С. Я. ЛУРЬЕ

НЕ КОПИР

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ГРУППИРОВКИ
И УМСТВЕННЫЕ ДВИЖЕНИЯ

В ЭЛЛИНСКОМ МИРЕ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА 1929 ЛЕНИНГРАД

„Пров 38

Отпечатано в типографии Госиздата
„КРАСНЫЙ ПРОЛЕТАРИЙ".
Москва, Пименовская ул., 16,
в количестве 3 000 экз.
Главлит № А—34777
Гиз С—50 № 28076
Зак. № 7374
26 п. л.

☆

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
947
29

Дорогому учителю и другу
Ивану Ивановичу
ТОЛСТОМУ
1909 — 1929

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Число исторических фактов, которые могут быть подвергнуты изучению на основании сохранившихся источников и документов, чрезвычайно велико. Формы ручек на сосудах определенной эпохи; формы стихосложения; способы ведения войны; разновидности супружеского сожительства; цены на продукты; биографии отдельных людей; топография отдельных пунктов и т. д. и т. д.,—все это может служить и служило содержанием весьма объемистых и убедительных специальных трудов. Поскольку, однако, наш материал недостаточно полон, по ряду частностей мы должны удовлетвориться более или менее вероятными предположениями; эти предположения часто могут быть без особого труда опровергнуты или по крайней мере оспорены, причем им могут быть противопоставлены другие, также отнюдь не несомненные догадки. Таким образом многим специальным вопросам оказываются посвященными уже не отдельные труды, а целый ряд книг; вокруг некоторых из них вырастает даже целая литература. Проходят десятки, сотни лет, и литература эта разрастается в целые библиотеки: так, например, литература о Платоне, литература о Библии и т. д. уже так велика, что для добросовестного изучения этих областей целиком, как указал М. Вебер, не может хватить целой научной жизни *.

На это положение вещей исследователь может реагиро-

---

* Конечно, есть немало специалистов, которые всегда в курсе всей литературы по любому вопросу их специальности. Они достигают этого тем путем, что запоминают названия всех специальных трудов и их краткое содержание по журнальным рецензиям. Но я имею в виду, конечно, только добросовестных исследователей.

вать двояко *. Или он может заранее решить, что история человечества представляет собою нечто совершенно своеобразное по сравнению с точными науками,—область, где единичные произвольные действия могут иметь решающее значение и изменять весь ход событий, и что поэтому единственной задачей истории является, как выразился Ранке, «zu erzählen, wie es eigentlich gewesen ist». В этом случае исследователь выбирает по своему вкусу любую область (ибо накопление материала в любой области с этой точки зрения одинаково важно) и в этих границах знакомится со всем имеющимся в его распоряжении материалом и литературой. Так, например, один русский исследователь поставил целью своей научной работы изучение редкого стихотворного размера греков—дохмия; обе его диссертации были специально посвящены этому вопросу.

Другой путь требует от исследователя, чтобы он априорно предположил, что развитие человеческих обществ, поскольку человек принадлежит к царству животных, происходит в общем и целом столь же закономерно, как и развитие обществ животных. Тогда единственной задачей исторического исследования должно быть изучение общих законов этого развития. В этом случае для исследователя нет другого пути, кроме того, по которому идут исследователи в области естествознания: как биолог или зоопсихолог начинает свою работу с того, что изучает строение, образ жизни, повадки и т. д. тех или иных животных просто для того, чтобы близко ознакомиться с ними, так и историк должен начать с чисто филологического изучения своего материала, не думая ни о каких обобщениях. Но таково уже свойство нашего мозга, что всякого рода аналогии и причинности всегда привлекают наше внимание; так и любознательный исследователь рано или поздно непременно придет к ряду обобщений, на первых порах, конечно, поверхностных и произвольных. Как и в естествознании, наибольшим преступлением перед наукой будет принятие этих не-

* Третий путь, старый путь Плутарха и Карамзина, ставящий целью исторического изучения собирание нравственно-поучительных примеров для современников, в наше время, кажется, не имеет уже поклонников, поскольку условный характер нравственности становится все более очевидным.

произвольно возникающих, как бы навязываемых нам теорий за непреложные истины и попытка ценой натяжек подогнать все факты под эти теории. Наоборот, будет вполне правильно и правомерно, если мы эти обобщения примем за рабочую гипотезу и поставим целью своей дальнейшей работы, не ограничиваясь ригорически никакими рамками, подыскание материала, подтверждающего или опровергающего эту теорию. В ходе дальнейшей работы нам придется, может быть, или исправить нашу теорию или вовсе ее отбросить, если она насилует факты,—исследователь должен всегда помнить, что научная истина должна ему быть дороже даже его излюбленной теории, которая выношена им часто в течение десятков лет. В этих случаях обычно самый материал подсказывает исследователю, какой другой рабочей гипотезой он должен заменить свою прежнюю, уже сыгравшую свою роль. Ясно, что в этом случае исследователь не может ставить наперед каких-либо границ своей работе, а с другой стороны, не может задаваться целью когда-либо исчерпать вопрос. Материал, иллюстрирующий любое биологическое положение, по самой своей сущности бесконечен; задача исследователя—публиковать по мере его накопления тот доказательный материал, который оказался у него под руками.

Мы примыкаем к этой второй точке зрения на задачу исторического исследования; в связи с этим мы a priori отказываемся видеть в отдельных «исторических» личностях и их произвольных действиях самостоятельные факторы исторического развития. С нашей точки зрения, самые эти действия насквозь подчинены закону причинности, и поэтому могут рассматриваться не как причина того или иного хода исторического развития, а только как частный случай для иллюстрации того или иного социального закона.

Основная тема нашей книги—история общественной мысли; изучение экономических вопросов является только фоном, а не содержанием нашей работы; мы изучаем, следовательно, выражаясь высоким стилем, греческий дух. И тем не менее, на протяжении целого тома читателю не показана ни одна «славная страница» греческой истории, сердце его не замирает от приближения «исторической поступи» «великих

государственных людей» и «великих умов». Великие писатели древности служат для нас тем же, чем служит морская свинка на столе физиолога; мы добросовестно потрошим их и сплошь и рядом изучаем как раз те мелочи, которые у самого великого писателя вырвались, быть может, случайно и изучение которых его, вероятно, даже бы обидело. То, что изученный нами материал часто представляют великие писатели—вина не наша, а той традиции, которая сохранила нам их произведения и предала забвению другие. Читатель может убедиться из дальнейшего, что мы всегда ищем среди дошедших до нас писателей людишек рядовых и типичных, как наиболее благодарный материал для психологического анатомирования.

Слов нет: придворные интриги в кругу македонской аристократии, любовные похождения Иродов, причуды Нерона, времяпрепровождение Горация в его имении и т. д.,— все это весьма занимательные вещи. Но научным материалом, с нашей точки зрения, они являются лишь постольку, поскольку они типичны, а не поскольку они «единичны и неповторяемы в своем своеобразии», что как раз является особенно важным в них с точки зрения историков старого типа. По нашему глубокому убеждению, если между физической структурой и образом жизни человека и других высших млекопитающих разница меньшая, чем между этими высшими млекопитающими и какими-нибудь простейшими, то нет никакого основания противопоставлять человека всему животному миру и, приписывая первому монопольное право на разум и свободную волю, в то же время характеризовать психологию вторых господством инстинкта. В действительности и разум и свободная воля присущи всем высшим животным,—разница здесь только количественная, а не качественная; и наоборот, в жизни человеческих обществ бессознательная деятельность также играет большую роль, чем кажется с первого взгляда, причем она оставляет только крайне ограниченное поле деятельности для разума*.

* Я не могу согласиться со столь обычным противопоставлением традиции инстинкту (ср., например, В. М. Хвостов, Теория исторического процесса, М., 1919, стр. 253). Ведь и биологи и психологи определенно говорят о наличии у человека инстинкта воинственности; не менее сильным инстинктом является и инстинкт

Поэтому при объяснении эволюции человеческих обществ мы вправе применять те же научные методы, какие положены в основу объяснения эволюции в животном мире. И здесь, как и там, мы вправе пренебречь, как бесконечно малыми величинами, разумом и свободной волей, так как исторические законы, как и законы биологии, суть законы статические,—различно направленные «свободные воли» взаимно парализуют друг друга и в результате могут быть приняты за нуль. Поэтому мы вправе и здесь, как в биологии, при объяснении процессов социальной жизни исходить из необходимости приспособления к новым экономическим условиям *, из потребностей борьбы за существование и продолжение вида.

Но значит ли это, что наши социально-психические переживания всегда являются производной от экономических условий только переживаемого нами небольшого промежутка времени, иными словами, означает ли это, что когда-либо нам удастся открыть такие формулы, при помощи которых мы, зная экономическую обстановку в любой отдельный исторический момент и только, сможем определить, хотя бы в общих чертах, какой государственный строй, какие философские, религиозные и т. д. теории, какие научные открытия должны быть сделаны в этот же исторический момент? **. Это могло бы

социальной косности Комбинируясь с социальным опытом, вызванным экономическими потребностями—необходимостью приспособления в борьбе за существование, он и дает традицию; но точно так же возникает и большинство частных инстинктов в мире животных (например, инстинкт, руководясь которым птица делает гнездо из тех, а не из других материалов и т. д.). Конечно, ломка традиции в мире людей происходит быстрее, чем ломка инстинктов в мире животных, но утверждая, что инстинкт—наследственен, а традиция—результат воспитания, Хвостов допускает petitio principii, так как взаимоотношение между наследственностью и воспитанием—вопрос сам по себе еще более трудный и сложный, чем вопрос о взаимоотношении между традицией и инстинктом.

* Термин «экономические условия» я употреблю (здесь и в дальнейшем) в широком смысле—в смысле всей той внешней обстановки, в которой животная особь принуждена добывать себе пищу и удовлетворять половой инстинкт.

** Такой взгляд, довольно часто высказываемый, есть не исторический материализм, а вульгарный исторический материализм.

быть верным только в том случае, если бы и вообще в животном мире приспособление к новым условиям борьбы за существование происходило моментально и если бы успех его был всегда обеспечен. В действительности это совсем не так. Для наглядности возьмем такой пример.—Среди океана с палубы корабля сбрасывают в воду тысячу собак. Исходя из вульгарного понимания законов приспособления к новым условиям, мы должны были бы сказать, что девятьсот девяносто девять собак потонут, но у тысячной собаки вырастут жабры, и она станет жить в воде, как рыба. Это явный абсурд: сколько бы мы ни бросали собак в воду, все они потонут. В самом деле, и переход от сухопутного образа жизни к жизни в воде, и развитие и атрофия различных органов, и мимикрия (принятие окраски окружающей среды)—все эти виды приспособления к новым условиям борьбы за существование развиваются крайне медленно, обходным путем, и то только при условии, что соответствующие изменения во внешней среде происходят с достаточной постепенностью. В противном случае животный вид погибает. Впрочем, даже если тот или иной вид приспособился к новым условиям борьбы за существование, это приспособление не всегда совершенно: на первых порах животное приспособляется кое-как и затем долго еще сохраняет целую массу ненужных и вредных для него остатков старого,—это так называемые рудиментарные органы и рудиментарные привычки. Единственным условием действительно совершенного и полного приспособления является чрезвычайно продол-

---

Сошлюсь хотя бы на Фр. Энгельса («Происхождение семьи», стр. 4 русск. перевода 1918 г.): «Новые социальные элементы в продолжение многих поколений хлопотливо трудятся, стремясь приноровить существующие общественные отношения к новым условиям...»—и на Г. В. Плеханова, который вслед за Фр. Энгельсом не устает указывать: «В процессе исторического движения ход развития идей определяется в последнем счете (in letzter Instanz) ходом развития экономических отношений» (напр., Собр. соч., т. XI, стр. 51, прим. 1, 80, 81 и др. места). Ср. также Л. Д. Троцкий, «Петроградская правда» № 155 от 13 июля 1923 г.: «Быт гораздо консервативнее хозяйства между прочим и потому, что он еще менее сознается, чем это последнее .. В области быта критический разрушительный период приходит с запозданием, длится очень долго и принимает самые тяжкие и болезненные формы» (курсив мой.—*С. Л.*).

жительная неизменность новых внешних условий; в противном случае физические и психологические рудименты могут раньше или позже затруднить или даже сделать совершенно невозможной борьбу за существование. Исследования проф. Мечникова, касающиеся устройства и отправлений человеческого организма, делают весьма вероятным, что не только червеобразный отросток и слепая кишка, но и наш чрезвычайно длинный кишечник, зубы, портящиеся и гниющие у половины людей, и многое другое—рудиментарные, не только бесполезные, но прямо вредные в наших жизненных условиях явления. То же относится и к психике. Чрезвычайно важные в принципиальном отношении опыты французского естествоиспытателя Фабра показали, что самые тонкие и усовершенствованные способы приспособления в борьбе за существование при резком изменении внешних условий становятся вредным рудиментом, являющимся иногда одной из главнейших причин неуспеха в борьбе за существование того или иного вида. Возьму один из многочисленных приводимых им примеров. Паук крестовик при нападении на него врагов умеет прекрасно прикидываться мертвым, и так как животные, охотящиеся на него, не едят падали, то он таким способом спасается от преследователей, во много раз превосходящих его по силе. Оса каликург кормит своих личинок парализованными крестовиками. Как может она получить такую добычу? Не говоря уже о том, что паук сильней каликурга, последнему нужно для парализования паука впустить ему жало в рот, что, казалось бы, совершенно невозможно, так как ядовитые крючки паука при первом же приближении к ним брюшка осы немедленно лишат жизни последнюю. Но весь «план» осы основан как раз на столь спасительном в обычных условиях инстинкте паука. При нападении каликурга паук прикидывается мертвым. Стоит осе хоть чуть-чуть отойти от него, и он немедленно же придет в движение и обратится в бегство; но, пока враг сидит на нем, опыт поколений научил его не двигать ни одним членом, как бы велика ни казалась опасность, и терпеливо ждать удаления хищника. Поэтому каликург может спокойно ввести жало в смертоносную пасть паука: ядовитые крючки останутся неподвижными и не помешают произвести парализацию. «О, вы, простодуш-

ные пауки!—замечает по этому поводу Фабр.—Говорят, что борьба за существование сообщила вам в целях вашей же защиты эту привычку притворяться мертвыми. В таком случае борьба за существование оказала вам плохую услугу». К счастью для пауков, каликургов не так много, и нападения их производят только умеренные опустошения в рядах пауков; появись каликургов больше, чем пауков, и пауки быстро вымрут в данной стране только по причине своих спасительных, но в данном случае рудиментарных инстинктов.

Этот вредный для животного вида способ приспособления, исходящий из несуществующих уже предпосылок (в данном случае—глупости нападающего), мы называем рудиментарно-традиционным способом приспособления. В жизни человеческих обществ такой способ приспособления, как мы увидим, представляет собой весьма обычное явление; характерно, например, то обстоятельство, на которое мы будем неоднократно обращать внимание читателя: что революции в древнем мире, предпринятые с искренним стремлением освободить угнетенных от мучащих их оков общества, обычно носят реакционно-романтический характер.

Более того: даже в тех случаях, когда экономическая ломка происходит с такой постепенностью, что косная общественая психика успевает приспособиться к ней, это приспособление часто принимает чрезвычайно своеобразные и поучительные формы. Для того чтобы воспринять что-либо новое, общество на известных стадиях должно придать ему привычный, традиционный вид. В принципе общественный уклад признается неизменным, а закон—существующим в одном и том же виде с древнейших времен, чуть ли не с создания мира. Это—характернейшая черта античной правовой психологии; вся, вызванная новыми экономическими условиями законодательная деятельность, мотивируется, как мы увидим, не как создание новых законов, а как восстановление исконных отцовских норм, забытых или искаженных злокозненными правителями. Законы, мотивированные таким образом, в нормальных условиях обычно прививаются прочно и не нуждаются в поддержке их революционной силой; наоборот, законы, воспринимаемые как «новшества»

(kaiporoiia—это слово имеет по-гречески ругательный оттенок), как показывает античная история, часто оставались на бумаге, и их не удавалось провести в жизнь даже применением вооруженной силы. Для людей с античной психологией, наряду с проведением нового закона под видом забытого старого, не менее обычен и другой прием: новый закон формулируется как разъяснение или дополнение к старому, которому он, по существу, часто прямо противоречит,—такой прием носит название консервативной юридической фикции. Как известно, ни одно законодательство не соблюдалось так точно и добросовестно, как соблюдалось евреями законодательство Талмуда; это происходило именно оттого, что еврейские общины не располагали почти никакими принудительными средствами для проведения законов в жизнь, и поэтому, при необходимости изменить закон в целях приспособления к новым экономическим условиям, они вынуждены были, дабы он не потерял своего авторитета, постоянно прибегать к довольно свободной его «интерпретации», т. е. к консервативной юридической фикции *.

Не менее поучительно положение раба в греческом законодательстве. Спокон веку раб считался не лицом, а вещью, одушевленным имуществом (ktema empsychon), следовательно, он не мог быть субъектом прав, и его так же нельзя было отпустить на волю, как нельзя отпустить на волю корову или лопату,—он стал бы в этом случае бесхозяйным имуществом, следовательно, собственностью того, кто его первый найдет. Но с тех пор как рабы перестали быть почти исключительно домашней прислугой и стали приобретаться в большом числе для промышленных целей,

---

* Ср. интересную статью Л. Каценельсона, Интерпретация моисеевых законов, Евр. Энц., VIII, стр. 209 и сл.: «Главным мотивом, побудившим законодателей к толкованию текста, притом весьма часто в полном несогласии с прямым, буквальным его смыслом, были изменения в строе народной жизни, а также перемены, произошедшие в этических воззрениях народа... Надо или согласиться с представителями традиции, что все галахи (толкования) получены в готовом виде на Синае, или же, если признать эволюцию, считать интерпретацию замаскированной законодательной деятельностью».

стало выгодно иметь богатых рабов, так как один такой раб мог приносить больше оброка, чем десять бедных, и еще более выгодно часто было освобождение богатого раба на волю, так как он при этом мог уплатить выкупную сумму, много превышавшую его рыночную цену, и к тому же и после освобождения сохранял известные обязанности по отношению к господину. А для того чтобы раб мог достигнуть богатства, необходимо было, чтобы закон охранял его личную неприкосновенность. И вот афинские юристы, в полном противоречии с прямым смыслом закона, разъясняют, что закон, карающий за нанесение оскорбления действием, простирается и на оскорбления, нанесенные рабу. Правда, раб—вещь, и оскорбить вещь невозможно; но законодатель имел якобы в виду не только интересы обиженного, но и интересы общества, так как всякое буйство, против кого бы ни было оно направлено, оскорбляет общественную благопристойность и служит дурным нравственным примером для граждан. Точно так же при помощи «консервативной юридической фикции» была достигнута возможность и освобождать раба на волю: юридически раб не освобождался на волю, а дарился или продавался богу или признавался загробной собственностью своего господина.

Причина прочности «консервативной юридической фикции» заключалась в том, что здесь законотворчество представляло только кодификацию уже внедрившихся в общественное сознание новых правовых отношений: только потому и возможно столь произвольное интерпретирование старого закона, что вносимое изменение стало уже обычаем и ничьего протеста вызвать не могло. Но «консервативная юридическая фикция» может быть преобладающим видом законотворчества только в эпохи сравнительного экономического затишья. В эпоху радикальной экономической ломки, наступившей с конца VI века, закон не только отмечал вехи, уже пройденные общественным сознанием, но часто шел впереди общественного сознания или даже вовсе не соответствовал ему, что и служило причиной его непрочности.

В самом деле, вряд ли кто станет отрицать, что в жизни о т д е л ь н о г о человека сознательная психологическая деятельность играет значительно бо́льшую роль, чем в жизни отдельных животных, хотя роль верховного разума

и свободной воли и здесь далеко не так велика, как это кажется с первого взгляда. Но в жизни целых общин эта разница уже далеко не так существенна, так как общество не имеет единого логически мыслящего центрального мозга, а умственное своеобразие отдельных граждан в итоге до известной степени аннулируется; поэтому приспособление больших групп к новым экономическим условиям нормально совершается не путем сознательного волевого усилия, а путем соответствующего приспособления инстинктов и традиций. Такое приспособление не могло осуществляться при слишком быстрой экономической ломке, в результате чего и получалось неоднократно отмеченное нами резкое несоответствие между общественной психикой и экономическими условиями. Всякая попытка законодателя декретировать меры, имеющие в виду приспособление к этим новым условиям, поскольку она не считалась с косностью особенно сильных навыков, как например, попытка Гая Гракха расширить права италиков, должна была поэтому или сразу же потерпеть крушение, или остаться чисто бумажным законом. С другой стороны, что еще гораздо важнее, каждый социальный реформатор в конце концов продукт тех же экономических условий (как действенных, так и оставивших след в виде пережитков), как и другие его современники. Всякий политический идеал как бы цепями привязан к современности, и то, что современникам кажется полетом в головокружительную высь, в действительности только порхание над самой поверхностью земли. Самый смелый революционер духа, отрицающий всякую традицию и всякие предрассудки, в действительности только в чуть-чуть меньшей степени опутан ими, чем его архимещанские сограждане. Вот почему каждый античный социальный реформатор, какого бы высокого мнения он ни был о своей свободной воле и какою бы «историческою личностью» он себя ни считал, обычно давал «своему свободному уму» «влечь себя» только во внешней форме своих реформ, в теоретических введениях, во фразеологии или же в мелочах; в главном и основном он либо шел по течению, либо выбирал линию наименьшего сопротивления, т. е. проводил под видом революционных романтически-реакционные меры, которые уже вследствие вековой привычки к ним должны были охотнее приниматься

обществом, чем что-либо другое; такой характер носят, например, запрещение взимать проценты, отмена частной собственности на землю, искусственная поддержка и оживление обреченного экономикой на гибель мелкого крестьянства и т. д.,—меры, проводившиеся античными революционерами, начиная от греческих тиранов VII—VI веков и кончая Катилиной. Конечно, эти рудиментарно-традиционные способы приспособления, как бы охотно ни принимались они публикой, преданной традиции и желающей повернуть вспять экономический прогресс, длительного успеха иметь не могли; их реальным результатом была только всеобщая пертурбация, еще более ускорявшая гибель гнилых в экономическом отношении элементов. Пропасть между экономикой и психологией, таким образом, еще резче обнажалась, но все указанные методы борьбы только затрудняли возможность приспособления.

При таких условиях античное общество представляло собой больной организм, причем исцеление, если и могло наступить, то только при очень благоприятных условиях. Если античное общество кое-как временно приспособилось к новым условиям, то для этого ему пришлось постепенно выбросить за борт все завоевания своей многовековой культуры и вернуться к более примитивным формам общественного развития. Это разрушение старого духовного уклада, естественно, должно было сопровождаться и почти полной утратой прежней сопротивляемости: разложившаяся таким образом государственность легко стала жертвой других народов, стоящих на первобытной ступени культуры и не проделавших всего описанного здесь процесса развития.

Биолог при изучении вымерших животных видов прибегает к так называемому палеонтологическому методу, состоящему в том, что случайно уцелевшие жалкие остатки вымерших животных сопоставляются с рудиментами, еще имеющимися у животных, живущих ныне. Совершенно так же должен поступать и историк при изучении прошлых эпох; только таким путем может он притти к широким, всеобъемлющим обобщениям, а в будущем, быть может, и к настоящим историческим законам. Наша работа, таким образом, должна быть двоякой. Первая ее часть—основательная проработка самого материала. Для того, чтобы этот материал

был годен для обобщений, необходимо не только регистрировать его, но и вдуматься, вчувствоваться в него, постараться стать на точку зрения античного человека, попытаться мыслить и реагировать так, как он это делал. При этом мы должны на каждом шагу отмечать аналогии с современностью (без таких аналогий никакая серьезная историческая работа невозможна: как о чужой духовной жизни мы можем заключать только по аналогии с нашей, единственно доступной непосредственному наблюдению, так и о духовной жизни прошлых эпох мы можем заключать только по аналогии с духовной жизнью нашей, единственно нам непосредственно понятной эпохи). Однако, отмечая такие аналогии, мы должны тщательно собирать все те факты, которые с точки зрения наших психических навыков необъяснимы и свидетельствуют о каком-то своеобразии. Это своеобразие может объясняться только либо иной экономической структурой античного общества, либо иной традицией, иными, полученными от предков и отцов психологическими рудиментами, объясняющимися в свою очередь своеобразной экономической структурой еще более древних эпох.

Попытку такого систематического собирания материала и представляет наша книга. Материал этот, конечно, не претендует на полноту, не говоря уже о том, что целый ряд исторических рудиментов потерял уже в древности присущий им первоначально характер настоящих норм общественного или государственного общежития, выродившись в религиозные или чисто литературные шаблоны, или даже оставив следы только в языке (эти явления я подвергну изучению в другом месте). Далее, и чисто исторические факты я мог в предлагаемой читателю книге подвергнуть изучению только в рамках доэллинистической эпохи,—отчасти из-за недостатка отведенного мне издательством места, отчасти по другим причинам.

Материал, собранный в нашей книге, при всей неудовлетворительности традиции и недостаточности фактических данных, дает, мне кажется, ряд поучительных примеров для резюмируемой здесь теории. Мы убедимся, что насколько затруднительна и прямо невозможна задача объяснить социально-психологический уклад античного общества из экономических условий каждого отдельного момента

(удовлетворительный результат возможен только ценой непозволительных натяжек), настолько же облегчается понимание социальной истории древности при нашей постановке вопроса.

Таким образом с нашей точки зрения и на античной почве формула: «сознание определяется бытием», оказывается неопровержимой, но она не может быть применяема для каждого отдельного, произвольно выхваченного и изолированного отрезка времени. Разобранный ниже материал показывает нам, что и в античности социальная психика и быт определялись экономическими условиями, но сплошь и рядом не только экономическими условиями данного момента, но и экономическими отношениями, господствовавшими в эпохи, уже канувшие в вечность. Для каждого отдельного исторического момента наш подход оказывается поэтому дуалистическим: экономические условия и психологический уклад—это как бы два самостоятельных фактора, ведущие между собою ожесточенную борьбу. Но этот дуализм, повторяю, только кажущийся: психологический уклад в конечном счете также восходит к экономическим отношениям, но не переживаемой, а прошедших эпох, так как этот уклад дает нам часто материал для умозаключений об экономическом укладе эпох, мало доступных для непосредственного исторического изучения.

Цель изучения рудиментарных, «непрактичных», противоречащих живой экономике социальных переживаний поэтому двоякая: во-первых, мы получаем картину экономического уклада в предшествующую эпоху, во-вторых, мы непосредственно изучаем задерживающее и деформирующее влияние этих призраков прошлого на общественное развитие данной эпохи.

Такова первая часть поставленной нами задачи, лишь отчасти выполненная в предлагаемой книге. Второй частью должна явиться группировка собранного под таким углом зрения материала уже не в историческом, а в систематическом порядке и выделение тех общих принципов социального мышления, иллюстрацией к которым должен служить и собранный нами материал. К сожалению, ни самые эти рудименты не были до сих пор отчетливо обособлены и противопоставлены живым элементам общественного развития, ни

методы их изучения не были до сих пор выработаны. Эти вопросы должны стать содержанием особой науки, которую мы, вслед за С. Рейнаком, будем называть социальной палеонтологией, причем мы всецело присоединяемся к его предсказанию *: «La paléontologie sociale... prouvera qu'elle est la plus utile des études historiques» **.

Поскольку моей целью было не просто рассказывать, «wie es eigentlich gewesen ist», а иллюстрировать рядом исторических примеров особенности социальной психики человека—психики, характеризующейся косностью социально-психологических рудиментов и упорной борьбой их с новыми экономическими условиями, заведомая неполнота материала и неравномерность в распределении его, надеюсь, не повлияли на цельность книги, скрепленной, как стержнем, единством метода, который я назвал социально-палеонтологическим. Если условия рынка позволят мне в скором времени выпустить в свет мой теоретический опыт—читанный мною в 1925/26 учебном году в Ленинградском университете курс социальной палеонтологии ***, то настоящая книга будет нести двойную службу: она будет одновременно и частью курса истории Греции, построенного с точки зрения моей теории, и частью сборника материалов для моего упомянутого теоретического этюда, представляющего собой, разумеется, далеко не совершенную попытку обобщения, построенную не только на освещенном здесь, но и на другом античном, а также и на египетском и еврейском материале ****.

---

* «Cultes, mythes et religions», I, Paris, 1908,, p 80.

** Уже К. Маркс чувствовал потребность в создании такой науки. «С такой же уверенностью,—говорит он,—как Кювье по обломку кости, найденному около Парижа, заключил, что это кость сумчатого животного и что эти исчезнувшие животные в давно минувшее время жили на том месте, где найдена эта кость, с такою же уверенностью из дошедшей до нас системы родства можно заключить о существовании соответствующей ей и ныне исчезнувшей формы семьи». Только одна отрасль этой науки уже получила научную разработку—это лингвистическая палеонтология, созданная А. Куном уже в 1845 г. (название придумано Пикте в 1859 г.).

*** После сказанного выше понятно, что в моем курсе социальной палеонтологии изложение и критика ряда положений дарвиновой теории эволюции играли исключительно важную роль.

**** Материал этот уже отчасти освещен мною в ряде специальных статей в заграничных научных журналах.

Книга моя предназначается не для узких специалистов, а для более широких кругов интеллигентных читателей, интересующихся вопросами философии истории. Так как большой и сухой научный аппарат и многочисленные экскурсы чисто филологического характера могли бы отпугнуть того читателя, которого сам по себе мой подход к историческим вопросам мог бы заинтересовать, я решил вынести весь научный аппарат в конец книги и, отнюдь не претендуя на библиографическую полноту, ограничиться ссылками лишь на те работы, которые мне в процессе моего труда оказались наиболее полезными. При этом пользуюсь случаем, чтобы указать здесь на некоторые труды, которые мне стали известными лишь после отсылки в издательство моей книги.

Прежде всего я позволю себе привести несколько цитат из поучительной статьи Эртеля, содержащейся в ставшем мне лишь теперь доступным новом посмертном издании разбираемой ниже книги Пельмана, так как взгляды Эртеля в значительной мере совпадают с моими:

«Преувеличенные утверждения Бюхера (видящего в древности эпоху господства натурального хозяйства.—*С. Л.*) не могут устоять перед научной критикой. Вместе с Пельманом и другими мы должны видеть в Аттике характерный образец античного хозяйства; сырье ввозилось не только для кораблестроения; трудно отрицать существование промышленности, работающей не только для внутреннего рынка, но и на вывоз» (стр. 520). Тем не менее международные сообщения были очень затруднены, и о вывозе полуфабрикатов или готовых фабрикатов, выработанных из привозных товаров, вряд ли можно говорить (стр. 524). Факт разделения труда несомненен; «однако невероятно, чтобы это разделение труда пошло дальше первых шагов; для этого отсутствовала машина, делающая такое разделение органически необходимым... Техника была статической, не динамической, продукция не была механизирована... Большие мастерские, пожалуй, могли бы в некоторых случаях по числу рабочих называться «фабриками», но по технической структуре это были ремесленные заведения, а с точки зрения экономической структуры они не имели ничего общего с капиталистическим способом производства». Ценность мастерской определяется не по качеству (не существующих) машин, а только по числу и опытности рабов, находящихся в ней (стр. 526). «Один из важнейших факторов капиталистического производства—способность машин к постоянному усовершенствованию—для „одушевленных машин" античных предприятий отпадает»... (стр. 527). «В античном мире своеобразное крупное производство не представляло никаких выгод для процесса производства по сравнению с мелким; поэтому оно никак не могло получить перевеса». Для массового сбыта ремесленной продукции вовсе не

представлялось необходимости в том, чтобы она производилась в мастерской крупного предпринимателя; эту задачу могла взять на себя крупная торговля (стр. 534). При отсутствии развития промышленности не могло быть речи об усилении спроса на рабочие руки; «когда после Пелопоннесской войны мелкие крестьяне в большом числе превратились в бездомных безработных, они не нашли себе применения в промышленности и в конце концов должны были пойти кондотьерами в армию» (стр. 535). Хозяйство не было натуральным, оно было денежным, однако же в доэллинистическую эпоху еще не кредитным (стр. 537).

«При организации труда, основанной на рабстве... отсутствуют необходимые правовые и психологические предпосылки для тенденций к уравнению и обобществлению» (стр. 542). «Земледелец охотно работал лишь тогда, когда он обрабатывал собственный участок, ремесленник—лишь тогда, когда он производил по собственному побуждению товары для своих клиентов или для продажи на рынок, или же пока работодателем было государство... Тем более оскорбляла чувство любви к свободе и все более возрастающие индивидуалистические тенденции гражданина необходимость работать длительное время на частное лицо... Эвфера у Ксенофонта (см. ниже), возмущает мысль стать служащим у частного зажиточного человека...» (стр. 544). В противоположность нынешнему обществу античное общество «нашло решение социальной проблемы в применении несвободной или полусвободной работы». На эксплоатации покоренных государств и народов, а в еще большей мере на эксплоатации метэков и рабов держалось античное хозяйство; «более того: именно рабство есть необходимая прямая предпосылка демократического полиса» (стр. 544). «Таким образом, бо́льшая часть несамостоятельной физической работы как раз в наиболее передовых греческих государствах исполнялась рабами.. Рабочий класс в большей своей части рекрутировался из несвободного населения; рабство было типическим фактором античного хозяйства» (стр. 545). «Работа свободного человека в большой ремесленной мастерской могла быть только исключением, вызванным крайней нуждой». Афинский свободный городской пролетариат был в подавляющем большинстве, если не считать мелких ремесленников-одиночек, не производящим, а только потребляющим пролетариатом, иными словами, это была деклассированная мелкая буржуазия (стр. 547). Привитое воспитанием чувство презрения к наемному труду должно было еще усугубляться конкуренцией дешевого и более выгодного для промышленника рабского труда (раб был свободен от военной службы); становясь наемным рабочим, свободный человек становился фактически рабом; с другой стороны, та же конкуренция рабского труда разоряла мелких ремесленников-одиночек; возникла огромная масса безработного потребляющего пролетариата (стр. 548—549). «Принцип частной собственности не оспаривался; экспроприация если применялась, то только как временное средство для осуществления передела» (стр. 555). Те идеи, которые Пе́льман считает социалистическими, «это специфические мелкобуржуазные идеи, стремление маленького человека, работающего по найму, к собственному клочку земли или к собственной мастерской с парой

рабов, а этого можно достичь только путем передела» (стр. 556). «Демократия добивалась участия всех граждан в политических правах, но только граждан» (стр. 557). Платоновский коммунизм имеет в виду только два высших класса—философов и стражей (стр. 560). «О социалистической организации хозяйства как о требовании, выдвигавшемся массами, не может быть и речи, так как для этого отсутствуют необходимые производственные предпосылки, так как не было фабрик и поэтому не было рабочего класса, чувствовавшего себя единой сплоченной массой... Ни о каком, даже самом туманном коммунистическом идеале не может быть и речи» (стр. 564—565). «Солнечное государство Ямбула есть последний продукт впавшей в детство фантазии; поучительная цель этого произведения сомнительна» (стр. 570).

На фольклорные корни перевернутых социальных отношений на афинской сцене указал Хаим Розенталь в польском журнале «Eos» (XXX, 1927, стр. 63), привлекший интересный параллельный материал из славянских, в частности из русских сказок. О союзах мужчин написала недавно очень хорошую книгу Lily Weiser—«Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde», Bühl, 1927. Наконец необходимо отметить то, что к вопросу о социальном характере афинской тираннии уже в 1913 году правильно подошел русский ученый М. М. Хвостов в бывшем мне до сих пор недоступном казанском «Сборнике статей в честь Д. А. Корсакова» (стр. 458—464).

Надеюсь, что читатель не посетует на меня за то, что я цитирую, нередко in extenso, ряд важнейших отрывков (в переводе). Большая часть их либо вовсе не переведена на русский язык и переводится мною впервые, либо существует в мало доступных или давно распроданных переводах. А я убежден, что перевод всегда дает большую возможность вникнуть в дух и смысл эпохи, чем самый лучший пересказ.

В заключение выражаю глубокую признательность Г. А. Гуреву, проявившему живой интерес к моей книге и содействовавшему ее напечатанию, несмотря на все книгоиздательские трудности переживаемого времени.

СОЛОМОН ЛУРЬЕ.

Ленинград.
Май 1928 г.

Глава I.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ АНТИЧНОГО ОБЩЕСТВА.

1. АНТИЧНОЕ ОБЩЕСТВО.

Старая схема, представляющая ход исторического развития, как смену эпохи жалкого падения и погружения во мрак, средних веков, эпохой возвращения к недосягаемым высотам благословенной античности,—давно и справедливо всеми оставлена. Но, с другой стороны, и ее диалектическая антитеза—прямолинейная схема, ведущая человечество путем непрерывного прогресса от ойкосного хозяйства (замкнутого самодовлеющего дома) и рабовладения античности через феодализм, бюргерство и крепкостной уклад к современному капитализму, не может выдержать критики, с тех пор, как более тщательное изучение древности и новый, раскопанный в песках Египта папирусный материал с несомненностью доказали существование в древности капитализма. Нынешний капитализм является таким образом по сравнению с феодализмом не новым шагом по пути прогресса, а следующим этапом диалектического развития: будучи отрицанием предыдущего этапа, он по видимости является возвращением к еще более ранней стадии, но в действительности перед нами совершенно новое образование, обогащенное всем опытом предыдущей истории.

Античное общество в основной своей сущности отстоит таким образом, пожалуй, еще дальше от капиталистического, чем средневековое общество. Пусть мы уже в древности имеем империалистические государства, крупных капиталистов с миллионными торговыми оборотами, банковские и чековые операции и т. д. и т. д.,—мы ни на минуту не должны забывать двух основных различий, по-

зволяющих видеть в древности только отдаленную параллель, а никак не близкую аналогию к нашему обществу: наличие промышленного рабства и отсутствие машин (ср. ниже, гл. XI, § 3). Античный феодализм больше отличается поэтому от настоящего и античный капитализм больше отличается от нынешнего, чем разнились античный феодализм и античный капитализм между собой.

Не в отсутствии машин была причина античного рабства, а, наоборот, существование дешевого и привычного рабства делало невозможным сколько-нибудь быстрый прогресс техники. В самом деле, как мы увидим ниже, для большинства свободного населения рабство было невыгодным институтом даже в условиях отсутствия машин; оно либо обрекало их на тяжелый, крайне скудно оплачивающийся труд, либо превращало их в государственных нищих; неудивительно поэтому, что оно отмерло за много столетий до того, как машина стала определяющим фактором в народном хозяйстве. Можно предположить, что если бы рабство исчезло в античном мире, то в суровом процессе борьбы за существование уже древнее общество нашло бы organa apsycha, те «неодушевленные орудия», в которых уже Аристотель видел желанную, но увы, неосуществимую замену organa empsycha—«одушевленных орудий», т. е. рабов. Высокий уровень античной науки дает все основания для такого прогноза.

Правда, античное промышленное рабство, разоряя широкие круги свободного населения, было чрезвычайно выгодно для небольших кучек капиталистов. Сохранение рабства поэтому, казалось бы, проще всего объяснять тем, что именно эти рабовладельцы-промышленники были вершителями судеб в античных «демократических» государствах. Но в этом случае остается непонятным, что вынуждало широкие народные массы в ущерб их кровным интересам итти на поводу у этих кучек правителей. Антинаучная теория одурачивания, это несомненное наследие идеалистических социологических систем, видящих в доброй или злой воле отдельных сильных личностей или кружков главный фактор исторического процесса, к сожалению, до сих пор не сходит со страниц историко-материалистических работ.

Ее давно пора было бы сдать в архив. Только потому кучкам правителей удавалось в собственных интересах «вести» античное государство по пути полисной исключительности, постоянных кровопролитных войн и внутренней политики, построенной на рабстве и презрении к свободному труду, что они имели своим союзником косность общества, его многовековые психологические навыки. Эти навыки оказались сильней живых экономических потребностей: мертвые тащили за собой живых.

Вот почему для того, чтобы понять особенности античной социальной психики, чтобы восстановить подлинную прагматическую историю античной общественной мысли, недостаточно знать современные ей экономические предпосылки—необходимо изучить и переданный традицией устойчивый фонд психологических навыков. Конечно, и эти навыки не были продуктом свободного психического дерзания или ниспосланным богами даром, и они в свою очередь были порождены экономическими условиями, но не данной, а других давно исчезнувших эпох.

В эти эпохи еще не существовало сколько-нибудь развитой письменности; об истории общественной мысли в эту эпоху нам неизвестно абсолютно ничего. И тем не менее, из сказанного ясно, что мы обязаны подробно остановиться на социально-экономическом быте этой эпохи—эпохи возникновения греческого общества: ведь экономика этой эпохи влияла на идеологию грека классической эпохи чуть ли не в такой же мере, как и экономика современных ему общественных организаций.

Однако, прежде чем перейти к праистории греческого общества, будет не лишним в самых кратких чертах обрисовать экономическую структуру развитого греческого общества и его отличие от современного.

Античный феодализм в ряде существенных черт совпадает со средневековым. Для того и другого характерны: условная собственность на землю, принцип земельной иерархии, совпадение системы землевладения с системой власти в обществе. Но существеннее, чем это сходство, черты различия: если средневековый феодализм базировался на крепостных землевладельцев, то для античного—как раз характерно наличие свободного класса крестьян, платящего

небольшую подать («дары») аристократу, обработка господских полей руками наемных крестьян и домочадцев-рабов, участие самого помещика и его семьи в сельскохозяйственных работах. Экономическая система феодального общества непонятна без промышленно-торговых городов с их бюргерством и цехами; наоборот, античное средневековье вовсе не знает городов как промышленных центров; немногочисленные ремесленники никакой роли в экономике этого времени не играют.

Точно так же и капитализм, сменивший античный феодализм, нельзя вместе с Мейером и Пельманом представлять себе как точный прообраз нашего буржуазного общества. Однако, и точка зрения, по которой мы и в эту эпоху имеем замкнутое, самодовлеющее ойкосное хозяйство, должна быть решительно отвергнута; неверна теория, по которой крупнейшие промышленные предприятия древности были лишь небольшими кустарными мастерскими. Житель античного города принужден был, как и мы, покупать почти все; ряд насущнейших предметов—прежде всего хлеб—был привозным товаром.

Господствовало далеко идущее разделение труда не только между отдельными гражданами, но и между целыми городскими центрами. Существовали предприятия с сотнями, даже тысячами производителей-рабов; всевозможные кредитные операции, банки, векселя, чеки играли, начиная с эллинистической эпохи, в больших античных предприятиях роль, сходную с той, какую они играют теперь. Но в то же время отсутствовало то, что наиболее характерно для нынешнего капитализма—возможность путем технических усовершенствований и лучшей организации производства повышать прибавочную стоимость и тем увеличивать общую сумму наличных ценностей в государстве. Раб при отсутствии машины, мог выработать почти вполне определенное небольшое количество товара, большая часть стоимости которого должна была расходоваться на пропитание самого производителя, как бы скудно оно ни было. Единственным способом увеличить доход предприятия была покупка большего числа рабов (см. ниже, гл. XI, § 3).

Столь же любопытное явление представляет и античная демократия, не менее отличная от нынешней, чем антич-

ная буржуазия или античный капитализм от одноименных явлений нашего времени. Античная демократия, как и нынешняя, исходит из принципа полного политического равноправия всех свободных граждан; но для античной демократии не менее характерны: презрение ко всем видам наемного труда; признание рабства как экономической основы государства; признание в принципе за государством неограниченного права на собственность и жизнь отдельных граждан. Все это, с точки зрения нынешнего общества, противоречит демократическим принципам.

Если читатель в дальнейшем изложении встретит взятые из нынешнего обихода слова, как то: капитализм, демократия и т. д., то он должен постоянно иметь в виду, что эти ярлыки—условны и что под ними мы разумеем нечто совершенно иное, чем под соответственными терминами, применяемыми к капиталистическому обществу.

2. ДОИСТОРИЧЕСКИЙ БЫТ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ.

История той или иной эпохи обычно восстанавливается на основании сравнительного изучения исторических источников, оценки их с точки зрения древности, объективной вероятности, субъективной надежности автора и наконец с точки зрения их соответствия картине исторической эволюции, получающейся в результате общего знакомства с эпохой. Когда речь идет о древней истории, необходимо еще постоянно иметь в виду огромную роль чисто мифологических шаблонов в историографии того времени: по мифологическим шаблонам восполнялись не только те пробелы в связном ходе исторических событий, для которых отсутствовали достоверные свидетельства, но и чисто исторические, вполне достоверные свидетельства перерабатывались в угоду литературным вкусам по этим шаблонам [1]. Чем дальше мы удаляемся в глубь веков, тем в большей степени мифологический шаблон преобладает над исторически ценными данными; когда мы наконец восходим к одной из эпох, еще не знавших или почти не знавших письменности, какова, например, гомеровская эпоха, мы теряем право верить хотя бы одному свидетельству из этой эпохи, так как в устной

традиции закон переработки по мифологическим трафаретам имеет неограниченное господство. На помощь в этих случаях, при отсутствии упоминаний данной нации в памятниках других народов, приходят только немые археологические памятники, дающие известный критерий для процеживания литературного материала. Однако, те надежды, которые так часто возлагаются на эти памятники, сплошь и рядом не сбываются: памятник примитивного искусства дает очень мало для суждения об общественной жизни и умственных интересах эпохи; каждый такой памятник можно истолковать по-разному, и поэтому мы очень часто, желая его истолковать, вкладываем в него, сами не замечая того, свои априорные взгляды и предубеждения. Когда же мы восходим к эпохе, где и археологические памятники почти исчезают, нам, казалось бы, приходится оставить всякую надежду составить себе представление, как жили и мыслили люди в это время.

Однако, это не так. Уже древнейшие историки, Геродот и особенно Фукидид, прибегли к другому способу восстановления первобытных общественных отношений—к так называемому методу реконструкции, или обратных умозаключений из пережитков (р у д и м е н т о в) в более позднем общественном строе. Конечно, и этот метод очень труден и опасен и дает сплошь и рядом обманчивые выводы, но во всяком случае мы здесь выводим однородное из однородного; поэтому он более надежен, чем попытки умозаключать к общественному быту древнейшей Греции из архитектурных или художественных деталей древнейших вещественных памятников или попытки выщелачивать из мифов историческое содержание.

Умозаключения из чисто психологических фактов, конечно, наименее убедительны, хотя и они могут навести нас на ряд интересных мыслей (об этом я скажу ниже в главе VIII). Но, конечно, гораздо важнее, чем эти чисто психологические явления, непосредственные р у д и м е н т ы в позднейших общественных установлениях. Эти рудименты в поздние эпохи не играют уже никакой активной роли в государстве и сведены на роль религиозных или воспитательных учреждений, тем не менее они сохраняют еще несомненные следы своего первоначального значения. На наше счастье,

точь-в-точь такие уже учреждения сохранились у целого ряда дикарей нашего времени; совпадения даже в отдельных мелочах поразительны и дают нам возможность с несомненностью заключить, что мы имеем и в Греции явление того же порядка. Мы имеем в виду так называемые союзы мужчин (Männerbünde) *.

Первым, обратившим внимание на существование таких союзов в Греции (в Спарте), был Исаак Изелин, живший уже в XVIII веке; однако это открытие было забыто, и его пришлось вновь сделать двум нынешним историкам религии— англичанке Дж. Э. Гаррисон (в 1911 году, для Крита) и шведу М. П. Нильсону (в 1912 году, для Спарты). Та же Гаррисон показала, что разбросанные по всей Греции религиозные союзы куретов (им соответствовали в Риме салии) были первоначально такими же союзами мужчин. Мне удалось доказать существование союза мужчин такого же типа в Милете; следы таких союзов сохранились наконец в организации пифагорейцев в греческой Италии. Говорить об этом подробно было бы неуместно в нашей книге; я укажу поэтому только на основные черты этих организаций, что важно для нашей дальнейшей работы.

С наступлением половой зрелости или несколько раньше мальчики уходят из материнского дома и живут вместе в так называемых «мужских домах» (Männerhaus) казарменного типа. В этих домах господствует более или менее резко выраженный коммунистический быт; у примитивных народов в этих домах часто наблюдается и половой промискуитет; очень возможно поэтому, что и у греков дело некогда обстояло не иначе *. Продукты, потребляемые членами этих союзов, производились в более позднее время рабами; так конечно не могло обстоять в древнейшее время. Главной функцией членов этих союзов были военная охрана государства и сложные религиозные обряды. Эти союзы делились на возрастные классы, причем младшие возрастные классы часто подвергались тяжелым испытаниям: они должны были исполнять всю черную работу для старших членов союза, сплошь и рядом поститься и питаться наиболее простой пи-

* Ср. указание Афинея, XIII, p. 555 c: «В Лакедемоне запирали в темное здание всех девушек, а вместе с ними и неженатых юношей»...

щей или часто остатками пищи старших членов. Кроме того, они подвергались всевозможным истязаниям *.

На доступных нашему непосредственному наблюдению стадиях эти возрастные классы являются часто традиционным установлением, и переход из одного в другой, а в связи с этим приобретение определенной степени влияния в общине зависят от выполнения тех или иных условных действий. Следует полагать, что так было не всегда. Земной рай может существовать только в воображении религиозных мечтателей; жестокая борьба за существование—естественный закон развития всяких животных обществ, а следовательно, и человеческих обществ до разделения на классы в нынешнем смысле слова. В эту эпоху захват власти той или иной группой должен был быть результатом действительного соотношения сил, а не символической борьбы или исполнения того или иного условного акта. Поэтому надо думать, что уже в эту эпоху человеческие общества были ареной ожесточеннейшей борьбы между «классами», т. е. между возрастными группировками. Есть основание полагать, что уже в эту эпоху, как и теперь, жизненные блага были распределены между «классами» весьма неравномерно. Эта борьба должна была длиться очень долго, принимать разнообразные формы и приводить к победе то тех, то других групп. Пережитки этой борьбы можно видеть в сохранившейся кое-где г е р о н т о к р а т и и—господстве стариков с преимущественным их правом на женщин, лучшие сорта пищи и т. д.; с другой стороны—в обычае убиения стариков и т. д. Ясные рудименты такого рода «классовой борьбы» открыл Риверс в Меланезии [26].

В самом деле, достаточно только представить себе всю ту разруху, которую вносила в первобытную жизнь непрерывная, все снова и снова возникающая кровавая борьба между возрастными группами одного и того же общества, чтобы понять, что в с я к и й п р и н ц и п, как бы он ни был несправедлив сам по себе, если только он вносил некоторое постоянство в распределение имущества и влияния, должен

* Предлагаемая на страницах 30—32 рекомендация древнейшей истории общества не получила еще признания в науке и является пока гипотезой.

был ощущаться, как шаг вперед. Естественно однако, что этот прогресс должен был принять различные формы у больших могущественных народов, с одной стороны, и в маленьких изолированных общинах, окруженных со всех сторон могучими врагами,—с другой. Такими могучими врагами по тем временам могли быть, напр., кочевники-скотоводы, нуждающиеся в большой территории для прокормления скота, а потому вынужденные часто объединяться в большие орды. Наоборот, изолированные общины могли рассчитывать на спасение скорее всего в том случае, если они селились среди неприступных скал. Внутри больших скотоводческих орд, ввиду сравнительно небольшой опасности вражеского нападения, объединения построены по принципу кровного родства; для охраны безопасности орды достаточно было небольшой группы «специалистов»—царя и его приближенных; верностью этому вождю исчерпывались все обязанности члена общества. Наоборот, в маленьких изолированных общинах тесная сплоченность и военная организация должны были оказаться чрезвычайно важными, ввиду непрерывного состояния войны. Однако постоянная кровавая борьба между возрастными «классами» была, конечно, на руку могущественным соседям и должна была делать положение этих общин безнадежным; неудивительно поэтому, что эта борьба заменилась обычными рудиментами—состязаниями, символической борьбой и наконец добровольным переходом могущества от одной группы к другой, по достижении определенного возраста. Этот новый принцип распределения власти, вызванный крайней необходимостью обороны, не мог быть столь устойчивым, как прежний, покоившийся на фактическом преобладании и могуществе господствующей в каждый отдельный момент группы. Следует предполагать, что, как только военное положение становилось менее напряженным, достигшая власти группа сплошь и рядом отказывалась в установленный традицией момент уступать свое место другим. Появилось стремление закрепить за собой власть, и лучшим средством к этому была, с одной стороны, военная тренировка, с другой—первичное накопление. Эти средства дали возможность передавать влияние и по наследству, тем более, что прежняя кровавая вражда между возрастными группами, с тех пор как

она превратилась в состязание и т. п., давно уже утратила свое былое ожесточение. Таким образом, вероятно, возникала аристократия. Неудивительно поэтому, что возрастные классы, в их чистом виде, этот продукт своеобразной первобытной демократии, нигде в мире не держатся очень долго. С появлением расслоения на классы в смысле социально-экономическом, ряд членов теряет возможность делать в коммунистическую кассу «мужского дома» такие же взносы, как их более богатые товарищи. Поэтому ряд семей лишается возможности посылать своих детей в мужские дома, а это означает потерю политических прав, так как эти союзы, соединившие в своей среде всех боеспособных мужчин общины, само собой разумеется, держат в своих руках всю политическую, или, употребляя более подходящее выражение, всю политико-религиозную власть в общине. С другой стороны, ясно, что эта верховная политическая коллегия никогда не намерена была делиться своею властью с кем бы то ни было; новопоселенцы и иммигранты обычно не получали права участия в этих союзах. Таким образом ходом исторического развития эти союзы мужчин получали все более аристократический и плутократический характер. Естественно, что вспыхнувшее в Греции с VII века демократическое движение стремится уничтожить эти враждебные им союзы. Но они в противоположность отдельным, вновь выдвинувшимся аристократическим магистратам или вновь возникшим аристократическим учреждениям, имели прочную опору в традиции, религии и т. д. На уничтожение таких союзов решались очень редко. Обычно у них отбирались одна за другой политические функции, пока они не становились учреждениями чисто религиозного характера с сохранением политических функций только на бумаге или только совершенно безвредных. Так в Милете председатель такого союза мужчин (так называемых мольпов), ставшего чисто религиозной коллегией, эсимнет, был номинальным главою государства, его имя служило для датировки и стояло в главе государственных актов; прошения по некоторым судебным делам поступали в коллегию мольпов,—вероятно это было простой формальностью. Точно так же, очень обычное в Милете имя «Мольпагор» (т. е. выступающий с речью среди мольпов), соответствующее афинскому «Булагор» (выступающий с речью в совете), указывает

на время, когда союз мольпов был еще действительно государственным советом в Милете.

Наиболее удобный случай изучать такие первобытные союзы представляет, однако, Спарта, где разложение этих союзов произошло уже при полном свете истории. Своеобразные политические условия дали здесь этим союзам возможность сохраниться в их первоначальном, «демократическом» виде. Нам неизвестно, каким образом эти союзы в Спарте оказались состоящими из греков, т. е. из пришельцев-победителей. Нам во всяком случае ясно, что у кочевых народов вообще, а следовательно, и в частности у предков индоевропейцев, существования таких союзов допускать не приходится [3]. Следовательно, они переняты у коренного, догреческого населения Эллады, а это открывает две возможности: либо победители слились с местным населением, влившись в его организацию, в союзы мужчин, либо местная знать была уничтожена или изгнана, но победители усвоили ее быт и установления и стали играть для местного населения ту же роль, какую некогда играла туземная знать. Как бы то ни было, победители представляли собою на первых порах небольшую военную колонию среди враждебного или полувраждебного населения, и поэтому организация союзов мужчин оказалась чрезвычайно выгодной в новых условиях борьбы за существование. Здесь демократическая, т. е. включающая всех полноправных граждан организация союзов мужчин с характерным разделением на возрастные классы сохранилась поэтому во всей своей неприкосновенности, включая и характерные совместные обеды и своеобразный коммунизм. Аналогичное положение мы встречаем и на Крите.

В других местах сохранились только ничтожные рудименты этих союзов. Так, например, распространенные по всей Греции религиозные общества «куретов» восходят, как показала Гаррисон, к таким же союзам; однако, они не сохранили и тени какой-либо политической власти (о пифагорейцах см. ниже, прим. 11^{6} к гл. IV).

Далее есть основание вместе с Шурцем полагать, что «советы» греческих государств, как в конечном счете и нынешние парламенты, имеют одним из своих источников эти союзы мужчин. В ряде греческих государств имелись так называемые пританеи, т. е. дома, где члены высшего госу-

дарственного совета, а также приезжие знатные иностранцы совместно обедали. Совершенно таким же образом обедают вместе в так называемых «мужских домах» и члены союзов мужчин, являющиеся часто в то же время и правительством страны, у современных дикарей; эти же дома служат заезжими домами, и здесь же обедают и приезжие иностранцы. Неудивительно, что и выдающийся этнолог Г. Шурц и глава современной классической филологии Виламовиц-Меллендорф усматривают в пританеях рудимент «мужских домов», аналогичных милетскому союзу мольпов, где мужчины также обедали совместно, но женщины не допускались.

Надо полагать, что эти союзы мужчин в маленьких изолированных общинах были некогда господствующей формой государственного устройства на всей той территории, где мы впоследствии находим типичные государства-города, т. е. на берегах и островах Эгейского моря. Вероятно, с третьего тысячелетия до нашей эры, если не раньше, имел место ряд попыток пришельцев с более могучей и централизованной организацией подчинить эти изолированные общины и образовать сильные империи.

Первые пришельцы этого типа сделали своей центральной базой остров Крит [4]. Откуда они пришли—неизвестно; во всяком случае мы имеем основание видеть в них не греков и не индоевропейцев. Исключительная роскошь дворцов критских правителей, отсутствие стен вокруг их городов, нахождение продуктов критской культуры в различных местах Эгейского бассейна и наконец сообщения древних легенд дают основание думать, что перед нами могучая империя с неограниченной монархической властью и флотом, господствовавшим на Эгейском море. Согласно легенде, афиняне, например, были в древнейшее время данниками Крита. Неудивительно, что когда волны греческих переселенцев захлестнули Балканский полуостров и пришельцы без труда победили ряд первобытных изолированных общин с «союзами мужчин» во главе на восточном берегу его, эти переселенцы переняли строй и быт, господствовавшие на могущественном Крите. Это тем более естественно, что огромные орды кочевников несомненно должны были и сами иметь сплоченную организацию с могущественным предводителем во главе.

У. Карштедт в своей замечательной, сделавшей эпоху, книге «Греческое государственное право» [5] доказал, что эти цари, предводители покорителей-греков, некогда имели неограниченную власть, стояли во главе вассальной системы, напоминавшей средневековую, и имели ничем не ограниченное право распоряжаться всей землей, участки которой (kleroi) они по своему усмотрению предоставляли в пользование своим вассалам. Следы этого положения вещей сохранились еще как у Гомера, так и в прерогативах спартанских царей. В «Одиссее» раздел завоеванной земли производится царем; в приданое дочери царь, ни у кого не спрашиваясь, дает часть своей страны со всеми ее жителями; Менелай хочет подарить Одиссею с его свитой и вассалами часть своих владений, выселив предварительно местных жителей *. Такие широкие права царя объясняются легче всего, если мы представим себе, что огромное, подавляющее большинство подданных первоначально состояло из местного населения, хотя и много более культурного, чем покорители, но не могущего оказать им никакого сопротивления. Государство этой эпохи имеет только одну кассу — личную кассу царя, куда на совершенно равных основаниях поступают и подати и «подношения». Этот царь созывает, когда нужно, собрание всех способных носить оружие,—это было необходимо хотя бы уже для целей контроля,—но с мнением этого собрания он считаться не обязан и нередко, как мы видим из гомеровского описания быта людей и богов (переносящего на небо земные отношения), поступает вопреки мнению народного собрания.

После того как Э. Форреру [6] удалось расшифровать несколько интересных надписей хеттского царства, в Малой Азии, мы узнали, что ахейское государство в Памфилии (Малой Азии) было могущественной державой; ее владык великие хеттские цари принуждены были признать равными себе по значению властителями, наряду с царями Ассирии,

---

* Равным образом спартанский царь мог в древнейшее время по собственному усмотрению, не спрашиваясь у родственников, выдавать замуж дочерей-наследниц. Карштедт справедливо объясняет это тем, что за дочерью шел в приданое ее надел, а надел был собственностью царя. Назначая надел в пользование тому или иному лицу, он тем самым назначал наследнице мужа.

Вавилона и Египта. Аналогичный вывод, как правильно указал Нильсон, мы должны сделать из взаимоотношений Агамемнона с другими царями под Троей (уже не вполне понятных рассказчику и потому несколько искаженных) и—что еще важнее—из государственного строя на гомеровском Олимпе, проицирующего, как я уже сказал, земные отношения на небо. В обоих случаях мы видим одного крупного властителя, подчинившего себе и заставившего признать себя сюзереном ряд могущественных местных властителей, стоящих в свою очередь во главе местной вассальной системы; эти властители, может быть, и нехотя, но тем не менее принуждены исполнять приказания верховного царя.

В связи с этим нельзя не обратить внимания на тот факт, что по вопросу о политическом значении крестьянства в гомеровскую эпоху компетентнейшими учеными были высказаны диаметрально противоположные мнения. Грот, Липсиус, Белох, Бузольт и ряд других считали политическое значение народного собрания ничтожным [7]; Гладстон, Фанта и Моро [8], наоборот, видели в народном собрании настоящего суверена гомеровских государств. И, действительно, в источниках мы можем найти и места, свидетельствующие о полном политическом бессилии народного собрания, и места, показывающие, что его значение было очень велико. Так, в самом начале «Илиады» мы читаем, что жрец Хрис обращается в своей речи, в первую голову, к царям Атридам, «все прочие ахейцы» стоят на втором плане, и что далее, вопреки единогласному вотуму народа, он отказался исполнить просьбу жреца; согласно сказанному выше, это было его несомненное право. Но, с другой стороны, в VII песни «Илиады» Агамемнон в ответе троянскому послу отвергает его предложение, ссылаясь на неодобрительный вотум народного собрания. Конечно, как мы укажем ниже, самая формулировка вопроса неправильна,—в эпоху отсутствия писаного закона и господства традиции нелепо говорить о каких-то суверенных правах народного собрания. Тем не менее, тот факт, что неограниченный повелитель и единственный собственник всей территории, глава огромной вассальной системы, считает себя хотя бы морально обязанным считаться с мнением своих, стоящих под оружием, крестьян,—нелегко поддается объяснению (ср. сцену суда

ниже на стр. 28). Невозможно объяснить это и тем, что в эпоху написания поэмы народ отвоевал уже себе эти права в борьбе со знатью,—«Илиада», исключая отдельные поздние части, о которых здесь речь не может итти, написана еще в ту эпоху, когда знать расширяла свои права как раз за счет царя, с одной стороны, и народа—с другой. По видимому, эти права народа были исконными и, вместе с «полисной» психологией, столь непонятной в Греции, выросшей из распада больших микенских монархий, являются наследием древнейшей до-микенской культуры—культуры «союзов мужчин» *.

3. ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ АНТИЧНОГО СОЦИАЛИЗМА

Греческие поселенцы, пришедшие, как полагает большинство ученых, тремя волнами (за ионийским переселением последовало ахейское, за ахейским—дорийское [9], так что все это переселение продолжалось много сот лет), как и вообще скотоводы, не имели ничего похожего на «союзы мужчин», зато они принесли с собой принцип неограниченной монархии, чуждый общинам, организованным по принципам «союзов мужчин». С этой сложной смесью различных начал нам придется иметь дело в последующее время. Еще труднее вопрос о том, какие религиозные воззрения—местного происхождения и какие—принесены переселенцами. Но это и неважно для нашей цели: мы укажем здесь только на одну группу обрядов, сыгравшую роль в дальнейшем ходе истории греческой общественной мысли. Эти обряды были широко распространены в Средиземноморье и Месопотамии; я заимствую характеристику их из книги лучшего специалиста в этнологии, Фрэзера [10].

«У многих народов существовал обычай, устанавливавший ежегодный период полнейшей и ничем не сдерживаемой свободы; в течение этого периода отбрасывались привычные ограничения, установленные законом и нравственностью; все население предавалось безмерной радости и веселью; да-

* Я отнюдь не отрицаю, с другой стороны, и столь часто подчеркивавшегося (и преувеличивавшегося) значения наследия индоевропейцев—родового быта—в греческой истории. Ср. главу VIII.

вался простор всякого рода вожделению, даже самому бурному, и оно проявлялось с такой свободой, которой никто никогда не допустил бы при нормальном течении обычной жизни. Эти вспышки и проявления обычно сдержанных сил человеческой природы, вспышки, которые более чем часто вырождались в более дикие, то сладострастные, то кровавые оргии, обычно имели место к концу года и были тесно слиты с тем или другим из важных земледельческих периодов. Из этих периодов неограниченной свободы один известен лучше других; это—тот период, название которого перешло в новые языки для всех подобных периодов,—период сатурналий. Народ видел в нем воспоминание о веселом царстве Сатурна, бога посева и земледелия, который жил на земле в стародавние времена и был справедливым и благодетельным царем Италии. Он поселил вместе первобытных горцев, живших до тех пор разрозненно и поодиночке, научил их обрабатывать землю, дал им законы и мирно правил ими. Его-то царство и было сказочным Золотым веком; земля приносила обильный урожай; война и раздоры не вторгались диссонансом в этот счастливый мир, яд пагубного любостяжания еще не отравил душу трудолюбивых и довольных своим уделом крестьян. Рабство было тогда так же неведомо людям, как и частная собственность,—все предметы были общенародной собственностью.

Праздник, веселье и безумная погоня за всякого рода удовольствием—вот те черты, которые являлись, повидимому, отличительной особенностью этого карнавала древности, разыгрывавшегося втечение семи дней—с 17-го по по 24 декабря—на улицах, площадях и в домах древнего Рима. Но ни одна из особенностей этого праздника не заслуживает большего внимания, ничто, повидимому, не поражало самих древних больше, чем неограниченная свобода, предоставленная на это время рабам. Разница между классом свободных и классом рабов временно упразднялась. Раб мог насмехаться над своим господином, напиваться, как он, садился вместе с ним за стол, и никто не мог ему бросить слова упрека за это поведение, которое во всякое другое время навлекло бы на него наказание палками, тюрьмой или даже смертной казнью. Даже более того: господа менялись ролями со своими рабами и прислуживали им за

столом, и до тех пор, пока раб не кончит есть и пить, стол не был свободным, и обед господина не мог быть подан. Этот обмен ролями был проведен настолько последовательно, что каждый дом временно становился как бы пародией республики, в которой высшие государственные должности оказывались занятыми рабами, издававшими распоряжения и проводившими в исполнение законы не иначе, как если бы они были в самом деле облечены званием консула, претора и судьи...

И вне пределов Италии, повидимому, в самых различных местах античного мира, соблюдались празднества, в общем носившие тот же характер, что и сатурналии. Характерной чертой сатурналий, как мы видим, было то, что во время этого праздника социальные взаимоотношения как бы становились вверх ногами: господа становились на место своих рабов и прислуживали им, тогда как рабам позволялось многое такое, что походило не только на свободу, но даже на власть. В различных частях Греции некоторые праздники отличались такой же иллюзией свободы для рабов. Так, во время праздника Гермеса на Крите пировали рабы, которым прислуживали их господа. Трезенцы справляли длившееся много дней празднество; один из дней этого празднества характеризуется тем, что рабы играли в кости с гражданами и приглашались на пир своими господами. Фессалийцы справляли большой праздник, называвшийся пелориями. Этот праздник Батон Синопский отождествляет с сатурналиями; на его древность указывает то, что самая традиция возводит его к пелазгам. Во время этого праздника совершались жертвоприношения Зевсу Пелорийскому; ставились роскошно сервированные столы; на пир приглашались все иностранцы; все заключенные освобождались из тюрем; наконец, рабы участвовали в пирушке, причем пользовались полной свободой слова, и им прислуживали их господа.

Однако из всех греческих праздников наиболее соответствовали италийским сатурналиям Кронии, или праздник Кроноса. Варварский миф об этом боге и свирепый ритуал с очевидностью показывают, что этот миф относится к очень раннему слою греческой религии; вдобавок единодушное мнение древних отождествляло Кроноса с Сатурном. По имеющимся свидетельствам, этот праздник справлялся в большей

части Греции, но особенно популярен он был в Афинах. Центральным моментом этого праздника было веселое пиршество, во время которого сидели за столом рядом господа и рабы... По преданию, Кекропс, первый царь Аттики, приказал, чтобы по окончании жатвы господа и рабы участвовали в общем пире... Кроме того, есть следы предоставления известной свободы рабам во время дионисовского празднества раскупорки винных чанов... Подобно своему италийскому сколку, Сатурну, Кронос почитался как царь, который правил на небе или на земле—в блаженном Золотом веке, когда люди, подобно богам, проводили жизнь без труда и забот, когда жизнь была лишь длинным рядом праздников, смерть приходила как легкий и внезапный сон, без тяжелых ее предвестников—болезней и старческой слабости ..»

В этой интересной цитате я считаю необходимым обратить внимание читателей на следующее:

1. Религия Кроноса-Сатурна, как мы видим, содержала два элемента: во-первых—очень старинный обряд и, во-вторых—миф о Золотом веке, царстве всеобщего равенства. Как во всех аналогичных случаях, обряд много древнее мифа, возникшего для объяснения уже существовавшего, но непонятного обряда; во всяком случае обряд в историческое время никакой связи с представлением о равноправии всех людей не имел. Для психологии дикаря характерно, что обязательные к соблюдению запреты, табу, на определенный праздничный день снимаются; но даже если обряды и есть рудимент тех или иных существовавших в незапамятные времена отношений, с точки зрения совершающих их они—не протест против данного нерушимого обычая, а, наоборот, в силу характерной особенности первобытной психологии, еще больше закрепляют его нерушимость, представляя собою таким образом как бы социально-гомеопатическое средство.

2. Характерно, что все общественные отношения становятся в этот день, по меткому выражению Фрэзера, вверх ногами: всякие законы отменяются, рабы распоряжаются, как высшие сановники, господа прислуживают рабам и т. д. Если рабы сидят рядом с господами, то это уже ослабление первоначальной формы мифа. Это можно заключить из аналогичных мифов других народов, например, в египетских переработках этого мифа мы читаем такую характеристику происшедшего: «Вся страна перевернута, как на гончарном колесе».

3. Сексуальные отношения также ставятся в этот день вверх ногами. На персидском празднике Сакей, вполне соответствовавшем сатурналиям, раб или преступник, изображавший царя праздника, имел право в день праздника невозбранно сходиться даже с царскими женами; рудимент этого сохранился и в еврейском аналогичном празднике Пурим, где, как мы читаем в библии, царь Ксеркс обвиняет Амана в попытке обесчестить его жену. Еще в средние века во время этого праздника евреи одевались в женские костюмы, а еврейки в мужские [*].

Точно так же в изложении мифа о Кроносе, содержащемся в Платоновом «Политике», мы читаем: «Тогда не было частной собственности на женщин и детей».

4. Наконец, чрезвычайно важной чертой этого праздника, как мы видим из того же места Платона, было то, что «все появлялось автоматически»,—имеется в виду то, что нам известно в сказках как «столик-накройся» или «скатерть-самобранка».

С другой стороны, мы видели, что для «союзов мужчин» типичен коммунистический быт; трудно утверждать, что этот быт отразился как раз в нашем мифе; во всяком случае очень вероятно, что следы этого первобытного коммунизма сохранились вообще в легендах и ритуале. Наконец, что касается в частности земельного вопроса, то в эпоху «союзов мужчин» частная собственность на землю вряд ли могла уже быть развита; в эпоху великих микенских монархий земля была собственностью царя, предоставленной только в ленное пользование отдельных граждан, причем он мог отнять ее и передать новому владельцу. Частная собственность на землю возникла сравнительно поздно.

Итак, для античной легенды о «социалистическом рае» было достаточно корней в традиции; существование организаций с серьезной программой социалистического переустройства будущего не должно быть непременно предполагаемо для объяснения таких легенд. Что касается в частности земли, то частная собственность на нее появилась поздно, и сознание, что она является общинной собственностью, никогда не умирало окончательно.

---

[*] См. Фрезер, ук. место, где приведены источники и литература.

4. ЭПОХА ГОСПОДСТВА ВОЕННО-ЗЕМЛЕВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ ЗНАТИ.

Изучая греческую общественность эпохи расцвета, мы наталкиваемся на неразложимый остаток, не объясняющийся экономикой этой эпохи. Стремясь выяснить, когда эти явления возникли и какому экономическому укладу они соответствуют, и комбинируя их с другими данными, мы и пытались нарисовать в первой главе картину древнейшего общественного быта Греции. Ряд других пережитков позднейшего времени приведет нас к не столь древнему времени—к одному из старейших слоев гомеровских поэм, причем этот метод обратного умозаключения значительно дополняет и проясняет материал, добытый из Гомера и археологических памятников.

При восстановлении картины греческой жизни в эту эпоху [11] необходимо помнить, что только небольшая часть гомеровских поэм была создана в это время, что они получили свой нынешний вид только в эпоху вырождения рыцарства, и что Гесиод, а тем более поэты VI века никакого отношения к рыцарской эпохе не имеют,—иначе мы рискуем впасть в безнадежную путаницу, характерную для некоторых (в том числе и русских) работ по этому вопросу. С другой стороны, отдельные черты гомеровских поэм сохранили рудименты еще более древней, микенской эпохи.

«Государство» охватывало в то время несколько княжеских имений и целый ряд крестьянских хуторов; центром этих поселений служил «город» (полис), т. е. хорошо защищенное, огороженное место, куда сбегалось население «государства» в случае нападения врага. Здесь же находились государственный храм и дворец главного басилевса—«великого князя». Если не считать весьма малочисленного и обездоленного класса демиургов-ремесленников, все население такого государства делилось на два класса: знатных помещиков—«басилевсов», т. е. «выступающих с речами» в народных собраниях [12], и «худших людей»—крестьян. Однако совершенно неправильно поступают ученые, характеризующие этих крестьян как крепостное сословие. Это верно лишь постольку, поскольку общественная и военная организация этой эпохи исключает свободу передвижения, но настоящие крепостные отношения либо (в отдельных местностях—Спар-

те, Фессалии) явились следствием своеобразных местных условий, либо возникли только значительно позже, в результате экономической ломки. Вековой традиционный уклад этой эпохи держался не столько на физических репрессиях, к которым приходилось прибегать лишь в исключительных случаях, сколько на психологических навыках: на привычке и уменьи правящих классов властвовать так, что эта власть ощущалась как нечто нормальное, прирожденное и искони установленное, и на привычке остального населения автоматически и без рассуждений подчиняться «установленному богами» порядку. Те преимущества, которыми пользовалась знать в общественной жизни, в особенности крайне неравномерное распределение жизненных благ между нею и крестьянством, в те времена, оправдывались не только ссылками на традицию и «белую кость», но и вполне реальными, понятными каждому соображениями. Чтобы понять это, надо прежде всего вспомнить, какую роль играла война в это время. При полном отсутствии каких бы то ни было правильно организованных международных отношений (не говоря уже о международном праве) война была почти перманентным явлением, так как поводов для вражды между соседними деревушками, представлявшими в то время самодовлеющие государства, было более чем достаточно, а поход в более отдаленные богатые места вносил разнообразие в монотонную жизнь и был для отдельного гражданина единственным способом хоть несколько изменить свое положение внутри окоченевших социальных рамок этого общества. При самодовлеющем характере государственного хозяйства, с одной стороны, и при небольшой кровопролитности—с другой, эти войны были бытовым явлением; более того—они, как это ни странно, были необходимым фактором в экономической жизни общества—они имели назначением поглощать тот излишний прирост населения, который не уравновешивался колонизацией [1]; нельзя забывать, что одной из

---

[1] Такое социальное назначение войн явственно ощущалось еще в VII или VI веке, как видно из любопытного афоризма в эпической поэме «Киприи», VII века до нашей эры.

> В оные дни тьмы смертных, толпясь по великому телу
> Широкогрудой Земли, изнуряли праматери силу;

причин и условий устойчивости этого строя была неподвижность (отсутствие прироста) населения. Наконец, войны или пиратство были в эту эпоху не менее почтенным источником дохода, чем, скажем, охота или рыбная ловля; при этом считались одинаково почтенным делом и организация совместных набегов и нападение отдельного лица (или, скорее, князя-помещика с его челядью) на постороннего путешественника с целью ограбить его (sylan). Только союз гостеприимства (ниже, стр. 52) и совершение определенных религиозных церемоний (припадание к алтарю, очагу) могли спасти жизнь такому путешественнику.

Еще в 540 году до нашей эры самосский правитель Эак, отец знаменитого Поликрата, в сохранившейся до нашего времени надписи [13] с гордостью приносит богине Гере десятину добычи, награбленной им путем пиратства (ten sylen), а сыну своему он даже дал имя Syloson—«Прячущий награбленное». Важнейшей целью международных договоров древнейшей эпохи было установление правил раздела добычи при совместных набегах; так, на Крите, где древнейшие установления сохранились до сравнительно позднего времени, еще в начале V века в договоре между кноссянами и тилисийцами [14] мы читаем:

«Каждый тилисиец может безнаказанно добычничать, лишь бы он вносил в казну часть, причитающуюся кноссянам. От всего же, что будет взято при совместном набеге у недругов, при разделе добычи мы обязуемся отдавать (союзникам) от сухопутной добычи третью часть, от морской—половину» и т. д. и т. д.; и ниже: «Добыча, взятая у врагов при нескольких участниках (набега), делится согласно постановлению кноссян и аргивян».

Внутри каждого государства добыча делилась (конечно, князь и простолюдин получали при этом далеко не равную долю) между всеми участниками похода, так что в войнах было заинтересовано и крестьянство. Значительная часть добычи (как мы видим между прочим и из только что про-

---

Видя мученья ее, пожалел ее Зевс. Порешил он
В разуме крепком своем облегчить всекормилицы ношу,
Дабы обузу расхитила смерть. И у стен Илиона
Племя героев погибло—свершилася Зевсова воля.

(Перевод Ф. Ф. Зелинского)

цитированной критской надписи) поступала на религиозные нужды, но и эта часть в конце концов сплошь и рядом попадала в руки того же крестьянства: в жертвоприношениях боги обычно получали очень скромную часть жертвы (кости и жир), мясо распределялось между гражданами, и эти трапезы наряду с княжеским угощением, устраивавшимся вождями (пережиток обедов в «союзах мужчин» и, с другой стороны, прототип позднейших литургий, см. ниже), играли немаловажную роль в тогдашнем примитивном государственном хозяйстве. Недаром, например, в той же критской надписи точно устанавливается перечень жертвоприношений преимущественно из выручки с военной добычи, причем указывается, на какую порцию жертвенного мяса может рассчитывать каждый гражданин, участвующий в священном жертвоприношении или в священном хоре, притом не только своего, но и союзного, участвовавшего совместного в войне государства; здесь же определены штрафы для тех магистратов, которые не дадут прибывшим на праздник причитающихся порций мяса.

Таким образом, «угнать стада у соседнего племени или выплыть на море на быстрых кораблях, с тем чтобы неожиданно пристать к чужим берегам и подвергнуть их разграблению, считалось самым благородным видом заработка. Противная сторона не медлила, конечно, ответить тем же, поэтому вся эта эпоха наполнена никогда не прекращавшейся враждой. Каждый должен был быть ежеминутно готов с оружием в руках отстаивать свою жизнь и имущество; меч был неразлучным спутником мужчины; никто не выходил из дому безоружным» [15] (Белох).

Между тем, если в V веке допущение к власти обладающих тяжелым вооружением было лозунгом умеренной буржуазной демократии, в эту эпоху, при господстве натурального хозяйства, приобрести полное вооружение могли только очень богатые люди, каковыми были только князья-помещики. Точно так же военная выучка и физическая сила в эту эпоху, когда судьба войны часто решалась рукопашной схваткой «передовых» бойцов-аристократов (promachoi) [16], также имели преобладающее значение. Естественно поэтому, что знать, от которой зависели преуспеяние и даже существование самого государства, притязала и на

исключительные права, и этих прав у нее никто не оспаривал [17].

Еще в конце V века эта точка зрения не вымерла окончательно в некоторых группах афинского общества. По поводу военных неудач стратегов из простонародья в комедии Евполида «Демы» вышедший из могилы участник Марафонской битвы говорит следующее:

«Мы, старики, совсем не так в дни молодости жили.
Во-первых, в наши времена в стратеги избирались
Лишь те, что всех могли затмить и родом и богатством,
Лишь представители домов отменных и высоких.
Мы им молились, как богам: они и впрямь богами
Ведь были! При таких вождях спокойно жить могли мы».

Конечно, в V веке это—психологический рудимент, не соответствующий действительным достоинствам выродившейся и разлагающейся знати. Но эти, усвоенные по традиции психологические переживания могли создаться только в такие времена, когда они были экономически целесообразными и соответствовали действительности, т. е. когда знатность и богатство еще были почти синонимами, когда военная мощь страны еще покоилась исключительно на знати и когда происхождение знати от богов было еще общепризнанной аксиомой.

В самом деле, ввиду натурального характера хозяйства распределение имущественных благ было в это время чрезвычайно устойчивым. Наиболее знатный человек действительно почти всегда был и наиболее богатым. «Эпитеты богатый и знатный всегда стоят рядом» [18]. Знатный был при этом не только самым богатым и боеспособным, но был также самым образованным и самым религиозным: только у знатных было достаточно досуга, чтобы пройти и трудную военно-гимнастическую выучку и тот сложный цикл религиозно-образовательной мудрости, который при почти полном отсутствии письменности требовал много времени и привычки для усвоения. Наиболее знатный и богатый часто имел также и репутацию и самого справедливого и мягкосердого, так как его досуг и огромные богатства давали ему при желании возможность, ничуть не ограничивая своих потребностей, снискивать себе популярность и любовь окружающей бедноты делами человеколюбия. Пережитком этой

эпохи является словоупотребление классического греческого языка, в котором agathos означает одновременно и благородный по происхождению, и богатый, и добродетельный, и, наоборот, kakos означает и низкий по происхождению, и бедный, и дурной в нравственном смысле.

За ссудой при натуральном хозяйстве и устойчивости экономических отношений обращались только в момент крайней нужды. В каждом таком случае должник видел в своем кредиторе спасителя, и как бы ни была велика «благодарность», она не могла рассматриваться иначе как дар признательности за спасение, тем более, что в большинстве случаев речь шла о семенной ссуде перед засевом, буквально спасавшей должника от голодной смерти [19]; недаром слово «евергет», основной смысл которого—«благодетель», до наших дней сохранило в греческом языке свой второй смысл—«заимодавец» [20].

С другой стороны, нет ничего ошибочнее, чем представлять себе, будто уже в эту эпоху крестьянство было совершенно бесправной, чуть ли не крепостной массой. Оно, конечно, не участвовало во власти и в фактическом управлении вместе с «князьями», но, тем не менее, и оно представляло собою замкнутое, в своем роде аристократическое сословие, пользовавшееся хотя небольшими, но строго установленными традицией правами: участвуя в войне, крестьяне получали свою долю военной добычи; они имели право на военную и судебную защиту своего имущества и жизни.

Далее, как я говорил уже выше, мы имеем полное основание предполагать, что и политическое значение крестьянства в эту эпоху не было таким уже ничтожным. Правда, взгляды ученых по этому вопросу чрезвычайно расходятся, но нетрудно убедиться, что это разногласие есть результат, во-первых, неправильной формулировки вопроса, а во-вторых, неправильной исторической перспективы.

Утверждения в роде того, что «народное собрание решало дела в последней инстанции», искажают историческую перспективу. Законодательства этого времени носили казуистический характер, и как раз основных вопросов государственного устройства, освященных традицией и ясных для всех, не затрагивали. Интересующая нас эпоха характеризуется окоченелостью форм и устойчивостью традиций. Кре-

стьянство этой эпохи не задавалось вопросом о юридическом существе господства знати, но принимало его как естественный, установленный богами факт: необходимость того, чтобы эти «лучшие люди» фактически руководили всей государственной политикой—и в частности теми же народными собраниями—считалась чем-то само собою подразумевающимся. Никакой закон не запрещал кому бы то ни было из граждан говорить в народном собрании [21], но рядовые граждане если и пользовались этим правом, то в крайне исключительных случаях, будучи проникнуты привитым воспитанием пиэтетом к аристократии и убежденные, что отпрыск княжеского рода, потомок богов, скажет и лучше и дельнее; недаром аристократы называли себя «басилевсами», т. е., как теперь думают, «говорителями» (от глагола «bazein»—говорить).

Зато и наоборот. Басилевсы в эту эпоху господства неписаной традиции, правда, не задумывались над тем, насколько правомерно взятое ими в свои руки управление государством,—на то они и были «лучшими» (aristoi), чтобы это делать. Но именно как «лучше» люди они высоко ставили репутацию и общественное мнение; конечно, это общественное мнение тогда, как и позже, господствующему классу нетрудно было инспирировать и фальсифицировать, но известными рамками он был все же стеснен—так, например, сурово порицалось всякое отступление от вековой традиции. «Народной молве... придавалось большое значение. Агора (народное собрание) в такой же мере доставляла славу мужам, как битва... Общественное мнение было могучей силой, действовать против определенно выраженной воли народа казалось безрассудством» [22]. Поэтому Ботсфорд справедливо видит в гомеровских народных собраниях, несмотря на их временный упадок в последующее время, зародыш будущей классической демократии: «Пусть вскормленные Зевсом князья относились к простонародью с величайшим высокомерием—в действительности им приходилось считаться с его волей... Обычно мнение народа выходило победителем... Правда, тенденцией этой эпохи было прогрессирующее ослабление влияния народного собрания в пользу аристократии. Знать урезывала прерогативы царя, уклонялась от созыва народного собрания или ограничивала круг

его участников своими родичами и приверженцами» [23]. Но все эти явления характерны для следующей, переходной эпохи; в нашу эпоху знать еще считала себя обязанной обо всех важных государственных делах докладывать народному собранию; если это и не вело к фактическому участию народа в управлении, то во всяком случае служило народу гарантией от слишком резкого нарушения традиций и добрых правов.

Суд не имел такого боевого, злободневного значения, как вопросы государственной политики; естественно поэтому, что влияние народа в этой области было еще более значительным. Конечно, и здесь речь не может итти о голосовании вроде того, какое было в Афинах V века. И в судебных заседаниях, как и в политических заседаниях народного собрания, никто не считал голосов за и против; народ выражал свою волю криком, и таким образом при вынесении решения аристократическим магистратам был предоставлен большой простор, тем более, что формально с волей большинства они вовсе не обязаны были считаться. Но здесь не считаться с волей народа было, тем не менее, еще трудней, чем при решении политических и военных вопросов. В «Одиссее» (XVI, 380 и сл.) женихи боятся, как бы ифакийский народ не изгнал их; в более серьезных случаях народ предавал преступившего против традиции и добрых нравов побиению камнями (II. III, 57, ср. Od. II, 76); но, если Бузольт (стр. 331) говорит, что все это—не случаи законной судебной процедуры, а «суд Линча», то для гомеровского времени с его расплывчатой формулировкой законных норм и преобладанием устной традиции над писаным законом самое это деление—крайне наивная модернизация.

В древнейшие времена судил царь, но на суде присутствовал народ, и вряд ли можно сомневаться, что этот царь больше всего стремился снискать репутацию мудреца у этого же присутствующего народа. Как и в других областях, и эти судебные функции царя переходят к специалисту: на суде, вероятно, уже с древнейшего времени рядом с народом присутствуют аристократические старцы, голос которых имеет гораздо больший вес, чем мнение рядовой массы. И тем не менее, несомненно, и в это время никакого голосования ни среди народа, ни среди геронтов (старцев) не

происходило. Судья стремился не к формально правильному, а к «пристойному», «подобающему»; его задача сводилась не к сухому подсчету голосов, поданных за и против, а к искусному уловлению той линии поведения, которая, не отступая слишком далеко от образа мыслей правящего класса, представленного геронтами, в то же время покажется достаточно мудрой и достойной присутствующему народу.

В этом отношении чрезвычайно поучительна сцена суда, изображенная в «Илиаде» (XVIII, 497 и сл.) [24]. Два человека спорят относительно виры за убитого: один уверяет, что он уплатил ее, другой—что он ничего не получил. Спорная сумма—два золотых таланта—заложена в третьи руки до приговора *. На суде присутствует народ, разделившийся на две партии и бурно выражающий свои симпатии и антипатии. К этому-то народу обращаются со своими речами стороны (ст. 500). В центре на почетных местах сидят геронты и поочередно «судят» (dikazon). Но это «судят» не следует понимать в смысле нынешнего суда; в том же смысле, как здесь, мы употребляем это слово в выражении «судить и рядить». Действительно, и в надписи, содержащей старинное уголовное законодательство Драконта, слово «судить» (dikazein) еще имеет этот старый смысл, и ему противопоставляется выражение diagnonai (выносить приговор). Право diagnonai в гомеровской сцене, несомненно, принадлежало упомянутому здесь «доке» (istor), особому магистрату с судебно-нотариальными функциями **.

Нигде в гомеровской сцене мы не находим указания на подсчет голосов—и совершенно естественно: рыцарская эпоха была чужда принципу равенства (isotes) не только в общенародном масштабе, но и внутри правящего сословия, где были рыцари разного удельного веса (ср. Аристотель, Политика, p. 1265b 15). Принцип пэрства (homoioi) возник в греческой аристократии в позднее время на почве борьбы с претензиями демагогствующих царей, с одной стороны, и извержения из своей среды обедневших аристо-

---

* Обычное толкование, по которому эти два таланта — награда тому геронту, который лучше скажет речь, мне кажется совершенно невозможным.

** Беотийский нотариус-тетмофилак, заменявший судью в так называемых экзекутивных процессах, до позднего времени в официальных формулах подписывается этим старинным званием: to tethmio vistor.

кратов—с другой *. Таким образом, с точки зрения формально-юридической, в изображенной Гомером сцене «простым свидетелем» был не только народ, но и подающие голос геронты, а власть магистрата была чуть ли не самодержавной; несмотря на это, тяжущиеся обращаются в своих речах не к этому самодержавному судье, а к «простому свидетелю», к публике! Вот к какому абсурду должны привести модернизация в области правовых психологических переживаний и неумение проникнуться духом той эпохи, когда на месте проникающего во все уголки человеческой жизни законодательства стоит окаменелая и нерушимая традиция

Итак, и крестьянство в рыцарскую эпоху играло в силу традиции вполне определенную роль в государстве, имея ряд прав и привилегий. Этими небольшими привилегиями народ, конечно, ни с кем делиться не хотел; водворение «иностранцев», хотя бы это были жители близлежащей деревни, при первобытном самодовлеющем хозяйстве могло иметь единственным результатом увеличение числа голодных ртов и уменьшение земельных участков. Иностранец был бесполезен и поэтому не пользовался никакой защитой закона; он не только не мог приобретать недвижимости, но и вообще не мог обосноваться в государстве и не пользовался даже судебной защитой; его можно было безнаказанно ограбить и убить,—суды не разбирали дел, возбужденных иностранцами. Но, с другой стороны, в обиходе знатного барина—басилевса—была постоянная нужда в предметах культуры, роскоши и вкуса, которые нельзя было удовлетворить не только домашними средствами, но и применением труда немногочисленной группы отечественных ремесленников-демиургов, так как в этой области всегда требовалась высокая квалификация, неизбежно связанная со специализацией по месту: например, в Афинах производили изящную посуду, в Милете—тонкие ткани и т. д. Поэтому знать была заинтересована в предоставлении известных прав иностранцам и должна была уже в очень раннее время настоять на том, чтобы тем иностранцам, которых аристократы брали

---

* Если в эсхиловых «Евменидах» речь идет о подсчете голосов в Ареопаге героической эпохи, то это—такая же невозможная модернизация, как многое другое в греческой трагедии.

под свое покровительство (по античной терминологии—п р о с т а т а м и которых они становились), была дана возможность осесть в стране (стать м е т э к а м и) [25]. Однако и народ, состоявший преимущественно из земледельцев, отстоял свои привилегии: метэкам было запрещено владеть землею или домом, и таким образом опасность их конкуренции в этой важнейшей в то время промышленной области была устранена; они не принимались в войско и, следовательно, не участвовали в добыче; поскольку, как мы видели, участие в жертвоприношениях было одним из видов раздела добычи (выше, стр. 45), и их участие в государственной религии было обставлено большими и унизительными ограничениями; что касается в частности жертвенных трапез, то еще в позднейшую классическую эпоху они либо вовсе не допускались к участию в этих трапезах, либо им отделялся определенный, очень небольшой процент жертвенного мяса, бывший много ниже их процентного отношения к прочему населению и уплачиваемой ими доли налогов (декрет дема Скамбонидов) [26]. Они часто вовсе не имели оседлости, так как странствовали от одного заказчика к другому, но если и получали право обосноваться, то, повидимому, только в определенных местах (первоначально, вероятно, только в специальных гетто в портовых частях приморских городов, и, конечно, в усадьбах своих покровителей-помещиков). В самом деле, мы имеем все основания полагать, что так обстояло дело в Афинах и впоследствии [27].

Далее, метэки в это древнейшее время имели право на судебную защиту лишь постольку, поскольку в каждом отдельном случае им хотел оказывать таковую их покровитель; они платили общине особую подать, и наконец разрешение селиться давалось им только на короткий срок [28], после чего они должны были путем унизительной процедуры добиваться разрешения оставаться в стране. Все это относилось, разумеется, только к ремесленникам и вообще к простонародью; знатные иностранцы заключали союзы гостеприимства или куначества («ксения») с местною знатью; приезжая в чужое государство, они поселялись у своих «ксенов» (кунаков) и пользовались таким же покровительством закона, как и все члены семьи басилевса. Их «натурализация» (случай чрезвычайно редкий, так как редко имело для кого-нибудь смысл

бросать свои богатства и подданных и искать приюта на чужбине) также не представляла, вероятно, трудностей, так как народу, конечно, и в голову не приходило равнять себя с этими высокородными иностранцами. Вдобавок такому беглецу или изгнаннику обычно без большого труда удавалось путем брака, усыновления и т. д. получить необходимую дозу местных божественных предков, приобрести подобающее аристократу земельное имущество, и через несколько поколений всякое пятно на его происхождении стиралось.

Соответственно были организованы и международные отношения. Житель деревни, расположенной вне черты такого «государства», хотя бы он жил за три-четыре версты от города, уже не пользовался никакой защитой государственного закона [29]. Наказание за убийство и внутри государства в древнейшее время не входило в функции государственных органов, иностранец же не мог непосредственно обращаться в суд, и став жертвой других, уголовных или гражданских преступлений. Далее, гражданин не мог вступить в брак с иностранкой [30], и наоборот. Объединения для военных целей между двумя государствами (хотя бы это были с нынешней точки зрения две соседние деревни) происходили в форме торжественного договора и на определенное время; точно так же только специальным договором между двумя государствами могло устанавливаться запрещение «грабить» граждан союзного государства, право взаимных браков и так далее.

Остается сказать еще несколько слов о рабах, так как этот вопрос сыграл роковую роль в позднейшей греческой истории. В эту эпоху рабство еще не являлось общественной язвой и носило патриархальный характер; положение рабов в общем было недурное. Немногочисленные рабы исполняли преимущественно обязанности дворовых людей у князей и почти не были конкурентами для свободного простого народа; средние и мелкие землевладельцы таких рабов вовсе не имели (ср. Геродот, VI, 137). Наряду с рабами в числе жителей полиса были и свободные сельские батраки (феты) из обедневших крестьян (и, может быть, разорившихся до тла помещиков); они были лишены политических прав, и фактически их положение мало чем отличалось от положения рабов.

Глава II.

ВОЕННО-ЗЕМЛЕВЛАДЕЛЬЧЕСКАЯ ЗНАТЬ И КАПИТАЛИСТЫ.

1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ АНТИЧНОГО КАПИТАЛИЗМА.

Устойчивость общественной организации предыдущей эпохи покоилась прежде всего на неподвижности населения, на отсутствии прироста его. Мы видим, что эта организация принимала ряд мер для достижения такого результата; такова была, вероятно, важнейшая биологическая задача перманентных войн этого времени; ограничение деторождения, коррегируемое убиением, выкидыванием или продажей в рабство новорожденных (а в древнейшее время и убиением стариков, следы чего остались и в более позднее время на острове Кеосе), не только не возбранялось, но прямо предписывалось законом [1], как мы видим, например, из древнефиванского законодательства, приписываемого Филолаю:

«Филолай был для фиванцев законодателем о деторождении (эти законы фиванцы называют нормативными); и эти законы были изданы с той специальной целью, чтобы сохранилось число земельных участков» [2].

В Спарте несколько братьев, владевших сообща только одним наделом, могли сообща иметь только одну жену и общих детей, прижитых от нее; государство (вероятно, в зависимости от имущественного положения родителей) решало вопрос о том, должен ли жить или умереть родившийся младенец, и т. д. *. Наконец наиболее действительным и передовым средством была колонизация. Древнейшие греческие колонии возникли никак не ради торговых интересов;

---

* Ср. замечание Аристотеля о древних законодательствах, прим. ниже, стр. 88.

это были чисто земледельческие колонии, вызванные к жизни исключительно переизбытком населения на родине [3]. Естественно, что общественная организация колоний представляла собою сколок со строя метрополии; и здесь во главе становились аристократы, руководившие экспедицией и получавшие лучшие участки. Но, с другой стороны, естественно также, что на новом месте и в новых условиях старые традиции не могли отличаться такою же цепкостью, как на родине, и те процессы, которые на родине только зарождались, здесь быстро достигали полного развития. Этому содействовала еще близость восточных государств с их старой, значительно более высокой культурой, давно порвавшей с натуральным хозяйством. Колониальная знать приучалась к восточной культурной обстановке, даже к восточной роскоши, и это не могло не оказать обратного действия на метрополии. Далее, колонии привыкли к целому ряду мелочей старой обстановки. Так как нельзя было в каждую колонию вывезти представителей всех видов отечественного ремесла, не говоря уже об отечественных материалах для промышленности, то появилась надобность в постоянном вывозе продуктов промышленности метрополии в колонии. «Колонисты переправлялись за море, имея целый ряд потребностей, удовлетворить которые ни в первое время, ни в течение еще долгого периода не могла новая родина. Оружие и металлические инструменты, ткани, художественная глиняная утварь—все это приходилось получать из метрополии. Даже оливковое масло, столь необходимое в обиходе древнего грека, приходилось вывозить с родины, так как по всем видимостям именно греки ввезли оливу в Италию и Сицилию» (Белох). Колонии явились таким образом первым вывозным рынком для промышленности греческих государств; эта промышленность, игравшая до сих пор весьма скромную, второстепенную роль и обслуживавшая домашние потребности, теперь став предметом вывоза, расширяется и получает самостоятельное значение.

Те из греческих аристократов, которые, идя навстречу новым потребностям, берут на себя, несмотря на презрительное отношение окружающей среды к их занятиям (Od. 8, 159 и сл.), перевозку предметов домашнего комфорта в колонии и предметов восточной и заморской культуры из колоний

на родину, быстро увеличивают свои богатства, тем более, что восточное убранство становится все более модным у греческой аристократии. Вместе с этим исчезает и устойчивость в распределении земельных угодий; накопление сокровищ ведет за собой и расширение земельных владений, так как аристократу чисто земледельческого типа, если он не желает отстать от моды, приходится под тем или иным видом уступить часть своей земли за предметы восточной роскоши; еще чаще приходится это делать тем, кто хочет сам заняться дорого стоящей морской торговлей, но не имеет для этого необходимых средств. Среди аристократии старого, чисто земледельческого, закала появляется много обедневших и даже вовсе разорившихся лиц; с другой стороны, ряды этих отщепенцев пополняются неудачниками из торговой аристократии. Этот процесс обеднения имел и постоянные причины: обычай класть в склеп вместе с покойником большое количество сокровищ постоянно истощал их запасы у знатных родов; сюда надо прибавить еще содержание дорого стоящей свиты и увеличение числа владельцев имений, так как ввиду материального благосостояния аристократии, ее численность, несмотря на запретительные меры, увеличивалась деторождением. Указанные выше причины ускорили и довершили этот процесс.

Это обстоятельство было первым и чрезвычайно чреватым последствиями ударом по окаменелому, «установленному богами» укладу старой эпохи. Знатность, богатство, влияние, сила—все это спокон-веку было почти синонимами и считалось поэтому единым и неделимым даром богов: все князья были прямыми потомками богов, «зевсорожденными» (diogeneis) или «вскормленными Зевсом» (diotrepheis), их знатность и богатство были уделом, полученным ими в наследство от предков. И вдруг часть этих земных богов теряет свои богатства и лишается возможности не только в мирное время жить и держать себя как подобает барину, но и проходить курс военной подготовки и участвовать в войне в надлежащем вооружении. При воззрениях рыцарского общества это не могло не повести к фактическому исключению этих лиц из круга аристократии и устранению их от всякого участия во власти. Так, в Спарте мы впоследствии застаем этих лиц исключенными из круга «пэров» (равных,

гомеев) и выделенными в особую категорию неполноправных под названием «меньших» (гипомейонов). Аристотель (Афинская полития, 7, 3) сообщает, что имущественный ценз существовал в Афинах уже до Солона; этот ценз в столь древнюю эпоху мог быть только дополнительным требованием для участия во власти, тогда как основным было, конечно, благородное происхождение. Я подкрепил этот взгляд в одной из своих работ и другими историческими данными [4].

Царская власть опиралась на традиционные устои и, конечно, в этой тяжбе между гордыми своим коммерческим успехом и богатствами людьми новой складки и верными традиции разоренными аристократами старого закала стала на сторону последних. Такая позиция осталась традиционной в старейшем царском доме в Спарте. Партия богатых аристократов не задумалась вступить в борьбу с этой коалицией, и успех ее был обеспечен; ведь она была единственной группой, сильной и экономически и на поле брани. До этого времени старая традиция была настолько сильна, что царь был ею связан по рукам и по ногам; фактически он не решался шагу ступить без одобрения «старцев градских» (demogerontes). Новое положение дел дало ему возможность вести самостоятельную политику; необходимо было принять меры, чтобы такого рода замашки не могли больше иметь места. К царю приставляются особые аристократические магистраты, без санкции которых он не может принять никакого решения. Становится почти традиционным шаблоном особый прием, при помощи которого тот царь, который пожелал бы вести неугодную господствующей части знати политику, устраняется: с помощью нарочито подготовленных лжесвидетелей его обвиняют либо в том, что он—плод прелюбодеяния, либо в государственной измене, в получении подкупа и т. д. Так обстояло дело в Спарте [5]. Афины и ряд других городов пошли более прямым путем: чтобы гарантировать надлежащий образ мыслей царя, господствующая аристократия стала избирать его из своей среды, сначала пожизненно, а затем даже и на год. В связи с этим царь был лишен большей части своих прерогатив, которые перешли к другим аристократическим магистратам.

Этот успех обошелся очень дорого и самим победителям: естественно, что в этой борьбе за жизнь слабей-

шая сторона готова была искать союзника где угодно, и таким образом в эту борьбу оказался вовлеченным и народ. Выдвинутый богатой аристократией во внутренней борьбе двух аристократических групп цензовый принцип не мог не быть подхвачен удачниками из простонародья, бывшими крестьянами и мелкими ремесленниками, получившими при новом положении вещей возможность разбогатеть на промышленных и торговых операциях. Если дело в богатстве, то и эти люди могли претендовать на участие в управлении. Эти выскочки сплошь и рядом успешно конкурируют с торговой аристократией. Последняя не в силах была вести борьбу на два фронта; как мы увидим ниже, там, где эта новая группа сильна, торговая аристократия протягивает ей руку помощи, и образуется единый цензовый торгово-промышленный фронт.

Таким образом, уже в эту эпоху отчетливо обособились три чуждые и враждебные друг другу общественные группы: прежде всего—торговая аристократия, в начале нашей эпохи еще не захватившая в свои руки власти в государствах, но уже достигшая крупного влияния и смотрящая со спокойной уверенностью на будущее; затем—старая земельная знать, с ненавистью взирающая на происходящую ломку старого уклада; и наконец—озлобленное притеснениями знати крестьянство.

2. РЕАКЦИОННАЯ ЗЕМЛЕВЛАДЕЛЬЧЕСКАЯ ЗНАТЬ.

Старая землевладельческая знать еще продолжала сосредоточивать в своих руках и государственную власть, и почет, и военное руководство. Тем не менее, поддержание былого престижа стоило ей теперь все больших и больших усилий. Ряды ее поредели вследствие разорения и выхода из сословия ряда блестящих представителей старых семей. Новая торговая знать часто была равнодушна к старинным традициям и не гнушалась из чисто меркантильных интересов действовать заодно с выскочками из низших классов.

Но особенно возмущали людей старого закала эти выскочки, для которых, казалось, не было уже ничего святого: у них хватало наглости открыто выступать против прерогатив старой знати.

Военная добыча, как мы видели выше, была одним из важнейших источников благосостояния старых государств

рыцарского типа. Руководящую роль в этой войне играло старое рыцарское помещичье сословие; естественно, что оно и в последующие времена продолжает быть настроено милитаристически. Наоборот, эта же война вносила неуверенность и риск в предприятия торгового класса; понятно, что вожди «народа» становятся не менее решительными пацифистами.

Для этой эпохи чрезвычайно характерен содержащийся в «Илиаде» (II, ст. 185—278) эпизод с Ферситом. Правда, «Илиада» в общем отражает быт и настроения предшествующей эпохи нераздельного господства знати, но, по общему мнению ученых, вторая песнь—одна из позднейших частей «Илиады», а наш отрывок уже определенно проникнут духом греческого возрождения.

Привожу этот интересный отрывок:

Сам Одиссей Лаэртид, на пути Агамемнона встретив,
Взял от владыки отцовский, во веки негибнущий скипетр;
С этим-то скиптром пошел к кораблям аргивян меднобронных.
Там властелина иль мужа изрядного если встречал он,
К каждому он подходил и удерживал кроткою речью:
«Полно! Тебе ль, неразумный, как челяди, страху вдаваться?
«Сядь, успокойся и сам, успокой и других меж народа;
«Ясно еще ты не знаешь намерений думы царевой;
«Ныне испытывал он, и немедля накажет ахеян;
«В сонме не все мы могли услыхать, что изрек Агамемнон;
«Если он гневен—жестоко быть может поступит с народом:
«Тягостен в гневе владыка, питомец Крониона Зевса,
«Честь скиптроносца от Зевса, и любит его Промыслитель!»
Если ж кого-нибудь шумного он находил из народа,
Скиптром его поражал и обуздывал грозною речью:
«Смолкни, несчастный, воссядь, и других совещания слушай,
«Боле почтенных, чем ты! Невоинственный муж и бессильный,
«Значущим ты никогда не бывал ни в боях, ни в советах.
«Всем не господствовать, всем здесь не царствовать нам, аргивянам!
«Нет в многовластии блага; единый да будет властитель,
«Царь нам да будет единый, которому Зевс прозорливый
«Скиптр даровал и законы: да царствует он над другими!»
Так он господствуя рать обходил, и на площадь собраний
Бросился снова народ, от своих кораблей и от кущей
С воплем, подобно как волны немолчно-шумящего моря,
В брег разбиваясь огромный, гремят,—и ответствует понт им.
Все успокоились, тихо в местах учрежденных сидели;

Только Ферсит меж безмолвными каркал один, празднословный,
В мыслях имея всегда непристойные многие речи
Вечно искал он владык оскорблять, презирая пристойность.
Все позволялось ему, только б было забавно народу;
Муж безобразнейший он меж данаев пришел к Илиону;
Был косоглаз, хромоног; совершенно горбатые сзади
Плечи на персях сходились; глава у него подымалась
Вверх острием и была лишь местами усеяна пухом.
Враг Одиссея и злейший еще ненавистник Пелида,
Их он всегда порицал, но теперь скиптроносца Атрида
С криком пронзительным он поносил; на него аргивяне
Гневались страшно; уже восставал негодующих ропот,
Он же, усиля свой крик, порицал Агамемнона, буйный,
«Что, Агамемнон, ты сетуешь, чем ты еще недоволен?
«Кущи твои преисполнены меди, и множество есть в них
«Пленниц прекрасных, отборных, которых тебе аргивяне
«Первому в рати дают, разорив города супостатов.
«Жаждешь ли злата еще, чтоб его кто-нибудь из троянских
«Конников славных принес для тебя в искупление сына,
«Коего скованным я бы привел, иль другой аргивянин?
«Хочешь ли новой жены, чтоб любовию с ней наслаждаться,
«В сень одному заключившися? Нет, недостойное дело.
«Бывши главою народа, в беды вовлекать нас, ахеян!
«Слабое, срамное племя, ахеянки мы, не ахейцы!
«В домы свои отплывем, а его мы оставим под Троей,
«Здесь насыщаться чужими наградами; пусть он узнает,
«Служим ли помощью в брани и мы для него, иль не служим.
«Он Ахиллеса, его несравненно храбрейшего мужа,
«Днесь обесчестил: похитил награду и властвует ею!
«Мало в душе Ахиллесовой злобы, он слишком беспечен,
«Или, Атрид, ты нанес бы обиду, последнюю в жизни!»
Так говорил, оскорбляя Атрида, владыку народов,
Буйный Ферсит; но внезапно к нему Одиссей устремился
Гневно взглянув исподлобья, сказал ему голосом грозным:
«Смолкни, безумноречивый, хотя громогласный вития!
«Смолкни, Ферсит, и не смей ты один порицать скиптроносцев!
«Смертного, боле презренного, нежели ты, я уверен,
«Нет меж ахеян, с сынами Атрея под Трою пришедших...
«Имени наших владык не вращай ты в устах велереча!
«Их не дерзай порицать, ни речей уловлять о возврате.
«Знает ли кто достоверно, чем кончится все это дело?
«Счастливо или несчастливо мы возвратимся, ахейцы?
«Ты, злополучный, Атрида, вождя и владыку народов.
«Сидя злословишь, что слишком ему аргивяне герои
«Много дают, и обиды царю произносишь в собраньи?
«Но говорю я тебе, и реченное, знай, совершится:
«Если еще я тебя безрассудным, как ныне, увижу,
«Пусть Одиссея главы на рамёнах могучих не будет,

«Пусть я от этого дня не зовуся отцом Телемака,
«Если схвативши тебя, не сорву я твоих одеяний,
«Плащ твой сорву и хитон и что́ даже твой стыд покрывает,
«И вопиющим навзрыд отошлю к кораблям быстроходным
«Вон из народного сонма, позорно избитого мною».
Молвил и скиптром его по хребту и плечам он ударил.
Вдруг на спине полоса под ударом тяжелого скиптра
Вздулась багровая; сел он от страха дрожа; и от боли
Лик безобразный наморщив, он слезы отер на ланитах.
Все, как ни были тревожны, от сердца над ним рассмеялись.
Так говорили иные, взирая один на другого:
«Истинно множество доблестных дел Одиссей совершает,
«К благу всегда и совет начиная и брань учреждая,
«Ныне ж герой Лаэртид совершил знаменитейший подвиг:
«Ныне ругателя буйного он обуздал велеречье!
«Верно вперед не отважит его дерзновенное сердце
«Зевсу любезных владык оскорблять поносительной речью!..»
Так говорила толпа...

(Перевод Гнедича, переработанный мною)

Конечно, самый факт протеста против злоупотреблений аристократии еще не доказывает, что мы здесь имеем дело с новой эпохой; нельзя сомневаться в том, что уже в рыцарскую эпоху раздавались отдельные голоса протеста против существующих порядков. Но Ферсит—этот человек, имя отца которого не упоминается—не случайный недовольный; он обрисован, как типичный опытный демагог: «в мыслях имея всегда непристойные многие речи, вечно искал он владык оскорблять, презирая пристойность». Он выступает с вполне определенной программой, главный пункт которой—антивоенная пропаганда. Война приносит только вред народу; причина войны—стремление знати к накоплению еще большего количества богатств; война сама по себе несправедлива. Победа в войне—дело рядовых воинов («пусть он узнает, служим ли помощью в брани и мы для него, иль не служим»), а пользу из нее извлекает знать *.

Такой же принципиальный протест против войн мы найдем у Гесиода; вот почему и наш отрывок надо считать хронологически близким к той большой эпохе, представи-

* Мы уже только что видели, как тесно греческий феодализм был связан с воинщиной; прекращение перманентных войн—одна из основных нужд нового экономического уклада, при котором руководящая роль переходит к городскому торговому классу.

гелями которой были Гесиод и Архилох. Отметим характерную черточку: несмотря на умышленное затемнение фона в целях архаизации, можно полагать, что во время написания отрывка одна из аристократических партий находила возможным выступать заодно с вождями оппозиции против господствующей партии («Там властелина, иль мужа изрядного, если встречал он» и т. д.). Это типичное явление для указанной эпохи,—сравни, например, ниже мою реставрацию Архилоховой басни. Не менее характерно для этой эпохи и описание внешности Ферсита («муж безобразнейший» и т. д.). Аристократическая доктрина требовала полной гармонии между физическими и душевными качествами; настоящий аристократ проходил надлежащую гимнастическую выправку и знал в совершенстве хорошие манеры. Вожди демоса, по мнению тех кругов, в которых возник наш отрывок, обязательно люди физически безобразные и непристойные.

Интересно еще и то, что любимым героем «Илиады» был вообще Ахилл, а никак не Агамемнон; поэтому обрисованный отталкивающими чертами Ферсит естественно представлялся, как враг Ахилла. Однако цель нашего позднейшего отрывка—показать, что «несть власти, аще не от бога» и что дело простонародья—повиноваться, не рассуждая. А так как представителем законной высшей власти был Агамемнон, то Ферсит и стал врагом Агамемнона и приверженцем Ахилла (его враждебность к Ахиллу сохранилась только в виде рудиментарного мотива: «Враг Одиссея и злейший еще ненавистник Пелида»). Искусственное перенесение действия в славную старину крайне облегчило автору трудную задачу опровержения доводов Ферсита. «Молвил и скиптром его по хребту и плечам он ударил. Вдруг на спине полоса под ударом тяжелого скиптра вздулась багровая», и т. д.,—это действительно веское возражение, после которого Ферсит немедленно замолкает. Так, поучает автор, отвечали на домогательства черни в доброе старое время!

Перед нами яркая картина разложения старого рыцарского общества, несмотря на то, что задача автора как раз обратная—нарисовать картину старого рыцарского благополучия... Такие пертурбации не могли пройти даром—они должны были перевернуть вверх ногами весь старый уклад.

И прежде всего они имели такое наиболее важное последствие: старый рыцарский строй—это исконное, дарованное богами государственное устройство—стал теперь ощущаться народными массами уже как неудобство и несправедливость. Мы видели, что сам по себе этот строй в его чистом первоначальном виде носил следы своеобразной патриархальной справедливости и гуманности. Но в эту эпоху народ уже вырос из этого строя: при новых экономических взаимоотношениях многие блестящие старинные роды должны были обеднеть и разориться; знатность и богатство перестали быть синонимами, и претензии знати уже не соответствовали ее фактическому влиянию и могуществу. Мы видели, как сама аристократия поставила имущественный ценз выше происхождения от богов; естественно, что под влиянием новых удачников из городских дельцов самый строй, воплощением которого была старая аристократия, стал в сознании народа пережитком, исторической несправедливостью; старые руководители народа лишились традиционного доверия. Как известно, сплошь и рядом не порочность вызывает недоверие, а, наоборот, недоверие вызывает порочность; доверие само по себе есть ценный капитал, и потерять его прежде всего невыгодно; но раз доверие все равно потеряно, то трудно остаться справедливым и нравственным. Так же было и в Греции; рыцарская знать лишилась доверия, так как лишился доверия самый строй, воплощением которого она была. Но, лишившись доверия, того фундамента, на котором зиждилось ее могущество, знать стала быстро вырождаться, предалась пьянству и стяжанию, стала прибегать к взяточничеству, насилию, кривосудию и т. д. Перед нами положение, хорошо известное нам из поэмы Гесиода.

3. КРЕСТЬЯНСТВО.

Выше мы наблюдали, как новые экономические отношения внесли раскол в ряды аристократии. Тем не менее аристократия осталась господствующим классом. Правда, многие аристократические роды обеднели и разорились, но в общем помещики при их средствах и возможностях так или иначе приспособились к новому положению вещей. Между тем, быстрое изменение в экономическом строе эллинского мира

выдвинуло на поверхность общественной жизни новую влиятельную группу, которой не могло быть места в рыцарском обществе. Продукты греческого производства, вывозившиеся уже в рыцарскую эпоху в колонии вследствие привычки колонистов к домашней обстановке, завоевывают симпатии соседних варварских племен. Различных греческих изделий—прежде всего, изящной глиняной посуды—вырабатывается на вывоз столько, что маленькие, еле прозябавшие ремесленные мастерские расширяются в целые предприятия с кадром специально выписываемых из варварских стран рабов-рабочих; целые семьи посвящают себя ремеслу, и оно становится наследственным занятием их. Соответственно этому и ввоз может быть организован в гораздо более широких размерах: теперь ввозятся уже не только предметы княжеской роскоши, но и предметы первой необходимости, начинает ввозиться даже хлеб. Эта международная торговля, правда, и в эту эпоху находится преимущественно в руках аристократии, но появляется уже ряд удачников из крестьянства и ремесленников, у которых недостаток денежных средств возмещается меньшими потребностями, большей приспособляемостью и подвижностью. В еще более выгодном положении оказались предприниматели-ремесленники; специальный навык к ремесленным занятиям в низших классах, с одной стороны, и глубоко вкоренившееся предубеждение и презрение к ним в среде аристократии—с другой, делали городское сословие почти монополистом в этой области. А между тем, каждый купец-мореход наполнял свое судно продуктами производства этих мастерских; естественно, что и этим людям перепадала известная доля громадных барышей от заморской торговли [4].

[4] Кроме указанных причин, необходимо принять во внимание еще следующее. Могущество аристократии основывалось, как мы видели, на ее военном значении. С того времени, как главной частью армии становится не конница, а пехота, и как вследствие денежного хозяйства и широкого товарообмена тяжелое вооружение стало по средствам не только знати, но и зажиточному простонародью, последнее, естественно, стало претендовать и на политические права в государстве. Нильсон (Klio, XXII, 1928, стр. 240 и сл., особенно 246) видит в этом обстоятельстве даже главную причину происшедшего социального сдвига. Это неверно, так как самое это изменение в способе ведения войны есть результат общественного сдвига и усовершенствованной ремесленной техники.

Еще Аристотель видел в акрополе надпись на благодарственном даре богам Антемиона, который (очевидно, благодаря ремесленным или торговым операциям) перешел из низшего сословия фетов непосредственно в привилегированный цензовый класс рыцарей (hippeis):

Дифилов сын Антемйон дар сей богам посвятил,
Ибо из фетов простых ныне он рыцарем стал.

Больнее всего новый экономический уклад ударил по крестьянству. Для крестьянства, в противоположность помещикам, переход от натурального к денежному хозяйству был роковым, так как оно не имело свободных излишков. Поскольку крестьяне не отправлялись искать счастья за морем и не выселялись в города, им приходилось обычно становиться должниками помещиков и в значительной части попадать в рабы. Искони свободное, до известной степени, как мы видели, аристократическое крестьянское сословие не могло спокойно примириться с таким положением вещей; оно видит вокруг вместо царства установленного богами порядка хитроумные ловушки, обман и насилие. Сперва оно пытается объяснить это тем, что аристократы-насильники забыли старые, данные богами, законы. Оно добивается в различных городах Греции опубликования законов, но от этого нисколько не становится легче. Тогда оно теряет уважение ко всему существующему порядку и готово свергнуть существующий строй, хотя бы путем насилия. Городская буржуазия, получившая огромное экономическое влияние и тем не менее подчиненная суду и управлению продажных и подкупных, часто малоимущих и лишившихся доверия аристократических магистратов, также готова сделать все от нее зависящее для свержения существующего порядка. И наконец, в рядах самой этой аристократии в такую тяжелую минуту вместо сплочения перед лицом опасности полный раскол и разброд. Тем не менее дальнейший ход событий в различных греческих государствах был различен в зависимости от их экономической физиономии. В этом отношении греческие государства представляют три типа: первый тип—чисто земледельческий, второй—торговый, третий—смешанный, образцом которого являются Афины; этот третий тип известен нам лучше всего, и потому мы и займемся им ниже наиболее подробно.

Не случайно государство, в котором возник единственный, известный нам литературный памятник крестьянской идеологии, Беотия, принадлежит к первому из указанных здесь трех типов. Ввиду ее чрезвычайного плодородия в ней и при новом экономическом укладе основой народного хозяйства продолжало оставаться земледелие; в торговый оборот в обмен на продукты промышленности поступали главным образом сельскохозяйственные излишки, рыба; торговля глиняными изделиями имела очень скромные размеры и большой роли не играла. Купеческое сословие и теперь не задавало здесь тона. С другой стороны, почва была настолько плодородна, что даже крестьянин-владелец небольшого земельного участка мог разбогатеть при относительно интенсивном ведении хозяйства; полная противоположность Аттике, где крестьянину (вероятно, уже в эту эпоху) не хватало своего хлеба. Таким образом наряду с помещиками здесь появляются зажиточные крестьяне—кулаки, прошедшие суровую жизненную школу и сумевшие благодаря более интенсивному ведению хозяйства и большему навыку в торговых делах оказаться в большей мере на высоте своего положения, чем аристократы старого типа. Конечно, и здесь новые экономические отношения на первых порах внесли расстройство в земледельческое хозяйство. Денежное хозяйство, почти не принеся ущерба крупным помещикам, больно ударило по крестьянству. Беотийский поэт Гесиод, наставляя своего брата, сообщает об их общем отце следующее:

В море спусти быстроходный корабль, нагрузи его кладью,
Сколько войдет, чтоб домой тебе с прибылью должной вернуться.
Так наш с тобою отец, о мой Перс неразумный, скитался
На корабле по морям и гонялся за жизнью счастливой.
Он напоследок приехал сюда чрез широкое море,
Черного гость корабля, эолийскую Киму покинув [6],
Не от достатка бежал, не от роскоши он и богатства,
Нет — от жестокой нужды, что на смертного Зевс посылает!
Близ Геликона он в Аскре осел, деревушке несчастной,
Тягостной летом, несносной зимой, никогда не хорошей.

(Перев. Ф. Ф. Зелинского.)

Экономические пертурбации в начале VII века до нашей эры побудили беотийского крестьянина—отца Гесиода—под той или иной фиктивной формой продать свой земельный

участок; он накупил товаров и занялся морской торговлей, казавшейся в эту эпоху наиболее прибыльным и многообещающим занятием. Однако в торговле отцу Гесиода, очевидно, не повезло; он поселился, в конце концов, в эолийской Киме, ведя здесь довольно бедственное существование. Тем временем Беотия изжила экономический кризис, и отец Гесиода увидел, что даже маленький участок в плодородной Беотии даст более обеспеченное существование, чем профессия торговца в Киме. Отец Гесиода возвратился в Беотию, где его ничтожные средства дали ему возможность купить участок в самом скверном месте—в Аскре, у подножия Геликона; однако в руках трудолюбивого Гесиода его участок, при интенсивном ведении хозяйства, обеспечил ему безбедное существование. Обо всем этом Гесиод рассказывает в назидание своему ленивому брату Персу. Естественно, что крестьянину в плодородной Беотии, где самый маленький клочок земли, при надлежащей обработке, обеспечивал существование, нечего было завидовать тревожной жизни купца. Поэтому Гесиод, обращаясь к своему ленивому брату Персу, укоризненно замечает:

«Значит направил на торг неразумные помыслы Перс мой?
Хочет уйти от долгов, отогнать изнурительный голод?
Не направлял никогда корабля я на скользкие волны...»

(Перев. Ф. Ф. Зелинского.)

В частности, он говорит относительно плавания весной:

«Бедствий с трудом избежишь ты на море. Однако же люди
Так поступают нередко в своем неразумьи душевном...
Деньги — замена души для презренного рода людского.
Страшная участь погибнуть под волнами...»

Все эти рассуждения типичны для земледельца, живущего почти исключительно продуктами собственного производства и относящегося к деньгам, лишь как к средству для достижения роскоши. Беотийский кулак-крестьянин вышел с честью из борьбы с феодалом-помещиком, в руках которого были и почет, и власть, и деньги. Этой победой он обязан в большой степени тому, что исключительно плодородная беотийская почва открывает неисчерпаемые клады для того, кто захотел бы интенсифицировать обработку ее приложением квалифицированного личного земледельческого труда,—ре-

зультат, которого труднее было достичь помещику, не обрабатывавшему землю лично. Неудивительно, что боевой гимн крестьянского класса сводится к прославлению интенсивной обработки земли, т. е. к ряду земледельческих рецептов плюс апофеоз труда.

Привожу несколько мест из поэмы Гесиода, наиболее характерных в этом отношении:

Если умом и душою ты пылко желаешь богатства,
Вечно трудись и работай, работай, работай, работай...
Тот и богам ненавистен и людям, кто в праздности вечной
Век свой проводит, как трутень бесхвостый, гнушаясь работой,
Труд пожирая тяжелый прилежной работницы-пчелки .
Только работою можно добыть и овец и богатство,
Только прилежных работников любят бессмертные боги.

Вот мой совет одного лишь наследника сына имей ты —
Так только в доме своем приумножить богатство ты сможешь.

Тех, кто вас любит, любите; ходить надо к тем, кто к вам ходит,
Тем лишь давать, кто дает; не дающим и вы не давайте.

Зависть бывает двоякой; различие очень большое
Между одной и другою; одна похвалы лишь достойна,
А о другой лишь хулу ты изрек бы, когда бы подумал:
С нею ведь к людям приходят кровавые войны и свары,
Горе и плач; никому не мила она; лишь поневоле
Промыслом вечных богов от людей воздается почет ей.
Старше и чтимей другая, рожденная черною Ночью.
Людям на благо в глубокие недра земли ее вбросил
С горнего неба Кронид. Эта зависть и выше и лучше:
Самых ленивых она побуждает к упорной работе;
Праздный, увидя, как рядом сосед наживает богатства,
Дом приводя свой в порядок, усердно ходя за сохою,
В землю бросая зерно, — побуждаемый Завистью этой
Также к богатству стремится. Она лишь полезна для смертных.
Так и гончар гончару соревнует и плотнику плотник,
Зависть питают аэды к аэдам и к нищему нищий.

Нынешнего читателя удивит, что мелочное описание сельскохозяйственных работ, призыв к ограничению деторожде-

ния *, к осторожной недоверчивости в отношениях с людьми и прославление беспощадной конкуренции, могут быть темой для высокой поэзии. Однако нас нисколько не удивляет, когда Алкей в стихах описывает вооружение митиленских аристократов (ниже, стр. 79), а между тем, все перечисленное выше было таким же орудием в борьбе за спасение беотийского крестьянства, как блестящие доспехи митиленских аристократов—орудием в их классовой борьбе.

Экономический сдвиг в Беотии не носил характера резкого социального перелома; естественно поэтому, что и выдвигаемая Гесиодом программа политических реформ очень скромная.

Гесиод и лично тяжело пострадал от насилий знати; в своей поэме позже он неоднократно жалуется на эти несправедливости.

Смертным особый закон начертал Земледержец Кронион:
Рыбе и зверю и птице крылатой друг другом питаться
Он разрешил невозбранно, — ведь правда для них недоступна;
Людям же Правду он дал — наилучшее благо на свете...
Землю добром мы с тобой поделили **, но ты, как грабитель,
Много еще у меня отобрал, подольстившись к владыкам,
Взятки едящим, — и с радостью тяжбу они рассудили..
Глупые! Им неизвестно, насколько порой половина
Целого больше и пользы как много в коре с лебедою.
Слышится шум и смятенье. то Правду владыки волочат,
Взятки едящие, криво и косо толкуя законы,
Муча людей, окончательно страх пред богами забывши
Нечего мне самому справедливость блюсти между граждан,
Нечего сына учить, коль на свете несладко живется
Честному: правым считается тот, кто подлей и бесстыдней.

Эту же тему Гесиод обработал и аллегорически в виде басни, включенной в его поэму.

Басню владыкам скажу, хоть и сами смекают прекрасно.
Некогда так говорил соловью пестрокрылому ястреб,
В цепких когтях уносивший его в поднебесные тучи.
Жалости бедный проспл; глубоко искривленные когти
В нежное тело впились . И надменно сказал ему ястреб:

---

* Здесь крестьянство, может быть, воспользовалось оружием своих врагов — аристократов, так как ограничение деторождения — характерная черта старинного аристократического законодательства Филолая. См. выше, стр 54.

** Здесь Гесиод обращается к своему ленивому брату Персу.

«Что же ты, глупый, кричишь? Над тобою ведь ныне владыка,
Много знатнейший, чем ты, и хотя ты певец знаменитый,
Всюду за мной полетишь, моему подчиняясь капризу.
Коль захочу — проглочу, захочу — и верну тебе волю!»
Так говорил ему ястреб крылатый, проворная птица.
Тот, кто захочет тягаться с сильнейшим, — безумец; лишится
Он и победы желанной и муки претерпит позора.

Конечно, все эти насилия не могли помешать развитию здорового и жизнеспособного крестьянского класса, но тем не менее они ощущаются как мучительная преграда в его деятельности. Беотия осталась земледельческой страной, и исконные традиционные законы вполне удовлетворяют крестьянина. Он требует только, чтобы судьи судили нелицеприятно, не по произволу, а на строгом основании закона, чтобы принципом их деятельности не было «коль захочу—проглочу, захочу—и верну тебе волю!» *

Далее, для нас любопытен выпад Гесиода против войны и прославление мира (в отрывке о двоякой зависти); это, как я указал выше, тоже знамение времени.

Таким образом, никакой пропасти между психологическими навыками и новыми социальными отношениями в Беотии не раскрылось: новая хозяйственная организация вошла только в качестве корректива в старое земледельческое хозяйство. Гесиод, воспевающий размером эпических поэм интенсивную обработку земли, правосудие и ограничение деторождения, Гесиод, относящийся с презрением к профессии купца, становится канонизованным учителем нравственности даже в самых аристократических кругах. Не понадобилось даже «великих людей, отвращающих и предупреждающих кровавые перевороты»: ни в каких революциях в Беотии не было нужды.

4. ИНТЕЛЛИГЕНТЫ — СТОРОННИКИ АРИСТОКРАТИИ В ТОРГОВЫХ ГОРОДАХ ГРЕЧЕСКОГО ВОСТОКА.

Проблема интеллигенции—одна из труднейших проблем в научной истории вообще. Во всяком случае несомненно, что

* Для русского читателя небезынтересно, что почти дословно совпадающее выражение мы находим в сатире-сказке М. Е. Салтыкова-Щедрина о зайце и волке: сходные условия рождают сходные продукты поэтического творчества.

появление интеллигенции как самостоятельной группы является показателем достигшего уже высокого развития разделения труда. Новое, утонченное общество не удовольствуется уже одеждой и утварью домашнего производства—оно хочет, чтобы каждый отдельный предмет был выработан соответствующим специалистом. В пылу политической борьбы выясняется также непригодность старых доморощенных орудий политической инвективы и партийной полемики; и здесь потребовались специалисты, посвятившие всю свою жизнь культивированию литературных орудий борьбы, защиты и т. д. И, подобно тому как необязательно, чтобы сын горшечника был непременно горшечником, сын кузнеца—кузнецом и т. д., так нет ничего удивительного в том, что люди, вышедшие из одного класса, культивируют политическую литературу, защищающую интересы другого класса. Эта параллель отнюдь не должна быть понята в том смысле, что эта идеологическая поэзия неискренна и готова кадить каждому, кто лучше заплатит. Ведь и сын кузнеца может стать горшечником не только потому, что горшечный промысел выгоднее кузнечного, но и потому, что он с малолетства чувствует склонность к этому роду занятий.

Но поскольку политическая поэзия становится самостоятельной отраслью искусства, она получает и некоторые своеобразные, специфические черты. Подобно тому как античный горшечник-виртуоз стремился подчеркнуть индивидуальный характер своих произведений и гордо начертал на них свое имя («Евфроний сделал меня»—«Euphronios me epoiesen»), так и эти поэты, в отличие от своих предшественников, стремятся придать своим произведениям резко индивидуальный, даже интимный характер, включая в них биографические подробности, личные переживания и т. д. Если в гомеровских поэмах личная доля работы каждого поэта ничем не отмечена, если у Гесиода дидактический и повествовательный моменты еще преобладают, то творения Архилоха и Алкея—насквозь продукты субъективной лирики. Гесиод—это прежде всего крестьянин с характерной крестьянской идеологией; сын рабыни Архилох и аристократ Алкей—это интеллигенты, идеологи аристократии.

Другая типичная черта поэзии этого рода,—черта, являющаяся своего рода законом этой отрасли искусства,—это

то, что она в большинстве случаев оппозиционна к правительству, стоящему в данный момент у власти. Насмешка, направленная против всесильного владыки, уже благодаря своей соблазнительности и смелости может рассчитывать на взрыв сильных эмоций в душе читателя.

Характерным литературным продуктом этого типа является восстановленная мною басня Архилоха «Обезьяна и лисица». От этой знаменитой в древности басни до нас дошло только восемь стихов (четыре отрывка). Однако, на основании ссылок древних писателей и того доказанного мною факта, что в нескольких баснях так называемого эзоповского сборника переработан сюжет Архилоха, мне удалось довольно подробно восстановить содержание этой басни [7].

В ней рассказывалось следующее. Однажды звери собрались вместе, чтобы выбрать царя. Долго они судили и рядили. Кандидатами выступили верблюд и слон, выделяющиеся и ростом и силой. Но обе эти кандидатуры высмеяла обезьяна, после чего она пустилась плясать. Это вызвало восторг глупой толпы зверей. Слон, повидимому, счел ниже своего достоинства подражать демагогическим приемам обезьяны, но верблюд решил выступить ее соперником и на этом поприще.

Однако его нелепые телодвижения вызвали только негодование зверей, и его прогнали дубиной. После этого обезьяна была избрана царем. На нее надели поверх львиной шкуры пурпурную мантию и золотые сандалии. Обезьяна получила вид прирожденного царя.

Прошло некоторое время. Наскучив придворной лестью и этикетом,

Уходит наша обезьяна от зверей
В дикое место одна.
Здесь повстречалась с ней коварная лиса;
Плутни у той на уме.

Лисица курит фимиам высокому происхождению обезьяны, ее могуществу и доблести и таким образом легко убеждает доверчивого царя в своей искренней и глубокой дружбе. После этого лиса сообщает обезьяне, что нашла мясо, но сочла себя не вправе воспользоваться им, а приберегла его для установленного обычаем дара царю.

Лиса ведет обезьяну к мясу. По дороге они проходят мимо ряда могильных плит. Обезьяна, вполне вошедшая в роль прирожденного дворянина, вдруг застонала. «Что с тобой?»—спрашивает лисица. «Как же мне не тосковать, когда эти поросшие мхом плиты хранят прах моих благородных отцов и дедов!»—«Ври, ври, сколько хочешь!—думает лиса,—ведь мертвецы все равно не встанут, чтобы тебя облегчить».

Но вот и западня. Обезьяна, забыв о своем царском сане, на четвереньках поползла к мясу. Куда делось ее величие? Пышная порфира порвана в лоскутья, львиная шкура свесилась набок, обнаруживая забавное тело обезьяны... Жадно ухватилась обезьяна за мясо, но вследствие этого

Захлопнулась ловушка, обезьяну в зад
Больно ударив бревном,
Оставивши на нем позорное клеймо —
Длинный кровавый рубец.

Обезьяна стала громко жаловаться на вероломство лисицы. Но лисица ей ехидно ответила:

«Тебе ли, обезьяна, с задницей такой,
Нашим владыкою быть?
[Кто мог бы вытерпеть, чтоб нашею страной
Правил бичеванный царь?]»

Басня эта, как и вышеприведенная басня Гесиода,—политическая сатира. Перед нами те же три партии, что и в «Ферситиаде». Однако в то время как либерально-аристократическая партия в «Ферситиаде» почти не задета, Архилох в лице верблюда клеймит ее беспощадным презрением. Невольно вспоминаешь выпад автора псевдоксенофонтовой «Афинской политии» (см. ниже): «Но если кто-либо, не будучи по происхождению человеком из простонародья, предпочел, чтобы в городе, в котором он живет, был демократический, а не олигархический строй, то ясно, что у него на уме грязные делишки».

Но интереснее всего для нас, конечно, представитель новой демократической партии—безобразная обезьяна (см. выше, стр. 62). Такой же смысл, как безобразная внешность Ферсита, имеет и указание на рубец на заду обезьяны; всякого рода следы ударов на теле, чем бы они ни были

вызваны, по греческому представлению бесчестят человека навсегда.

Демократические тенденции оказываются в обществе зверей настолько сильными, что народ не желает вверяться ни старо-аристократической партии, представленной слоном, ни ново-аристократической, заискивающей у народа и представленной верблюдом, а избирает царя (тиранна) из среды простонародья—обезьяну. Этот архинародный царь тотчас же по избрании начинает однако корчить из себя аристократа. Но низкая, «плебейская» душа обезьяны обнаруживается уже очень скоро: пробным камнем служит нажива. Тут обезьяна забывает обо всех своих аристократических претензиях и гибнет жертвой собственного корыстолюбия.

Если отбросить последнюю черту в характеристике обезьяны, как навеянную политической ненавистью, то получится в общем меткая и близкая к действительности характеристика. Только объяснение, придуманное аристократически настроенным поэтом, нас не удовлетворит: не в «низости души» тиранна причина характера его деятельности, а в любопытной особенности античной социальной психики. Подобно тому как правовое чувство грека архаической эпохи видело во всяком правотворчестве насилие и допускало только один вид законодательной деятельности — восстановление старых, испорченных или забытых законов, так и борьба с утеснениями аристократии могла проходить только под лозунгом восстановления «исконного» строя. В эпоху учреждения тираний монархия была почти всюду уже изжитым строем, тем не менее революционные классы—купечество и мелкое крестьянство—не устраивают по образцу аристократии государственного управления на коллегиальных началах, а восстанавливают «исконный, справедливый» строй—монархию. Конечно, тиранния имела и практическое значение: она была весьма действительным средством для проведения диктатуры новых классов, но трудно представить себе, чтобы монархия была единственной формой такой диктатуры. Противопоставление тиранниии монархии—теоретический домысел политических доктринеров сравнительно позднего времени. Эти тираны, правда, сплошь и рядом выдвигаются не из рядов знати,—картина, нарисованная Архилохом, подтверждается рядом исторических фактов

и легко объясняется естественным недоверием народа к политически обанкротившейся знати. Но став тираннами, эти люди спешат при помощи браков получить потребную дозу божественных предков, что и по их мнению—необходимое условие для закономерного занятия престола, и в этом случае басня только фотографирует живую жизнь. Более того: эти выдвинутые городским торговым сословием тираннны в своих приемах управления рабски следуют традициям старого рыцарского государства, знавшего только два класса—помещиков и свободных крестьян. Они довольствуются тем, что либо только записывают старые традиционные законы, восходящие к рыцарскому времени, либо с упорством консерваторов стараются в своих законодательствах облегчить положение экономически обремененного мелкого крестьянства и противодействовать стихийному развитию городской торговой жизни. Это не препятствует тому, что фактически они идут на поводу у той торговой партии, порождением которой они явились: борьба с аристократией ввиду явного бессилия мелкого крестьянства фактически бросает страну к ногам купечества; вдобавок власть этих тираннов, не основанная на происхождении и традиции, может держаться прежде всего на военных победах; эти победы дают возможность вести империалистическую политику и открывают новые рынки для торгового класса. Но все это происходило помимо воли законодателей; по справедливому замечанию Эд. Мейера [8], в эту эпоху «с дурными последствиями денежного хозяйства пытаются бороться крайне наивными и никогда не ведущими к цели паллиативными средствами». Так, например, законы Залевка (в нижнеиталийских Локрах) определенно враждебны денежному хозяйству; они даже прямо запрещают торговое посредничество,—крестьянин должен сбывать свои продукты непосредственно потребителю; письменные контракты признаются недействительными,—государство считается только с договорами, заключенными «по старине», устно и при свидетелях.

Но лучше всего мы осведомлены о ходе революционной борьбы в двух государствах этой группы—Митилене и Коринфе, и на этих событиях мы остановимся несколько подробнее.

В обоих этих государствах земледелие играло весьма второстепенную роль по сравнению с торговлей. Вот почему и здесь и там земледельческая знать рано утеряла влияние. В обоих государствах власть остается не в руках аристократии в целом, а в руках одного (бывшего царского) рода, господствующего, очевидно, исключительно в силу косной традиции. В Коринфе это род Бакхиадов, в Митилене—Пенфилидов. Естественно поэтому, что здесь периоду революционной ломки не предшествует период искания мирных путей; взамен свергнутой аристократии сразу выдвигается монарх из незнатных граждан. Таков коринфский Кипсел. Любопытно другое. Сын Кипсела Периандр, будучи тиранном чисто торгового города с мало пригодной для земледелия областью, прежде всего радеет о мелком крестьянстве; он конфискует имения аристократии, целью чего, как полагает Эд. Мейер [9], было наделение землей свободной бедноты и освобожденных им от кабалы крестьян. То обстоятельство, что крестьянские празднества в честь Диониса получают при Периандре государственный характер, также показывает, как близки были ему интересы крестьянства. С стихийным процессом разорения мелких крестьян и выселения их в города он пытался бороться запретительными мерами; чтобы предотвратить новое скопление в одних руках большого количества земельных участков, он запретил лицам, получившим наделы от государства, владеть (сельскохозяйственными) рабами *. Наконец, широкая завоевательная политика (например, покорение Керкиры) в связи с основанием ряда колоний также имела заданием облегчить положение мелкого крестьянства путем выселения излишка граждан; фактически, конечно, эта политика была наиболее выгодна торговому классу (новые рынки); поэтому-то этот класс и терпел династию Кипселидов, тем более, что разорение исконного врага, помещичьего класса, также было на-руку купечеству.

Как в Коринфе Бакхиадов свергнул тиранн Кипсел, так в Митилене [11] революция, свергшая Пенфилидов, вынесла на поверхность некоего Мегакла. Однако популярность ста-

---

* Если только, как не без основания предположил Бузольт [10], здесь не перенесены на Периандра реформы Писистратидов.

ринного рода Пенфилидов, ведшего свою родословную непосредственно от Атридов, была так велика, что через некоторое время власть захватывает снова представитель этого рода Пенфил, состоявший в свойстве с вождем демократии Питтаком; таким образом (характерный парадокс) революционное движение приводит к замене аристократического правления Пенфилидов монархическим правлением представителя того же знатного рода.

Пенфил был после короткого правления убит; тираннию снова захватывают менее знатные люди. Мирсил, ставленник купеческого класса, вскоре гибнет; эта смерть была, быть может, делом рук аристократической партии, возглавляемой поэтом Алкеем *. Против ее преемника, тиранна Меланхра, образуется коалиция из аристократической партии и городской торговой буржуазии. Представителем последней был Питтак, способный удачник из простонародья, владелец мельничного предприятия. Такое объединение заклятых врагов показывает, что они стояли пред лицом общей опасности: возможно, что Меланхр был представителем радикальнейшей из тогдашних групп—мелкого крестьянства; надо думать, что и он пытался провести те меры, которые были тогда на устах всех греческих радикалов,— передел земли и отмену долгов. Наоборот, предшественник его Мирсил был, повидимому, преставителем торговой буржуазии: Алкей (см. ниже, стр. 78) говорит о сотрудничестве Питтака с Мирсилом, как об общеизвестном факте. После победы объединившихся партий над Меланхром их пути, само собою разумеется, оказываются различными, и они снова вступают в отчаянную борьбу друг с другом.

Повидимому, в самом начале охлаждения отношений с Питтаком Алкей писал следующие строки:

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

(Перев. В. Иванова.)

---

* Среди фрагментов Алкея имеется такой отрывок:

«Пить, пить давайте! Каждый напейся пьян!
Хоть и не хочешь — пьянствуй! — Издох Мирсил!»

(Пер. В. Иванова.)

Через некоторое время партии Питтака удается одержать решительную победу: Питтак был избран народным собранием эсимнетом (верховным правителем) с неограниченными полномочиями на десять лет. Алкей писал по этому поводу:

Всенародным судом отдали вы родину бедную,
Злополучный наш град в руки — кому ж? Родины пасынку!
Стал тираннон Питтак, города враг, родины выродок.

(Перев. В. Иванова)

А вот две характеристики, данные отцу Питтака и самому ему Алкеем в ту пору, когда он был уже вершителем судеб Митилены:

Притонов низких был * завсегдатаем;
Опохмелялся в полдень несмешанным **;
А ночью то-то шло веселье.
Гам бессловесным сменялся ревом
Пошел он в гору, но не забыл в честях
Ни жизни прежней, ни площадных друзей
Всю ночь о дно глубокой бочки
Наперебой черпаки стучали.
Таким наследьем отчего имени,
Таким-то родом славишься: диво ли,
Что детям предков благородных
Выскочка наглый смешон и жалок?

(Перев. В. Иванова.)

Другой такого же рода памфлет был написан Алкеем по поводу столь характерного для тираннов этого времени брата Питтака, породнившего его с Атридами, т. е. с Пенфилидами (выше, стр. 77):

Пусть же смерд, породнясь
Браком с Атридами,
Жрет отчизну, как встарь
С Мирсилом жрал ее!
Пусть царюет, доколь
Нам не судит Арей
Одоленье! В тот день
Распря забудется,
От страды воздохнем,
От сокрушительной
Межусобной вражды,
Злобно посеянной

* Гирра, отец Питтака.

** Т. е. вином, не смешанным с водою, как пьяница.

Тайным богом; она ж
Весь разорила град,
Лишь Питтаку дала
Славу да почести.

(Перев. В. Иванова)

Избрание Питтака эсимнетом было единственным «парламентарным» моментом в митиленском перевороте. Революционная эпоха не закончилась этим избранием. Аристократическая партия не рассталась с мыслью о перевороте. Среди населения распространяются прокламации с призывом к перевороту; образцом такой прокламации является стихотворение Алкея, папирусный отрывок которого опубликован в 1915 году [12]:

[А вы молчите], в землю вперивши взор,
Благоговейно, точно молению
Внимая—[враг же ждет, не дремлет.
Скоро на вас он узду накинет!]
Друзья! За дело! Надо тушить пожар,
Пока из бревен еле струится дым:
Когда зарей займется пламя,
Поздно уж будет спешить на помощь!

(Перев. мой—*С. Л.*)

Наряду с этим ведется и нелегальная подпольная работа, символизированная в следующем стихотворении:

Ты киркой шевели, каменотес, бережно хрупкий пласт:
Не осыпал бы с круч каменный град буйную голову..

(Перев. В. Иванова.)

Тайно подготовляется вооруженное восстание.

Медью воинской весь блестит, весь оружием убран дом —
Арею в честь!
Тут шеломы, как жар, горят, и колышатся белые
На них хвосты.
Там медяные поножи на гвоздях поразвешаны,
Кольчуги там.
Вот и панцыри из холста; вот и полые, круглые
Лежат щиты.
Есть булаты халкидские, есть и пояс и перевязь:
Готово все!
Ничего не забыто здесь; не забудем и мы, друзья,
За что взялись!

(Перев. В. Иванова.)

То немногое, что мы знаем о Питтаке, дает нам возможность полагать, что и он вводил свои реформы не как новатор, а как восстановитель попранной аристократией старины. Уже его брак с наследницей Атридов показывает, что он хотел производить впечатление продолжателя политики старых царей. Далее нам известно, что он признавал действительными только (устные) договоры, заключенные в присутствии высших магистратов: таким образом он, очевидно, подобно другим тиранам, старался не дать государству слишком далеко уйти от старого рыцарского идеала. С другой стороны, как мы видели, Алкей бросает Мирсилу и Питтаку то же обвинение, что Архилох—своей обезьяне: в корыстолюбии и страсти к незаконной наживе. Насколько неосновательны подобные обвинения, видно из того, что именно Питтак слыл у древних одним из семи мудрецов и образцом честности и справедливости; он не захватил тираннической власти, но по истечении десятилетнего срока добросовестно сложил с себя полномочия. Впрочем, эта репутация не дает нам права видеть в Питтаке и особенно бескорыстного или справедливого человека: исторической традиции свойственно превозносить честность представителей умеренных политических групп и, наоборот, объявлять корыстолюбцами и негодяями представителей крайних партий; всякий, кто подобно Питтаку во время ожесточенной партийной борьбы удовольствовался бы сохранением в общих чертах традиционных законов, должен был бы прослыть великим праведником.

Дошедшие до нас отрывки из произведений Алкея дают нам любопытную картину миросозерцания аристократа его времени. Городская буржуазия уже противостоит аристократии как равная общественная сила с собственными идеалами и верой в победу; за традиционной по виду формой деятельности нового класса теперь скрывается уже последовательная защита интересов торговой буржуазии. Алкей—активный участник междуусобной войны, он бросается в нее с мужеством отчаяния, кипя злобой и ненавистью к побеждающему врагу. Когда его партия терпит полное поражение в открытом бою, ему остается одно средство—литературные стрелы: он пишет стихотворения, дышащие злобой и презрением.

Думу думаю я, грусть и тоска в душе:
Что нам делать теперь? Как поступить, мой друг?
Коль Кронид в небесах так возжелал, — то нам
Надо молча терпеть. Он ведь сильней, чем мы,
И по воле своей смертных судьбу вершит.
То не сказ стариков — нет, на самих себе
Нам пришлось испытать страшную длань его.
Грозный бог ниспослал злую беду с небес,
Многих лучших мужей в бой роковой погнав.
Града лучший оплот, бранники храбрые,
В честной битве покрыв славой себя навек,
Долг исполнили свой. Так возжелал Кронид!
Многих, многих из нас смертный постиг удел;
Кто остался в живых, весь был в поту, в крови.
Поздно вечером Зевс бедам послал конец.
И за это, Кронид, благодарим тебя!
Что ж нам делать теперь? Я лишь одно могу
Средство вам предложить, чтоб отвратить беду.
Всенародно должны мы к небесам восслать
Наш смиренный обет — и да свершит Кронид!
Верю, верю: теперь нашей мольбы Зевес
Не отвергнет! Он сам так возвещает нам,
Грозных молний клубок с вышних небес послав:
Значит, легким опять станет ярмо богов,
То ярмо, что народ наш до сих пор носил
В страшных муках! Так вот наша мольба, Кронид:
Пусть бы солнца лучей больше не видели,
Сгинув раз навсегда, все Клеонáктиды,
Гирры отпрыск *, а с ним Археонáктиды.
Так же гнусно пускай сгинут проклятые,
Как задолго до них гнусный издох Мирсúл!
(Перевод мой с реконструкции Г. Дильса.—*С. Л.*)

Впрочем, как ни дороги Алкею его идеалы, его поэтическая прозорливость подсказывала ему безнадежность аристократических иллюзий и полную невозможность вести государство в произвольно выбранном направлении. Это мировоззрение и побудило его создать красивый поэтический образ, изобразив государство в виде застигнутого бурей корабля.

Пойми, кто может, буйную дурь ветров,
Валы катятся — этот отсюда, тот
Оттуда... В их мятежной свалке
Носимся мы с кораблем смоленым,

* Т. е. Питтак.

Едва противясь натиску злобных волн
Уж захлестнула палубу сильнь вода,
Уже просвечивает парус,
Весь продырявлен. Ослабли скрепы. .
. . . . . .
[Забрезжит, верьте, радостный берег нам,
Друзья! Налягте дружно!] И мигом мы,
В борту пробоины заделав,
В верную гавань примчимся бодро.
Пусть только робость вдруг не сковала б нас,
Когда уж виден долгожеланный приз!
Нет! Чтобы смыть клеймо позора,
Всякий отныне героем станет!
Повадкой бабьей станем ли мы срамить
Отцов умерших древлепочтенный род,
Что город этот, [сохранивши,
С верою отдали в наши руки?]
. . . . . .
Кидайте ж все добро в пучину,
Только б корабль уцелел и люди!
А он, усталый грузных удары волн
Терпеть, перечить хлябям небесных вод
И вод морских, стенает: «Лучше б
Мне о подводный разбиться камень!»
Все лише буря мечет корабль родной ..
Забвенья сердце хочет. За чашею
Найду ль мгновенную отраду,
Бикхид, о милый мой друг, с тобою?

(Перев. В. Иванова. Набранный курсивом новый отрывок, опубликованный только в 1922 году, переведен мною.)

Итак, государственный корабль мчится по воле ветра, и было бы нелепо пытаться управлять им. Уверенности в победе у Алкея и его единомышленников поэтому уже не было: ощущение роковой закономерности исторических явлений гнетет его, он впадает в глубокий пессимизм. Денежной буржуазии суждена победа.

Помнят в Спарте Аристодема
Крылатое слово: в силе слово то.
Царь сказал: «Человек — богатство»,
Нет бедному славы, чести нищему.

(Перев. В. Иванова.)

А если руля истории все равно не повернуть, то тем, которые не могут примириться с господством богатого хама,

остается только одно—забвение в битве (война была в это время еще основным ремеслом и родной стихией аристократии; ср. стихотворение на стр. 79) или за чаркой вина.

К чему раздумьем сердце мрачить, друзья?
Предотвратим ли думой грядущее?
Вино из всех лекарств лекарство
Против унынья. Напьемся же пьяны!

(Перев. В. Иванова)

Наконец, Феогнид, живший накануне персидских войн,— это представитель побежденной и разбитой на всех фронтах реакции.

Мы примыкаем к взгляду, по которому «великих исторических деятелей», творцов истории, никогда не существовало; общественное развитие движется по своим, не считающимся с волей отдельных лиц законам. Поскольку историческое движение представляет собой сумму бесконечно большого числа отдельных бесконечно малых по своему результату индивидуальных психических толчков, постольку только те из этих толчков, направление которых совпадает с этим общим движением, являются действительными двигателями исторического развития; все же толчки, направленные в другие стороны, окажутся напрасной тратой энергии. Но если не существует великих исторических деятелей, то крупные мыслители, умеющие сквозь массу запутывающих и затемняющих ум мелочей увидеть общую картину, постигнуть хоть отчасти смысл и направление всего движения и из минутного и случайного выделить общечеловеческое, появляются во все исторические эпохи. Конечно, и они, как и все прочие, обмазаны и пропитаны липкой грязью текущих политических передряг, но они не купаются самодовольно в этой грязи, а пытаются сквозь застилающий им глаза ил бросить взгляд на животворящее солнце человечности. Произведения этих выдающихся мыслителей часто становятся достоянием вечности; наоборот, вскормленная злобой дня необъятная публицистическая литература обычно быстро предается забвению. Какие же из этих трудов важнее для исторического изучения эпохи? Выдающимся мыслителям кое в чем удается оторваться от общего течения и взглянуть на ход событий со стороны, но во всем прочем и они—плоть от плоти и кровь

от крови окружающего общества, и было бы самой большой ошибкой вериться их диагнозу. Для исторического исследователя и творчество этих выдающихся мыслителей—прежде всего исторический материал, а для исторической работы лучше иметь дело с материалом всецело субъективно преломленным (так как и это преломление подчинено тем или иным постоянным законам), чем иметь дело с данными, представляющими запутанную смесь интуитивных, непонятных для современников отвлечений и сырого материала с характерной окраской заинтересованности. Вот почему мегарец Феогнид, рядовой аристократ по своей психике и только в силу каприза истории уцелевший для отдаленного потомства, дает нам больше материала для характеристики его среды, чем гениальные Архилох и Алкей [13].

Феогнид—маленький человечек [14], и достаточно пробежать глазами его стихотворение, чтобы увидеть, что ни в один из проповедуемых им высоких принципов он не верит, что вся его мораль—сознательное ханжество. За короткое время до начала греко-персидских войн этот Феогнид, бывший богатый аристократ, живет в бедности, вдали от родины. Однако нет основания думать, что причиной его разорения была демократия, свергнувшая в это время власть аристократии в Мегаре: из собственных признаний Феогнида мы узнаем, что он, вопреки столь прославленным им аристократическим традициям, пустился в торговлю и что именно эта-то торговля и разорила его. У Феогнида не только нет убеждений—его ханжество производит жалкое впечатление, потому что он не умеет сохранить «и в самой подлости оттенок благородства». Так, желая преподнести высокую моральную истину: «надо водить знакомство только с благородными людьми», он выражается так:

> С добрыми ешь ты, и с добрыми пей, и сиди среди добрых,
> И угождай лишь тому, власть кто имеет в руках.

Феогнид нравоучительно проповедует превосходство праведной бедности перед неправедным богатством, но в то же время мы находим у него такое двустишие:

> Если бы богатым я был и бессмертных заботами взыскан,
> Мне добродетель тогда б лишней обузой была.

Наряду с рассуждением о необходимости «средней дороги», умеренной внеклассовой политики (проповедуемой, очевидно, вождям господствующей демократии) он (очевидно, для замкнутого круга воздыхателей по старине) проповедует беспощадную расправу с тупоголовой чернью, которая в добрые старые времена была, как олени, кротка (и, как олени, невежественна). Таким образом автор, будучи в душе ярым ненавистником демократии и беспринципным стяжателем, избрал себе за литературный образец Солона, которому и подражает в отдельных выражениях и в (чисто показном у него) умеренном направлении. С необыкновенным цинизмом он советует своему ученику подобно полипу менять свою окраску, в зависимости от обстоятельств. «Мудрость полезна всегда, а непреклонность вредна»; «нечего кровь себе портить во время гражданских усобиц».

Перед нами—один из ярких представителей тех групп, которые не переставали твердить о преступности и испорченности простонародья. Прекрасную метафору Алкея (государство—корабль) он вследствие своей ограниченности опошлил «смешением благородного кормчего» и передачей «власти в руки чернорабочего». Феогнид, конечно, объясняет исторические события волей отдельных людей, что, впрочем, для человека его кругозора и неудивительно.

Политический идеал Феогнида не умер вместе с ним,—его произведения вдохновляли греческих реакционеров всех последующих эпох. Так, Платон для своего аллегорического изображения государства в виде корабля взял за образец не Алкея, а Феогнида с его «благородным кормчим» и «мятежными судорабочими» (Государство», VI, p. 488 A).

Глава III.

РЕВОЛЮЦИЯ В АФИНАХ (594—509 годы до нашей эры).

1. СОЛОН КАК ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПИСАТЕЛЬ.

Афины могут служить наиболее характерным образцом государства третьего—смешанного типа; в VI веке они еще были преимущественно земледельческим государством, уступая в торговом значении не только Коринфу, но даже Эгине и Мегаре. Впоследствии, в эпоху Пелопоннесской войны лозунг: «передел земли и отмена долговых обязательств» постоянно выдвигается и усиленно обсуждается. Небезынтересно проследить, когда и в каких условиях он впервые возник. Для внимательного исследователя не может быть сомнения, что его родоначальником был тот же лозунг, выдвигавшийся мелким крестьянством VI века. Как пришло косное, воспитанное на традиции крестьянство к таким революционным мыслям? Каким образом эти требования могли органически вытечь из его привычного мировоззрения [1]?

Мы уже видели выше, в каком положении оказались крестьяне во всей Греции в результате перехода к денежному хозяйству. В таком же положениии оказалось крестьянство и в Афинах. Пока не было денежного хозяйства, не могло быть и речи об установленном законом проценте; как мы видели выше (стр. 47), в эту эпоху проценты (натурой) могли рассматриваться только как совершенно естественный долг признательности за столь исключительную по тем временам услугу. С переходом к денежному хозяйству взимание процентов становится правилом, покоящимся на обычае, но поскольку изъявление благодарности по самому существу своему есть акт доброй воли и размер благодарственных

приношений, естественно, может и должен зависеть от обеспеченности облагодетельственного лица, постольку принудительное вымогание благодарственных приношений—процентов—должно было рассматриваться как нарушение божеского закона и добрых нравов. Ряд пережитков действительно показывает, что таков был древнейший взгляд на взимание процентов.

В самом деле уже в законах старинного законодателя Харонда [2], справедливо сближенных К. Ф. Германном [3] с соответствующим постановлением в Платоновом «Государстве» (см. ниже, гл. XI § 6), все долговые обязательства признавались недействительными; конечно, речь шла о долгах под проценты: нельзя себе представить, чтобы старинный закон предписывал такую черную неблагодарность, как неуплату дружеской беспроцентной ссуды; очевидно, само собою подразумевалось, что всякий долг—это долг процентный, если уже заключается контракт. Очевидно, на такой же устаревший закон опирался мегарский демос, когда он постановил (Plut., Quaest. Graec. 18) взыскать обратно со всех кредиторов полученные ими с должников проценты. Таково было правовое основание часто выдвигавшегося греческими революционерами требования отмены долгов (khreon apokope), и наконец к этим же законам восходит и запрещение взимания процентов в платоновых утопических проектах (ниже, гл. XI § 6).

Чрезвычайно любопытны также соответствующие постановления римского права [4], начиная уже с законодательства двенадцати таблиц (V век до нашей эры), несомненно восходившего к старо-греческим источникам (автором этого законодательства древние считали Гермодора из Эфеса, друга Гераклита). Наконец и постановление еврейского Второзакония (23, 20) есть такая же реакционно-романтическая мера: «У соплеменника твоего не должен ты брать процентов ни за продукты, ни за деньги, ни за что иное, что дается под проценты».

Таким образом и крестьянство солоновской эпохи должно было видеть во взимании процентов возмутительную несправедливость. Но более того: земля, как мы видели, не была, по древнейшим представлениям, частной собственностью в нынешнем смысле. Недаром находившиеся в частном

владении отдельных лиц участки до позднего времени продолжали называться «наделами» (kleroi): так как именно это название было техническим термином для обозначения участков, предоставляемых государством для обработки гражданам в колониях, то, очевидно, пользование земельными наделами в древнейшее время регулировалось теми же правилами, которые в позднейшее время применялись для владельцев таких kleroi—колонистов-клерухов. Ряд указаний древних писателей (Аристотеля * и др.) и пережитков, о которых мы еще будет говорить неоднократно, с несомненностью показывает, что дело обстояло действительно так. Земельные участки рассматривались как государственная земля (ager publicus; ср. законодательство Тиб. Гракха!), предоставленная в вечное наследственное пользование, причем государство не только запрещало отчуждать эти участки на сторону, но и постоянно вмешивалось в самый порядок наследования.

Несмотря на это, жизнь брала свое, и в эпоху произошедшего в среде аристократии раскола в руках богатой знати постепенно сосредоточивалось все большее и большее число земельных угодий. Богатая аристократия, естественно, пыталась закрепить создавшееся фактическое положение; она достигла этого тем путем, что обязала теперь каждого из архонтов, представлявших собой выдвинутых аристократией преемников старых царей, при самом вступлении в должность, наряду со старинной торжественной присягой не нарушать исконных законов, торжественно объявлять, что то распределение земельных угодий, которое он застал при своем вступлении в должность, сохранится без изменения до окончания его полномочий,—иными словами, что пересмотр правомерности существующих земельных отношений откладывается на год, и так как это объявление повторял

---

* «Политика», стр. 1266в: «Таковы постановления некоторых древних законодателей... Точно так же эти законы запрещают продавать имения, каков, например, Локрийский закон, запрещающий продажу, исключая лишь того случая, если кто-нибудь докажет, что (это ему необходимо) ввиду явного постигшего его несчастья, или законы, предписывающие не отчуждать основного надела. Когда такой закон был нарушен в Левкаде, государственный строй ее стал чересчур демократическим».

каждый архонт, то, следовательно, навсегда. Это установление, однако, не было прямым вызовом народному правосознанию, так как, в противоположность клятве архонтов строго соблюдать законы, это было, как свидетельствует Аристотель в «Афинской политии» (56,2), только торжественное объявление, и вдобавок здесь, разумеется, не могло иметься в виду незаконное владение землей (как, например, владение землей, приобретенной грабежом и насилием). Таким образом вопрос о земле, фактически захваченной буржуазией, как бы оставался открытым, тем более, что юридически, как я сейчас укажу, она продолжала оставаться собственностью прежних владельцев. С другой стороны, и разорившаяся часть знати, может быть, пыталась облегчить свое положение установлением максимума (фактического) землевладения (закон, вряд ли справедливо приписываемый Солону) и предельного процента, как было позже в Риме.

Институт залога земли не мог быть известен в старое время неподвижных земельных отношений, и поэтому вряд ли он мог быть повсеместно запрещен; в Аттике во всяком случае такого запрещения не существовало. Поэтому крестьяне, получившие от богатых помещиков ссуды, давали им в залог свою землю. При отсутствии у крестьянина свободных сельскохозяйственных излишков он сплошь и рядом не в состоянии был возвратить долг; земля его попадала таким образом фактически в собственность помещика, а сам он попадал в положение батрака, если только не делал новых долгов уже под обеспечение собственного тела; в случае невыплаты такого долга он продавался за границу в рабство. Тем не менее земля оставалась юридически собственностью крестьянина; действительно, еще при вступлении в должность Солона на этих участках стояли закладные столбы, из чего видно, что они так и не перешли в собственность помещиков, а продолжали считаться заложенными. Таким образом, мы уже в эту эпоху встречаем заклад как юридическую фикцию для обоснования недопускаемых законами видов землевладения,—явление столь обычное в позднее время. Потеря былой экономической роли ведет и к потере всякого политического значения: народное собрание становится настоящим пережитком, не играющим абсолютно никакой роли в государстве.

Конечно, обездоленный крестьянин видел во всем этом беззаконие и насилие. Если во всей Греции в эту эпоху раздавались требования «передела земли» и «отмены обязательств», то это никак не было проявлением революционно-мягежнического духа крестьянства, а только желанием устранить явное беззаконие, явное нарушение старинных традиционных норм и восстановить справедливые имущественные отношения. Но, с другой стороны, понятно, что бывшие заимодавцы видели в этом революцию: они не могли помириться с мыслью, что им придется неизвестно почему потерять данные ими в ссуду деньги, да к тому же приобретенная ими земля за давностью стала уже психологически их личной собственностью. Раз слова «грабеж» и «революция» были брошены в массы, то естественно, что нашлись лица, поднявшие перчатку и потребовавшие, чтобы заодно были поделены целиком помещичьи имения и вся территория разделена на равные части между всеми гражданами; консервативный и привязанный к традиции Солон называет их «теми, которые приготовились грабить» («Афинская полития» Аристотеля, 12, 3).

Как бы то ни было, брожение приняло опасные размеры. Конечно, сильному, богатому и вооруженному до зубов помещичьему классу нетрудно было справиться с движением этих темных, забитых масс. Но в городе вырос для аристократии новый враг — демиурги, крупные промышленники, разбогатевшие на массовом производстве и вывозе аттических изделий. С ними были теснейшим образом связаны экономическими интересами те люди, которые их продукты вывозили,—купцы как из незнатных, так и главным образом из аристократических кругов. Эти люди были заклятыми врагами помещиков старого типа; в эту эпоху они уже начали ввозить в Афины хлеб. Чтобы обессилить своих противников, для них имело смысл протянуть руку помощи крестьянству, так как не в земле был центр их интересов. Таким образом раскол проник в среду самой аристократии. Помещичьей аристократии старого типа грозили изоляция и верная гибель в случае непринятия своевременных мер самозащиты, тем более, что военные неудачи в борьбе с Мегарой сильно подорвали ее репутацию. Нельзя забывать, что крестьянство было связано с земельной знатью общностью и экономиче-

ских интересов и традиции. Только своевременное удовлетворение знатью справедливых и основанных на законе требований крестьянства могло повести к прекращению глубокой внутренней розни среди аграриев и к созданию единого реакционно-традиционного землевладельческого фронта против молодой городской буржуазии. Несомненно, более дальновидные из среды помещиков сами готовы были итти на эти жертвы, так как они этим путем развязывали себе руки для борьбы с более опасным врагом; поэтому врагами справа, о борьбе с которыми рассказывает Солон, была лишь группа—безнадежных «диких помещиков», ничего не забывших и ничему не научившихся.

В торговой Митилене передача власти добродетельному «серединщику», который подвел итог совершившемуся перелому и, крепко держась за традицию, внес в нее необходимые и общепризнанные поправки в духе времени, была завершением революционного процесса, результатом всеобщей апатии и утомления политикой (см. стихотворения Алкея). Наоборот, в Афинах купечество было еще слишком молодым и социально пестрым классом, чтобы сразу броситься в решительную борьбу против привилегий по происхождению; в то же время и помещичий класс был еще настолько силен, что политика отчаяния, которая всегда является результатом бессилия, была для него преждевременной: для него имело смысл рядом уступок крестьянству предупредить возможность коалиции между крестьянством и горожанами и тем восстановить единый земледельческий фронт. Вот почему Афины не кончили, а начали таким «серединщиком»: здесь эпоха искания «мирного выхода» неизбежно должна была предшествовать эпохе коренной ломки.

Вот при каких условиях был избран примирителем афинян Солон. Конечно, его избрали не для того, чтобы он занимался политическим прожектерством: его задачей было так или иначе удовлетворить насущнейшие требования всех классов, по возможности не меняя старых законов и внеся в них лишь то, что было абсолютно необходимо для мирного сожительства борющихся общественных групп. Только таково значение законодательства Солона, признавшего процентные долговые обязательства под залог земли незаконными и недействительными и возвратившего заложенную

землю их прежним, законным владельцам. Он ничего не выдумал сам—это не входило и не могло входить в задачу законодателя по представлениям той эпохи. В своих стихотворениях Солон с гордостью заявляет, что он «ничего не убавил и ничего не прибавил к правам народа», а Плутарх сообщает, что он только отменил долговые обязательства, но ничего не ломал (kinein) в земельных отношениях. Мы уже видели, почему Солон пошел навстречу домогательствам мелкого крестьянства. Нетрудно понять, что его реформы менее всего могли воскресить этот экономически вымирающий класс. Для этого необходимо было прежде всего искусственно предохранить землю от нового перехода в другие руки и затем снабдить крестьянство инвентарем и оборотными средствами. Солон не только не сделал этого: он, именно он в духе нового, торгового времени впредь разрешает свободное распоряжение землей.

Более или менее рассудительным людям из среды помещиков, по существу дела, нечего было жаловаться на реформы Солона. Пусть они потеряли часть своих земель, фактически бывших уже их собственностью, и большое количество даровых рабочих рук. Но до сих пор земля эта принадлежала помещикам в силу сделок, ощущаемых всеми, как правонарушение; теперь им предстояло получить эти земли, а вместе с ними и дешевые рабочие руки уже на законном основании. В самом деле, крестьяне, правда, получили назад свои участки, но скот и сельскохозяйственный инвентарь были движимым имуществом, и никакой старинный закон не воспрещал отчуждать их. Инвентарь и скот, конечно, стали собственностью помещиков и должны были быть им возвращены освобожденными от кабалы крестьянами. С другой стороны, на будущее время было разрешено отчуждение земли, и кредиторам было предоставлено право взимать любой процент за даваемые в ссуду деньги. Несчастный крестьянин получил таким образом свой карликовый участок, которого не хватало для прокормления, не имея ни скота, ни инвентаря, ни денег на покупку их; ему ничего не оставалось как заложить снова свой участок или даже продать его. Однако теперь эти сделки совершались на основе ясного и недвусмысленного писаного закона, так что никакой протест не мог уже иметь места.

Итак, реформа Солона фактически послужила началом вторичной гибели мелких крестьян-однодворцев («автургов»— по античной терминологии) и появления нового класса зажиточных крестьян-кулаков из дельцов крестьянского или мещанского происхождения.

Очевидно, даже эта реформа Солона была на пользу торговому классу,—весь вообще гражданский кодекс Солона был проникнут духом свободы оборота. Гораздо меньше— поразительно мало с нашей точки зрения—сделал Солон для расширения политических прав городского сословия. Цензовые классы внутри аристократии существовали уже, как мы видели выше (стр. 56 и сл.), и до Солона, и уже до Солона должна была появиться необходимость включить в них, хотя бы и в качестве неполноправных членов также и не-аристократов. В среде простонародья появилось достаточное количество людей, которым их средства позволяли держать себя по-аристократически, т. е. слоняться без дела в общественных местах, щеголяя такими нарядами, о которых средний аристократ часто не мог и мечтать, а после смерти затмевая аристократов роскошью похорон. Чтобы воспрепятствовать этому, афинская аристократия, как и аристократия других городов, принимает суровый закон против «бездельников»: им запрещается показываться в общественных местах, выставлять напоказ свою роскошь и устраивать богатые похороны (см. ниже, гл. XI § 6). Но, с другой стороны, появляется желание привлечь этих новых богачей к общественным повинностям, а это влечет за собой и известные небольшие права: право на роскошь, пышные похороны и т. д. ставятся в зависимость от земельного ценза. Земельный ценз, повидимому, имел в виду исключить из числа привилегированных тех, которые продолжают заниматься промыслами и торговлей, и включить тех, которые, разбогатев на торговых делах, приобрели под тем или иным видом землю и стали порядочными людьми, помещиками. (Точно так же по старинному фиванскому закону, может быть, почерпнутому из древнего законодательства Филолая, принимать участие в государственных делах мог только тот, кто в течение последних десяти лет не занимался рыночными делами; в эпоху Аристотеля этот закон был уже отменен, «Политика», 1278 а). Когда затем госу-

дарству в борьбе с Эгиной и Мегарой понадобились большие средства для постройки флота, пришлось для проведения обложения избрать орган, который пользовался бы доверием зажиточных людей простого происхождения, и при выборах в этот совет—так называемый совет навкраров—пришлось, повидимому, применить земельный ценз и для людей незнатных. Точно так же и «народное собрание избранных» (экклесия), все более расширявшее свое влияние на счет старого всенародного веча (гелиэи), состояло не из знатных людей, а из всех граждан, обладавших минимальным земельным цензом. Оба эти учреждения в силу экономических причин все более расширяли свое влияние; во время восстания Килона совет навкраров даже захватил на время верховную власть,—может быть, ареопаг оказался настолько политически ненадежным или инертным, что ему нельзя было доверить подавление восстания *.

Солон обобщил эти частные случаи привлечения «цензовой черни» и раз навсегда включил простонародье в цензовые классы. Как доказал Вилькен [5], при этом принимались во внимание также и скот и доходы в денежной единице 1 медимн = 1 овце = 1 драхме); однако весьма вероятно, что основой все же служил земельный ценз и что эта расценка имела в виду лишь учет побочных доходов помещика. Лица, вовсе не имевшие земли, во всяком случае в один из высших трех классов попасть не смогли (см. ниже, стр. 95 с прим. 6). Таким образом в этой реформе не было, по существу, ничего принципиально нового.

Итак, и со времени Солона зевгитский ценз остается минимумом для участия в государственных делах, но классы становятся чисто цензовыми, без требования знатного происхождения. Впрочем, и здесь необходима оговорка. Главной целью солоновской реформы все же оставались интересы обложения; принадлежность к знати попрежнему осталась непременным условием для занятия ответственных должностей. Аристотель ясно говорит: «Все магистратуры, по закону Солона, должны были замещаться лицами знатного происхождения и обладающими (в то же время)

* Эта моя реконструкция древнейшей политической истории Афин будет мною вскоре обоснована в специальном исследовании о навкрариях и экклесии. *С. Л.*

имущественным достатком, именно из классов пентакосиомедимнов, зевгитов и всадников: (Политика; II, 1271 a, 18; ср. ниже, стр. 100, 106). Так как высшая власть в государстве была в руках аристократических магистратов—архонтов, делившихся ею только с ареопагом, а ареопаг составлялся в свою очередь из «степенных» (отставных) архонтов, то политическая власть осталась таким образом только в руках аристократии. Правда, можно полагать, что Солон расширил права (цензового) народного собрания, но в этом случае он скорее закрепил то, что было завоевано к его времени, чем допустил нововведение. Совет четырехсот (по нашему мнению, тожественный с советом навкраров, см. ниже, стр. 108) и народный суд—гелиэя—существовали, как я покажу в другом месте, уже до Солона. Солон в данном случае только кодифицировал обычное право, поскольку это не было сделано до него, отчасти даже, может быть, урезав права гелиэи, представлявшей в рыцарскую эпоху всенародное вече с не столь незначительными политическими и судебными правами (ср. выше, стр. 48—51), в пользу экклесии, т. е. цензового народного собрания, либо состоявшего из лиц, принадлежащих к трем высшим цензовым классам, либо во всяком случае не допускавшего в свою среду работников по найму [6].

Этим исчерпываются политические уступки городскому классу. Солоновские Афины, возглавляемые чисто аристократическим советом и магистратами, сохранившие деление на четыре аристократические филы (в которые демократия могла быть включена только в роли статистов), были еще старыми аристократическими Афинами.

Солон имеет прочную репутацию гениального социального реформатора, спасшего Афины от ужасов анархии. Мы видели, что Солон не выдумал никакого спасительного политического рецепта, а только в согласии с наиболее разумными элементами правящего класса удовлетворил минимум требований оппозиционных групп. Не дают ли нам его реформы по крайней мере права утверждать, что из требований оппозиции он удовлетворил те, которые обеспечивали на будущее время наибольшую прочность афинского государственного корабля, что он проявил в данном случае гениальную дальновидность?

Если бы это было так, если бы развитие афинской общественности пошло по пути, предначертанному Солоном, то в V веке в Афинах преобладали бы два класса: крупные помещики преимущественно знатного происхождения, занимающиеся между прочим и торговлей (ср. принцип земельного владения при разделении на классы), и независимое, крепкое мелкое крестьянство. В действительности ни реформы Солона, ни впоследствии заботы Писистрата не могли предохранить мелкое крестьянство от неминуемой гибели, так как ни Солон, ни Писистрат не могли дать им того, что в эту переходную эпоху было особенно необходимо: достаточного количества оборотного денежного капитала. Правда, эти реформы, быть может, содействовали тому, что наиболее сильные особи из среды мелкого крестьянства продержались, образовав в V веке влиятельную группу зажиточных крестьян-кулаков, пользующихся услугами рабов. Но если принять во внимание, с одной стороны, неизбежный раздел крупных имений между наследниками, а с другой—то, что земельная собственность была в Аттике не только наиболее почетным, но и наиболее спокойным и притом довольно выгодным помещением капитала, то можно быть уверенным, что и при отсутствии реформ Солона средняя городская буржуазия проникла бы в круг земледельцев, образовав кулацки-крестьянский класс. С другой стороны, солоновский земельный ценз уже очень скоро был окончательно заменен денежным; образование экономически влиятельных групп чисто городского типа показало, что и в этом отношении Солон был весьма недальновиден.

Таким образом, если с точки зрения привычек и традиций окружавшего Солона общества его законы были революционными, то с точки зрения новых экономических взаимоотношений эти законы не только консервативны, но, пожалуй, и реакционны. Несмотря на то, что Солон сам отчасти принадлежит к городскому торговому классу, центр тяжести его реформ лежит в защите интересов аграриев *; для этой цели он временно воскрешает экономически отживший

---

* Виламовиц (в комментарии к Гесиоду, стр. 148) справедливо характеризует Солона, как «истинного преемника (крестьянина) Гесиода—во всем, не исключая и религии».

класс—мелкое крестьянство. Одним словом, Солон (и конечно не Солон, а афинский народ) беспомощно мечется между традиционными правовыми навыками и требованиями нового экономического уклада.

Остается только одна возможность видеть в Солоне «великую историческую личность»: пусть Солон был бессилен направить в другую сторону ход исторических событий, пусть, более того, социальная ломка в конце концов (при Писистрате и Писистратидах) приняла насильственный и кровавый характер, тем не менее не его ли личным качествам Греция обязана тем, что кровавое столкновение было на несколько десятилетий отложено и ослаблено? Иными словами, не следует ли согласиться с Солоном, когда он утверждает:

«Но если бы не я, а кто другой,
Своекорыстный и бесчестный по душе,
Взял в руки бич, ему бы народа не сдержать!»

Мы уже видели выше, как сильна была во все эпохи античности привычка к существующему порядку, как велика была косность, покоющаяся на традиции. Поэтому эпоха искания «мирного выхода», продолжительность которой обусловлена целым рядом не всегда известных нам психологических и экономических предпосылок, неизбежно всегда предшествует эпохе насильственной ломки: Писистрату неизбежно должен был предшествовать Солон. Иными словами, не потому Афины эпохи Солона пошли по пути умеренных реформ, что Солон был гуманный человек, а потому в водовороте классовой борьбы выплыл на поверхность Солон, что равнодействующая общественных сил была еще в начале VI века направлена не в сторону революции, а в сторону реформ. Личность типа Писистрата столь же мало могла иметь успеха в первую половину VI века, как личность типа Солона—во вторую.

Правда, в эпоху Солона в ряде греческих торговых городов произошли кровавые перевороты, имевшие результатом кратковременную диктатуру беднейшего, преимущественно крестьянского класса (так называемую тираннию). И когда Солон говорит «о ком-нибудь другом», он имеет в виду этих тираннов. Но если бы мы стали объяснять различный ход развития в Афинах и, скажем, в малоазиатских

торговых городах личностью Солона, то оставалось бы совершенно непонятным, почему в Беотии, стране неповоротливых тяжелодумных «беотийских свиней», откуда традиция не сохранила нам ранее конца V века даже ни одного имени политического деятеля, вовсе не произошло насильственной ломки существующего строя. А ведь новый экономический строй, как мы видим из поэмы Гесиода, больно ударил и по беотийскому народному хозяйству. Очевидно, причина не в личностях, а в соотношении сил земледельческого и торгового класса.

1. В плодородной земледельческой Беотии, где основой народного хозяйства продолжало оставаться земледелие, не только помещики, но и крестьяне в конце концов приспособились к новым условиям. Новая хозяйственная организация вошла только в качестве корректива в старое земледельческое хозяйство. Ни в каких революциях здесь не было нужды.

2. В малоазиатских торговых городах-государствах сельское хозяйство сразу потеряло свое значение. Процесс ломки должен был сразу принять лихорадочный характер.

3. В Афинах, как мы видим, например, из комедии Аристофана, сельское хозяйство сохранило крупную государственно-экономическую роль вплоть до Пелопоннесских войн. Помещики и крестьяне-кулаки здесь очень скоро приспособились к новым условиям, очень скоро оказались господами положения и взяли на себя общественную инициативу. Богатые горожане низкого происхождения здесь, как и всюду, ищут поддержки в бедном крестьянстве: требование отмены сословных привилегий сближало обе группы, а требование передела земли не нарушало экономических интересов городской буржуазии и вместе с тем ослабляло ее классового врага—помещичью аристократию. Но обнищавшее крестьянство чувствовало со своей стороны, что именно новая экономическая структура—причина всех его несчастий. Для помещичьего класса имело смысл сыграть на этом чувстве рядом уступок крестьянству, предупредить возможность коалиции между крестьянством и горожанами и тем восстановить единый земледельческий фронт.

И вот, с согласия наиболее предусмотрительной части помещичьего класса, Солон, декретируя ряд жертв в пользу

политически бессильной группы—мелкого крестьянства, выбивает оружие у главного противника—городских купцов. Общественное сознание еще не проделало такого поворота, чтобы старый принцип справедливости: «каждому—определенное законом установленное место в обществе» (dike, aidos) был заменен новым: «общее равенство» (isotes). Неравенство в правах было еще политической аксиомой; устарел только вследствие разорения ряда аристократических семей принцип привилегий по происхождению. Новый солоновский принцип—распределение власти пропорционально имуществу, но притом преимущественно земельному—был ловким ударом по городской буржуазии, тем более что Солону удалось сохранить и некоторые привилегии для родовой аристократии.

Вот почему в стихотворениях Солона, кроме пропаганды проведенных им реформ, мы находим еще, во-первых, выпады против крайных демократических притязаний и в связи с этим против тираннии, бывшей в то время обычной формой демократической диктатуры, и, во-вторых, выпады против тупоголовых, «диких помещиков»—группы вряд ли влиятельной, но крайне вредной, так как она старалась сорвать ту меру, на которую помещичий класс с таким трудом решился,—земельные уступки.

Таким образом, Солон как политический деятель был только исполнителем своего класса. Тот факт, что через несколько лет после его реформ, еще при его жизни, наступила эпоха Писистрата, мало говорит в пользу его политической дальновидности.

2. ПИСИСТРАТ И АГРАРНЫЙ СОЦИАЛИЗМ В АФИНАХ.

Солон в области политики кодифицировал в сущности то фактическое положение вещей, которое он застал в Афинах; равным образом и крестьянство, как мы видели, не могло ждать от новых порядков больших благ в будущем. Он удалился, стяжав заслуженную репутацию правдолюбца и спокойного, умеренного человека. Но он за тем ведь и был призван к власти, чтобы вывести общество из тех вопиющих противоречий, в которых оно запуталось: кодификация status quo и паллиатив в области земельных отношений никого не

могли удовлетворить. Ни одна из трех групп не осталась довольной компромиссом. Даже уступки, сделанные Солоном горожанам, как ни скромны они были, с точки зрения помещиков казались началом конца: ведь большая разница между тем, что народное собрание, вспомнив добрые старые времена, непрошенно сует свой нос в государственные дела, и тем, что эта его скверная привычка протоколируется как его неотъемлемое право в законе. Со стороны аристократии и исходит, повидимому, первая попытка уничтожить законы Солона. Дамасий, бывший очевидно ее вождем, будучи избран архонтом, не сложил полномочий после конца года и продолжал править, очевидно с целью провести полную и основательную реставрацию. Ему удалось пробыть у власти два года и два месяца, после чего он был свергнут—повидимому, соединенными усилиями крестьян и горожан. Но, как это всегда бывает в подобных случаях, эта подавленная попытка реставрации усилила позицию революционных классов: они теперь уже не желают остановиться на солоновском компромиссе, а идут дальше.

Верховная власть в Афинах принадлежала в это время «президенту республики»—архонту-эпониму. Крестьянам и горожанам удается добиться допущения их к этой должности, бывшей исконно аристократической. Чтобы не оскорбить религиозной традиции, сакральная должность архонта остается, повидимому, формально незамещенной (anarkhia), а для исполнения его обязанностей выбирается, как впоследствии в Риме, коллегия из десяти лиц (decemviri) [7]; при этом простонародье захватывает половину мест в этой коллегии—пять из десяти: три места получили землевладельцы и два—горожане-демиурги (а не наоборот—характерная косность традиции). Такое покушение на священнейшие основы должно было вооружить против этой реформы всех верных традиции граждан; уже с следующего года был, повидимому, восстановлен старый порядок и началась аристократическая реакция, снова укрепившая сплочение мелкого крестьянства с торговым классом. К этому времени в Афинах формируются настоящие большие политические партии. До этих пор у власти стояли только аристократы; естественно, что политические партии представляли собой группировки внутри этой аристократии. По месту жительства и нахождения не-

движимости каждой из этих групп (или скорее—основного ядра ее) эти партии назывались «партией прибрежных» (паралии), «партией равнинных» (педиаки) и «партией горцев» (диакрии). Первая состояла главным образом из землевладельцев старого закала, вторая—преимущественно из землевладельцев-купцов, третья—из разорившихся дворян, стоявших под угрозой быть выкинутыми из среды аристократии. Подобно тому как, уступая требованиям жизни, Солон вынужден был аристократические цензовые классы и даже аристократические родовые союзы—филы—пополнить представителями простонародья, так и в эти политические группировки знати теперь вошли близкие по общности политических интересов народные группы; в первую—горожане (купцы и ремесленники), во вторую—крупные крестьяне, поскольку они уже появились в это время, в третью—мелкое крестьянство. Но все эти группировки—и цензовые, и родовые, и партийные—возглавляются аристократами. Во главе педиаков стоит древний род Филаидов, со времени распространения в Афинах гомеровского эпоса ведший свой род от саламинского богатыря Эанта (за отсутствием в «Илиаде» упоминаний об Афинах Эант стал с момента предъявления Афинами претензий на Саламин как бы официальным представителем Афин в «Илиаде»). Во главе паралиев стоят Алкмеониды, также знатный род, чрезвычайно разбогатевший на торговле с Малой Азией. Наконец диакриев возглавлял Писистрат, также аристократ, но из захудалых,—недаром история не сохранила нам названия рода, из которого он происходил. То, что, став тираном, он раскопал своих предков вплоть до Нестора,—ничего не доказывает: это, как мы видели, характерная «обезьянья» черта. Но оставим Писистрату его знатных предков; в эпоху Солона был уже в полной силе алкеевский принцип—«khremat' aner» («деньги делают человека»): вместе с деньгами приходилось фактически терять и предков; с достижением власти они снова вернулись к Писистрату. Любопытно, что Писистрат происходил из «имения Филаидов» (ek Phylaidon), лежавшего в районе Браурона. Если предположить, что большая часть земель предков Писистрата в эпоху экономической ломки попала в руки богатых Филаидов и что родители Писистрата находились в известной экономической зависимости от них, то это

объяснило бы и радикализм Писистрата, искренно озлобленного против старой аристократии, и как бы противоречащую этому тесную связь его с Филаидами во время его господства; это объяснило бы нам и замечание Аристотеля [8]: «Тиранны достигали власти потому, что пользовались доверием народа, а залогом этого доверия была их глубокая вражда к богачам; так, в Афинах Писистрат достиг власти вследствие того, что боролся с педиаками».

Писистрат выдвинулся благодаря своим военным успехам, тем более, что война с Мегарами, в которой он предводительствовал, была чрезвычайно популярной среди обеих оппозиционных групп: приобретение Саламина было жизненным вопросом, с одной стороны, для обеспечения афинского мореходства, с другой—для облегчения крестьянского малоземелья, так как на остров должна была быть выведена колония малоземельных граждан. Соединенными усилиями обеих партий власть старой знати была свергнута, но это привело к результатам, менее всего желательным для паралиев. Крайние радикалы, диакрии, разуверились в возможности чего-либо добиться в рамках старой законности,—опыт Солона и после-солоновского переворота убедил их в этом. Разочаровавшись, как мы бы теперь сказали, в конституционном выходе и не без основания полагая, что в доброе старое время, при старых афинских царях, в эпоху преобладания натурального хозяйства земледельческому классу жилось лучше, крестьянин начинает мечтать о восстановлении старой монархии. Любимым народным героем становится полумифический, если не совсем мифический царь Фесей, который теперь изображается настоящим народным трибуном [9]. Афиняне прибегают поэтому к испытанному, ставшему в это время в Греции почти традиционным, приему: восстанавливают монархию, вручая Писистрату единоличную власть.

Конечно, крестьяне ликовали, с радостью приветствуя возвращение от происков алчных помещиков и не менее алчных городских купцов к старинной монархии. Но купечество в первую же минуту разочаровалось в своих надеждах; вот почему паралии порвали союз с крестьянами и сблизились с педиаками. Это не может объясняться только как возмущение оскорблением традиционных законных норм; надо полагать, что Писистрат с первых же шагов стал с

редкой искренностью и энергией проводить политику диктатуры мелкого крестьянства. Конфискованные по обычаю того времени земли вождей побежденной партии он распределил между обезземеленными крестьянами и бывшими сельскохозяйственными батраками [10]; сюда же присоединились и земли, вновь завоеванные при Писистрате и его сыновьях (Саламин, Лемнос) и разделенные между крестьянством; чтобы эта мера дала, в противоположность реформе Солона, прочные результаты, он щедро выдает вновь наделяемым крестьянам из казенных сумм ссуды и пособия на покупку инвентаря и необходимые расходы. Можно себе представить, как подобная мера должна была раздразнить расчетливых городских дельцов!

Далее, одной из причин быстрого разорения крестьянства в досолоновскую эпоху было то, что суды находились в городе, в самом гнезде аристократии, и состояли из аристократов, тогда как крестьянина, не знавшего никакого толку в законах и судах *, легко было обмануть и обобрать. Писистрат переносит суды (разбиравшие, вероятно, чаще всего земельные ссоры, возникавшие на почве переделов последних лет) в деревни и, конечно, назначает судей из верных адептов крестьянской партии. Эти судьи были мало осведомлены в тонкостях старого законодательства, зато склонны охотнее пожертвовать интересами помещика, чем крестьянина. С другой стороны, Писистрат стремился развить в крестьянах чувство самоуважения и сделать их солью аттической земли. Он лично объезжает крестьянские хозяйства; подобно Периандру (если только сообщение о Периандре не есть дубликат рассказа о Писистрате, см. выше, прим. на стр. 76) он превращает в важнейший государственный праздник крестьянский праздник Диониса и официально предписывает крестьянам носить их старинный национальный костюм—«катонаку», которого они под влиянием новой городской моды, повидимому, начали уже стыдиться. И он подобно Периандру пытался остановить стихийный процесс переселения разоренных крестьян в город наложением наказаний

---

* Ср. замечание Феогнида о крестьянах:

Прежде в законах, в судах толку не знали они...
Город наш так же им был чужд, как оленям лесным.

на крестьян, слоняющихся по городу в поисках заработка. Далее, Писистрат, повидимому, не только, подобно Периандру, боролся с обработкой надельных участков при помощи рабов, но и вообще запрещал получившим наделы всякий «паразитизм» (argia), т. е. и применение свободных наемных работников. Во вновь изученных мною двух документах*, рисующих правовое положение колонистов-клерухов в эпоху тираннии, читаем: «Саламинским клерухам разрешается (навсегда) владеть (предоставленными им) участками; но им воспрещается сдавать в аренду свои земельные участки, исключая того случая, если они (инвалиды и не годны) для исправления государственных повинностей и военной службы». Таково постановление о саламинских клерухах; в постановлении о лемносских клерухах, повидимому, указывается, что лица высших двух имущественных классов не имеют права на наделы, и «земля, обрабатываемая собственным трудом», противопоставляется земле, обрабатываемой иным образом. Но любопытнее всего такое запрещение: «Свой участок (продавать, менять, закладывать) и сдавать в аренду запрещается всем клерухам, исключая (инвалидов)» [в скобки взяты слова, дополненные мною].

Таким образом, повидимому, только инвалидам, которым физически невозможно было обрабатывать землю собственным трудом, разрешалось пользоваться наемным трудом и сдавать землю в аренду *. Остальным не только запрещено было, согласно исконным греческим нормам, продавать, выменивать и закладывать свои участки,—им запрещено было также сдавать их в аренду или обрабатывать при помощи наемной силы, и таким образом процесс исхода мелких крестьян в города и скопления земли в руках кулаков, казалось, был приостановлен раз навсегда самым радикальным способом. Крестьянин не получал даже права отлучаться в город и был таким образом до известной степени прикреплен к земле. Он получал беспроцентную ссуду на обсеменение, покупку скотины и инвентаря, но зато платил в казну подоходный налог в размере пяти—десяти процентов с урожая. Этот «аграрный социализм» по существу очень напоминает то

* Инвалиды были вообще предметом особых забот Писистрата. «В числе законов, составленных Писистратом, есть и закон, предписывающий содержать на казенный счет получивших увечье в бою» (Plut., Solon, 31).

государственное крепостничество, которое характеризовало земельные отношения в Египте,—разумеется, у нас нет достаточных оснований, чтобы говорить о непосредственном заимствовании. Положение крестьянина при Писистрате было, конечно, несравненно легче, чем в досолоновских и солоновских Афинах, но и теперь крестьянин не стал владельцем земли и продолжал обрабатывать чужую, теперь государственную, землю в положении полукрепостного. Недаром крестьянский поэт V века Аристофан вспоминает о Писистрате, посвятившем свою жизнь крестьянскому делу, как о поработителе крестьянства.

Как вождь крестьянского класса Писистрат, естественно, обратил преимущественное внимание на земельную реформу; в политической же области он сохранил в силе законы Солона, позаботившись, конечно, о том, чтобы при применении их не пострадали интересы его власти и защищаемого им класса.

Прежде всего это относится к составу полноправного гражданства. Как я говорил уже, есть веские основания думать, что по солоновскому закону даже коренные афиняне, принадлежавшие к четвертому классу или по крайней мере занимавшиеся наемным трудом, будучи лично свободными людьми, тем не менее не имели политических прав, т. е. прежде всего права участвовать в экклесии. С другой стороны, нам известно, что первым шагом Клисфена была проверка гражданских списков и исключение из них большого количества метэков, проскользнувших в число граждан; он же затем включает в число граждан так называемых neopolitai [11], каковыми были ввиду всего сказанного свободные афиняне, занимавшиеся наемным трудом. Таким образом, в эпоху Писистрата в число граждан фактически вошло значительное число метэков, а следовательно, и подавно те свободные безземельные крестьяне, принужденные заниматься наемным трудом, трибуном которых был Писистрат. Юридически оставался в силе солоновский закон, но фактически никакой проверки гражданских списков не производилось. По справедливому замечанию Бузольта (т. II, стр. 310, пр. 2), «тираннн обычно в этом вопросе были наименее щепетильны, так как их интересовало не столько сохранение в чистоте старого гражданства, сколько усиление преданных

им групп». Когда Клисфену пришлось облечь в юридические нормы создавшиеся общественные отношения, он вполне в духе афинской правовой психологии лишил проскользнувших в число граждан метэков приобретенных ими в эпоху Писистрата прав, но поступить так же по отношению к беднякам он не мог без риска вызвать народное волнение и потому включил их в кадры нового гражданства.

Как деятель, опирающийся на крестьянство, Писистрат был менее всего склонен к реформам в той области, которая затрагивала сферу религии. Поэтому он сохранил без изменения порядок избрания архонтов, а, следовательно, и ареопага. Как мы видели (выше, стр. 94), по конституции Солона для избрания на высшие государственные должности необходимо было кроме ценза еще и знатное происхождение; это же показывает и борьба зажиточных групп демократического происхождения за право занимать должность архонта, имевшая место после ухода Солона и давшая демократии только случайный, временный успех. Повидимому, и Писистрат оставил должность «президента республики», архонта, в руках знати, но он принял зато другие меры для уменьшения влияния знати на государственные дела. Действительно, главным залогом фактической власти народного собрания в клисфеновской конституции является совет пятисот, которому принадлежат право и обязанность предварительно рассматривать государственные дела, подлежащие обсуждению в народном собрании. В солоновское время правом созывать народные собрания, повидимому, пользовался любой высший магистрат; никакой обязательной процедуры предварительного рассмотрения дел, вносимых в народное собрание, не было; по крайней мере еще в цитированном выше постановлении о Саламине нет ни малейшего указания на эту процедуру, несмотря на то, что со времени Клисфена такие указания всегда налицо. Вследствие этого фактическое значение народного собрания было ничтожно. До Писистрата законодательная инициатива, наверное, обычно исходила от «президента республики»—архонта; возможно, что он руководился при этом волей высшего органа аристократии, ареопага. Если в клисфеновском законодательстве эта роль переходила к совету пятисот, то это, повидимому, следует объяснить тем, что уже для Писистрата

оказалось неудобным поручать разработку желательных ему законопроектов ультра-аристократическому ареопагу, составленному из бывших архонтов, а менять его структуру он не решился ввиду его религиозного значения. Наиболее удобным для этой цели был не-аристократический, возникший примерно во второй половине VII века финансовый орган—навкрары *, справедливо отожествленный Эд. Мейером [12] с солоновским советом четырехсот. Сотрудничество органа, ведавшего государственными финансами, было необходимо Писистрату, мероприятия которого требовали больших издержек; с другой стороны, это был орган, для избрания в члены которого не требовалось сословного ценза, и потому легче было влиять на его состав. Этот совет успел приобрести влияние во время заговора Килона, когда по неизвестным нам причинам, может быть вследствие политической ненадежности ареопага, ему пришлось временно взять в свои руки бразды правления, а затем судить Килона и его приверженцев [13]. При Писистрате установился, может быть, usus, по которому всякое предложение, вносимое в экклесию, предварительно рассматривается в этом совете,—usus, впоследствии превращенный в закон Клисфеном.

Далее, надо полагать, что одной из причин бессилия экклесии в солоновское время было то, что голосование здесь происходило по филам. В каждой филе задавали тон геннеты, а приписанные к фратриям люди простого происхождения, вероятно, обычно и не решались выражать своего мнения в присутствии патронов. При Писистрате целый ряд знатных родов был изгнан из Афин, и многочисленные клиенты, являясь на народные собрания, уже не должны были бояться гнева своих патронов. Может быть, Писистрат и вовсе отменил голосование по филам; во всяком случае вследствие преследований, обрушившихся на аристократов, родовые филы потеряли при нем всякое значение, и для Клисфена было уже легким делом вовсе их упразднить и заменить новыми локальными, причем если не администра-

* Об этом совете я буду говорить доказательнее и подробнее в одной из моих подготовляемых к печати статей.

тивно-избирательными, то во всяком случае судебными единицами демы стали уже в эпоху Писистрата.

Что касается наконец правительства Афин, то, как мы видели, Писистрат ни в чем не изменил способа избрания архонтов, однако выборы их происходили хотя и из числа знати, но в народных собраниях, и таким образом Писистрат всегда добивался, чтобы в архонты проходили его сторонники; конечно, и в среде знати было немало приверженцев Писистрата. Тем не менее к непосредственным помощникам в деле управления Писистрат должен был предъявлять особенно высокие требования, и поэтому сложная процедура избрания в связи с несменяемостью архонта до конца его служебного года не могла его не стеснять. Но мы видим, что с эпохи Клисфена афинским правительством фактически становятся уже не архонты, а военные должностные лица, стратеги, избирающиеся по новому принципу, по одному от каждой из десяти фил. Белох [14] правильно умозаключил, что Писистрат, повидимому, получил чрезвычайные военные полномочия, и стратеги, которые между прочим и в позднейшее время заведуют взысканием eisphora,—налога, установленного Писистратом,—явное наследие эпохи военной диктатуры. Надо думать, что эта должность возникла уже при Писистрате и что стратеги назначались непосредственно им как верховным командующим военных сил. В стратеги, надо думать, назначались и люди простого происхождения.

Попробуем теперь подвести итог деятельности Писистрата. Она имела две стороны—разрушительную и созидательную. Конечно, сам Писистрат придавал наибольшее значение созидательной стороне—проведению в жизнь своей глубоко продуманной программы экономического переустройства Афин. Что касается разрушительной работы, то она не требовала ни особого проникновения, ни гениальности; это был назревший процесс, который рано или поздно совершился бы сам собой. Однако, по общему мнению всех исследователей, именно этой стороной своей деятельности Писистрат оказал наибольшее влияние на ход исторического развития афинского государства. Партия, получившая власть в силу регулярного законного порядка, принуждена поступать так, чтобы в каждый отдельный момент большинство было на

её стороне; ей приходится постоянно считаться с симпатиями и антипатиями общественных кругов. Поэтому всякий конституционный государственный деятель связан по рукам и по ногам традицией, и неизбежно в борьбе с классом, составленным из потомков богов и героев, должен проявить величайшую осторожность и щепетильность. Другое дело — диктатор, опирающийся на военную силу, революционный вождь, самая власть которого — дерзкий вызов существующему порядку. При таком строе единственным требованием, предъявляемым к привлекаемому для участия во власти лицу, может быть только безусловная верность и преданность правительству и его единомышленникам; аристократическое происхождение и вообще всякого рода амбиция, источником которой не является новая власть, с точки зрения этой власти — уже не качество, а недостаток. Но, если при нормальном порядке вещей назначение простых людей на высокие должности возмущало даже людей из народа, то теперь всякий понимал, что такое возмущение неуместно: эти назначения были ясным для всех следствием новой системы управления; возмущаться, следовательно, можно было только самой системой, а эту систему определенно предпочитали старому, аристократическому строю. Пока свержение нового строя означало возвращение к насилиям аристократии, всякий понимал, что приходится мириться и с усилением значения бедноты.

Еще более эффектный результат дала земельная политика Писистрата. Благодаря его энергии и настойчивости старая афинская знать была доведена до полного разорения. «Одни погибали в битвах, другие бежали за границу»,— рассказывает Геродот (1, 64), третьи, прибавим мы, сидели в своих имениях, лишившись значительной части земель и трепеща перед революционными крестьянскими судами по демам. В эпоху Солона приблизительно 40 гектаров земли были минимальным земельным цензом для вхождения в класс пентакосиомедимнов, т. е. для того только, чтобы быть полноправным дворянином. Имения богатых и влиятельных родов, наверное, в десятки раз превосходили этот минимум. В V веке Алкивиад, потомок одного из самых богатых и знатных родов, получил всего-навсего 30 гектаров земли. Вот результат работы Писистрата![15].

3. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПАМФЛЕТ В ЭПОХУ ПИСИСТРАТИДОВ.

Разорить и лишить привилегий земельную аристократию—не значит еще окончательно победить ее. Сила аристократии—в традиции, дающей ей возможность в случае реставрации быстро восстановить прежнее положение; только с того момента, как аристократия признает себя побежденной, признает новую власть законной и начинает ей служить и раболепствовать, можно говорить о полной победе над знатью.

И Писистрат добился этого результата. Для того, чтобы ясно представить себе, как это произошло, необходимо бросить взгляд на внешнюю политику Писистрата.

В то время главным внешним рынком для Афин были Малая Азия и прилежащие острова. Сюда преимущественно вывозили афиняне продукты своей индустрии и свои оливки; отсюда они получали всевозможные восточные ткани, утварь и другие предметы, игравшие такую огромную роль в жизни Афин VI века. Даже ввозной хлеб, потребность в котором изо дня в день становилась все большей, получался афинянами в это время не непосредственно из Понта, а из третьих рук—от малоазиатских купцов. Афинская торговая партия, возглавляемая Алкмеонидами, давно завязала прочные и постоянные связи с малоазиатскими торговыми фирмами и с теми политическими силами, которые обеспечивали правильную торговлю с азиатским гинтерляндом—с Лидией, а затем с Персией. Эта торговля и была причиной скопления в руках нескольких афинских аристократических семей огромных богатств, по сравнению с которыми самые богатые из басилевсов старого времени были бедняками. Любопытна легенда, которую рассказывали Алкмеониды (Herodot. VI, 125) об их предке Алкмеоне, современнике Креза:

«Во-первых, Алкмеон помог тем лидянам, которые посланы были Крезом из Сард к дельфийскому прорицалищу, приняв живое участие в их деле. Узнавши об этих услугах от лиц, ходивших к оракулу, Крез пригласил Алкмеона в Сарды, и здесь подарил ему столько золота, сколько тот мог унести на себе в один раз. Этот столь незначительный подарок Алкмеон принял с ловкой хитростью: оделся в большой хитон, причем над поясом оставил большие складки, привязал к ногам высокие башмаки, самые широкие, какие только мог найти, и в таком виде вошел в сокровищницу в сопровождении слуг. Там, вступивши в кучу золо-

того песку, он прежде всего вдоль голеней насыпал столько золота, сколько могло поместиться в башмаках, потом наполнил золотом образовавшиеся над поясом складки хитона, насыпал золотого песку в волосы на голове и положил еще в рот; при выходе из сокровищницы он еле волочил ноги и вовсе не походил на человека: он шел с набитым ртом, весь раздутый. При виде его Крез разразился смехом и подарил ему и это все и много другого. Таким путем сильно разбогател дом Алкмеона».

Эта легенда возникла с целью объяснить происхождение привезенных предками Алкмеонидов огромных богатств, в действительности полученных от морской торговли. Легенда носит характерные черты добродушного юмора и веселой насмешки над собственным сребролюбием—признак самоуверенной силы руководителей торговой партии. Писистрату нетрудно было разорить и обессилить земельную аристократию, но, даже изгнав Алкмеонидов, он не мог нанести чувствительного удара торговой партии, все богатство которой находилось на море. Изгнанные из Афин Алкмеониды имели и вне их достаточно зависимых людей, торговых компаньонов и контрагентов, друзей и богатств, чтобы спокойно жить, вызывая зависть окружающих, и хладнокровно и настойчиво подготовлять свое возвращение в Афины. Единственным действительным способом борьбы с ними было открытие новых, более выгодных рынков; как вождь бедноты Писистрат должен был искать таких рынков, которые дали бы возможность получить хлеб без посредников и тем его значительно удешевить. Естественно, что взоры Писистрата устремляются на Фракию и Геллеспонт. Писистрату действительно удалось захватить «ключ к хлебу»—Сигей на Геллеспонте. Те города, которые до этого времени господствовали на Геллеспонте, Лампсак и Митилена, возглавлявшаяся уже известным нам Питтаком, конечно приложили все силы, чтобы ликвидировать эту затею. Чуть ли не в течение всего правления Писистрата продолжалась эта борьба, но в конце концов Сигей остался за афинянами.

Представим себе теперь положение афинской земельной аристократии. Эти люди постоянно жили в городе и наживались главным образом тем, что отдавали свои имения на ростовщических условиях в аренду крестьянам или обрабатывали их при помощи почти дарового труда свободных или несвободных рабочих. Мало того, что их земельная

собственность в силу новых законов значительно уменьшилась,—при новом положении дел, с их заклятыми врагами во главе судов, все эти способы эксплоатации земли стали либо невозможными и опасными, либо во всяким случае мало выгодными. Необходимо было найти новое помещение для своих капиталов. Малоазиатская торговля была давно завоевана их политическими противниками, державшими в своих руках все торговые нити; всякий новичок рисковал потерей своего состояния. Новые рынки, открытые Писистратом, были непочатым краем и давали гибнущей группе аристократов единственную надежду на спасение. Таким образом, экономические интересы властно предписывали этой группе полнейшую лойяльность по отношению к Писистрату; действительность превзошла ожидания. Если, как сообщает Геродот, Мильтиад, сын Кипсела, глава известного уже нам первого по знатности в Афинах рода Филаидов, входил в ряды Писистратова правительства, то, конечно, он должен был уже до этого времени дать Писистрату доказательство своей преданности новому порядку. Сын его Кимон дошел даже до такой степени низкопоклонства, что, победив на олимпийских состязаниях, провозгласил победителем не себя, а Писистрата [16]. Любопытен также следующий факт: на гербе как Филаидов, так и Писистратидов была изображена лошадь. После того как Писистратиды захватили власть в свои руки, мы встречаем новый герб: лошадиный зад. Так выразил символически старый аристократический род Филаидов свою преданность новому режиму!

Точно так же и Аристотель в «Афинской политии» (20, 1) сообщает о вожде аристократов Исагоре, бывшем впоследствии реакционным противником Клисфена, что он был «сторонником тиранов». То, что существовала большая группа аристократов, прекрасно уживавшаяся с тиранами, видно из следующих слов оратора Андокида (2, 26): «Мой прадед Леогор как сторонник демократии [17] был политическим врагом тиранов, и несмотря на то, что он имел возможность, прекратив борьбу с тиранами и став близким им человеком, принять участие в руководимом этими людьми управления государством, он предпочел быть изгнанным...» Леогор примкнул таким образом к Алкмеонидам, не пожелав итти по пути прочей землевладельческой аристократии.

Теперь я позволю себе процитировать следующий рассказ Геродота (VI, 126—131), с виду как будто не имеющий никакого отношения к истории афинской общественности.

«Позже (после современника Креза—Алкмеона), в следующем поколении, дом Алкмеонидов был превознесен тираном Клисфеном, так что прославился у эллинов еще больше прежнего. Дело в том, что у Клисфена была дочь по имени Агариста. Отец решил выдать ее замуж за доблестнейшего из всех эллинов... Из Афин явились Мегакл, сын Алкмеона, и сын Тисандра, Гиппоклид, блиставший среди афинян красотою и богатством.

По прибытии женихов к назначенному дню Клисфен прежде всего узнал родину и предков каждого из них... Как кажется, больше всех из числа женихов понравились ему те два, что прибыли из Афин, а из них больше всего сын Тисандра Гиппоклид, как по собственному мужеству, так и потому, что по своим предкам был в родстве с коринфянами и Кипселидами.

Когда наступил день свадебного пиршества, Клисфен... дал пир не только женихам, но и всем жителям Сикиона. По окончании пира началось состязание между женихами в музыке и в искусстве вести беседу в обществе. Во время попойки Гиппоклид, больше всех забавлявший гостей, велел флейтисту играть танец, и когда флейтист заиграл, Гиппоклид пустился плясать. Плясал он с наслаждением, но с досадою глядел на это Клисфен. Потом, передохнувши некоторое время, Гиппоклид велел внести стол и, когда стол внесли, взобрался на него и стал плясать сначала лаконские танцы, затем другие, аттические; наконец, уперся головой в стол и заболтал (в воздухе) ногами. Уже при виде первых двух танцев страсть Гиппоклида к танцам и его вульгарность огорчали Клисфена при мысли, что он может еще иметь Гиппоклида своим зятем, но он пока сдерживал себя и не давал прорваться досаде; когда же увидел, что тот заболтал ногами, то не мог долее сдерживать себя и сказал: «Проплясал ты свадьбу, сын Тисандра!» На что Гиппоклид быстро ответил: «Для Гиппоклида это безразлично!» С того времени слова эти вошли в поговорку.

Тогда Клисфен водворил тишину и сказал: «Дочь мою Агаристу я обручаю с Мегаклом».

(Перев. Ф. Мищенко.)

Ни для кого не может быть сомнения, что наш отрывок взят из фамильного предания или (что для той эпохи одно и то же) из партийной историографии Алкмеонидов. Несколько труднее с первого взгляда понять смысл и тенденцию анекдота *, но после сказанного выше о танцах архи-

* В действительности Клисфен был уже задолго до этого в теснейшей близости с Алкмеонидами и выдал свою дочь за Алкмеонида, разумеется, по деловым и политическим соображениям.

лоховой обезьяны и этот пункт нам станет ясен. Не забудем, что «танцор» Гиппоклид был прославленным главою того самого рода Филаидов, представители которого в писистратовскую эпоху раболепствовали перед народными вождями. Если анекдот говорит, что Гиппоклид танцовал перед публикой, то для греков того времени, зачитывавшихся Архилохом, это могло иметь только один смысл: танцы перед публикой—это новая мода, отличавшая демократию, и такие танцы характеризуют в лице Гиппоклида род Филаидов, как архилоховского верблюда, как представителей аристократической группы, ставшей прислужницей демократии. Такой анекдот мог быть сочинен только в то время, когда Алкмеониды, создавшие его, находились в ожесточенной борьбе с крайней демократией, тогда как Филаиды раболепствовали перед новым строем. В эпоху Клисфена аристократия вела реакционную политику интервенции; в 500—470 годах снова стоит у власти блок крайней демократической и военно-аристократической партии, но (по крайней мере внешнюю) руководящую роль играют в это время аристократы (ареопаг), и ни о какой демагогии в это время уже не может быть речи; в эту эпоху наш анекдот возникнуть не мог, тем более, что обычай плясать в обществе с победой демократии становится принятым всюду *. Таким образом наш отрывок, скорее всего, возник уже в эпоху Писистратидов. Если это так, то он является единственным памятником политической литературы эпохи Писистратидов; это и дало мне право столь подробно остановиться на нем, тем более, что политическое значение отрывка обнаружено мною впервые (см. прим. 7 к главе II).

Целью всего этого низкопоклонства афинской аристократии было желание быть допущенными к участию во фракийско-геллеспонтских операциях Писистрата. Действительно, Мильтиад завладевает одним из пунктов на фракийском Херсонесе; еще его потомкам как владетельным князьям принадлежали богатые имения в этой области. Таким образом афиняне получили опору на обоих берегах Гел-

---

* Ср. Непот. Эпаминонд, '1, 2. «Как известно, по нашим (римским) обычаям, танцовать непристойно, тогда как у греков это считается приятным и достохвальным времяпрепровождением».

леспонта, и свободный провоз хлеба был обеспечен. То, что этот захват произошел при содействии и под руководством Писистрата, видно из того, что впоследствии Писистратиды дали одноименному знаменитому внуку этого Мильтиада триэру для охраны этого владения. Сам Писистрат захватывает несколько пунктов на фракийской Халкидике и по соседству с ней, в Термейском заливе, с богатыми золотоносными рудниками; его потомки также были здесь в последующее время владетельными князьями. Параллельно с этим Мильтиад захватывает Лемнос, Имброс и прилежащие острова, находящиеся на пути между Халкидикой и Геллеспонтом; афинская власть над этими островами закрепляется выведением сюда колонистов из Афин [18].

4. РЕЗУЛЬТАТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПИСИСТРАТА.

Внешняя политика была для Писистрата второстепенным пунктом его программы. Судьба основного ее пункта—его земельного законодательства—глубоко трагична.

Нельзя сомневаться ни в искренности, ни в последовательности Писистрата, ни в его глубокой преданности крестьянскому делу, но, очевидно, самый мудрый и самый искренний исторический деятель оказывается только мальчишкой, когда он пытается направить по своему произволу ход исторических событий, развивающихся по еще недостаточно известным нам, но вполне точным законам. С падением Писистратидов пала и вся сложная и стройная система аграрного социализма. Писистрату не удалось остановить стихийного бегства в город мелкого крестьянства, обреченного экономикой на гибель. Клисфеновское законодательство проникнуто уже духом свободы оборота и выбрасывает за борт всю полицейскую систему землепользования. Крестьяне получают возможность свободно продавать свои участки, а мелкое полуголодное крестьянство быстро ликвидируется. В V веке нет уже с таким трудом культивировавшегося Писистратом мелкого крестьянства, зато есть многочисленный городской полноправный пролетариат, который при почти полной невозможности для иностранца получить права афинского гражданства, мог образоваться только из мелкого крестьянства Писистратова времени. Реформы Писи-

страта имели другой, вряд ли желательный для него результат: создание в Аттике могущественного класса зажиточных крестьян *. Из Аристофана, единственного писателя V века, у которого мы можем рассчитывать найти хоть в отдельных чертах реалистическое изображение современности **, мы узнаем, что представляет собою крестьянин этого времени: это зажиточный, консервативный до мозга костей буржуа, ведущий сельское хозяйство при помощи рабов с промышленной целью, постоянно торгующий на рынке и имеющий солидные сбережения. И какова ирония судьбы! Писистрат и Писистратиды становятся любимыми героями афинских реакционеров—Крития и его единомышленников—только потому, что они защищали интересы крестьянства, а эти люди знали только современное им реакционное крестьянство.

Таким образом, думая спасти и сделать хозяином положения в Афинах мелкое крестьянство, Писистрат фактически таскал жолуди для крестьян-кулаков и своего заклятого врага—городского купечества ***. Зато благодаря политическим и военным талантам Писитрата городское купечество лишилось своего главного врага—крупных помещиков—и получило новые рынки. Малоазиатской торговле Писистрат также не нанес чувствительного удара, так как новые рынки не давали Афинам того, что давали эти рынки.

По нашему убеждению, задача политического деятеля должна состоять не в том, чтобы задаваться несбыточным стремлением «вести за собой» массы, а в том, чтобы в твердом сознании закономерности исторических событий стараться угадывать задолго вперед стремления этих масс и итти за ними. «Сельский романтизм» Писистрата оказался напрасной тратой сил. Наоборот, вечной заслугой перед афинской государственностью останется то, что он, пови-

---

* Конечно, этот класс образовался бы и без помощи Писистрата.

** Идеальный «автург» Еврипида («Электра», «Просительницы»)—чисто романтический образ, заимствованный из исторической литературы; он не иллюстрирует современности, а тенденциозно противопоставляется ей.

*** Ср. Нильсон, Klio, XXII, 1928, стр. 247: «Чистую прибыль (от реформ Писистрата) положили себе в карман не широкие народные массы, а зажиточные граждане».

нуясь воле взбешенного, разъяренного аттического крестьянства, нанес-таки наконец старой земельной аристократии смертельный удар, от которого она так долго увертывалась. В этой борьбе не на живот, а на смерть знати, удесятерившей свои силы в предчувствии близкого конца, удалось однажды или дважды даже взять верх и выкинуть Писистрата из Афин, но общее озлобление против знати было слишком велико, чтобы народные массы могли примириться с возвращением старого порядка. Писистрату удается снова прочно захватить власть и довести дело до полной и прочной победы. Земельная знать была разорена не только экономически: в результате правления Писистрата всякие привилегии по происхождению бесследно исчезают. Законодательство Клисфена не знает их—господство знати отошло в область предания. «Можно было изгнать тиранов, но нельзя было уничтожить те глубокие изменения, которые произвело их правление»,—справедливо замечает Белох.

Писистрат скончался, и уже вскоре диктатура его партии стала ощущаться, как пережиток. Не было крупной землевладельческой знати, с которой надо бы было бороться при помощи упрощенного военно-устрашительного государственного аппарата. Мелкое крестьянство, которое надо было защищать, оказалось нежизнеспособным. Власть Писистратидов продолжала держаться, так как она создала новую традицию, и появилась новая косная инерция; вдобавок благополучию целого ряда людей, связавших себя так или иначе с новым строем, грозила гибель от переворота. Сыновья Писистрата продолжали его блестящую внешнюю политику. Культивирование и покровительство ионийской поэзии, начавшееся при Писистрате (собирание и редактирование поэм Гомера) и продолжавшееся при его сыновьях (привлечение в Афины Симонида, Анакреона и др.), имело и политическую цель—устранить неприятные последствия, вытекающие из того, что Афины были единственным влиятельным греческим государством, не имевшим своих колоний, и если им поздно было уже стать родной матерью, то сделать их хотя бы приемной матерью ионийских колоний. Это была политика в духе времени; она привела в конце концов к образованию Делосского союза. Тем не менее эта политика не могла примирить Писистратидов со старой

торговой партией, пока они упорно проводили в жизнь железную диктатуру, тогда как для свободной торговли в крупном масштабе необходимо было народное правление, необходим был прочный закон, гарантирующий неприкосновенность собственности, и независимый суд. Может быть, были и другие причины взаимного неудовольствия,—мы слишком плохо осведомлены об эпохе Писистратидов, чтобы иметь возможность высказать хотя бы предположение; как бы то ни было, Алкмеониды оставались в изгнании. Таково было положение дел, когда двое благородных, воспитанных на идеалах народоправства юношей—Гармодий и Аристогитон—решили покончить со строем, потерявшим всякую популярность в мыслящем обществе, при помощи террористического акта. Им удалось убить только одного из тиранов—Гиппарха. Позднейшие политические фальсификаторы всех мастей, начиная соратниками Гиппарха из Коллита, «бонапартиста» эпохи греко-персидских войн, и кончая реакционными романтиками типа Крития в эпоху переворота 411 года, оплели этот героический поступок густой тиной гадких сплетен и скабрезных анекдотов. По справедливому замечанию Белоха [19], вся эта болтовня «не имеет решительно никакой цены, раз нам засвидетельствовано, что уже современники почтили Гармодия и Аристогитона почестями как героев» *; убивая Писистратидов, они руководились такими же чистыми и самоотверженными побуждениями, какими руководился сам Писистрат, разоряя и уничтожая ненавистную крестьянству старую землевладельческую знать.

Ни убийство Гиппарха, ни другие аналогичные попытки взрыва изнутри не могли привести к свержению власти Писистратидов. Оставался один путь—интервенция. Партия Филаидов, как земледельческая группа, искони ориентировалась на Спарту; партия Алкмеонидов, торговавшая в Малой Азии, ориентировалась на Персию и была исконным противником Спарты. Союз Филаидов с Писистратом сблизил с ним и Спарту; теперь, когда Филаиды сами стали на ноги, они не нуждались больше в Писистратидах. Повидимому, Алкмеониды, пообещав им частичную реставр-

* Слово «герой» в греческом обиходе имеет тот же оттенок, как в старом русском — «святой», «равноапостольный» и т. п.

рацию аристократии в Афинах, вступили через них в переговоры о содействии со Спартой; в то же время они не жалели денег, чтобы привлечь к этому делу и античного папу—дельфийский оракул. Под давлением Аполлона и своих афинских друзей Спарта решается наконец выступить против Гиппия, и ей без труда удается изгнать его. Алкмеониды с триумфом возвращаются в Афины,—начинается новая эра мирного строительства.

Глава IV.

ПЕРВЫЕ ШАГИ АНТИЧНОЙ НАУКИ.

1. РЕЛИГИОЗНЫЕ И МАГИЧЕСКИЕ КОРНИ АНТИЧНОЙ НАУКИ.

Одним из важнейших последствий произошедшего переворота в классовых отношениях было и зарождение античной науки. Против чисто социологического подхода к истории науки были сделаны справедливые возражения [1]. Конечно, можно без труда доказать, что целый ряд обобщающих научных теорий возник путем переноса форм человеческого общежития на окружающую человека природу (так наз. антропоцентризм). В этом случае эти теории неизбежно отражают и общественную идеологию их автора. Но та или иная из этих априорных теорий может случайно оказаться правильной в том смысле, что она дает удовлетворительное объяснение целому ряду до тех пор непонятных фактов и даже более того—дает возможность делать предсказания в известной ограниченной сфере. Такая теория—хотя бы она при дальнейшем расширении сферы наблюдения оказалась нуждающейся в поправках или просто неверной—неизбежно получает на некоторое время всеобщее признание, даже со стороны тех групп, идеология которых чужда предпосылкам данной гипотезы. Совокупность таких подтвержденных опытом научных взглядов составляет прочный научный реквизит данной эпохи, который кладется в основу всех ее научных теорий независимо от направления их авторов. Но во всякой науке, а тем более в такой зародышевой науке, как античная, есть целый ряд областей, где возможны только более или менее произвольные спекуляции. При создании такого рода спекулятивных теорий идеология их авторов может иметь решающее значение. Именно

эти идеологически окрашенные теории мы и будем в дальнейшем рассматривать; изучение античной науки в целом не входит в нашу задачу.

После сделавших эпоху работ Фрэзера, показавших, что между магией первобытных людей и современной наукой нет не только непроходимой пропасти, но и вообще резко очерченной границы, нам не покажется уже парадоксом утверждение, что к числу предтеч античной науки должен быть причислен такой чистейшей воды богослов, как Гесиод. Правда, религия, в противоположность магии, всегда являлась резко выраженным антиподом и врагом научного мышления. В самом деле, принципом как магии, так и науки является natura parendo vincitur («природа побеждается подчинением ей»); как маг, так и ученый стремятся индуктивным путем найти в природе два аналогичных ряда, дающих нам возможность, имея три члена пропорции, предсказать величину четвертого. Так, например, если мы скажем, что свиньи черного цвета имеют слабые зубы и рано умирают, а поэтому не следует приобретать черных свиней, то это—правильное или неправильное—научное умозаключение; если же мы скажем, что черный цвет—цвет ночи, мрака, пучины, это цвет, сулящий беду, и поэтому не следует приобретать черных свиней, чтобы они не принесли в дом беды,—то это уже магическое умозаключение. При всем различии для обоих суждений одинаково характерно однако то, что они оба стремятся познать непреложные законы природы и, изучив эти законы, руководиться ими в практической деятельности. Естественно, что при исправлении и сужении общего суждения (большой посылки) в магическом умозаключении мы можем получить научное умозаключение, и такова действительно, как мы увидим, история некоторых научных положений. Совсем другое дело—религиозное мышление, видящее причину всего происходящего в самодержавных богах и потому считающее единственным способом управлять природой—воссылание униженных молитв богам. Между такими теориями и наукой действительно непроходимая пропасть.

С другой стороны, надо, однако, вспомнить, что VIII и следующие за ним века были эпохой, когда богатые выскочки из простонародья впервые заявили притязание на участие во власти, а весь народ—на известное улучшение

своего положения. До сих пор и государственное управление, и суд, и законы, и религия—все это было делом компетенции аристократического класса, делом, требовавшим специальных знаний и навыков. Пока устои архаического общества стояли крепко, знать руководилась вековой изустной традицией, добросовестно и по мере разумения сглаживая неизбежные в такой накоплявшейся веками традиции внутренние противоречия. Когда эти устои пошатнулись, знать, естественно, сделала из всей этой традиции классовую тайную науку, односторонне разрешая противоречия и даже вообще искажая традицию ради собственной выгоды. Однако эта традиция была одинаково священна для всех слоев населения. Никому не могло и в голову притти требовать ее отмены; когда народ, как мы видели уже выше (стр. 65), стал требовать, чтобы эти старинные нормы были записаны, то он хотел только предохранить их от искажений со стороны аристократии. Но при этом записывании внутренние противоречия не могли не выступить еще более выпукло. Сравнительная оценка и выборка из двух противоречивых положений стала необходимостью, а такие оценка и выборка есть уже зародыш настоящей науки.

При этом необходимо не упускать из виду, что никакого противопоставления светского законодательства духовному тогда не существовало. Законы считались непосредственно данными богами; поэтому, когда впоследствии надо было записать традиционный устный закон, его посылали в Дельфы и оттуда посылали назад в качестве изречения Аполлона; нам известно это для Спарты и Кирены [2]. Эти старинные законы представляют собой ряд ответов на отдельные юридические случаи, преимущественно религиозного характера. Так, в старинном киренском законе мы читаем одно рядом с другим правила о наказаниях за ненадлежащее соблюдение религиозных обрядов, о плате за пользование храмовым лесом, о наказаниях за сближение мужа с женой в дни, запрещенные религией, и за убийство.

Неудивительно поэтому, что, одновременно с появлением писаных законов в области политической и уголовной, должна была быть вызвана к жизни и точная нормировка в писаной форме религиозных представлений. Эта роль и выпала на долю уже известного нам борца с произволом ари-

стократических магистратов, Гесиода. Его две религиозные поэмы «Происхождение богов» (Феогония) и «Каталог женщин» имели непосредственной целью упорядочить и записать традиционные представления о богах, а равно и о происхождении старинных аристократических родов, ведших свою генеалогию от смертных женщин, бывших в связи с богами. Естественно, что эти произведения сохранили ряд черт грубой народной религии, так что они могли казаться некоторым позднейшим мыслителям безнравственными и недостойными богов баснями. Но если мы сравним эти поэмы с дошедшими до нас разрозненными народными легендами, то увидим кое-где выборку, вызванную как нравственными, так и рационалистическими тенденциями. Виламовиц в своем комментарии справедливо отмечает (стр. 179), что Земля, Хаос и Эрот (Любовь), из которых создается у Гесиода мир, это—три основных философских начала: материя, пространство и движение. Здесь, по его мнению, глубокая философская мысль и зародыш будущей науки. В то же время ничто не могло нанести столь серьезного удара сотканной из первобытных суеверий и легенд религии, как попытка систематически и научно изложить ее. Красивые народные легенды, потеряв значительную долю своего природного аромата, во многих местах труда Гесиода превращаются в скучный стихотворный перечень собственных имен, вряд ли могущий вызвать интерес и воодушевление у слушателей. С другой стороны, ясно, что критикующая и систематизирующая религиозная мысль не могла остановиться на том робком первом шаге, который сделал Гесиод. Однако религия может держаться только до тех пор, пока она воспринимается чувством, а не критическим разумом: при критическом подходе от нее в конечном результате не остается ничего кроме формы и наименований.

В самом деле, несмотря на всю систематизацию религиозных представлений у Гесиода, его картина происхождения мира еще чрезвычайно путана и носит субъективный, произвольный характер. Правда, у него уже в начале мироздания стоят почти безличные, отвлеченные божества,—кроме Земли, Хаоса и Эрота, бога его родного города, еще День, Ночь, Эфир и т. д. Но выбор и взаимоотношение этих философских божеств еще произвольны, и нет никакой по-

пытки увязать генеалогию этих первобожеств с наблюдаемыми в природе процессами. Не может быть сомнения, что Гесиод стоит еще на почве исключительно греческих божеств и, внося исправления в обычную мифологию, руководится только соображениями внутренней логики.

На грани VII и VI веков религиозный кругозор греков значительно расширился[3]. Около этого времени они познакомились с египетской религией, в частности с глубокомысленными мистериями осирисовской религии и учением о переселении душ и, что гораздо важнее, с персидской религией.

О персидской религии Геродот сообщает следующее:

«Ставить кумиры, сооружать храмы и алтари у них не дозволяется; тех, кто поступает противно их установлениям, они обзывают глупцами, потому, мне кажется, что не представляют себе богов человекоподобными, как это делают эллины... Зевсом они называют весь небесный свод. Приносят жертвы они также солнцу, луне, земле, огню, воде и ветрам. Этим одним божествам приносят они жертвы искони» [4].

В этом изложении хорошо известных Геродоту, как малоазиатскому греку, религиозных воззрений персов, быть может, несколько прикрашенном в духе греческих философских теорий, можно различить следующие элементы:

1. Учение о существовании кроме двух небесных тел четырех элементов—земли, огня, воды и воздуха, из которых состоят все предметы на земле. Это представление—весьма первобытно и свойственно различным народам [5]. Оно подразумевается уже как нечто само собой понятное во всех древнейших философских теориях Греции.

2. Монотеистическая тенденция, свойственная отчасти также уже египетской религии.

3. Отвлеченное, не-антропоморфическое представление о божестве.

2. ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ АНТИЧНОЙ НАУКИ.

Если мы теперь обратим внимание на то, что как раз в Малой Азии, непосредственно прилегавшей к Персидской империи и со средины VI века находившейся под ее властью, получили дальнейшее развитие и монизм, и учение о четырех элементах, и борьба с антропоморфными божествами,

то станет чрезвычайно соблазнительным объяснять разницу в развитии философской мысли на Западе (в Малой Азии) и на Востоке (в Италии) близостью Малой Азии к Персии. И, однако, это верно только в очень незначительной степени.

Дело в том, что при оживленных сношениях между эллинским Западом и Востоком всякое завоевание в умственной сфере быстро распространялось по всей территории греческой культуры, и таким образом персидское влияние не могло бы остаться локализованным в Малой Азии. С другой стороны, различия между западноэллинской и восточноэллинской наукой не ограничиваются заимствованиями из персидских представлений. Более внимательное исследование показывает, что заимствование персидских представлений произошло потому, что собственные, унаследованные от предков представления ощущались уже как отжившие и нуждающиеся в переработке и что переработка этих взглядов не могла не вызвать как раз таких мыслей, которые легли в основу персидских представлений. В противном случае воззрения чужеземного народа подействовали бы скорее отталкивающе, чем притягивающе. Разницу между научно-религиозными представлениями греческого Запада и Востока придется поэтому объяснять так же, как разницу в их социальной истории. На Востоке мелкое крестьянство и помещичий класс уже очень рано потеряли руководящее значение, уступив место городской буржуазии. На Западе и в метрополии еще сильна была косная традиция, и религиозно-научные течения здесь отражали в значительной степени психологию аристократии и мелкого крестьянства; как мы видели уже, оба эти класса, при всем различии в их общественном положении, имели ряд общих интересов; особенно важным моментом было то, что оба эти класса были обречены на гибель и что идеал их обоих был в прошлом.

3. РЕАКЦИОННАЯ НАУКА В ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ ОБЩИНАХ ЗАПАДА.

Мы начнем с господствовавших на Западе мистических орфико-пифагорейских учений, которые, повидимому, надо связывать не с персидскими, а с египетскими влияниями. Орфизм и пифагореизм различались между собой и по со-

держанию и по сфере влияния: в то время как пифагореизм имел своим исходным пунктом так называемую Великую Грецию, т. е. Сицилию и Южную Италию, орфизм был особенно популярен на материке Греции. Однако уже Геродот обратил внимание на то, что, с одной стороны, между орфизмом и пифагореизмом нельзя провести резкой границы, тогда как, с другой стороны, эти учения близки к египетским представлениям [6] и к религии Вакха. «В этом отношении обычаи египтян согласуются с орфическими и вакхическими обрядами, в сущности египетскими и пифагорейскими». Нельзя упускать из виду и того, что авторами древнеорфических гимнов были или люди, известные нам как члены пифагорейских общин, или обитатели тех местностей южной Италии или Сицилии, где раньше всего распространилось учение Пифагора.

В сфере познания природы орфико-пифагорейская наука исходила из свойственного древнейшей мистике представления о четырех элементах: земле, воде, воздухе и огне. Дальше этого орфико-пифагорейская физика не пошла. Основатели пифагорейской школы много сделали в математике, хотя эти сведения об их математических открытиях несомненно преувеличены [7]. Действительно крупные открытия были сделаны поздними пифагорейцами и только приписаны главе школы, который вообще никаких писаных трудов после себя не оставил. С другой стороны, ряд математических познаний пифагорейцы могли позаимствовать наряду с религиозными учениями из Египта; при этом, повидимому, числа их интересовали преимущественно как объект мистических спекуляций, а не научного мышления.

Мистически-религиозные элементы орфико-пифагореизма особенно ясно заметны на одном из поздних (средины V века) последователей этих учений—Эмпедокле, сумевшем поразительным образом сочетать завоевания ионийской положительной науки, о которой мы скажем ниже, с орфико-пифагорейской мистикой [8] и первобытной магией. Он чисто теологически противоставляет ограниченный человеческий ум совершенному божескому; при помощи магии воскрешает мертвых, отвращает губительные ветры и т. д.; его учения о четырех элементах, чистых от природы, но оскверняющихся при смешивании друг с другом, о листве, как о «кудрях» деревьев и т. д., как показал Эйтрем, взяты из ритуала ми-

стерий. Равным образом и пифагорейское учение о переселении душ, метампсихозе, характерно для религий мистерий; есть веские основания думать, что пифагорейцы позаимствовали это учение из Египта [9]. Точно так же общее орфикам, пифагорейцам и Эмпедоклу вегетарианство имеет чисто мистические корни.

Наиболее характерным пробным камнем должна для нас, однако, служить теория о первобытном состоянии человечества. Та позиция, которую в этом вопросе заняли орфико-пифагорейцы, особенно характерна для тех классов, историческая роль которых уже сыграна. «Их настоящее—сумеречно, и жажда счастья и славы побуждает их воображение прикрашивать прошлое и будущее. С тоскою оглядываются они на давно минувший «Золотой век»,—возрастающая тягота земного существования для них несомненна...» (Т. Гомперц). Естественно, что орфико-пифагорейцы примкнули к первобытному взгляду, особенно характерному для религий мистерий. Как мы видели уже (стр. 38), взгляд этот свойствен всем средиземноморским племенам. По этому мифу человечество первоначально наслаждалось безмятежным счастьем в земном раю (Золотой век), среди людей царило полное всеобщее равенство. Можно думать, что уже пифагорейцы подобно позднейшим реакционным романтикам (см. ниже) вытравили эту последнюю черту в своих картинах земного рая; наоборот, надо думать, что в орфизме и культе Вакха, в этих учениях, отражавших чаяния мелкого крестьянства, именно всеобщее равенство было выдвинуто на первый план. По крайней мере, в аттической комедии, рассчитанной на широкие массы, эта подробность играет значительную роль; равным образом, правление Писистрата, выдвинувшего на первое место мелкое крестьянство, характеризуется в традиции как Кроносов, т. е. Золотой век. Эта счастливая жизнь в земном раю кончается катастрофой: люди совершают смертный грех и за это лишаются счастья (их изгоняют из рая, они разделяются на враждующие группы и т. д.). С этих пор жизнь человеческая—сплошное прозябание во грехах и постоянные муки; из этого состояния их выводит божественный спаситель, ниспосланный небом; начинается оздоровление человечества.

Характерно, что система Эмпедокла, создавшего одно из

самых смелых и оригинальных философских представлений, в сущности представляет собою этот же миф, приодетый в философские одежды: земной рай назван «эпохой господства Любви», потоп заменен эпохой господства «Вражды» и «распадения на элементы». Действительно, Золотой век, соответствующий царству бога Кроноса, описывается у Эмпедокла такими чертами [10]:

Вовсе не чтили тогда богов Войны или Брани,—
Только царицу Киприду — Любовь...
Ей угождали они, принося ей дары благочестья.

(Перечисляются эти бескровные жертвы.)

Кроткими были все твари, покорно служа человеку,
Звери и птицы; одной лишь любовью все души пылали

Особенно подчеркивает Эмпедокл:

Не орошался алтарь потоками крови бычачьей;
Тварь умертвить и прекрасное тело на части разрезать
Всеми считалось тогда величайшим грехом и позором.

Отсюда мы видим, что, подобно тому как у кочевников евреев в древнейшую эпоху невольным первородным грехом человечества считалось едение плодов (ср. напр. легенду о Каине и Авеле), у земледельцев-греков, наоборот, таким грехом было едение мяса. За этот грех люди лишились первобытного рая. Один грех породил другие, и наконец грехов накопилось столько, что понадобился мировой потоп, превращенный Эмпедоклом в разделение на элементы. Точно так же и «Ноев ковчег», и создание новых людей Девкалионом и Пиррой заменены у него более научным объяснением: наступает новый поворот от потопа, царства «Вражды», к царству «Любви». Однако, первородный грех,—«едение друг друга», как называет Эмпедокл употребление мясной пищи,— не искуплен и продолжается; человечество нуждается в спасителе, который указал бы ему истинный путь к спасению души. Роль этого мессии и играл в пифагорейском учении Пифагор, и эту роль всецело сохранил за ним и Эмпедокл [11а]. Таким образом Эмпедокл оказывается здесь приверженцем традиционного взгляда пифагорейцев, восходящего через Гесиода к глубокой старине. Человечество пало и нуждается в покаянии—это характерный взгляд консервативных групп, мечтавших, как Эмпедокл, вернуть человечество в старое, аристократическое «царство Любви». Наказанием человеку

за первородный грех явились «Вражда», «разделение элементов», т. е. в нравственном смысле не только разделение на классы, группы и т. д., но и разделение на массу противоречивых индивидуальных воль. В области политики «Вражда»—это демократическая polypragmosyne (беспокойная непоседливость, соединенная с дилетантством), «Любовь»—это аристократическое благолепие, спокойствие (ataraxia) и чистота (katharotes).

Естественно, что теория о первобытном состоянии человечества была подхвачена впоследствии афинскими реакционерами, ставившими эту теорию в теснейшую связь с культом предков, основой реакционного мировоззрения (см. ниже, гл. VIII). «Бог,—читаем мы у афинского реакционера—оратора Антифонта,—желая сотворить род человеческий, создал перворожденных людей; он сделал кормильцами их землю и море, дабы мы из-за недостатка пищи не помирали раньше времени смерти, назначенной нам в старости. Поэтому каждый, кто, будучи сам награжден жизнью от бога, беззаконно убьет кого-либо из нас, совершает нечестие перед богами и попирает законы человеческие. Ведь покойник, лишившись принадлежавшего ему божеского дара, справедливо оставляет на земле вместо себя отмщение божества—гнев мстительных духов...» Таким образом, духи-мстители были созданы божеством вместе с актом мироздания, и они приступили к исполнению своих обязанностей, как только был совершен первородный, Каинов грех.

Эта картина жизни первобытного человечества несомненно была общим достоянием всех орфико-пифагорейских учений. Однако в некоторых других деталях между пифагорейцами и орфиками существовала разница, объясняющаяся разницей в общественной среде, на которую то и другое учение было рассчитано. Пифагорейский союз представлял собой попытку разбитой в борьбе с буржуазией кротонской аристократии восстановить свое былое влияние. Мы уже видели, как первобытные союзы мужчин, утратившие свое первоначальное значение и превратившиеся в чисто религиозные объединения, снова оживают, когда на них в эпоху борьбы с враждебными туземцами возлагаются военные задачи. Такую же картину представляет собою и пифагорейский орден, выросший на почве возрастных классов и получивший

исключительную сплоченность и значение под влиянием новых потребностей—необходимости создания прочной базы в борьбе с городским торговым классом. Этот орден включал в свою среду (как столь часто тайные, выросшие из союзов мужчин общества) не только мужчин, но и женщин, делился точь-в-точь, как эти союзы, на различные степени посвящения с различными правами и обязанностями [116]); вскоре он объединил в своей среде почти всю кротонскую аристократию, а затем вызвал ряд подражаний и в других городах Италии—в Таренте, Метапонте и др. Этому союзу удалось привести Кротон к строгому аристократическому правлению и ряду военных побед. В конце концов народное восстание уничтожило господство пифагорейцев и заставило членов его союза рассеяться (около 500 года до нашей эры). Однако пифагорейские идеи продолжали жить, и есть основание думать, что основные пифагорейские учения по большей части впервые сложились именно в это время.

Совсем при других условиях завоевывал себе влияние орфизм. «Источник его станет понятен для нас, если мы вспомним исторические условия его возникновения. Религиозный кризис является отголоском кризиса социального, одним из следствий борьбы сословий, охватившей VII и часть VI века. По всей вероятности, люди, ставшие жертвой сурового олигархического строя, первые обратили тоскующий взор к утешениям загробной жизни, ожидая от богов вознаграждения за понесенную на земле несправедливость .. Отвращение к кровопролитию, играющее столь значительную роль в этом учении, указывает на то, что представителями его были люди, равнодушные к военной славе и чуждые военных подвигов. Точно так же «право» и «закон» (Dike и Nomos), занимающие выдающееся место в орфическом пантеоне, обыкновенно призываются на помощь слабыми и угнетенными, а не сильными и могущественными. Мы можем говорить о сознательном протесте против мировоззрения и идеалов правительствующего класса... Мистическое зерно нового верования составляют не славные подвиги, как например, подвиги Геракла, бога избранных, а незаслуженные «страсти» народного бога Диониса. Превосходство сильных притеснителей, которых постигнет впоследствии месть высшего божества, бессилие невинно страдающих, но

уповающих на конечное торжество справедливости,—все это отразилось в злых Титанах и беспомощном младенце Дионисе. Протест против тех, кто были одновременно представителями государственной религии и охранителями отечественных преданий, несомненно принимал на тайных собраниях орфиков те же формы, как среди двора «тираннов»... Сходство—действительно изумляющее. Достаточно вспомнить, что тот самый Клисфен, который сломил господство аристократии в Сикионе и заменил издревле славные имена знатных дорических родов бранными прозвищами, там же воспретил публичное исполнение песен Гомера, лишил чествований народного героя, полубога Адраста, и перенес их на Диониса... После всего этого мы поймем, что не один только случай привел Ономакрита, основателя орфической секты, в Афины, ко двору местного правителя, и завоевал ему милостивое покровительство дома Писистрата» (Т. Гомперц).

Казалось бы, между старой родовой аристократией и возникшим на почве борьбы мелкого крестьянства с этой аристократией орфизмом не может быть ничего общего. В действительности это, однако, не так: оба класса есть продукт чисто натурального хозяйства доброго старого времени, оба класса заинтересованы в существовании этого уклада, и если мелкое крестьянство вступило в борьбу с аристократией, то не во имя уничтожения, а, наоборот, во имя восстановления этого уклада, искаженного благодаря злоупотреблениям алчной аристократии. Мы уже видели, что афинская аристократия сочла возможным униженно притти в лагерь вождей мелкого крестьянства—тираннов; нас не должно удивить поэтому, что и нравственно-религиозная система, выработанная потерпевшей поражение аристократией, мало чем отличается от подобной же системы крестьянства. «Несмотря на все различия (между пифагорейцами и орфиками), мы видим здесь поразительное единство, обе секты неоднократно сливаются, и часто бывает невозможно определить, которая из двух сторон воздействует на другую» (Гомперц). Может быть, наиболее характерным в этом отношении является тот факт, что и орфики и пифагорейцы—и в это время и позже—принимали народную религию так, как она есть, со всеми ее нелепостями, не-

смотря на то, что это очень часто нарушало стройность их отвлеченно-богословских и философских систем. Традиционная религия была тем китом, на котором держался дорогой обеим группам старый общественный строй, колебать ее было бы опасно. На этом примере мы видим лишний раз, как соображения социального характера могут оказываться сильнее требований внутреннего развития системы.

4. РАДИКАЛЬНАЯ НАУКА ИОНИЙСКИХ ТОРГОВЫХ ГОРОДОВ.

Если мы от этих реакционных доктрин перенесемся к философским учениям Малой Азии, то на нас сразу же пахнет свежим воздухом свободной мысли; перед нами впервые настоящая наука. И неудивительно: мы переносимся в сферу господства молодого торгово-промышленного класса, людей, выдвинувшихся из народа и проложивших себе дорогу собственными силами. Эти люди не склонны смотреть пессимистически на мир: они верят в себя и в свое будущее. Прошлое человечества, как и их собственное прошлое, представляется им серым и неприглядным. Влюбленные в себя, в человека-творца, они склонны видеть в мире только продолжение своей личности и своего общества; особенное удовольствие им доставляет высмеивать и отвергать традиции, созданные разбитой и поруганной ими аристократией.

Конечно, и их наука не выросла, как Афина, из головы Зевса. И она возникла на почве первобытной магии и мистики. Так, если Анаксимандр говорит, что всякое существо «понесет в строе времен кару и искупление», то как его мысль, так и фразеология, позаимствованы, несомненно, из мистерий; но, с другой стороны, теория, по которой всякое возникающее тело этим самым уничтожает другое тело, преемником которого оно явилось и за это должно понести наказание,—есть перенесение человеческих общественных явлений в области космоса. Еще выпуклее это перенесение у Гераклита, речь о котором будет ниже: «Солнце не преступит своего предела: если бы оно это совершило, его настигли бы Эриннии, блюстительницы Справедливости». Но особенно любопытно изречение кротонского врача Алкмеона, члена пифагорейского союза, «астрономические познания которого указывают, однако, как справедливо отмечает

Т. Гомперц, «что он находился скорей под влиянием древних ионийцев»: «Здоровье сохраняется благодаря исономии (гражданскому равноправию) действующих в человеке сил, если же в их среде царит монархия, то человек заболевает». Здесь уже мы имеем ничем не прикрытую попытку перенесения наблюдений из жизни человеческого общества в естественно-научную область.

К сожалению, до нас дошли от древних философов только разрозненные цитаты, посвященные отдельным специальным вопросам. Если бы мы имели произведения древних ученых цельком, то это перенесение человеческих общественных отношений на природу выступало бы еще ярче. Таково было по крайней мере впечатление одного античного читателя Гераклита, который писал об этом философе: «Сочинение (Гераклита, называемое «О природе») в действительности трактует не о природе, а о государстве; природа привлечена им только в качестве параллели» [12].

Рецепт, по которому фабриковались обобщающие теории античной науки, был поэтому обычно таким: учения, почерпнутые из религии и мистики, приспособлялись и видоизменялись для объяснения тех сравнительно немногочисленных наблюдений из жизни природы, которые тогда уже были сделаны. Огромная пропасть, которая при этом раскрывалась между миром мифологии и миром научного опыта, заполнялась наивным перенесением законов человеческого общежития на жизнь природы.

Так и для ионийцев, как и для философов Запада, исходным пунктом их физических учений явилось первобытное учение о четырех элементах. Но в то время как орфико-пифагорейцы вплоть до Эмпедокла сохраняют эту религиозно-мистическую догму, как само собой подразумевающуюся, без изменений, ионийские философы решаются исправить и эти учения в согласии с их наблюдениями природы. В самом деле, поскольку твердые тела тают и испаряются, нет никакого основания отрицать возможность перехода земли в воду, воды—в воздух и т. д. Поэтому число элементов сокращается ими до двух, или даже до одного. Не могло не сыграть здесь роли и свойственное передовым религиям того времени стремление к монизму. Так, например, если Анакси-

мандр видит в едином начале и элементе не какую-либо конкретную форму вещества, а отвлеченную «Беспредельность», то здесь мы имеем несомненное влияние тогдашних восточных религий.

Мы видели выше, что персидская религия—по крайней мере религия наиболее просвещенных групп персидского общества, уже довольно рано повела борьбу с антропоморфизмом. Антропоморфизм был, однако, чрезвычайно важным элементом в религиозных представлениях такого эстетически одаренного народа, как греки. Неудивительно поэтому, что в западной философии мы не встречаем последовательной борьбы с антропоморфизмом, и даже наиболее гениальные из позднейших философов этой группы охотно пользуются мифологическими образами. Ионийские философы не остановились, однако, перед этим и повели принципиальную и беспощадную борьбу не только против антропоморфизма, но и против тех великих национальных поэм, где эти религиозные представления впервые вылились в определенные формы. «Гомер и Гесиод,—говорит Ксенофан Колофонский [13],—приписали богам все то, что считается у людей величайшим позором: воровство, прелюбодейство и взаимный обман». «Люди думают, что боги рождаются, носят такую же одежду и имеют такой же облик и голос, как и они сами». «Если бы быки и львы имели руки и могли бы рисовать и делать изваяния, как люди, то лошади изобразили бы богов подобными лошадям, а быки—быкам; и облик и тело богов были бы как раз такими, как у них самих». «Недаром негры говорят, что их боги черные и курносые, а фракийцы—что их боги голубоглазые и белокурые». Эта полемика в равной мере направлена против греческой, как и против египетской религии. Сам Ксенофан представляет себе божество пантеистически: единым, абстрактным и тождественным со вселенной.

Другие, более поздние свидетельства [14] сообщают нам, что Ксенофан боролся с взглядом, по которому боги рождаются, умирают (а равным образом, следовательно, и воскресают); божество, каким его себе представлял Ксенофан, вечно и бессмертно. Он выступал с резкой критикой египетского культа Осириса и родственных ему греческих мистерий, бывших особенно популярными в эпоху его деятель-

ности. «Если это боги,—говорил он,—то не оплакивайте их, если же это люди, то не приносите им жертв!»

Последнее обстоятельство особенно любопытно: в то время, как западные философы—пифагорейцы и орфики—довольствуются тем, что образуют новые реформированные мистические секты, ионийские философы ведут борьбу как раз с этой новой формой религиозного сознания. Чрезвычайно резкие выпады против этих верований мы находим позже у Гераклита [15], о котором мы скажем подробнее ниже. Дионистические оргии он характеризует как «бесстыднейшее действо», мистерии как «кощунственные таинства». Особенно возмущает его центральный обряд мистерий—очищение кровью; по его мнению, это то же самое, как если бы кто-либо, «ступив в грязь, захотел грязью же ее смыть».

Естественно, что с его точки зрения молиться перед статуей бога—это то же, что разговаривать со стеною, и что Гомер, создавший грекам их мифологию, должен быть «высечен розгою и выгнан из поэтических состязаний».

Кто учтет античную обстановку, тот поймет, что такого рода пропаганда колебала те предпосылки, на которых покоилась античная аристократия. В самом деле все боги народной мифологии были родоначальниками аристократических родов. Поэмы Гомера, а в особенности Гесиода были в известной мере как бы родословной этих аристократов в стихах. Выпады ионийских философов не могли поэтому широкими кругами их современников ощущаться иначе, как выпады против аристократии. В связи с этим, обращу внимание еще на следующее: самым важным событием в карьере молодого аристократа были победы на всеэллинских состязаниях. Числом таких побед определялись достоинство и значение аристократического рода. Против этих обычаев Ксенофан [16] также выступил чрезвычайно резко; победа в кулачном бою или в состязании на лошадях не делает, по его мнению, человека полезным гражданином; наоборот, возмутительно, что научная работа, единственно полезная для государства, не приносит почета. Понятно поэтому, что он едко высмеивал того западногреческого философа, который соединил в своем учении религию мистерий и аристократи-

ческий идеал, именно Пифагора и его учение о переселении душ [17].

Как мы уже указали выше, главным пробным камнем для отличия западногреческих, мистически настроенных философов от ионийской радикальной школы может служить учение о первобытном состоянии человечества. Тот, кто жил среди преуспевающего торгово-промышленного класса ионийских торговых городов, где сельское хозяйство не играло никакой роли, а аристократия была окончательно лишена ее былого значения, не мог уже видеть в демократизации общества поругание его святейших устоев; наоборот, эти изменения должны были ему представляться непрерывным и здоровым процессом. Этим людям первобытное состояние человечества должно было казаться звероподобным; с точки зрения этих ученых люди были беспомощными и звероподобными с самого начала, а отнюдь не только с момента совершения первородного греха. Однако эта естественная с точки зрения предпосылок ионийского общества гипотеза, казалось, наталкивалась на неразрешимые трудности: казалось, что «человеческие детеныши, беспомощные и нуждающиеся в более долгом, чем всякое другое существо, уходе, при естественных условиях неизбежно должны были погибнуть» (Т. Гомперц). Поэтому Анаксимандр, исходя, как можно думать, с одной стороны, из древних мифологических представлений, а с другой—из того уже тогда научно доказанного факта, что некогда море покрывало те места, где позднее появилась суша,—пришел к выводу, что люди некогда жили внутри рыб и покинули их лишь тогда, когда силы их совершенно созрели [18].

Гораздо большее значение в истории науки имеет, однако, изречение уже известного нам Ксенофана, явившееся первым провозвестником эволюционной теории: «Неверно, что боги открыли смертным все с самого начала: нет, люди постепенно искали и находили все лучшее и лучшее» [19].

Прежде чем закончить наш обзор общественных предпосылок древнейшей греческой науки, необходимо сказать еще несколько слов о чрезвычайно интересном ученом переходного периода—о Гераклите.

5. НАУКА ГЕРАКЛИТА И ЕЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ.

Гераклит был злейшим врагом демократии и по происхождению чистокровным аристократом: он происходил из эфесского царского рода и имел право на сан басилевса (царя-жреца). Гераклит принимал живейшее участие в политической жизни своего города: он заставил тиранна Меланкома отказаться от власти [20] и, с другой стороны, клеймил в своей книге эфесских граждан за изгнание его влиятельного единомышленника Гермодора [21]. Демос он презирает до глубины души: он презирает тех, кто берет себе в учителя аэдов и толпу, ибо масса подла, только немногие благородны [22]. Одного благородного человека он предпочитает тысяче рядовых граждан [23]. Мерилом благородства служат для него, как для типичного представителя военной аристократии, храбрость и боевая слава: «Павших в бою чтут и боги и люди... благородные предпочитают всему на свете одно: вечную славу среди смертных; чернь же, подобно скоту, думает только о том, как бы насытиться» [24].

Однако Гераклит не аристократ старого землевладельческо-аристократического типа *. Он живет в городе, находящемся под властью буржуазии, и знает, что будущее не принадлежит его классу. Но он не принадлежал к числу тех людей, которые никогда ничего не забывают и ничему не научаются, предаваясь с упорством маниаков мечтам о потерянном рае. Он постарался осмыслить происходящее и извлечь из него урок и был таким образом продолжателем той линии, которая, как мы видели выше, начата была Алкеем и найдет в дальнейшем любопытнейшего завершителя в лице автора приписываемого Ксенофонту трактата об афинском государственном устройстве. Он хорошо усвоил тезу Алкея: «Предотвратить ли думой грядущее?»—и готов принять окружающее таким, каково оно есть. Более того—он оптимистичен в самом своем пессимизме. Как и Алкей, он—представитель военного сословия, в течение многих поколений ничем, кроме войны не занимавшегося. И он не только, подобно Алкею, ищет забвения в войне, но видит в этой войне—в классо-

---

[1] «Хотя Гераклит и не был приверженцем аристократии, но во всяком случае он был фанатическим врагом демократии» (Э д. М е й е р).

вой и международной борьбе—весь смысл, все содержание жизни. Он упрекает Гомера в том, что тот хочет уничтожить все «бедствия жизни», хочет «изгнать раздор из мира богов и людей»,—этим Гомер способствует «гибели мира». В его время в демократиях эллинского Востока зарождались уже идеи всеобщего равенства; «номос», дарованная людям богами, ненарушимая, священная традиция, по учению того времени, имел своей целью всеобщий мир и справедливость. Так, уже Гесиод противопоставлял в этом отношении «номос» человеческого общества «номосу» зверей:

«Смертным особый закон начертал Земледержец Кронион:
Рыбе и зверю и птице крылатой друг другом питаться
Он разрешил невозбранно — ведь Правда для них недоступна...»
(выше, стр. 69),

Против этого понимания «номоса» Гераклит выступает со всей свойственной ему энергией. Он не отрицает необходимости для граждан подчиняться «номосу», закону, но самый этот закон—результат войны, результат соотношения сил. «Ведь, и подчинение воле одного тоже закон» [25]. Только тот, кто вспомнит, как гордо греки того времени противопоставляли свою свободу восточному деспотизму, поймет весь смысл этого восклицания: по утверждению Гераклита все человеческие законы—только эманация единого божеского, стало быть, и обязанность подчиняться азиатскому деспоту тоже эманация божеского закона. В этом же духе он заявляет: «Война—отец всего и царь всего. Одних она сделала богами, других—людьми, одних—свободными, других—рабами» [26]. Здесь любопытно представление о богах как о каких-то могучих, но не всемогущих существах, отличие которых от свободных людей однородно с отличием свободных от рабов: исходя из мифов, вроде мифа о Геракле, он считает, что эти боги «выслужили» свой сан в отважной борьбе. С этим вполне согласуется его заявление, что мир не создан никем, «ни из богов, ни из людей» [27]. Т. Гомперц справедливо обращает внимание на то, что Гераклит впервые подметил «необходимость соревнования и того, что теперь называют борьбою за существование для развития и повышения человеческих сил, и указал на антагонизм общественных элементов как на условие процветания государства и общества».

Если по Гераклиту боги—это существа, предписывающие людям свой закон лишь потому, что они могущественнее людей и победители в борьбе с ними, то мы поймем, что именно он должен был впервые в истории человеческой мысли выступить с опровержением теории божественного провидения. Боги не ведут мир по какому-то разумному пути к какой-то нравственной цели. «Время—это мальчик, забавы ради играющий в кости. Над миром царит—прихоть капризного ребенка!» [28]

Не менее интересна роль Гераклита в выработке научной теории относительности ощущений. Противопоставление нашего бренного мира вечному миру бытия—старинная религиозная идея, столь же старая, как противопоставление тела душе. Западногреческие философы—орфики и пифагорейцы—восприняли это учение: тело—это могила души (to soma sema); душа живет настоящей жизнью только после смерти человека в другом, воистину существующем мире, нисколько не схожем с нашим бренным миром сновидения. «Жизнь—это сон, смерть—это жизнь». Грандиозные учения западногреческих философов (элейцев) о недвижном мире бытия, противопоставляемом кажущемуся беспокойному и вечно движущемуся, словно чернь в греческих демократиях, миру бывания,—это те же учения, поднятые на высоту науки их времени.

Если родоначальником этих метафизических теорий считается Ксенофан, фигурирующий в учебниках как основатель элейской метафизической школы, то это коренное заблуждение, восходящее к одному позднему, заведомо не заслуживающему доверия памятнику. Вся вина Ксенофана перед наукой состоит лишь в том, что его доказательства единства пантеистического божества были приспособлены Парменидом или его продолжателями для доказательства единства бытия в смысле невозможности существования отдельных умопостигаемых вещей. Подход же самого Ксенофана был как раз обратный: достоверное знание он считал возможным только об отдельных, непосредственно постигаемых опытом предметах; «что же касается богов и того, что я говорю о (мире как о) целом, то еще не родился и не родится такой человек, который знал бы что-нибудь об этом достоверно; ведь если бы даже и случилось, что он невзначай изрек бы

истину об этих вещах, то он все же сам не знал бы (что он случайно сказал истину). О (мире как о) целом возможны только предположения» [29]. Если он и говорил об относительности ощущений, то исходя из чисто опытных предпосылок; так, он утверждал, что если бы люди не знали меда, то они считали бы пределом сладости смокву [30].

Гераклит испытал на себе влияние мистерий. До нас дошло несколько мало понятных изречений, которые, по-видимому, должны быть истолкованы в смысле религиозных переживаний. Во всяком случае он был убежден, что душа будет существовать и после смерти тела. Заботы о трупе, погребении и т. д. он, правда, считал, в полном противоречии с общепринятыми греческими взглядами, нелепостью: «трупы должны быть выбрасываемы вон, как никуда не годный навоз» [31]. Душа же будет существовать и после смерти: «После смерти людей ждет нечто такое, чего они не могут ни представить себе ни помыслить» [32]. Тем не менее он отнюдь не хочет вместе с западными метафизиками противопоставлять идеальный, торжественно неподвижный мир бытия суетному миру бывания, считая первый «действительностью», а второй «сном». И та, загробная, жизнь состоит из непрерывных перемен, и она относится всецело к миру бывания; никакого неподвижного бытия не существует. «Война—отец и царь всего»; все наши представления относительны. «Мертвые живут смертью, а умирают жизнью живых» [33], т. е. с точки зрения живого—жизнь это жизнь, смерть это смерть; с нашей же точки зрения после смерти наша прошлая жизнь будет казаться смертью, а смерть—жизнью. Все равноценно, все—дело точки зрения. При этом (что для нас интереснее всего) Гераклит распространял свое учение об относительности и на нравственные представления; это не мешало ему, однако, как мы видели уже выше, требовать неуклонного исполнения «номоса», т. е. традиционных правил нравственности. «Для бога (т. е. с точки зрения естественной причинности),—говорил он,—все достойно, справедливо и хорошо, люди же считают одно справедливым, другое несправедливым» [34].

Мы находим таким образом у Гераклита в зародыше почти все те учения, которые впоследствии будут характеризовать софистов. Однако его теория относительности всех

оценок не заставляла его en bloc отвергать все показания чувств. Наоборот, из дошедших до нас жалких обрывков мы видим, что он пытался установить сравнительную ценность различных восприятий. Так, он предпочитал «зрение», «слух» и «разум» всем остальным видам восприятия [35] и при этом зрению отдавал предпочтение перед слухом [36]. Вдобавок он не видел резкой границы между сном и смертью. Как нет резкой границы между бодрствованием и сном («бодрствующий соприкасается со спящим»), так нет резкой границы между сном и смертью («спящий соприкасается с мертвым») [37].

Глава V.

ПЕРСИДСКИЕ ВОЙНЫ И ПРОБЛЕМА МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ.

1. РЕФОРМАТОРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КЛИСФЕНА.

Та оценка, которую давали Писистратиды и люди их партии своей деятельности, далеко не совпадала с оценкой, дававшейся им их противниками. Последние видели в них эгоистических временщиков, использовавших народное недовольство для собственных выгод и лишивших народ элементарнейших основ личной и политической свободы во имя несбыточных социальных химер. Наоборот, поклонники Писистрата видели в нем смелого революционера, порвавшего с искаженной аристократами традицией и спасшего мелкое крестьянство путем восстановления исконной монархии и старинного счастливого века Кроноса. Однако и те и другие сходились в том, что видели в эпохе тираннии разрыв исторической традиции, сознательный прыжок в сторону; к лучшему или к худшему—это вопрос оценки. Мы видели уже, что обе эти оценки неправильны: с точки зрения объективных результатов дело Писистрата оказывается только продолжением дела Солона, а реформа Клисфена—завершением и кодификацией писистратовой революции.

Однако дальнейшее движение по пути, завещанному Писистратом, не было и не могло быть задачей партии Алкмеонидов. Политика Писистрата надолго отбила у зажиточных горожан охоту к новым радикальным реформам; новым устроителям государства пришлось выбирать между частичной реставрацией солоновского строя или простым облечением в форму закона основных черт писистратовского устройства. Вернувшиеся в Афины Алкмеониды увидели, что им

придется считаться с новой, пока еще молодой силой — городской беднотой, возникшей из мелкого крестьянства. Возвращение (хотя бы частичное) к солоновскому строю вызвало бы взрыв негодования в этих массах; с этим не могли не считаться новые правители. Оставалось кодифицировать писистратовское устройство [1].

Уже Писистрат в своих заботах о крестьянстве пытался перенести центр тяжести в деревни—демы. Он учредил впоследствии упраздненных судей в демах; вероятно, к нему же восходят местное самоуправление фил и тот порядок, по которому члены совета выбирались не на пленарном собрании филы, а отдельно каждым демом пропорционально числу жителей. Это соответствовало бы его стремлению ослабить аристократию: пленарные собрания старых фил возглавлялись аристократами, и естественно, что выбранными оказались бы аристократы; наоборот, так как аристократы жили в городе, при устройстве отдельных выборов в каждой деревне больше шансов попасть в члены совета имели бы местные крестьяне. Подобно тому как он не тронул коллегии архонтов, он, повидимому, не покушался и на состав ареопага; естественно поэтому, что он должен был уменьшить его влияние; надо думать, что уже он увеличил соответственно полномочия совета четырехсот. Далее, феты, т. е. лица, не обладавшие минимальным цензом, вовсе не были допущены по законам Солона к участию в государственной жизни—даже, повидимому, в экклесии. При Писистрате, защитнике мелкого крестьянства, они, конечно, усиленно привлекаются к государственному строительству. Наконец, что касается цензовых классов, то хотя они юридически и сохранились при Писистрате, но фактически вряд ли могли иметь какое-либо значение в эпоху диктатуры.

Алкмеонид Клисфен, приступивший к кодификации нового права, прежде всего еще более усилил то значение совета, которое было придано ему, повидимому, уже Писистратом. Потерявшей уже всякое значение в управлении аристократии он наносит последний удар: «Клисфен прежде всего позаботился, чтобы его совет пятисот не зависел от усмотрения президента республики, т. е. архонта; для этой цели он поставил рядом с архонтом дежурный президиум совета так называемых пританов. Возможно, что сменяю-

щийся ежедневно председатель—эпистат—пританов был задуман как замена годичного президента» (А. Розенберг) [2]. В дальнейшем тот же ученый показывает, как важнейшие функции архонта: хранение государственной печати, полицейские обязанности, созыв народного собрания, и т. д.—были отняты у архонта и переданы президиуму совета. Я со своей стороны показал [2], что государственные акты, вышедшие в эпоху Клисфена и в следующие за ним годы, датируются уже не по архонту, а по секретарю совета. Не менее важно было уничтожение старых фил, руководимых аристократией. По примеру своего одноименного деда, тирана сикионского, он вводит новые филы, основанные исключительно на территориальном принципе; совет четырехсот преобразуется таким образом в совет пятисот. Подобно прежним, и новые филы делятся каждая на три части (триттии), причем в каждую филу входит теперь по одной прибрежной, одной нагорной и одной городской триттии. Смысл этого сложного устройства неясен; все попытки древних объяснить его отличаются чисто детской наивностью. Скорее всего мы здесь имеем дело с партийной «выборной арифметикой», понять которую ввиду недостаточного знакомства с распределением избирателей по месту жительства и партиям в эту эпоху мы не в состоянии [3]. Феты, «новые граждане»—теперь уже не крестьяне, а городской пролетариат—включаются в состав демотов и филетов и официально становятся гражданами вновь организованного государства [4]. Цензовый принцип сохраняется, но ценз фиксируется уже не в земле, а в деньгах. В таких приблизительно чертах представляется нам Клисфенова реформа.

Как ни скромна была клисфеновская программа реформ, тем не менее она разочаровала и спартанцев и их друзей в Афинах, не для того, разумеется, устроивших переворот, чтобы закрепить новое положение вещей. В ход пускаются и религиозные предрассудки: из архива вытаскивается старинное проклятие, тяготеющее над родом Алкмеонидов. Народ отнесся довольно равнодушно к свержению Клисфена и переходу власти к вождю староаристократической партии Исагору; но как только Исагор, при поддержке спартанского царя Клеомена, попытался ввести старые, до-писистратовские порядки, началось народное возмущение. Клео-

мен и Исагор были заперты в Акрополе и принуждены капитулировать; Клисфен с триумфом явился в Афины, причем, желая обезопасить себя от Спарты, открыто ориентировался на Персию. Попытка Спарты организовать новый поход на Афины кончилась неудачей. С аристократическим принципом управления Афины покончили навсегда; оставалось разрешить две задачи: урегулировать положение бедноты и создать прочную базу для международных отношений. Вторая задача была наиболее важной; при сложившихся обстоятельствах она означала однако войну с Персией.

2. НАЦИОНАЛИЗМ И ТОРГОВЫЕ ИНТЕРЕСЫ АФИНСКОГО КУПЕЧЕСТВА.

Война с Персией была неизбежным последствием обнаружившейся к концу V века необходимости урегулировать международные отношения. Старые формы международного общения настолько не удовлетворяли назревшие потребностям оборота, что на некоторое время вопросы внешней политики совершенно заслонили проблемы внутреннего устроения. И теперь еще, как и прежде, каждое греческое государство, по крайней мере юридически, враждебно противостояло всему остальному миру. По прежнему всякий приехавший в чужой город не пользовался там правом судебной защиты; по прежнему прочные объединения греческих городов организовывались только для совместного устройства религиозных церемоний, а в прочих случаях соглашения между городами представляли собой временные договоры, причем эти договоры сплошь и рядом были договорами о совместном разбое (выше, стр. 44 и сл.). Единственным прогрессом в этой области, уже очень рано имевшим место, было возникновение института проксении, развившегося из прежних союзов гостеприимства между знатью (выше, стр. 52). Проксен (дословно «вместо ксена») уже заключал союз гостеприимства не с отдельным иностранцем, а с целым государством, и должен был служить «вместо ксена» тем из граждан этого государства, которые своих ксенов не имели. Однако нельзя забывать, что этот институт служил исключительно для правовой защиты богатых купцов из простонародья, приезжавших в чужой город на короткое время по тор-

говым делам; бедняки и вообще лица, приезжавшие с целью обосноваться на новом месте, уже через короткое время после приезда лишались права за защиту проксена и переходили из разряда иностранцев в разряд метэков (см. выше, стр. 51 и сл.).

Если прибавить к этому бесконечные ссоры между соседями и постоянно вспыхивавшие то здесь, то там войны, нарушавшие правильные торговые сношения, то станет понятно, что искание путей к прочному объединению между греческими государствами одинаково занимало представителей всех политических групп. С другой стороны, понятно, что каждая из партий решала эти вопросы по разному.

Старая аристократическая партия, к которой близко примыкало зажиточное крестьянство, поскольку мы можем судить о ней по ее позднейшему поведению, хотела решить этот вопрос традиционными путями. Исходя из стремления снова превратить Аттику в государство с самодовлеющим хозяйством, она допускала в принципе лишь старый традиционный путь покрытия хозяйственных недостатков—приобретение и дележ военной добычи. Такое положение вещей снова вернуло бы первую роль в государстве аристократическому военному сословию и лишило бы купечество приобретенного им влияния. Мы видим, что афинская аристократия стремится утвердить свое влияние во Фракии, в малокультурной области, откуда можно было вывозить много (прежде всего золото), а ввозить очень мало,—словом, это было место, наиболее пригодное для планомерного грабежа. Союз греческих государств должен был этой группе представляться в виде расширенного Пелопонесского союза с тесной, взаимной связью внутри военной аристократии, которой надлежало получить господство в Элладе. Может быть, в отдаленном будущем эта партия видела не только Фракию, но и персидскую державу гелотской областью, покорно работающей на нужды правящей эллинской военщины. Конечно, ожидать таких достижений в ближайшее же время не было возможности, так как наступательные действия против Персии требовали прежде всего сильного флота, а усиление флота с экипажем из простонародья означало усиление демократии. Отсюда вытекала такая политика: группировка вокруг Спарты, ослабление Персии путем про-

паганды независимости среди греческих колонистов, нанесение удара торговле с Персией, ведущейся через порты Малой Азии, но уклонение от агрессивных действий против Персии.

Торговая партия, возглавляемая Алкмеонидами, имела, как мы видели, старые торговые связи с Малой Азией и через Малую Азию с Персией. Здесь она имела и прочно завоеванные рынки, и старых контрагентов, и склады товаров. Все благополучие этой партии, по крайней мере в ближайший момент, зависело не только от дружественных отношений с Персией, но и от могущества Персии, дававшего возможность спокойно вести широкие торговые операции в передней Азии. Естественно, что и эта партия, ядро которой находилось в ионийских колониях, имела свою программу всеэллинского объединения, но это объединение она представляла себе под верховной гегемонией Персии [5]. Действительно, уже для эпохи Клисфена Геродот (V, 73) ставит готовность Афин признать персидскую гегемонию в теснейшую связь с захватом власти партией Алкмеонидов: «Афиняне призвали назад Клисфена и с ним семьсот семейств, изгнанных (спартанским царем) Клеоменом, и отправили в Сарды посольство для заключения союза с персами. Когда послы явились в Сарды... сын Гистаспа Артаферн, наместник Сард... отвечал им следующее: «Если афиняне дадут царю Дарию землю и воду (т. е. признают его верховенство), то он вступит с ними в союз...» Послы на собственный риск отвечали, что дадут». Замечание «на собственный риск», несомненно, вставлено с целью реабилитации покровителей Геродота Алкмеонидов; в действительности эти послы, конечно, были полномочными представителями алкмеонидовского правительства; что̀ именно предложит им Артаферн, нельзя было не предвидеть: этот вопрос несомненно обсуждался до отъезда послов, и, конечно, послы получили определенные инструкции [6]. Далее, впоследствии Алкмеониды обвинялись в том, что после Марафонской битвы, по тайному договору с персами, поднимали вверх щит с целью выдать оставшийся без защитников город персам (Геродот, IV, 121, 124). Пусть этот рассказ—злостная выдумка, но он не мог бы возникнуть, если бы Алкмеониды не были настроены персофильски или по крайней мере не стояли бы за подчинение

требованиям персов. Сам Геродот, в сущности, открывает нам точку зрения близкой ему алкмеонидовской партии, заявляя, что двадцать кораблей, посланных на помощь ионянам, «были началом бед для эллинов и варваров»,—иными словами, с точки зрения Алкмеонидов даже полная победа над персами, правда, принесла неисчислимые беды последним, но была несчастьем и для греков,—взгляд, как мы увидим ниже, вполне правильный, если вспомнить, что и Алкмеониды и Геродот по самому своему положению в первую голову имели в виду малоазиатских греков [7]. Попытки Геродота опровергнуть предъявлявшееся Алкмеонидам обвинение в персофильстве ссылкой на враждебность Алкмеонидов к Писистратидам и на их честные демократические убеждения могли быть убедительны только в эпоху шовинистического угара, последовавшую за началом Пелопоннесских войн; по существу, между признанием персидской гегемонии, демократией и Писистратидами нет никакой связи [*]; наоборот, ориентация на Персию была подрывом ненавистной Алкмеонидам Спарте и, следовательно, содействовала усилению демократии. Персидская власть ни в каком случае не угрожала порабощением эллинским государствам; гегемония Персии, стоявшей вдали от эллинских дрязг, была единственной реальной возможностью прочного мира, тогда как возвышение любого из эллинских государств немедленно нарушило бы «эллинское равновесие» и вызвало бы ряд внутренних переворотов, международных трений и военных столкновений. В самом деле, в то время как в Греции все партии в равной мере, под влиянием восходящей к рыцарской эпохе традиции, считали лишение не-граждан права судебной защиты и право «грабить» иностранцев (sylan) залогом автономии греческих полисов, «со стороны персов... ионяне имели очень большую пользу (в 492 г.): Артафрен, сатрап Сард, заставил ионийцев заключить договоры друг с другом, гарантирующие общность суда и воспрещающие процедуру «грабежа» в международных отношениях»

[*] «Вероятно, рассказ, будто возвращение (Гиппия в Афины) означало восстановление тираннии, представляет собою преувеличение; персам, которые со времени похода Мардония свыклись с демократическим строем, важно было только, чтобы во главе афинского правительства стояло какое-либо преданное им лицо» [8].

(Геродот, VI, 42). Я предоставляю слово корифеям в науке истории Греции—Мейеру и Белоху; их заявления тем более убедительны, что они в смысле конечных выводов стоят на точке зрения, противоположной моей. Эд. Мейер замечает (то, что он говорит о Лидии, вполне применимо и к ее преемнице—Персии): «Покорение малоазиатских греков не причиняло никакого вреда эллинской нации. Никакого несчастья не было в том, что кровавая междоусобная грызня уступила место верховному главенству царя, и если лидийцы, вероятно, взимали в гаванях пошлины, а греки должны были выставлять свои контингенты в их войсках, то зато чужеземное владычество принесло грекам не только объединение, недостижимое собственными средствами, но и теснейшую связь с гинтерляндом» [9]. Белох прибавляет к этому: «Персидское господство вряд ли было более тяжелым, чем лидийское. Персы, как и лидяне, оставили греческим городам полную свободу во всех их внутренних делах. Даже право войны между городами не было ограничено: царь не требовал ничего кроме уплаты умеренной подати и контингентов в войска. Таким образом, отношения в Ионии мало в чем изменились; и в экономическом и в духовном отношении этот край никогда не был столь цветущим, как в пятидесятилетие, следовавшее за разрушением Лидийского государства». После ионийского восстания «были восстановлены во власти те из тиранов, которые остались верными Персии; в остальных государствах было сохранено демократическое устройство, введенное во время восстания». Вывод Белоха таков: «Высказывалось мнение, будто все культурное развитие приняло бы иное течение, если бы персы победили при Саламине... Это—крайне поверхностный взгляд; судьбы великих народов не зависят от подобных случайностей... Если бы даже Ксерксу удалось покорить греческий полуостров,—это не повело бы к гибели эллинской культуры: центром этой культуры в то время была еще Иония, несмотря на то, что она уже более пятидесяти лет находилась под персидским господством» [10]. Эд. Мейер [11] выражается еще определеннее: «Нашествие персов—это, наоборот, попытка объединить весь греческий народ под властью мировой державы; эта попытка сопровождалась особенно бережливым отношением к греческим интересам и чувствам и прежде всего

нарочитым подчеркиванием уважения к греческой религии, которой желали придать характер связующего звена, долженствующего служить средством властвовать одновременно и над народами Востока и над греками». Наоборот, для малоазиатских колоний победа греков была экономической смертью—результат, больнее всего ударивший по партии Алкмеонидов. «Ряд сражений, правда, принес освобождение от чужеземного владычества, но они в то же время создали политический антагонизм между побережьем и гинтерляндом. Пока тянулась война, сношения между ионийскими гаванями и внутренней частью Малой Азии были по большей части прерваны; точно так же и позже, вследствие натянутых отношений между Афинами и сатрапами в Сардах, старые отношения не могли восстановиться. Ионийские города лишались таким образом своего главного жизненного нерва; несомненно, именно эти экономические соображения были главной причиной того, что азиатские греки в конце концов без особенно большого сопротивления вернулись под персидское владычество».

Политика Алкмеонидов была, повидимому, наиболее жизненной; как мы увидим, правильность ее блестяще подтвердилась во второй половине IV века. Однако мы не вправе говорить о том, что было бы, если бы их точка зрения взяла верх. Такие «если» вообще ненаучны; точка зрения Алкмеонидов *не могла* взять верх, так как она слишком чувствительно задевала традиционную привязанность к полной автономии. Понадобилось целых полтораста лет для того, чтобы Эллада, разуверившись после ряда истощающих войн в возможности, не жертвуя своими традиционными привязанностями, разрешить новые экономические вопросы, пошла наконец по этому пути.

3. ИМПЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА АФИНСКИХ РАДИКАЛОВ. НАЧАЛО ВОЙНЫ И ПАРТИЙНАЯ БОРЬБА.

Наряду с этими двумя партиями в Афинах в эту эпоху народилась новая, молодая партия—партия городских ремесленников, начиная одиночками и свободными рабочими и кончая самостоятельными промышленниками. Афины не довольствуются уже выработкой специфических местных про-

дуктов, которых не могла доставить колонистам восточная промышленность; они вступают в успешную конкуренцию и с колониальной и с азиатской промышленностью. Однако, восточные рынки были прочно завоеваны своей промышленностью—греческой и азиатской. Поэтому главная задача этой партии—это нанесение удара восточной торговле и изыскание новых рынков для сбыта своих изделий. Таким новым рынком оказался Понт, северное и другие побережья Черного моря: сюда особенно выгодно было вывозить свои изделия, так как в обмен на них можно было получать отсюда хлеб, минуя малоазиатских посредников; конечно, для этого надо было держать в своих руках укрепленные пункты на Геллеспонте. В противовес лозунгам «гегемония Спарты» и «гегемония Персии», эта партия выдвигала новый смелый лозунг—гегемония Афин; главным пунктом этой программы было усиление афинского флота. В ближайший момент пути этой партии, очевидно, совпадали с путями аристократической партии. Вождем этой радикальной партии был Фемистокл, уже в 493 году при поддержке аристократии занявший пост архонта-эпонима, бывшего в то время еще руководителем афинской внешней политики [12].

Группы, на которые опиралась последняя партия, в конце VI века далеко не представляли собой большинства афинского населения; политика открытых враждебных действий не могла еще иметь успеха. Борьбой и компромиссом отдельных политических групп и объясняется та половинчатая политика, которую заняли афиняне во время восстания малоазиатских греков. Они не решились ни отказать им в помощи, ни поставить на карту безопасность Афин: поэтому они удовольствовались отправкой незначительного вспомогательного флота, чтобы и в случае неудачи военное положение Афин не было поколеблено [13]. Но по существу партия войны добилась того, чего она хотела: этот флот не мог не сыграть провокационной роли и не вызвать агрессивных действий со стороны Персии. Положение изменилось к выгоде для военной партии: Афины оказались в положении обороняющихся—наилучшая почва для патриотической агитации со ссылками на гибнущую свободу, храмы богов, обреченные на разграбление и т. д. В действительности, никакой такой опасности не угрожало: персы были не менее суеверны, чем

греки, и для них не имело никакого смысла создавать себе врагов на небе *; в частности что касается Дельфийского храма, то он в это время проводил политику торговой малоазиатской партии, возглавляемой Алкмеонидами, и был настроен определенно персофильски. То, что рассказ Геродота о разграблении персами Дельфийского храма вымышлен и что, наоборот, между Аполлоном и персами установились интимные сердечные отношения, видно из дошедшего до нас в эпиграфической копии письма Дария малоазиатскому сатрапу Гадату: «Царь царей Дарий, сын Гистаспа, так говорит рабу своему Гадату: «...За то, что ты пренебрегаешь моими охранными грамотами в честь богов, ты испытаешь мой справедливый гнев, если ты не переменишься. Ведь ты взыскивал подать с обрабатывающих священные участки Аполлона и приказывал осквернять священную землю, подвергнув ее обработке; тебе, значит, неизвестно, как относились мои предки к тому богу, который (пред)сказал всю правду персам...»

Удачная стычка с войсками царя Дария при Марафоне ** в высокой мере содействовала поднятию патриотических чувств у афинян и была прекрасной темой для позднейшей агитации военной партии, но не имела решительно никакого значения: войско Дария, которому позднее время года не позволило дольше оставаться в Греции, понесло лишь незначительные потери; оно спокойно и беспрепятственно уселось на суда и возвратилось на родину. Всякий знал, что это войско далеко не исчерпывало всех боевых ресурсов Персии, и одна мысль о возможности второго такого нападения, еще более многочисленного и еще лучше организованного, наполняла трепетом сердце рядового афинянина. Положение Афин в случае такого нападения казалось безнадежным, и поэтому для военной партии было единственным выходом самой перейти в наступление, лишить Персию ее опорных пунктов на Эгейском море и перенести таким образом театр военных действий в Малую Азию. Эта попытка потерпела неудачу: ионийские греки, бывшие и во

* Ср. цитату из речи Эд. Мейера «Vorläufer des Weltkriegs», на стр. 128.

** «Небольшая стычка с варварами, уже садившимися на суда» (Плутарх, De Herod. mal. 27, т. 862E).

время Марафонского похода верными союзниками Дария, совсем не намерены были лишиться главного источника своего торгового процветания—восточных рынков—и из свободных людей превратиться в гелотов афинской аристократии,—ведь во главе похода стоял Филаид Мильтиад [*]. Понятно поэтому, что Мильтиаду удалось покорить только немногие из Кикладских островов; под Паросом его предприятие потерпело полный крах. Как всегда, поражение послужило толчком к свержению и без того с трудом удерживавшей свою власть партии. Мильтиад предается суду, и ему выносится обвинительный приговор; власть переходит к партии Алкмеонидов, возглавлявшейся Ксантиппом из Холарга и стоявшей за прочный мир с Персией; одновременно получает влияние и группа крайних персофилов; она возглавлялась родственником Писистратидов, Гиппархом из Коллита.

Алкмеониды использовали переход власти в их руки для нанесения нового удара аристократии, успевшей снова возвыситься благодаря своим военным успехам [**]. Если в это время для того, чтобы быть архонтом, уже не было необходимости принадлежать к знати, то фактически, в силу косной традиции, в архонты продолжали избираться знатные. Теперь (в 488/87 году) вводится жребий для избрания архонтов из числа намеченных демами кандидатов (первых двух классов), и таким образом механически обеспечивается преобладание незнатных и ничем не выдающихся зажиточных людей. Естественно, что такие случайные люди были неспособны руководить политической жизнью; поэтому все сохранившиеся до этих пор их политические полномочия переходят от них отчасти к совету пятисот, отчасти—к стратегам. Десять фил теперь уже не выбирают, как до сих пор, каждая по одному стратегу, а только девять стратегов и одного секретаря; десятый стратег избирается из всех фил и сосредоточивает в своих руках высшее руководительство государ-

---

[*] Рассказ Геродота об этом походе — злостный памфлет алкмеонидовской партии.

[**] Возможно также, что, как предполагает Розенберг, эта реформа имела одновременно целью нанести удар партии тираннофилов, так как тиранну легче всего было выдвинуться из влиятельных «президентов республики»—архонтов.

ственными делами, прежде, вероятно, принадлежавшее архонту-эпониму.

Такой же перелом должен был наступить и во внешней политике. При помощи окольных ходов и дипломатических сношений, может быть, удалось добиться со стороны персидского правительства прекращения военных действий на некоторое время; должно быть, результатом этих переговоров явилось очищение персами Эретрии, занятой накануне Марафонской битвы. Благодаря этому можно было все внимание направить на восстановление торгового влияния и связей с малоазиатскими рынками, утраченных за время ионийского восстания и борьбы с персами. На счет афинян здесь усилилась Эгина, старый торговый город, сохранивший ввиду важности для него ионийской торговли добрые отношения с Персией. Чтобы возобновить старые связи, прежде всего необходимо было обессилить Эгину. Однако план правящей в Афинах партии—захватить этот остров, пользуясь вспыхнувшей в это время международной борьбой,—потерпел позорную неудачу; в результате этой попытки господами на море оказались эгиняне. Эта неудача показала, что время малоазиатской торговой политики прошло и что путь Фемистокла—постройка большого флота—является теперь единственной, хотя и тяжелой и рискованной возможностью поднять экономическое благосостояние Афин. В это время в Афинах уже во всяком случае существовал закон об остракизме [14]. Закон этот основан на наивной вере во всемогущество великих людей, на антрополатрии, и может смело быть поставлен рядом с очистительными жертвоприношениями, носившими также характер актов государственной важности. Конечно, закон этот сопровождался обычно в качестве мотивировки чувствительной декламацией о преимуществах демократии и о близости возвращения тираннии (эта аргументация была впоследствии метко высмеяна Аристофаном в его «Лисистрате»). Как бы то ни было, первой жертвой этого закона пал явный друг тираннов и Персии, может быть, прямой агент персидского правительства Гиппарх из Коллита (в 487 году). Но этот чисто демонстративный акт был только прелюдией к прямому нападению на правящую партию; несомненно в связи с тем, что предпринятая последней для поднятия своего престижа

Эгинская экспедиция потерпела позорное фиаско, жертвами остракизма становятся последовательно три вождя алкмеонидовской партии—Мегакл, Алкивиад и Ксантипп.

Такой переворот определенно означал возобновление войны с Персией; это было учтено и персами,—вступивший как раз в это время на престол Ксеркс начинает энергично готовиться к новой войне с Элладой. Обе ставшие у власти партии, аристократическая и крайняя демократическая, принуждены были направить свою деятельность сообразно этому. Но пути обеих партий были различны. Для аристократии было нежелательно перенесение всего внимания на море, так как усиление флота, обслуживаемого беднотой, значительно укрепляло позиции демократической партии; для нее выгоднее было ожидать персов в Греции и обратить главное внимание на сухопутную оборону в теснейшем союзе со Спартой и пелопоннесцами. Наоборот, демократия в лице Фемистокла настаивала на мобилизации всех государственных средств для нужд флота. С другой стороны, если Афины хотели господствовать на море, необходимо было довести до конца борьбу с Эгиной, тем более, что здесь в это время стояла у власти аристократическая партия. По тем же причинам вождь аристократической партии, Аристид, настаивал на прекращении этой войны. Фемистоклу удалось одержать верх, добиться остракизма Аристида и провести свою программу. К моменту выступления персов в поход против Греции все жертвы остались уже позади, полезность проведенных Фемистоклом мер стала очевидной, и всякая оппозиция—бесцельной. Для победы над новым огромным ополчением персов необходима была мобилизация всех народных сил, всех греческих государств и всех групп внутри государства. Лозунг «гражданского мира» завоевывает общественное мнение; представители изгнанных групп возвращаются обратно. Невозможное оказалось возможным: персы снова были разбиты и на суше и на море.

Глава VI.

ЭПОХА РЕАКЦИИ (480—461 годы).

1. «ГРАЖДАНСКИЙ МИР».

Таким образом старая военная аристократия, казалось, поверженная и окончательно устраненная от руководительства государственными делами в конце VI века, вдруг снова становится общепризнанным вершителем афинских государственных дел. Как мы видели уже, персидские войны лишили торгового значения малоазиатские греческие города и надолго дезорганизовали торговлю с Востоком; опиравшаяся на эту торговлю партия Алкмеонидов только через значительный промежуток времени смогла оправиться и приспособиться к новым условиям; в первое время после Саламинской битвы ей пришлось отодвинуться на второй план. Вопросы внутренней политики потеряли свою остроту: не только накануне персидского нашествия, но и после него для всех было ясно, что какого бы то ни было улучшения экономических условий афинской бедноты можно было ожидать только от внешней, а не от внутренней политики. А во внешней политике, после того как огромный и дорого стоящий афинский флот стал совершившимся фактом, линии поведения аристократической и крайней демократической партий сходились. После небольших трений удалось разграничить сферу афинского и спартанского влияния; оставалось только принять персидское наследство и приступить к организации военного и экономического строя аттической державы. Для того чтобы эта организация удалась, необходимо было, чтобы Афины представляли собой импозантное государство с сильным господствующим военным сословием. Вот почему и здесь, как и всюду, победоносная война привела с собой политиче-

скую реакцию: почти сданный уже в архив аристократический ареопаг, пользуясь оставшимся за ним правом veto, становится вершителем государственных дел, а стоящие у власти вожди крайней демократии спокойно мирятся с этим, мирится с этим и народ, не только вследствие радостного чувства избавления от персидской опасности, но и потому, что новая торговая политика на первых порах не могла не отразиться благоприятно на благосостоянии афинян, избавив их от конкуренции восточной промышленности. Это поразительное на первый взгляд сближение военной аристократии с крайними демократами настолько затрудняло исследователей, что например, Белох [1] выступил с парадоксальным и противоречащим всей нашей традиции утверждением, что Фемистокл был приверженцем аристократической партии. Однако этот блок вполне понятен по существу, и традиция не требует в этом случае исправления. Сравнительное благополучие и мучительные воспоминания о пережитых бедствиях войны делали теперь непопулярной всякую реформистскую или военную политику. Вот почему попытка Фемистокла и его партии открыть новые горизонты для афинской демократии окончилась крахом, несмотря на то, что война с Персией уже скоро обманула возлагавшиеся на нее надежды экономического возрождения Афин.

Греческая военная аристократия под страхом гибели, грозившей ей в каждом отдельном греческом государстве, уже рано преодолела (до известной степени, по крайней мере) партикуляристические полисные тенденции и уже рано благодаря связям гостеприимства составляла в Греции один «военно-аристократический интернационал» с центром в Спарте; дело аристократии эти люди сплошь и рядом ставили выше их государственного дела и часто готовы были выдать свой родной город, если в нем была демократическая власть, борющимся с ним спартанцам. Фемистокл и его единомышленники видели, что завоеванная Афинами сфера экономического влияния не только была слишком узка для растущего торгово-промышленного влияния Афин, но и была крайне непрочна, пока вне его стояла враждебная ему могущественная Спарта, имеющая преданных друзей среди наиболее уважаемых людей каждого из городов афинской державы. Афинские радикалы решили в противовес этому военно-ари-

стократическому объединению образовать такое же политическое объединение демократии. Уже вскоре по окончании персидских войн Фемистокл, несмотря на отсутствие открытых недоразумений со Спартой, спешно готовится к обороне Афин от Спарты; очевидно, задуманная его партией программа должна была раньше или позже вызвать отпор со стороны Спарты. Действительно, он ведет переговоры с демократией пелопоннесских городов и, вероятно, с политическими руководителями гелотов заодно со спартанским царем Павсанием из оппозиционного дома Агиадов [2] (ниже, стр. 81). Далее, можно думать, что уже он имел в виду начать политику завоеваний и на Западе, в Великой Греции, где ему уже во всяком случае пришлось бы встретиться с отпором со стороны Спарты, если бы только ему не удалось произвести демократический переворот в Пелопоннесе и создать возможность координированных действий всего греческого материка. Как бы то ни было, такая политика оказалась не только преждевременной, но и вообще невозможной. Если аристократия сумела подавить в себе партикуляристические тенденции, то народные массы не могли этого сделать; всякая попытка создать что-либо, игнорируя старую полисную психологию, казалась покушением на священнейшие народные права. Вдобавок народ устал от войны и с ужасом думал о тяжелых жертвах, которые необходимы были для проведения политики Фемистокла. Вот почему в 470 году партия Фемистокла потерпела крах,—он был изгнан, и всю власть захватила старая военно-аристократическая партия, возглавляемая Филаидом Кимоном. Как всякая реставрация, вызванная народной усталостью, и эта партия продержалась у власти недолго. Партия эта ставила интересы аристократического интернационала выше всего и готова была в любой момент принести в жертву им афинскую честь и независимость. Позорная отправка в 461 году вспомогательного отряда в Пелопоннес, на помощь Спарте против восставших гелотов имела такой результат, какого она заслуживала: спартанцы убедились, что их делу сочувствует высшее афинское командование, тогда как рядовые солдаты были очень неудачным орудием для порабощения мессенцев [3]. Афинянам предложили удалиться на родину; эта неудача и была толчком, опрокинувшим правительство реставрации. Естественно,

что власть переходит к снова окрепшей партии Алкмеонидов: это была демократическая, далекая от международного союза аристократии группа, но в то же время эта группа твердо держалась традиции и менее всего расположена была бросить вызов косной народной психологии. У власти становится Перикл.

2. ОРГАНИЗАЦИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Посмотрим теперь, как разрешали афинские правители те задачи, которые выдвигали новые экономические отношения. Наибольшее значение имела, конечно, организация международных отношений. Нельзя забывать, что в наше время каждое государство представляет собой большое пространственное целое с разнообразными экономическими ресурсами, и здесь необходимость жить собственными средствами создает тяжелое, но не безвыходное положение. Другое дело — античное государство, равнявшееся часто по своей величине нашей волости или даже деревне; здесь организация прочных и тесных международных связей была вопросом жизни и смерти. Победа над персами эмансипировала Афины от восточных влияний и, вызвав потребность в самостоятельном развитии технических и промышленных навыков, наук и искусств, дала могучий толчок к их расцвету, представляющему одно из наиболее поразительных явлений в истории человечества. Казалось бы, таких же чудес мы должны были бы ожидать в области социально-экономической организации. В действительности же здесь победа, и полная победа, осталась за психологической инерцией: остроумные проекты вроде программы Фемистокла не встречают сочувствия; успех имеет только политика, которую мы называем *методом рудиментарно-традиционного приспособления*. Венцом афинской общественной мысли явился Делосский или Аттический морской союз, дело рук военно-аристократической партии, возглавляемой Аристидом (Фемистокл, как мы видели, искал других путей международной организации, и потому имя его не упоминается в связи с этим союзом). Этот союз был типичным государственным объединением старого типа; между афинянами и союзниками были такие же взаимоотношения, как между фиванцами и прочими беотийцами, до известной степени как между спар-

танцами и перипэкаи и т. д. Действительно, последние исследования [4] показали, что утверждение, будто Делосский союз первоначально представлял союз равноправных государств, и будто лишь впоследствии, когда власть перешла в руки демократии и союзная казна была перенесена в Афины (в 455 году), союзники превратились в подданных, — в корне ошибочно. Восстания союзников начались гораздо раньше 455 года: Наксос и Фасос восстали еще в эпоху Реставрации, в правление Кимона и ареопага. И действительно, уже с самого начала организация Делосского союза была не чем иным, как принятием персидского наследства [4]: те подати, которые прежде платились Персии, теперь стали вноситься в союзную казну. Только несколько самых крупных городов (пять из двухсот) не платили подати, а выставляли, как настоящие союзники, свои контингенты; характерно, что именно эти богатые города первые ощутили тяжесть афинского гнета и уже вскоре после организации союза (в 470 и 465 годах) стали от него отпадать. Союзной казной с самого начала распоряжались афинские чиновники—эллинотамии; управление войском и флотом также было всецело в руках афинян. При таких условиях роль заседавшего на Делосе союзного совета была уже с самого начала ничтожная; он был простою видимостью. Перенесение в 455/54 году казны в Афины было военной необходимостью и не представляло собой какого-то переворота в отношении к союзникам [5]. Такая хищническая организация, естественно, была постоянным соблазном для стоящих вне союза могущественных государств, прежде всего Спарты; спартанцы вели упорную партикуляристическую агитацию среди афинских союзников. Расходование союзных средств на чисто афинские нужды, вмешательство во внутренние дела союзников, принуждение их являться на суд в Афины—все это было естественным следствием первоначальной организации союза, но вызывало постоянное недовольство и восстания среди островитян. Таким образом аттическая морская держава требовала постоянных военных походов для войны с соперниками союза и для усмирения восставших союзников. Одним словом, те навыки, которые некогда, в эпоху неограниченного господства земельной знати спасали афинян, теперь ведут их к собственной гибели. В самом деле, в ту эпоху, когда создался возобновленный

афинянами в 477 году способ регулировки международных отношений, перманентные войны не только не разоряли государств, но играли известную положительную экономическую роль (выше, стр. 43). Теперь постоянные войны не только подрезали в корне международные сношения, но вдобавок, вследствие усовершенствования военной техники стали настолько кровопролитными, что потери, как правило, всегда превышали maximum возможных выгод. Пелопоннесская война показала впоследствии, что афинский морской союз в конечном результате только ухудшил экономическое положение Афин. С другой стороны, Аттический союз не дал того, что давало малоазиатским грекам подчинение Персии (см выше, стр. 148 и сл.), улучшения торговых сношений, которое должно было бы быть главной целью его образования: войны между членами союза не были запрещены; не была установлена, как это было под персидской властью, ни общность права, ни общность суда между союзниками; житель одного из союзных городов не пользовался гражданскими правами в другом (например—правом владеть недвижимостью), не мог вступить в брак с жителем другого города,— все это с точки зрения традиционной психики, построенной на экономических отношениях рыцарской эпохи, было бы покушением на священнейшие права эллинских государств.

3. ВНУТРЕННИЕ ОТНОШЕНИЯ.

Точно такая же пропасть между вековыми навыками и новыми экономическими потребностями открылась и в области внутренней политики, с тою лишь, однако, разницей, что здесь безнадежность положения обнаружилась позже, в конце V века.

Само собой разумеется, что вулкан народного недовольства продолжал кипеть под покровом лавы; объявленный в начале Персидских войн «гражданский мир» был только временным затишьем перед новым извержением. Возникшие в VI веке экономические, а вместе с ними и психологические противоречия стали теперь еще острее, чем были тогда.

Эти противоречия были прежде всего чисто внешними. Когда в 470 году аристократическая партия неожиданно оказалась у кормила правления, в афинском государственном

устройстве уже не было ни одного руководящего органа, в котором преобладание знати было бы обеспечено. Совет пятисот выбирался из всех граждан; архонты с 487 года выбирались по жребию. Однако в Афинах существовало еще архаическое учреждение, которое при нужде могло было быть приспособлено для нужд управления. Это был ареопаг. Ареопагу в это время принадлежали: 1) право veto по всем постановлениям совета и народного собрания, 2) права верховного судилища и 3) право надзора за нравами граждан. Искусно комбинируя право аннулирования любого постановления законодательных учреждений с правом репрессий против отдельных граждан, ареопаг заставил считаться с собой как с высшим государственным установлением. Поэтому и вся эта эпоха вплоть до 461 года получила название «эпохи господства ареопага»—любопытнейшая эпоха, когда по иронии судьбы, аристократической партии пришлось руководить одним из наиболее демократических государств Эллады.

Можно полагать, что обе стороны ясно сознавали непрочность этого положения. Это была типичная кратковременная реакция, обычно наступающая после победоносных войн. К этому присоединялось еще то, что демократическая международная политика Фемистокла должна была повести к немедленному открытию военных действий против Спарты; между тем народ был достаточно утомлен Персидскими войнами, и перспектива новой, еще более тяжелой войны не могла не устрашать его. Но, с другой стороны, партия Алкмеонидов, партия крупной городской буржуазии потеряла, как я указал уже, весь свой престиж вследствие антипатриотической персофильской политики, усвоенной ею с конца VI века.

4. «ГРАЖДАНСКИЙ МИР» И ЕГО ИСТОРИЧЕСКОЕ ОПРАВДАНИЕ В ТВОРЕНИЯХ СТОРОННИКОВ АРИСТОКРАТИИ.

Однако поставить во главе государства аристократию, уничтожив предварительно исконное аристократическое законодательство и отобрав у знати все ее привилегии, это—противоречие, которое необходимо было осмыслить. Для того чтобы понять весь тот душевный разлад, который вызывало такое положение вещей у античного человека, мы

должны прежде всего отрешиться от модернизации, от перенесения на древность наших взглядов и наших представлений.

Человек древности определял справедливое как полезное государству. Как мы видим впоследствии из судебных речей оратора Антифонта, бывшего представителем романтически-реакционного лагеря и умевшего мыслить и чувствовать так, как мыслили и чувствовали отцы и деды (ниже стр. 254 и сл.), для грека старого закала «духи предков», «боги» и «закон»— почти синонимы. Закон вместе с богами существует извечно; он так же священен, как они, пользуется таким же авторитетом, и поэтому между безбожием, безнравственностью и нарушением закона нет по существу никакой разницы. Действительно, большая часть законов, особенно священных с точки зрения этих людей, касается очистительных и символических обрядов и других церемоний; они по существу своему иррациональны и могут быть оправданы только как божественные, превышающие разум человеческий установления. Поэтому в древнейшую эпоху не приходилось особенно задумываться над тем, что такое справедливость: справедливое считалось синонимом законного; справедливость определялась как соблюдение всех законов того государства, гражданином которого состоишь.

Законодательство Солона еще не поколебало этого нравственного уклада. Как мы показали выше (стр. 91 и сл.), важнейшие реформы Солона были не только на словах, но и по существу восстановлением старых законных норм, не соблюдавшихся под влиянием новых экономических условий и фактически аннулированных аристократией. Реформы Писистрата представляли уже по существу революционную ломку, но проводились, повидимому, преимущественно тем способом, который обычен в начальные эпохи ломки, когда между старым и новым еще не появилось непроходимой пропасти. Этот способ носит в науке название консервативной юридической фикции и состоит в том, что каждая новая мера представляется не как реформа (чем она в действительности является), а как восстановление закона, якобы существовавшего в древности, но давно забытого или искаженного злыми людьми,—в данном случае хищной аристократией. В эпоху Писистрата с этой целью был, как мы говорили уже, сочинен или разукрашен рассказ о древнем царе Фесее, ко-

торый оказался творцом афинской демократии в ту эпоху, когда о демократии вообще не могло еще быть речи. Равным образом и в истории мироздания аристократической власти Зевса, как подчеркивалось теперь, предшествовала демократическая эпоха господства Кроноса.

После того как Клисфен оформил и углубил меры, фактически проведенные в жизнь Писистратом, этот прием не мог уже успокоить народной совести. Одной из важных сторон афинского государственного устройства, которую никак нельзя было квалифицировать как позднейшее «загрязнение» законов, были привилегии, связанные с происхождением. Можно было утверждать, что народное собрание было искони верховным вершителем судеб Афин, что заклад и проценты противоречили духу древнего законодательства и что поэтому перешедшую в руки помещиков землю надо отдать крестьянам, можно было возводить к глубочайшей древности народный суд, но лишение знати ее привилегий не имело никакого оправдания в традиции, так как в то время, как мы видим, например, из Евполида (цитата на стр. 46), в народных массах жило твердое убеждение, что знатные люди происходят от богов и сами почти боги, что они лучшие во всех отношениях люди. Поэмы Гомера, служившие главной религиозно-воспитательной книгой и отнюдь не потерявшие этого значения в результате полемики Ксенофана и Гераклита, вселяли в грека того времени это убеждение с раннего детства. И в то же время не кто иной как эта самая аристократия была загрязнительницей «исконного фесеевского демократизма»; именно она поработила «соль земли»—свободное крестьянство; именно она ввела богоненавистный институт заклада. Необходимо было так или иначе объяснить это противоречие.

Как вышел из этого затруднения Гераклит,—мы уже видели. Война—борьба народов и борьба классов—и есть высший и основной закон, она и есть «царь и бог». Всякий закон есть результат соотношения сил, результат «войны». Но в то же время всякий закон есть эманация единого божеского закона, поэтому мы должны свято соблюдать его, будь это закон аристократии, демократии или одного человека, азиатского деспота.

Такое решение могло, конечно, удовлетворить только мятущегося интеллигента; у человека из массы этот пессимизм мог вызвать только недоумение и досаду. Афинская общественная мысль пытается дать на этот вопрос более понятный для масс ответ в трагедии, заменявшей грекам при их образном способе мышления нынешние теоретические статьи. В истории теорий, созданных для объяснения этого противоречия, можно наблюдать три характерных стадии. Нас здесь непосредственно интересует только первая, совпадающая с нашей эпохой. В эту эпоху своеобразное положение аристократической интеллигенции у кормила правления демократического государства заставляет ее с своей стороны итти на уступки и чтить до определенных пределов демократический идеал. Идеологам аристократии необходимо было показать, что, несмотря на все ошибки и прегрешения аристократии, участие аристократии и ее главного органа, ареопага, в управлении страной было высшею правдой и высшей справедливостью. Выполнение этой задачи взял на себя Эсхил, аристократ до мозга костей и глубоко религиозный человек, но в то же время искренно увлеченный демократической идеей и, как мы видим из его трагедии «Персы», столь же искренне убежденный, что победа молодой и маленькой афинской республики над могущественным колоссом—Персией—есть победа идей демократии и всеобщего равенства над идеями деспотизма и угнетения *. Он поставил своей целью показать, что аристократию нельзя просто вычеркнуть из афинской жизни. Для этого он прибег к характерному для греческого диалектического ума приему «пропедевтического сомнения». Первая, дошедшая до нас, пьеса его трилогии «Прометей» ставит читателя всецело на точку зрения демократии. Правящая аристократия, воплощенная в лице Зевса и его присных, не есть «исконная» власть: это—сравнительно новая власть, сменившая «народолюбивое» и счастливое правление Кроноса. Зевс правит как тиран, своевольничая и насильничая. Олицетворяющий

* Характерно, впрочем, что в этой же пьесе мы находим и другое объяснение победы греков над персами, как мы видели (выше, стр. 151 и сл), заведомо противоречащее исторической действительности и представляющее собой официальную агитационную версию: они сковали оковами Геллеспонт и предали якобы поруганию храмы греческих богов.

демократию Прометей, желавший просветить и освободить народ, терпит неслыханные муки от Зевса; из личной прихоти тиранит Зевс и несчастную девушку Ио. Как демократы эпохи Пятидесятилетия * предсказывали близость полной гибели аристократии, так и Прометей предсказывает близкую гибель Зевсовой тирании. Бесстрашие и свободолюбие благородного Прометея так контрастно противопоставлены деспотизму Зевса и низости его приспых, что Эсхил мог быть уверен, что этой первой пьесой он окончательно завоевал сердца народолюбивых афинян. Но это только «пропедевтика»: из второй и третьей пьесы публика узнавала, что тот самый Геракл, которому суждено было лишить власти Зевса, в действительности только примиряет Зевса с Прометеем, и сам Прометей, отказавшись от своей вражды к Зевсу, признает благость, мудрость и высшую справедливость Зевсова правления; кажущееся надругательство над Ио служит источником счастья для ее потомков. Для чего же нужны напрасные страдания праведника-народа или, соответственно, Прометея? К сожалению, вторая и третья пьесы трилогии не дошли до нас, и мы не были бы в состоянии ответить на этот вопрос, если бы до нас не дошла целиком трилогия «Орестия», написанная почти на ту же тему. Здесь перипетия взята из древнейшей греческой истории и лишена всякой злободневности, однако почти аналогичные вопросы рождались греческой жизнью ежечасно. Ареопаг—в этом Эсхил прав—заменил собой священный, установленный богами обычай родовой мести; по какому же праву вечные божественные институты вообще заменяются другими, новыми? Для объяснения этого Эсхил умышленно берет случай, когда соблюдение одного божеского закона (месть за отца) ведет к нарушению другого (почтение к матери); попавший в такое положение Орест долго терзается, пока эти страдания не очищают его внутренне; только за таким внутренним очищением может последовать и очищение внешнее при помощи нового чудодейственного демократического рецепта—вотума большинства граждан. Pathei mathos — «знание через страдание»—

---

* Так назывался промежуток между Персидскими и Пелопоннесскими войнами.

вот смысл эсхиловой философии афинской истории. Для того чтобы завоеванные народом блага были прочными, они должны быть выстраданы путем долгой борьбы; демократия не есть ниспровержение исконных божеских законов, а последний естественный этап в их развитии [6]. Эсхил предподносит нам таким образом своеобразную теорию политической эволюции: как Прометей в конце концов примирился с Зевсом и уразумел все глубокомыслие его государственной системы, так и афинский демос должен примириться с аристократией и не ненавидеть ее, а благодарить за те страдания, благодаря которым он приобрел себе моральное право на новую государственную организацию. Ареопаг, эта твердыня аристократии и в то же время старинный прототип и залог будущего народовластия, никак не подлежит к уничтожению; наоборот, его надо беречь, как святыню, в его исконном, неизменном виде, как наивно заявляет Эсхил, нарушая сценическую иллюзию, в «Евменидах». Крайняя демократия не менее опасна, чем деспотия знати: «Как безначалья, так господской власти советую я гражданам беречься».

Последние слова, как известно, представляют собой непосредственную полемику с проектом демократии, возглавляемой Эфиальтом и Периклом, лишить ареопаг всех его политически важных функций,—с проектом, явившимся ответом на неудачную попытку аристократии поддержать Спарту в ее борьбе с гелотами. Полемика эта, однако, как и следовало ожидать, успеха не имела: ареопаг был лишен политических прав.

5. РЕАКЦИЯ В АНТИЧНОЙ НАУКЕ. МЕТАФИЗИКА.

Разбираемая нами эпоха была эпохой реакции не только в Афинах, но и во всем греческом мире. Это было время, когда культурно отсталая солдатская Спарта задавала тон во всей Греции. Наиболее модными учениями этого времени были полумистические учения западногреческих философов—пифагорейцев и их преемников. Из «Облаков» Аристофана, написанных в 423 году, мы видим, что эти учения господствовали в Афинах epi paleron («в эпоху отцов»), т. е. как раз в интересующее нас время. Точно так же

Еврипид изобразил своего Гипполита приверженцем аристократических идеалов и врагом демократии; для этого он рисует его последователем орфико-пифагорейских учений.

Наиболее характерной личностью этой эпохи был философ Парменид из италийской Элеи, влияние которого дает себя знать до наших дней. Он слушал, или во всяком случае, был знаком с учением Ксенофана и был так же хорошо знаком с учением Гераклита. Но, несомненно, прежде чем воспринять эти учения, он пропитался уже в достаточной мере западногреческими учениями; ионийскую философию он поэтому применил главным образом для того, чтобы углубить и поднять на уровень современной ему науки эти учения [7].

Ионийская наука к этому времени показала уже достаточно убедительно, какая непроходимая пропасть лежит между научным и религиозным мировоззрением. Мир потусторонний, мир бытия оказался преградой на пути к развитию свободной науки. Мы видели, что Гераклит вышел из этого затруднения путем полного отрицания мира бытия: и мир богов и мир, в который человек попадает после смерти, только различные формы вечно волнующегося и изменяющегося мира бывания. Ксенофан, проникнутый, несмотря на свои научные устремления, глубоким религиозным чувством, мыслил свое божество единым и тождественным с мирозданием, т. е. разлитым во всем мире. Но отсюда он и не думал делать вывода, что отдельных воспринимаемых вещей в действительности не существует: пантеизм—очень распространенное учение, но, тем не менее, ни один пантеист такого вывода не делает. Можно, впрочем, допустить, что он предусмотрел уже возможность такого вывода и сознательно отклонил его со справедливой ссылкой на то, что именно эти отдельные воспринимаемые нами вещи безусловно достоверны, тогда как «что касается богов и мира как целого, то еще не родился и не родится такой человек, который знал бы что-нибудь об этом достоверно», и т. д. (см. выше, стр. 139 и сл.).

Однако, если вывода о нереальности нашего мира не сделал и не мог сделать Ксенофан, то его, конечно, должен был сделать Парменид. Если божество едино, если оно тождественно со вселенной, то и вселенная едина; но если она едина, то она всюду однородна, и одинаково плотна,—

стало быть, отдельных предметов не существует, и, стало быть, как раз наука последнего дня доказывает правильность старинного религиозного положения, что воспринимаемый нами мир—это только скверный сон, только «домысел», onoma, что настоящий вечный и совершенный мир чужд и принципиально противоположен этому миру. Между тем совершенным миром действительности и воображаемым миром представления, миром бывания и перемен, нет никаких соединительных путей; никакого знания о чувственно воспринимаемом мире поэтому быть не может, так как его не существует.

Правда, в поэме Парменида мы находим и учение о воспринимаемом мире, сопровождаемое таким предисловием: «На этом (до сих пор Парменид описывал идеальный мир бытия) я заканчиваю достоверную речь и мысль о правде; теперь узнай о человеческих взглядах, изложенных в лживых строфах моих стихов» [8]. В толковании этого места ученые расходятся: одни думают, что Парменид во второй части поэмы знакомит слушателей не с его собственными, а с чужими, заведомо ложными взглядами; другие—что он нашел все же нужным дать своим ученикам теорию второго сорта, теорию явлений чувственного мира, не соответствующую никакой объективной реальности, но предназначенную для потребностей нашего чувственного мира. Несомненно, второй взгляд правильнее: ученый середины V века, в эпоху широкого распространения ионийской науки, не мог уже ограничить свое преподавание одним изложением своих метафизико-религиозных взглядов, а должен был дать своим ученикам и «физиологию», т. е. позитивную натурфилософию.

Самая эта натурфилософия не представляет большого интереса с точки зрения поставленных нами задач. Отметим только то, что мы здесь встречаем характерные орфические первобожества—мать Эрота и самого Эрота [9]. Это—не простые символы, так как богиня точно локализована в мироздании. Конечно, к этому времени вообще—и в орфизме также—образы богов были уже облагорожены и аллегоризованы: орфики и их последователи не отвергали религию Гомера и Гесиода, но, подобно богословам всех времен вплоть до наших дней, пытались дать мифам, ставшим нравственно неприемлемыми, аллегорическое перетолкование.

Еще большее значение для дальнейшей истории умозрения имели ученики Парменида—Зенон и Мелисс. Мелисс происходил из восточной Греции, он был самосцем; несомненно, в эту тяжелую эпоху реакции западногреческие учения имели широкое распространение по всей Греции. Эти ученые пытаются подвести под тезу Парменида строго научные обоснования и доказывают невозможность существования множественности вещей и движения. При этом они впервые ввели в науку новый метод доказательства: расчленение и доказательство от противного (argumentum a contrario) приведением всех других мыслимых возможностей к абсурду (reductio ad absurdum). Наряду с физикой и математикой выступает на сцену новая наука—диалектика. Однако диалектика Зенона и Мелисса, применявшая впервые совершенно правильный метод, базируется на гнилых основаниях—на грубых логических ошибках и на тех казавшихся тогда непреодолимыми противоречиях, с которыми связано понятие бесконечно малого. Вдобавок, поскольку ни в чем нами воспринимаемом нет ничего реального, философия Зенона и Мелисса оказалась лишенной всякого реального содержания. Ничто не указывает также на то, чтобы Зенон и Мелисс подобно Пармениду были охвачены сильным и живым религиозным чувством. Их учения имеют чисто отрицательный характер: опровергая огулом всю науку, они, как впоследствии скептики Пиррон, Секст и др., расчищали поле для косной традиции и привычной догмы. «Матерью скептицизма», как справедливо замечает английский историк греческой философии Корнфорд, говоря об элейцах, «была не наука, а религия». В самом деле, если все учения одинаково ложны, то не проще, не удобней ли всего предпочесть обычные, освященные традицией взгляды? Так Зенон возвращается от двух элементов Парменида к традиционным четырем элементам мистерий.

Непосредственными духовными преемниками элеатов явились поэтому риторы, в первую голову Георгий. Эти люди отнюдь не хотят потрясать какие бы то ни было традиционные или религиозные устои. Их задача—научить слушателей чисто формальным приемам убеждения и доказательства. За то употребление, которое сделают из этих чисто формаль-

ных навыков их ученики, Горгий и его единомышленники не желают нести никакой ответственности.

Главным результатом элейской диалектики было недоверие к обоснованному впоследствии Демокритом своеобразному учению о бесконечно малых, давшему ему возможность сделать ряд правильных математических выводов. Пифагорейская математика IV и III веков, т. е. наша школьная геометрия, тщательно избегает всякого вхождения в область бесконечно малых и во всех этих случаях дает доказательства по методу, введенному в науку элейцами (см. выше, стр. 170). Этот метод доказательства, несомненно, очень убедителен, но он, как указывает известный историк математики Бреттшнейдер [10], неплодотворен, так как для того, чтобы применить его, надо предварительно знать ответ. Так, например, из найденной в начале этого столетия рукописи мы знаем, что великий Архимед, применявший для доказательства своих теорем элейский метод доказательства, предварительно находил ответ по методу Демокрита (см. ниже, гл. XII, § 4).

Идеалом элейской школы, как и орфико-пифагорейцев, является аристократическая безмятежная неподвижность; неудивительно поэтому, что учение Гераклита, спроецировавшего в область метафизики ожесточенную партийную склоку в малоазиатских городах, вызвало ожесточенную отповедь со стороны Парменида [11]. И наоборот, все практические работники науки видели в «противоестественниках» и «неподвижниках» элейцах своего самого заклятого врага. Так, один древний врач, книга которого «О природе человека» дошла до нас в Гиппократовом сборнике, предостерегает своих коллег от выставления произвольных и необоснованных гипотез в следующих словах: «Все эти люди по неразумию речами своими взаимно подрывают друг друга—и тем самым льют воду на мельницу Мелисса» [12].

Итак, разбираемая нами эпоха представляет собою новую фазу в диалектическом развитии греческой общественности. Новый рецепт управления государством—демократия, казавшийся в конце VI века панацеей от всех бед, оказался бессильным разрешить противоречия международной политики. Победоносная Персидская война, которая должна была открыть

новую эру свободы в греческой истории, внесла только новые затруднения и осложнения в международные отношения и торговлю. И наконец греческая наука, скинувшая иго религиозного мирососерцания и, казалось бы, стоящая у самого преддверия к разрешению мировых загадок, запуталась в лесе произвольных гипотез, взаимно побивающих друг друга. Мы видели, к какому результату это привело: демократия капитулировала перед своим побежденным врагом—аристократией, наука—перед своим побежденным врагом—мистикой. И, однако, эта аристократия и эта мистика были столь же мало похожи на старые, «как Франция старого режима на Францию эпохи реставрации» (Т. Гомперц).

Глава VII.

КЛАССОВАЯ БОРЬБА В СПАРТЕ.

Аристократическая партия, ставшая у кормила правления в Афинах после свержения Фемистокла, оказалась снова в оппозиции после позорной экспедиции Кимона в 462 году; с этого момента аристократия продолжает существовать как единая сила, постоянно интригующая и устраивающая заговоры против демократии в различных демократических государствах. Центром этого движения была Спарта, а его приверженцы назывались «лакономанами»; они одевались, держали себя и воспитывали своих детей по-спартански; их мечтой была замена ненавистной им демократии не разлагающимся аристократическим строем, недавно только свергнутым в их городах, но тем крепким и здоровым государственным устройством, которое господствовало в Спарте. Поэтому будет уместным, прежде чем коснуться дальнейшего развития событий в Афинах, познакомить читателя с группировками и настроениями в Спарте.

1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ СПАРТАНСКИХ УЧРЕЖДЕНИЙ.

Выше (стр. 65) мы указали уже, что то положение, в котором оказались Афины накануне реформ Солона, было типичной переходной стадией во всех греческих государствах. Представим себе, что этот строй с лично свободными, но политически бесправными гражданами—ремесленниками и торговцами, с крестьянами, лишившимися былой свободы и известной, хотя и скромной, политической роли и попавшими в полукрепостные отношения к помещикам, с тем чтобы отдавать им бо́льшую часть своих сельскохозя́йственных продуктов,—представим себе, что этот строй почему-либо вдруг

закóченел и законсервировался, тогда как аристократия тем или иным путем уладила раздиравшие ее внутренние противоречия и сохранила в неприкосновенном виде свое полновластие и военное значение. Стоит нам представить себе это, и мы получим спартанский государственный строй в эпоху его наивысшего расцвета [1].

Как мы сказали уже выше, следует полагать, что до прихода греков население Спарты было организовано в «мужские союзы». Эти союзы возглавлялись, повидимому, как у ряда дикарей теперь, божественным царем, который по истечении девяти лет должен был умереть—повидимому, покончить ритуальным самоубийством [2]. Такой царь почитался как бог, тем не менее власть его в светских делах вряд ли могла быть велика. Если он оказывался неподходящим, то шаманы, как у ряда нынешних дикарей, могли, вероятно (путем гадания по звездам и т. д.), установить, что царь лишился своей божественной силы, и таким образом удалить его и раньше срока. И, наоборот, те же шаманы могли, вероятно, путем гадания по звездам продлить срок божественной власти царя на второе, третье и т. д. девятилетие. Пришедшие сюда греки принесли с собою неограниченную царскую власть; однако они очень быстро усвоили, по крайней мере внешне, установления местного, много более культурного населения. «Союзы мужчин» оказались полезными в новых условиях и поэтому, как мы видели, были переняты греками. Ряд сакральных обязанностей местного царя был перенесен на царя покорителей; равным образом и обряд вопрошения шаманами неба в конце каждого девятилетия (а в экстренных случаях, может быть, еще чаще) был сохранен.

Пока спартанские цари были могущественными владыками, весь этот ритуал был, несомненно, простой формальностью. Но постепенно в Спарте, как и всюду, царская власть ослаблялась на счет все усиливавшейся аристократии. Если вообще царская власть здесь не была упразднена, как в других местах, то произошло это благодаря парализовавшему ее раздору между двумя царскими домами (ср. Еврипид, «Андромаха», ст. 471—72, 480—81): одна царская династия, Агиадов, опиралась на обедневшую знать, тогда как другая династия, Еврипонтиды, обычно представляла интересы бо-

гатой знати. Эта рознь содействовала усилению власти так называемых эфоров: они не только стали широко применять указанные выше функции шаманов с политической целью, для устранения нежелательных им царей, но и присвоили себе право окончательного решения государственных дел в случае разногласия между царями. Таким образом вся власть фактически сосредоточилась в руках эфоров, а так как эфоры выбирались богатой знатью, то последняя получила возможность, не ограничивая открыто царской власти, фактически сделаться хозяином в государстве.

Но почему же в Спарте законсервировалось то положение вещей, которое было только кратковременной переходной стадией в других государствах, и почему здесь не произошло той ломки, которая совершилась повсюду?

Те скудные сведения, которые мы имеем о Спарте VIII—VII веков, до второй Мессенской войны, если внимательно в них вчитаться, показывают [3], что, вопреки утверждению, будто позднейшие спартанские законы восходят к Ликургу, в это время Спарта еще не была каким-то антикварным пугалом, а очень походила на другие греческие государства. Спарта еще не отгородила себя китайской стеной от других греческих государств; наоборот, она была в теснейшей культурной связи с остальной Грецией, и спартанское искусство—поэзия, музыка и т. д. (Алкман, Тиртей)—пользовалось заслуженной повсевместной популярностью. Еще не было того резкого, напоминающего индийские касты, отделения друг от друга сословий, какое мы наблюдаем с VI века; по крайней мере спартиатки нередко вступали в браки с гражданами других сословий (эпевнакты), и как эти люди, так и их дети (парфении) претендуют на уравнение в правах со спартиатами. Мы узнаем, что после второй Мессенской войны безземельным спартиатам были нарезаны участки в Мессении; отсюда с неизбежностью следует, что во время первой Мессенской войны основная масса населения Мессении не было еще, вопреки господствующему взгляду, превращено в крепостных—гелотов; такое положение вещей, как справедливо указывает Павсаний (IV, 14, 4, ср. 23, 1), наступило только после второй Мессенской войны.

Искусственно возрожденный к жизни первобытный коммунизм «союзов мужчин» послужил средством, а чрезвычайно

благоприятные экономические условия, создавшиеся в результате Мессенских войн, оказались причиной того, что в Спарте законсервировалось то положение вещей, которое было только кратковременной переходной стадией в других государствах, и таким образом здесь не произошло той ломки, которая совершилась повсюду. И здесь, как и в других греческих государствах, произошел раскол в среде аристократии, приведший к появлению большой группы обнищавших аристократов; требование передела земли настойчиво выставлялось в Спарте перед второй Мессенской войной, как сообщает современник этой войны Тиртей [1a]. Долгие Мессенские войны, продолжавшиеся подряд целые десятилетия, снова укрепили те коммунистические начала, которые сохранились с первобытных времен, но в эту эпоху уже повсюду отмирали. Благополучное окончание второй Мессенской войны дало возможность нарезать безземельным аристократам достаточные участки, обрабатываемые обращенными в гелотов мессенскими крестьянами [1b], и тем уничтожить тот раскол среди аристократии, который повсюду явился началом классовой перегруппировки. В других греческих государствах уменьшение круга аристократии и ее физическое вырождение повели к тому, что ядром военных сил стали тяжело вооруженные, вербовавшиеся из *незнатных* кругов, а группа, задающая тон на войне, в те времена, как правило, завоевывала себе влияние и в политике (см. выше пр. на стр. 64). Казарменный быт аристократии и искусственное сохранение ее первоначального, довольно широкого круга сделали ее достаточно сильной для военной обороны страны и не нуждающейся в привлечении других сословий; эта же единственная в стране военная сила предупреждала возможность каких бы то ни было восстаний других сословий. Наконец, благодаря искусственному ограничению потребностей этой аристократии и небольшой ее численности по сравнению с остальным населением, содержание этой группы профессиональных солдат не обходилось слишком дорого стране; периэки (горожане, преимущественно ремесленники и торговцы) и гелоты (крестьяне), правда, были лишены всяких политических прав, а вторые—и свободы передвижения и личной независимости, но содержание знати все же не отнимало у них столько средств, чтобы разорять их хозяйства;

они жили, по крайней мере в VI и в начале V века, настолько зажиточно, что никаких сплоченных и энергичных попыток сбросить иго знати они не делали.

2. ПРОТИВОРЕЧИЕ МЕЖДУ ТРАДИЦИОННОЙ ПСИХИКОЙ И НОВЫМИ ЭКОНОМИЧЕСКИМИ УСЛОВИЯМИ.

Окончательный переход к денежному хозяйству, конечно, смыл бы все эти барьеры, как карточный домик, но спартанская конституция приняла все меры для того, чтобы этот момент наступил как можно позже. Был запрещен ввоз в страну золотой и серебряной монеты; сами спартанцы чеканили только тяжелые и неудобные в обороте железные деньги. Были поставлены всевозможные преграды свободному развитию торговли и промышленности, и спартанское ремесло, достигшее уже высокого развития в архаическую эпоху, в V веке чахнет совершенно. Конечно, и эти меры не привели бы ни к какому результату, если бы Спарта была мореходным государством с торговыми связями и потребностью в ввозном хлебе. Но она была чисто земледельческой страной; спартиаты создали ей настолько прочное и непоколебимое внешнее положение, что нечего было опасаться каких-либо серьезных катастроф, и таким образом эта казарменно-полицейская идиллия приняла сравнительно прочный и постоянный характер. Тем не менее искусственность и ненадежность всего этого благополучия стали чувствоваться уже очень рано, и в среде забитой и придушенной военно-казарменной муштрой спартанской солдатчины внимательный исследователь уже в V веке мог бы усмотреть явственные следы разложения; к IV веку спартанский коммунизм становится только официальной видимостью, обильно уснащенной казенно-показным ханжеством и ложью [5].

Для сохранения имущественного status quo в Спарте оставался в силе старинный закон, запрещавший отчуждение родовой земли. Тем не менее имущественное неравенство росло с каждым днем. Причина этого заключалась в том, что гражданам, не оставившим мужского потомства, наследовали их дочери; богатые наследницы чаще всего находили себе и богатых женихов, и таким образом земельные богатства скоплялись в одних руках. Далее, благодаря влиянию богатых спартиатов на управление государством, к ним же, возможно,

переходили и выморочные имущества. С другой стороны, никакие законы и традиции не могли помешать тому, что сплошь и рядом у владельцев небольших участков рождалось большое число сыновей и что совместное ведение хозяйства и предписывавшееся спартанским законам для таких случаев пользование одной общей женой оказались для братьев настолько невыносимыми, что они, так или иначе обходя или нарушая закон, прибегали к разделу. Наконец, вероятно, широко практиковался и прямой обход закона, например уже хорошо нам известная вечная закладная. Таким образом уже рано в Спарте появляются наряду с полноправными «гомеями» («равными», «пэрами»), «гипомейоны»[6], т. е. особое сословие обнищавших аристократов, лишившихся всех политических прав, кроме, может быть, права участвовать в народных собраниях. Эта обездоленная группа постоянно устраивает восстания; при этом она не останавливается перед объединением своих действий с революционерами из среды периэков и гелотов. Насколько ненадежной политически группой были эти гелоты, видно из того, что против них ежегодно особыми военно-полицейскими отрядами устраивались регулярные военно-карательные экспедиции, причем неблагонадежные элементы среди гелотов убивались без суда, по простому доносу. Так как такие убийства без суда должны были навлечь кровавый грех на спартанское государство (гелот оставался de iure членом, хотя и младшим, спартанской государственной общины), прибегали к характерной консервативной юридической фикции: ежегодно гелотам объявлялась форменная война, и затем уже их можно было на законном основании, по праву войны, убивать без суда.

Этот глубокий внутренний развал, скрытый под ореолом внешнего могущества и военных успехов, еще более обострился, когда, вероятно в конце V века, был принят закон, предложенный эфором Эпитадеем, по которому разрешались (фактически, вероятно, уже вошедшие в обычай), дарение и передача по завещанию кому угодно родовых земельных участков (Plut., Agis, 5). Правда, продажа и теперь не разрешалась, равно как невозможно было и отчуждение земель не-спартиатам, так как они не имели права владения землей на не-спартанской территории, тем не менее этот

закон как бы сам приглашал к обходу его, и уже через самое короткое время класс гомеев сузился до невозможных пределов.

3. ДВЕ ПАРТИИ В СПАРТЕ.

Спартанский царский род Агиадов был, как мы видели (стр. 174), по традиции защитником прав безземельных аристократов. В эпоху учреждения двоецарствия такое положение могло быть терпимо; в V веке, когда нервы правящего класса были постоянно напряжены в ожидании переворота, с этим мириться было уже невозможно, и вот традиция постепенно вырабатывает определенный своеобразный этикет для устройства периодических дворцовых революций. Было выработано несколько определенных шаблонов для устранения царей, вредных для существующего общественного порядка. Прежде всего прибегали к старому, уже известному нам средству: «В светлую и безлунную ночь эфоры садятся вместе и молча начинают смотреть на небо. Если в это время с одной его половины перелетит на другую звезда, они возбуждают против царей судебное преследование и лишают их власти» (Плутарх). Не меньшую роль играли и виденные эфорами вещие сны, старинные предсказания оракулов и т. д. Далее, цари из «демократической» династии Агиадов обычно устранялись с престола по обвинению в государственной измене и взяточничестве; очевидно, эти черты, по теории спартанских аристократов, были органически соприсущи демократии. Если же сторонником демократических идей становился царь из династии Еврипонтидов, всегда бывшей оплотом богатой знати, то он устранялся как плод прелюбодеяния; очевидно, считалось аксиомой, что чистокровный Еврипонтид должен был с молоком матери впитать аристократические идеи.

В самом деле, в течение V века в Спарте было пять правителей из династии Агиадов; из них только бесхарактерный юноша Плистарх, правивший самостоятельно с 470 по 458 год, не был насильственно удален с престола. Все прочие под тем или иным предлогом были лишены власти. Клеомен был по неизвестной причине изгнан в 490 году; в 489 году ему было разрешено вернуться на родину, но в том же году он был заключен в тюрьму и принужден покон-

чить самоубийством по отвратительному первобытному ритуалу. Его преемник, регент Павсаний, был в 469 году уморен голодной смертью по обвинению в «медизме», т. е. в тайных сношениях с персами. Преемник Плистарха, Плистоанакт, был изгнан в 446 году по обвинению во взяточничестве. Преемник Плистоанакта, Павсаний, был изгнан в 391 году по обвинению в государственной измене. В династии Еврипонтидов неблагонадежные цари также изгонялись. В 491 году, когда возобладала политика общеэллинского объединения, проводимая Клеоменом, его противник Дамарат был лишен престола как плод прелюбодеяния. Когда затем с 470 года власть перешла к враждебной Агиадам партии, в руках которой она и оставалась вплоть до 404 года *, был в 469 году устранен Леотихид Старший, креатура Клеомена и сторонник политики Агиадов. Наконец в 399 году устраняется от престола как плод прелюбодеяния Леотихид Младший на основании небесного знамения (гром) и оракула, несмотря на то, что отец его Агид, зная, повидимому, об интриге, которая плетется вокруг него, на смертном одре торжественно заявил, что Леотихид—его законный сын. Одним словом, все цари, не принадлежавшие к партии большинства, тем или иным из указанных путей устранялись с престола.

Теперь попробуем всесторонне охарактеризовать те партии, между которыми шла борьба в Спарте. Мы видели уже, чем они различались во внутренней политике; с этой внутренней политикой была тесно связана и внешняя. Партия Агиадов, добивавшаяся уравнения в правах гипомейонов и даже периэков и гелотов, тем самым покушалась на священные устои спартанской государственности; она не дорожила традиционным своеобразием, и поэтому спокойно толкала спартанцев на путь империализма, суливший богатые выгоды обездоленным классам. При отсутствии флота у Спарты такая империалистическая политика могла рассчитывать на успех только при тесном союзе с Афинами; к такому союзу и стремится партия Агиадов (ср. выше, стр. 174). Но именно потому, что сближение с Афинами усиливает шансы демократических классов, другая партия, партия Еврипонтидов,

* За исключением короткого промежутка 427—418 годов.

всячески противится союзу с Афинами. Полноправной знати, составлявшей один-два процента всего населения Спарты, приходилось устремлять все свое внимание на борьбу с недовольством внутри страны; до конца V века ей трудно было думать о великодержавной политике, когда самих спартиатов для укомплектования войск не хватало, а вооружение неполноправных граждан было сопряжено с опасностью для существующего строя. С конца V века положение существенно меняется; союз с монархической Персией только усиливал позицию правящего класса внутри страны. Теперь именно партия Еврипонтидов становится сторонницей империалистической политики.

Проследим политическую борьбу в Спарте в хронологической последовательности. Начиная с 493 года Агиад Клеомен выступает как сторонник широкой внешней политики и сближения с Афинами. В 490 году его изгоняют. Причина, приводимая Геродотом, была в лучшем случае лишь официальным предлогом. Об истинной причине его изгнания можно заключить из того, что, будучи изгнан, он «организовал мятеж», т. е. пытался организовать новый пелопоннесский союз на началах равноправия и, как полагает Эд. Мейер [7], поднимал на восстание гелотов. Противником его в его мировой политике был Еврипонтид Демарат, свергнутый им с престола в 491 году.

Очень схожие вещи рассказывает Фукидид (I, 132, 4) и о преемнике Клеомена, регенте Павсании (старшем): «Эфоры получили сведения, что Павсаний поддерживает какие-то сношения с гелотами, что и было на самом деле, так как он обещал гелотам свободу и права гражданства, если они примут участие в восстании и во всем будут помогать ему». В дальнейшем Агиады все время выступают сторонниками сближения с Афинами. Во главе войск, направляющихся против Афин, спартанцы ставят почти всегда царей из династии Еврипонтидов—Архидама, затем Агида. Когда во главе такого похода был поставлен однажды (в 466 году) Плистоанакт, он оказался настолько снисходительным к афинянам, что по возвращении на родину принужден был удалиться в изгнание *.

---

* Взятка, данная Периклом,—«сумма, истраченная на необходимые расходы»,—конечно, предназначалась не самому царю; вдобавок, для

В 427 году, впервые после падения Клеомена, партия Агиадов стала у власти. Плистоанакт был возвращен из изгнания и немедленно приступил к проведению политики этой партии, тем более, что молодой, только что вступивший на престол Еврипонтид Агид был невлиятелен и не в силах был ему противодействовать. Что касается внутренней политики,—ему удалось сделать только первый шаг: добиться освобождения от крепостной зависимости части гелотов и создать из них особый класс свободных граждан-неодамодов [8]. В области внешней политики его возвращение ознаменовалось началом переговоров о мире, закончившихся Никиевым миром 421 года. Происшедшее вскоре после этого в Афинах, усиление военной партии под руководством Алкивиада вырвало снова почву и влияние у спартанской партии мира.

Преемник Плистоанакта, Павсаний (младший) вступил на престол в 408 году, когда фактическим властелином Спарты был его политический противник Лисандр, получивший огромное влияние благодаря внешним успехам. В завоеванных им островах и малоазиатских городах Лисандр устранил от власти как демократов, так и аристократов, и водворил всюду спартанских комендантов—гармостов и декархии, т. е. правление десяти местных граждан, вполне надежных и преданных интересам Лисандра и Спарты [*]. Словом, политика Лисандра была расширенною до мирового масштаба тою же политикой спартанской аристократии, которую мы выше нарисовали для эпохи, следовавшей за второй Массенской войной, и которую впоследствии облек в идеалистические одежды Платон в «Государстве»: все политические функции остаются за спартанской аристократией с присоединением сюда, по необходимости, малочисленных групп преданных помощников в иностранных городах; все остальное человечество должно уйти в свою личную жизнь и вверить свою судьбу спартиатам; в благодарность за полученную таким образом

того, чтобы подкуп мог иметь успех, необходима была соответствующая политическая конъюнктура. См. Plut. Per. 22, Thuc. I, 114, II 21, V, 16 Aristoph Nub. 859.

* С другой стороны, можно быть вполне уверенным, что налоговой гнет, наложенный Лисандром на эти города, был значительно легче афинского.

возможность жить, не умирая с голоду, оно должно содержать по-царски спартанских сверхчеловеков. Если, таким образом, во внутренних делах Спарта оставалась аристократическим государством, то с точки зрения международной в результате политики Лисандра она быстро приближалась к другому, всем хорошо известному тогда образцу—к восточным монархиям. При наступившей в конце V века общей духовной усталости эта политика должна была иметь успех, и если бы власть Лисандра была надлежаще закреплена в самой Спарте, кто знает, не имели ли бы мы в нем что-то вроде предшественника Александра Великого? Но в том-то и дело, что, как мы видели, внутри Спарты было очень неспокойно; партийная борьба, то уходя в подполье, то выходя на поверхность, продолжалась непрерывно, и трудно было быть неограниченным монархом вне Спарты и строго конституционным партийным вождем внутри нее. Лисандр чувствовал непрочность своего положения в Спарте; он придумал проект, по которому наследственная дуалистическая монархия должна была быть отменена и заменена властью одного, *избираемого* из среды Гераклидов царя. В своем избрании Лисандр был уверен. Он делал безуспешные попытки подкупить различных оракулов, чтобы они именем божества санкционировали предлагаемую им реформу.

В сущности, такая реформа только легализовала бы уже установившийся фактический порядок. Мы видели, что уже с начала V века цари, принадлежавшие к оппозиционной партии, устранялись при помощи специально выработанной процедуры. Гораздо проще было заменить этот хлопотливый ритуал прямым выбором царя из среды всех Гераклидов, что устранило бы в то же время борьбу между собой двух царских домов, подрывавшую мощь Спарты. Эта мера сделала бы полновластным хозяином в Спарте класс гомеев, защитником интересов которого была династия Еврипонтидов.

Если приверженцы Еврипонтидов носились с идеей усиления власти господствующего класса и уничтожения относительной независимости царской власти, то династия Агиадов, искавшая, как мы видели, поддержки в более широких кругах спартанского народа, старалась добиться ослабления влияния гомеев, с одной стороны, допущением к власти гип-

помейонов, с другой—уничтожением эфората. Вождь этой партии, царь Павсаний, написал историко-антикварный роман, легший, вероятно, в основу большей части сообщений древних авторов о так называемой Ликурговой конституции. В этой книге Павсаний заявлял, что эфорат—позднее учреждение, чуждое конституции Ликурга; здесь же он говорил о том, что Ликург заповедал опрятность в политике, верность клятвам и т. д.,—явный выпад против тенденции приверженцев Лисандра [9].

Первая победа над Лисандром была одержана Павсанием в 406 году, когда вместо Лисандра навархом был избран Калликратид, единомышленник Павсания. Ксенофонт [10] сообщает нам политическое credo Калликратида: «Эллины несчастнейшие люди, если им приходится денег ради угождать варварам. Когда я вернусь домой, я приложу все усилия, чтобы добиться мира между афинянами и лакедемонянами». Поскольку персидская монархия усиливала автократические тенденции внутри Спарты и поддерживала партию Еврипонтидов, постольку же она была ненавистна Агиадам; наоборот, союз с Афинами усилил бы в Спарте те течения, которые поддерживались Агиадами. В то время большинство не примкнувших ни к одной из партий спартиатов шло за Еврипонтидами, но по другим причинам. Спарта была еще преимущественно земледельческой страной; империалистическая политика была для нее в тягость. Господство в Пелопоннесе в достаточной мере обеспечивало прочность и устойчивость ее положения здесь. Но всякий понимал, что победа Афин угрожает потерей влияния Спарты и в Пелопоннесе, поэтому, пока Афины не были побеждены, пропаганда единомышленников Калликратида не могла иметь длительного успеха. Действительно, когда вскоре Калликратид погиб [11], во главе флота снова был поставлен Лисандр; он продолжает свою политику, и в 404 году, после завоевания Афин учреждает здесь власть тридцати, вполне соответствовавшую малоазиатским декархиям. Но именно падение Афин подорвало влияние партии Лисандра. Мы только что видели, что за Еврипонтидами шло значительное количество граждан, не желавших завоеваний, но стремившихся к окончательному устранению афинской опасности,—теперь эта опасность была устранена. Неудивительно поэтому, что вско-

ре после падения Афин руководство спартанской политикой снова переходит к Павсанию. Первым шагом Павсания было уничтожение лисандровских декархий [12], в том числе и господства тридцати в Афинах. Вся сложная паутина, которою Лисандр опутал Грецию, была уничтожена одним взмахом. Сторонники Лисандра пытались восстановить свое влияние старым, испытанным способом,—устранением с престола Павсания [13]. Но на этот раз прием не удался. Павсаний собрал половину голосов судей, что́ было достаточно по закону.

Второй царь из дома Еврипонтидов, Агид, был, повидимому, ничтожной в политическом смысле величиной [14]; настоящей главой партии Еврипонтидов был не он, а Лисандр. Сын Агида, Леотихид, может быть, наоборот, был даже близок к партии Агиадов. По спартанской конституции, эфоры получают возможность руководить направлением политики только в том случае, если между царями есть разногласие; таким образом, со вступлением на престол Леотихида успех демократических реформ был обеспечен. Последние годы правления Агида были поэтому временем, когда шла оживленная работа в радикальных партийных кружках и по выработке программы реформ и по агитации среди масс. Конечно, и противоположная партия не теряла времени; согласно традиционному шаблону для дворцовых переворотов, необходимо было отыскать авторитетных свидетелей, которые показали бы, что Леотихид—незаконнорожденный, а также собрать соответствующие знамения и оракулы. Старик Агид не мог не знать об этих интригах и, так как он мало интересовался вопросами политики, но зато был горячим семьянином, он по мере сил стремился парализовать эту интригу. Перед своей смертью в аркадской Герее он в присутствии многочисленных свидетелей, в том числе иностранцев, клятвенно уверял, что Леотихид его настоящий сын, и со слезами на глазах умолял объявить об этом лакедемонянам, что и сделали аркадские послы. Все это, однако, не помогло: страх перед грядущими реформами был слишком велик. Искусная интрига Лисандра победила, и Леотихид был признан незаконнорожденным. Преемником Агида был объявлен брат его Агесилай, ловкий политический интриган и ярый сторонник традиционной политики Еврипонтидов.

4. ВОССТАНИЕ КИНАДОНА.

Бесправные спартанцы, ждавшие, как мы видели, со дня на день своей эмансипации, не могли не видеть в избрании царем Агесилая прямого вызова; вот почему Ксенофонт и рассказывает о восстании Кинадона в непосредственной связи с воцарением Агесилая [15]. Получив первые сведения о готовящемся восстании, Агесилай с характерным для него чисто спартанским ханжеством инсценировал целую серию предвещаний и предзнаменований. Затем был допрошен главный доносчик, который, по сообщению Ксенофонта, указал, что глава заговора—гипомейон Кинадон, и рассказал следующее: «Кинадон, приведя меня на край рыночной площади, приказал мне сосчитать, сколько на площади спартиатов. Я сосчитал: включая царя и геронтов, их оказалось всего около сорока. Тогда я спросил: «Кинадон, зачем ты мне приказал их сосчитать?» Он ответил: «Всех их считай своими врагами, а всех остальных, находящихся на рыночной площади, в числе более четырех тысяч,—союзниками». То же самое показал ему Кинадон и на улицах: изредка попадутся один-два врага (т. е. гомея), все остальные—союзники. Точно так же и в усадьбах спартиатов: только один враг—сам помещик, все остальные—союзники. Когда, затем, эфоры спросили его, сколько было участников заговора, доносчик сказал, что и об этом говорил ему Кинадон. Только очень немногие, но зато вполне достоверные люди находятся в тайных сношениях с руководителями заговора, но зато сами руководители заговора вполне в курсе тех настроений, которые господствуют среди гелотов, неодамодов, гипомейонов и периэков: стоит завести с ними разговор о спартиатах, и ни один из них не сможет скрыть, что он, если бы мог, живьем съел бы спартиатов.

Это привело эфоров в такую панику, что они не решились вести это дело в общем порядке. Они не решились даже собрать так называемое малое народное собрание, т. е., повидимому, общее собрание гомеев, зная, что и среди гомеев немало лиц, сочувствующих перевороту. Дело было подвергнуто обсуждению в частных кружках, куда были приглашены сочувствующие партии Агесилая геронты (члены совета). Повидимому, время для переворота еще не насту-

пило,—власть косной традиции оказалась сильнее недовольства народных масс. Удалось обманом захватить вождей движения и казнить их, подвергнув позорным пыткам. Агесилай вышел победителем.

* * *

Политика Агесилая была несколько мягче и деликатнее, чем политика Лисандра, он умел ладить со всеми. Однако по существу это был тот же Лисандр, но еще более искушенный в искусстве властвовать и изловчившийся в дипломатии. Фиванское правительство, посаженное агесилаевцами в 383 году,—та же декархия. Таким образом, наперекор стихиям, живой призрак греческого средневековья—спартанское государство продолжало по инерции существовать и в IV веке, тогда как античные демократии в это время были уже в состоянии глубочайшего развала. Это и было, может быть, причиной того небывалого могущества, которого достигла Спарта в Греции во время Агесилая. Создалось положение, при котором чем более груб был вызов, бросаемый тем или иным солдатом скомпрометированному не по своей вине народоправству, тем больше он мог иметь шансов на успех.

Глава VIII.

ПЕРЕЛОМ В АНТИЧНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ ПСИХИКЕ.

1. СТАРЫЙ ЭТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП.

Косность психологических навыков—факт общеизвестный. Тщательно изучая психологические рудименты, нам часто приходится восходить к чрезвычайно первобытному, пожалуй, даже бесклассовому обществу—по крайней мере в нынешнем смысле, так как земного рая, когда «волк возлежал рядом с овцой», в человеческой истории никогда не существовало, и в эпоху, предшествующую возникновению классов в нынешнем смысле слова, борьба за существование должна была вестись, как мы говорили уже, в каких-либо иных формах. Но для того, чтобы эти психологические рудименты продолжали так долго существовать как определяющая этическая система и соответственно влиять на общественную жизнь, необходимы такие экономические и социальные условия, которые благоприятствовали бы их сохранению.

Чтобы понять, каким образом в древней Греции старый этический принцип мог продержаться так долго, необходимо учесть следующее. Независимо от того, примем ли мы или не примем предложенную во вступительной главе[1] реконструкцию д р е в н е й ш е й истории греческого общества, несомненно, что в древнейшую эпоху экономически передовым классом в греческих государствах были аграрии, экономически слабым—промышленники; впоследствии, как мы знаем, положение стало как раз обратным. Поскольку экономика влияет на психику, естественно, что экономически слабые слои аристократии и неимущие группы должны были сохранить и соответственно приспособить старинную моральную концепцию, делающую понятной не только потерю ими прав в прошлом, но и дальнейшее ухудшение их поло-

жения в будущем. Таким-то образом и удержалась так долго, казалось бы, обреченная на гибель моральная концепция, названная Ф. Ф. Зелинским филономической, в отличие от поздне-греческой и нашей концепции, которую тот же ученый назвал онтономической [2].

Было бы наивно думать, что эта концепция, существование которой вполне доказано рядом фактов, опровергает теорию классовой борьбы. Уже К. Каутский [3] заметил, что «понять способ мышления прежних веков чрезвычайно трудно, гораздо более трудно, чем понять потребности общества, отличного от того, в котором живем мы сами». Понять этот способ мышления трудно прежде всего потому, что психические навыки отличаются, как известно, косностью; поэтому старый психический строй продержался много дольше, чем породившая его экономическая обстановка. Тем не менее его непосредственная связь с той особой формой «классовой» борьбы, которая была налицо в древнейшие эпохи греческой истории, вполне очевидна.

В самом деле, что такое филономизм? Это нравственный принцип, по которому объектом нравственного чувства является прежде всего государственная община, полис, или его подразделения, как целое. В V веке этот принцип вытесняется другим, основанным на святости прав и интересов каждого отдельного человека. Когда мы ближе изучаем этот вопрос, то мы прежде всего замечаем, что в гомеровских поэмах нет ни следа филономического принципа: аристократия в ту эпоху, когда она еще была экономически передовым классом, знать не хочет подобной нравственной концепции. Это была, таким образом, доктрина экономически отсталых классов. Каково ее происхождение и характер?

Наиболее характерно для филономизма крайне ограниченное право отдельного человека на личное счастье. Для блага общины ребенок, появившийся на свет, может быть убит по приказанию старейшин; выросши, он воспитывается сплошь и рядом вместе со сверстниками, вдали от родительского дома. Человек чувствует себя заодно с предками и потомками; вступая в брак, он должен руководствоваться исключительно интересами рода в настоящем и в будущем— нельзя забывать, что семья и род в то время рассматривались как посредствующие звенья между гражданином и государ-

ством, поэтому интересы рода, требовавшие пренебрежения интересами отдельных лиц, в свою очередь очень часто должны были приноситься в жертву интересам государства. Наличие любовного влечения к жене рассматривалось, в противоположность нашим взглядам, как нечто позорное, как разврат, делающий человека плохим гражданином. Ясон в «Медее» не задумывается в интересах рода бросить любящую его жену и жениться на другой; для своего желания бросить Медею и жениться вторично он видит лучшее оправдание в том, что он поступает «скромно» (sophron, ст. 549), т. е. не чувствует никакого любовного влечения к новой жене; с онтомической точки зрения это только усугубляет его вину. Не менее характерно и следующее место из «Гераклидов» (ст. 300 и сл., перев. И. Ф. Анненского):

> Но если муж, желаньем покорен,
> Берет жену безродную, — услада
> Отцовская позором остается
> Его семье...

Цель брака с точки зрения филономиста—произведение возможно лучшего потомства, и к браку между людьми следует поэтому подходить не иначе, чем к случке породистых лошадей,—точка зрения, защищавшаяся в Еврипидовом «Мелеагре» и доведенная с ригорической последовательностью до уродства Платоном в его «Государстве».

Филономическая мораль не только требует принесения в жертву государству родовых и личных интересов и в жертву роду—личных интересов. Она накладывает свою печать на весь уклад личной жизни и дает государству право безгранично вмешиваться в эту жизнь. Только на почве этой морали могли вырасти и те разнообразные чиновники в греческих городах, обязанностью которых было наблюдать за личною жизнью граждан, в частности за поведением женщин (основная цель—чистота происхождения вновь рождающихся граждан); только эта мораль могла породить спартанский уклад и этот же уклад довести до абсурда (платоново государство). С точки зрения этой морали вполне понятна и та жалкая роль, которую играет женщина в филономическом обществе. Женщина, как мы видим из Еврипидовой «Алкесты», считалась ценнее старика, так как она может ро-

дить мужчину, но куда ей равняться с мужчиной или даже с мальчиком! «Ведь один ахейский воин стоит нас десятков тысяч»,—говорит еврипидова Ифигения... «Я жизнь твою достойнее своей сочла, Адмет»,—заявляет Алкеста (ст. 282).

Наиболее любопытно, однако, то, что филономическая мораль совершенно отрицает за человеком право на свободный выбор между жизнью и смертью, которое онтономическая мораль (по крайней мере в мирное время и для законопослушных граждан) считает неотъемлемым правом каждого. Самоубийца подлежал наказанию—у трупа отрубалась правая рука, он лишался всех посмертных почестей, даже надгробной плиты и надписи,—связь его с миром света и жизни искусственно разрывалась. Любопытно, что Платон вслед за пифагорейцами квалифицирует самоубийство как «уклонение от работы» (argia) и предательство. Наоборот, старик, ставший бесполезным для общества, часто обязан был умереть, от него этого можно было требовать. В греческих обрядах сохранились еще пережитки убиения стариков по достижении ими определенного возраста; на острове Кеосе старики должны были кончать самоубийством. Алкеста в одноименной пьесе Еврипида (ст. 290) говорит о родителях, отказавшихся умереть вместо сына:

«Отцом и матерью ты предан. Смерть
И так над ними уж нависла. Ты же,
Ты был один у них. И умереть
Они могли бы честно..»

Хор, выражающий взгляды автора, также возмущен поступком стариков (ст. 466—470). Если Ясон в «Медее» требует от жены отказа от личного счастья, то Адмет в «Алкесте» не задумываясь требует от жены, чтобы она умерла вместо него, как более ценного для государства гражданина, и жена соглашается на это. «Современная Алкеста сказала бы мужу: я бы с радостью отдала свою жизнь за тебя; но раз ты этой жертвы требуешь, или желаешь, или ждешь,—ты становишься недостойным и ее и меня» (Ф. Ф. Зелинский).

Неудивительно поэтому, что в момент перехода общества к онтономической морали античные драмы могли строить-

ся на коллизии филономического и автономического принципа («Алкеста», «Медея» и отчасти «Ифигения» Еврипида); в наше время это невозможно [1].

Чрезвычайное своеобразие этого филономического принципа дает возможность восстановить тот общественный и экономический уклад, при котором он с неизбежностью должен был возникнуть. Греческий полисный патриотизм древнейшего времени был не официальной, теоретической доктриной, а настоящей, живой, почти инстинктивной любовью к родному «государству». Такая любовь могла жить только в небольших государственных образованиях, где все граждане знают друг друга, несут круговую ответственность за судьбы государства и чувствуют себя членами одной большой организации. Отожествление нравственного долга с патриотизмом и непризнание никакого нравственного долга по отношению к людям, живущим за пределами родного города или хотя бы и внутри него, но стоящим вне кадров государственной организации, возможно только в государствах с почти исключительно натуральным хозяйством, не чувствующих острой нужды в продуктах заграничного производства и находящихся в состоянии перманентной войны с соседями. Постоянно предъявляемое каждому гражданину требование отказаться от личных интересов и даже личной жизни ради блага государства также указывает на состояние перманентной войны и опасности и на тесное сплочение боеспособных граждан. Наконец, столь резко подчеркнутый (например, в «Алкесте» Еврипида) принцип соответствующих прав и обязанностей целых возрастных групп, повидимому, указывает на еще не вымершие пережитки соответствующей государственной организации.

Конечно, эта мораль должна была оставаться определяющим фактором только в угнетенных классах и экономически отсталых группах аристократии. Она давала им, с одной стороны, возможность легче переносить их тяжелое и все более ухудшающееся положение в обществе; с другой—она облегчала их борьбу против дальнейших покушений господствующего класса на их уцелевшие права, давая им возможность апеллировать к этому священному и исконному общественному порядку.

2. ФИЛОНОМИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ, КУЛЬТ ПРЕДКОВ.

Основой филономической концепции является вера в родовое бессмертие, тесно связанная с представлением, по которому боги карают потомков за грехи предков. „Порода не только бессмертна, она и сознает себя, как таковая в лице каждой своей особи. Потомок отвечает за грехи своих предков—это так же естественно, как и то, что старик отвечает за грехи своей молодости. Если человека постигает несчастье, не заслуженное ничем в его жизни, как особи,—его первая мысль та, что он искупает грех какого-нибудь предка... С онтономической точки зрения это—верх несправедливости; с филономической—высшая правда. Когда Цицерон, говоря об этом представлении («О природе богов», III, 90), гневно восклицает: «Какое же государство потерпело бы законодателя, который за вину отца или деда стал бы наказывать сына или внука!?»—то мы убеждаемся, что к его эпохе онтономическая концепция в сознании образованных людей окончательно вытеснила филономическую" [5].

Но если к эпохе Цицерона филономическая мораль отошла уже в область предания, то не только в V, но даже в IV веке филономическая концепция была реальным фактом античной психологии, и еще Платон стоит (или, по крайней мере, хочет стоять) на этой точке зрения. «Вы не принадлежите сами себе,—говорит он в «Законах»[6],—и это имущество не принадлежит вам; все нынешнее поколение и его собственность принадлежит всей совокупности ваших предшествующих и имеющих последовать поколений, а е щ е б о л е е—г о с у д а р с т в у».

С этими представлениями была теснейшим образом связана вера в мстительных духов предков, продолжающих невидимо обитать в среде своих потомков и мстящих всем, пренебрегающим родовыми интересами,—прежде всего, конечно, самим забывшим свой долг сородичам. Каким образом такое грубое суеверие могло мирно уживаться бок-о-бок с высокой умственной и духовной культурой V века?

Попытаемся ответить на этот вопрос. О чужой духовной жизни мы, как известно, заключаем по аналогии с нашей собственной и поэтому невольно подсовываем в другие эпохи и другую среду предпосылки, взятые из нашего времени и

обстановки. Дело в том, что всякая религия одним из основных своих догматов имеет какое-нибудь первобытное дикарское представление, которое, конечно, оттолкнуло бы от себя всех адептов данной религии, если бы оно неожиданно предстало перед нами в своем первобытном виде, вне нынешней связи. Религия, чуждая этого иррационального элемента, будет чем угодно: философской системой, политической теорией, но не религией. Разница между первобытными верованиями и религией высококультурного народа не в наличии или отсутствии такого элемента; разница в том, что в религиях культурных народов это первобытное верование, хотя бы оно имело и каннибальскую подкладку, просветляется и становится центральным исходным пунктом для целой социально-нравственной системы. Вот почему Erw. Rohde неправ, обзывая воззрения типичнейшего филономиста оратора Антифонта [*] «первобытной грубостью». К религиозным воззрениям вообще нельзя подходить с рационалистическим масштабом, так как всякая религия одинаково антирационалистична, антинаучна. Ф. Ф. Зелинский справедливо возмущается против применения ругательных терминов, каковы «фетишизм, идолопоклонство», к греческой религии; правда, он ссылается при этом на то, что в таком случае придется обвинять в фетишизме и живую католическую религию; такая аргументация для нас неприемлема, но по существу, конечно, нельзя не согласиться с тем, что при сравнительной характеристике религиозных переживаний не должно быть места никаким оценочным суждениям. Вера в загробную жизнь, восходящая к самым отдаленным первобытным временам, обычно не характеризуется как «грубое» суеверие, так как она составляет краеугольный метафизический камень того онтономического душевного строя, из которого выросло христианство. Мы вправе задать вопрос: не была ли вера в могущественных духов предков таким же краеугольным камнем античного филономического душевного строя, одним из последних рыцарей и романтически настроенных бардов которого был положивший эти «грубо-первобытные» взгляды в центр своей литературной деятельности оратор Антифонт (о нем ниже, стр. 232 и сл.)?

---

[*] Его не надо смешивать с софистом Антифонтом.

Именно потому, что эллинский филономический уклад был не только не похож на христианский, но диаметрально противоположен ему, для филономиста индивидуальная загробная жизнь и страшный суд всегда были чем-то второстепенным и чуждым, а вера в мстительных духов предков, представляющая грубое суеверие с христианской точки зрения, играла такую важную роль. Поскольку в христианстве основной догмой является тесная, непосредственная связь между каждым отдельным человеком и богом, постольку же основой филономической системы была такая же непосредственная, интимная связь между человеком и его родным государством, и культ предков был именно тем мистическим ферментом, который питал и поддерживал это чувство, как питает и поддерживает христианскую мораль вера в загробную жизнь. В самом деле, эта связь потому всегда оставалась живой и действенной, что промежуточным звеном между государством и индивидуумом был, как мы видели, род. Нам нет дела до того, что древнее — род или государство; как бы мы ни ответили на этот вопрос, в то время, когда филономическая мораль еще только складывалась, род был уже делением государственной общины. А ведь все значение филономизма именно в том, что он не был отвлеченной государственной теорией, а живым чувством. И, конечно, ничто не могло в такой мере укреплять это чувство, как сознание того, что наши предки невидимо присутствуют среди нас, что мы несем круговую поруку за действия всех родичей, живых и мертвых, и что эти мертвые родичи имеют могучие средства для того, чтобы наказать за пренебрежение к ним. Вот почему культ предков играет в системе филономической нравственности ту же роль, что страшный суд и загробная жизнь в онтономической концепции. Вспомним еще следующий факт, отмеченный Erw. Rohde («Psyche», I, 8 изд. стр. 265): «Государственная граница есть не только граница власти полиса, но и граница власти духов-мстителей; их власть ограничена пределами их родного города, как власть всех духов, привязанных к месту почитания; за границей они бессильны!» Поэтому у греков (как и у евреев, например, Осия, 9_6) считалось величайшим несчастьем быть похороненным на чужбине, что и давало Гекубе

в Еврипидовых Троянках (ст. 377 и сл., 388 и сл.) право парадоксально утверждать, что павшие победителями греки несчастнее павших побежденными троянцев: первые пали на чужбине, вторые—на родной земле. В связи с этим вопрос о выдаче трупов для погребения играл такую важную роль в античных войнах.

3. ГЕНОТЕИЗМ КАК ФИЛОНОМИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

Филономизм в своем последовательном развитии связан с целым рядом других религиозных и нравственных представлений. Таковы детерминизм, отрицание моральной необходимости личной ответственности за содеянное и генотеизм.

При филономическом понимании человек есть только одно из мелких колес огромного государственного организма, и подобно тому, как движение колеса не может быть произвольным и всецело обусловлено движением других частей механизма, так и поступки каждого отдельного человека не зависят от его воли. Отсюда естественный вывод, что человек сплошь и рядом может не понести ответственности за свои поступки, а нести их за чужие.

Так же тесно связан филономизм и с генотеизмом—верой в существование персонального бога, специфическая задача которого покровительствовать данной общине и защищать ее от всех других богов и людей.

Действительно, если мы от отвлеченных школьных религиозных упражнений в стиле Гесиода и теорий глубоких мыслителей вроде Эсхила перейдем к повседневным религиозным обычаям, опиравшимся на народные представления, то мы увидим, что генотеистические представления сидели в душе грека не менее глубоко, чем в душе евреев и других народов передней Азии. Афина была покровительницей Афин, а Гера—Самоса; вот почему, когда в 403 году афиняне заключает договор с Самосом (Inscr. Gr., II ² 1), над текстом договора изображены богини Афина и Гера, пожимающие друг другу руки. Точно так же над текстом договора между Афинами и Абдерами, заключенного в 345 году (Inscr. Gr., II ² 218), изображены боги Абдер (покровитель Абдер) и Афина с соответствующей пояснительной надписью. По мне-

нию Солона, главная обязанность Афины быть небесной предстательницей за свой город Афины:

«Город же наш не погибнет по воле державного Зевса
Ни по решенью иных в сонме бессмертных богов:
Великодушная наша заступница, дева Афина,
Дщерь Громовержца, свою руку простерла над ним».
(Перев. Ф. Ф. Зелинского)

Такую же роль играет Афина и в знаменитом предсказании Дельфийского оракула, данном, по преданию, во время нашествия Ксеркса. Это представление лучше всего отразилось в мифе, по которому боги, собравшись некогда в Сикионе, поделили между собой греческие государства. Гера получила Аргос, Диоскуры—Спарту, Арес—Фивы; Афины в конце концов получила Афина (см. ниже, стр. 261).

Но особенно интересны свидетельства Еврипида («Гераклиды», 349 и сл., «Троянки», 971 и сл.), из которых мы видим, что бог заступается за свой город даже тогда, когда город нарушил законы и человеческие и божеские. Аргосское государство в лице его царя Еврисфея и вестника Копрея пытается оторвать от алтарей для казни ни в чем неповинных детей и к тому же просителей богов; когда афиняне, на территории которых совершается святотатство, противодействуют этому, аргивяне объявляют войну Афинам. В ответ на это Иолай, который отныне считает себя уже афиняном, торжественно заявляет:

«Да, не слабей аргосских наши боги:
Им помогает Гера, что с отцом
Бессмертных ложе делит, нам — Афина,
И право же, это счастье, что она:
Паллада без победы не уходит...»

Точно так же в «Троянках» Гекуба говорит:

«Не допускаю я, чтоб безрассудны
Настолько были Гера и Афина,
Чтоб варварам могла предать свой Аргос
Царица Гера или чтоб дала
Афина им поработить свой город».

Из первой цитаты мы увидим, что с точки зрения афинского генотеизма Паллада сильней всех прочих богинь, даже царицы неба Геры.

4. ВЫВОДЫ.

Представление о едином боге, защищающем данный маленький городок, когда он прав и даже когда он неправ,— только проекция на небо государственной организации этого города. Этот бог требует беззаветной нераздельной привязанности своих граждан, но зато он покровительствует им и ведет к гибели другие народы, имеющие в свою очередь своих небесных покровителей, ведущих себя точь-в-точь так же, как этот бог. Ничто не доказывает в такой мере, как генотеизм, правильность нашего восстановления той экономической среды, которая породила филономический уклад.

С другой стороны, античный партикуляризм, т. е. стремление до последней капли крови отстаивать автономию каждой маленькой деревушки, равно как и глубоко вкоренившийся интерес к общественным делам и демократическое сознание, нельзя считать поздним продуктом пробуждения угнетенных классов. Восходя к древнейшим памятникам греческой истории и литературы, мы нигде не можем заметить следов первого появления этих демократических эмоций; наоборот, уже на самой заре греческой истории речь идет об оттеснении и игнорировании этих демократических навыков подымающею голову греческою аристократией.

Таким образом, античный материал, с одной стороны, подтверждает выдвинутое К. Каутским положение о чрезвычайном своеобразии античной психики и ее несходстве с современной; с другой, он обнаруживает верность часто выдвигавшейся тезы, согласно которой сплошь и рядом правильнее объяснять античную общественную психику из первобытных общественных отношений, чем из нынешних.

Эта своеобразная этика, как это сплошь и рядом бывает, продержалась значительно дольше, чем благоприятствующие ее сохранению общественные отношения. Только к концу V века старая этическая концепция окончательно уступает место новой, онтономической.

Глава IX.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ГРУППИРОВКИ В АФИНАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ V ВЕКА.

1. КОНЕЦ «ГРАЖДАНСКОГО МИРА».

Как мы видели, Персидская война повлекла за собой перелом в настроениях греческого общества: как это сплошь и рядом бывает, победоносная война принесла с собой политическую реакцию. Читатель мог бы ожидать, что провал позорной экспедиции Кимона в Спарту, лишение ареопага его прав и переход власти в Афинах к демократии являются таким же переломным пунктом, знаменуя начало новой демократической эпохи и во всей Греции. Однако это не так. Переворот, произведенный Эфиальтом и Периклом, носил чисто местный характер; в Спарте как раз в это время консервативная партия Еврипонтидов была так сильна, как никогда. Если этот момент и является поворотным пунктом, то лишь постольку, поскольку он отмечает начало полного и открытого разрыва между демократией и аристократией, во-первых, и между сторонниками традиции и сторонниками прогресса—во-вторых. (Как мы увидим дальше, обе эти антиномии не совпадают.)

В 470 году для вождей аристократической партии было еще возможно взять на себя руководство демократическим государством, причем они, как мы видели на примере Эсхила, искренне стремились быть хорошими демократами и так или иначе примирить оба мировоззрения. При всей своей лакономании Кимон и его единомышленники были прежде всего афинянами и афинскими патриотами. Они принадлежали во многих поколениях к исконному афинскому военному сословию, вдобавок это были люди непонятной уже нам филономической психологии. Великое прошлое

Афин, безразлично—действительное или вымышленное, подвиги Тезея, Эрехфея и Кодра, покорение Саламина, славные победы над Беотией и Халкидой и наконец блестящая победа эллинства над варварами, в которой решающую роль играли Афины,—все это ощущалось ими как их собственное прошлое, и можно быть уверенным, что если бы Афинам пришлось уже в эту эпоху воевать с лакедемонянами, то многие из этих аристократов сражались бы самым стойким и добросовестным образом.

Правда, те Афины, за которые им теперь пришлось бы сражаться, не были уже теми Афинами, за которые сражались их предки. Все аристократические привилегии были отменены, государством распоряжались народное собрание и совет, составленные из ремесленников и тому подобного сброда; даже высшие должности в государстве мог, теоретически, занимать простолюдин. Однако в действительности дело обстояло не так уже худо,—за предоставленные ему права демос заплатил своей кровью на полях Марафона и Платей и в Саламинском проливе, превратив Афины в могущественнейшее государство Греции, а ради этого и аристократу стоило кое-чем поступиться; официальными представителями Афин за границей были те же аристократы, и слава Афин была прежде всего их слава. Да и внутри государства знать чувствовала себя неплохо: власть оставалась в ее руках, она составляла правительство, а ее орган, ареопаг, мог в любой момент положить своим veto предел «бессмысленным мечтаниям» демократии.

После 461 года положение изменилось. Ареопаг лишился своих прерогатив, знать была с позором прогнана от власти. У кормила правления стала демократическая партия, открыто ставившая своей целью не «славу отечества», а интересы желудка своих сограждан. Вся внешняя политика этой эпохи, как мирная, так и военная, преследовала одну только цель: доставить демократии преобладание в греческих государствах, ослабить в них аристократию и подорвать мощь главного аристократического центра, Спарты. Автор замечательного трактата об афинском государственном устройстве, написанного в начале Пелопоннесской войны и ошибочно приписывавшегося Ксенофонту, говорит: «Афиняне понимают, что, если в городах власть

будет в руках богатых и сильных людей, то и в Афинах власти народа скоро придет конец. Вот почему афиняне лишают порядочных людей в городах гражданской чести, отнимают у них деньги, изгоняют и казнят, а простых людей всячески поддерживают... В государствах, в которых происходят междуусобия, афиняне становятся на сторону худших. Однако они это делают вполне сознательно: ведь если бы они стали на сторону лучших, то этим самым они поддержали бы своих политических противников, так как ни в одном государстве лучшая часть граждан не сочувствует демократии; наоборот, во всяком государстве демократии сочувствует худшая часть населения, так как каждый сочувствует себе подобным. Поэтому-то и афиняне поддерживают то, что близко по духу им самим».

Само собой разумеется, что при таких условиях афинские аристократы не могли больше быть патриотами. Война Афин со Спартой не была уже обыкновенной войной между государствами старого типа: это была уже не национальная борьба, а классовая. И подобно демократам и аристократы во всех государствах чувствовали себя единым целым. Афинской аристократии постоянно предъявлялось обвинение в государственной измене—и, надо сказать, с полным основанием. «Если бы афиняне были островитянами, то им не приходилось бы вечно быть в страхе, что аристократы предадут город врагам, открыв ворота, чтобы враги ворвались в город... Теперь, когда устраиваются заговоры, то заговорщики всегда лелеют надежду, что с суши придут им на помощь враги». Это пишет автор того же трактата, сам аристократ по убеждениям, и, конечно, он не стал бы попусту клеветать на своих единомышленников. Мы имеем для частного случая измены аристократии и такого свидетеля, как Фукидид [1]: во время войны афинян с лакедемонянами в Беотии в 457 году, спустя лишь четыре года после переворота 461 года, «некоторые из афинян, рассчитывавшие упразднить в Афинах демократический строй, тайно старались привлечь на свою сторону лакедемонян». Автор трактата замечает еще: «Порядочные люди из афинян оказывают помощь порядочным людям в союзнических городах, понимая, что для них самих выгодно постоянно поддерживать благородных людей в городах».

Таким образом, пропасть между демократией и аристократией стала в эту эпоху непроходимой. Не менее непроходимой стала и пропасть между свободомыслящими и сторонниками традиции. Необходимо помнить, что, как я уже указал, в древности эти два деления между собой никак не совпадали. В вопросах религиозных и научных, в вопросах, касающихся отношения к бесправным слоям населения—метэкам и рабам, в вопросах внешней политики, в частности в вопросе об империалистической эксплоатации колонистов, афинский демос, по крайней мере к концу V века, был много консервативнее, чем аристократия. Радикальная интеллигенция, требовавшая отмены государственных и классовых перегородок, стояла вне рядов как аристократии, так и демократии; как мы увидим, она была настроена анархически.

Однако, прежде чем перейти к характеристике афинского демоса, необходимо указать на то, что весь наш материал относится к концу V века. В начале этого века преобладающим контингентом демократии было сельское крестьянство и городские ремесленники-одиночки; массовая безработица как общественное бедствие в эту эпоху еще не могла иметь места. Частые проверки гражданских списков уже в эту эпоху показывают, что и этот демос—поколение «марафонских бойцов», marathonomakhai—цепко держался за свои классовые привилегии и всячески противодействовал расширению прав метэков; но никаких следов усиленного обложения имущества богачей или систематического покушения на это имущество мы для этой эпохи не находим. Самый факт прославления «марафономахов» аристократической традицией позднейшей эпохи показывает, что в начале V века имуществу богатых людей в Афинах еще ничто не угрожало. Равным образом нам определенно известно, что и системы общественных раздач в эту эпоху еще не существовало.

К сожалению, мы не имеем никаких памятников, характеризующих взгляды афинской демократии этой эпохи. Нам придется поэтому во всем дальнейшем изложении удовольствоваться характеристикой афинской демократии эпохи

Пелопоннесской войны; но, поскольку перед нами—промежуток, почти непосредственно предшествующий крушению эллинства и началу эллинистической эпохи, психология демократии в этот короткий период агонии эллинства приобретает особенно большое историческое значение.

Действительно, вспомним, из кого состоял афинский демос к концу V века. Законтрактованным свободным рабочим, не имевшим возможности за отсутствием свободного времени посещать суды и народные собрания и пользоваться диэтами и получавшим еле-еле прожиточный минимум, пожалуй, и в самом деле было мало дела до внешней политики Афин. Но этих людей, положение которых мало чем отличалось от положения рабов и которые пользовались поэтому всеобщим презрением, было очень немного. Большинство свободного городского населения предпочитало голодную смерть такому положению и поэтому сплошь и рядом попадало в положение хронических безработных. Это была вдобавок эпоха, когда рядовые мелкие ремесленники-одиночки должны были хиреть и гибнуть, не имея возможности выдержать конкуренцию больших предприятий, работавших почти даровым рабским трудом. С началом Пелопоннесской войны, когда крестьянские хозяйства были разорены нашествиями спартанцев, число безработных еще увеличилось. Государство вынуждено было помочь им, и вполне понятно, что оно пришло им на помощь теми же средствами, которыми оно приходило им на помощь в силу вековой традиции уже с добрых старых, «рыцарских» времен. Правда, в начале нашего периода Перикл сделал героическую попытку дать возможность свободному населению заняться производительным трудом. «Перикл желал,—говорит Плутарх в его биографии [2],—чтобы и ремесленники, не обязанные служить в солдатах (т. е. не имеющие достаточного ценза, чтобы служить вооруженными), имели свою долю участия в доходах, но получали их не даром, а работая». Для этой цели он затеял целый ряд общественных работ, давший заработок ремесленникам семнадцати различных профессий, которые Плутарх тут же перечисляет. Но, конечно, население целого большого государства не могло иметь главным источником существования сооружение общественных построек и памятников. Вскоре начались военные действия сразу на не-

скольких фронтах, все свободные финансы пришлось ассигновать на войну, и общественные работы должны были прекратиться. Пришлось обратиться к старому, освященному традицией способу: таким средством когда-то были «жертвы», т. е. общие трапезы для народа, устраивавшиеся царем и князьями, и раздел военной добычи, регулярно получавшейся от перманентных войн. Теперь жертвенным трапезам соответствовали литургии, штрафы, конфискации* и другие экстраординарные выкачивания денег из наиболее зажиточных граждан; разделу военной добычи — дань и другие обложения подданных, «союзников»**. Чем выше было благосостояние зажиточных людей, тем больше из них можно было выкачивать; это благосостояние в свою очередь было теснейшим образом связано с афинским империализмом, и таким образом афинский демос был вдвойне заинтересован в империалистической политике. Уже одни статистические цифры достаточно красноречивы. «Дело обстояло так, что с дани и податей от союзников кормилось более двадцати тысяч граждан» (Аристотель, «Афинская полития», 24).

Огромная армия афинских безработных, естественно, относилась с ненавистью к богачам и рада была вырвать у них их богатства и поделить между собой. Но это была своеобразная ненависть—надо было терпеливо дождаться, пока богач накопит свои богатства, всячески содействуя ему в

---

* Эти штрафы и конфискации сплошь и рядом имели характер не просто наказания, а налагались на невинных или почти невинных людей в пользу государственной казны. Нередко судьям прямо указывалось, что государственная казна пуста и что если они не осудят обвиняемого, то неоткуда будет производить раздачи (например, «Всадники», 1359—1360 и др.).

** Так мнимые или действительные вымогательства Клеона с союзников характеризуются Аристофаном («Всадники», 258) следующим образом:

«И за дело! Ты ведь общий жрешь без жеребьевки кошт!».

Казна—это общий кошт, прямое назначение которого быть распределенным по жребию между всеми гражданами. И, в самом деле, так поступали с вновь присоединенной территорией; так поступали с доходами с лаврионских серебряных рудников в Афинах, пока Фемистоклу не удалось (с большим трудом) провести свою реформу; так же было, как нам известно из эпиграфических и иных документов, и в ряде других пунктов Греции.

этом, и лишь затем начать его щипать. Приходилось тщательно сортировать,

«Кто из них сухой и черствый, кто налился и созрел [3]».

К афинским богачам вообще вполне применимо то, что Аристофан [4] говорит о людях, разбогатевших на политических аферах:

С расчетом на Пниксе их, как скот, на убой растишь,
Чтоб там, как нужда придет и нет под рукой мясца,
Схватить каплуна жирней — заклать и зажарить [5].

Любопытно, что афинский адвокат Лисий (в речах, составляемых для произнесения на суде его подзащитными, конечно, уже говоривший вещи, близкие сердцу демократических судей) предостерегает последних от конфискации имущества у его подзащитного, некоего Аристофана, влагая в уста последнего такие доводы: «Если вы теперь дадитесь им в обман (обвинителям, требующим конфискации имущества) и конфискуете мое имущество, то вы не выручите и двух талантов *. Так что не только справедливости ради, но и из прямого расчета вам выгоднее оправдать нас: ведь вам будет гораздо полезнее, если имущество останется нашим. Вы убедитесь в этом, если примете в соображение опыт прошлого—сколько денег мы издержали уже в доход государства. Ведь и теперь на жалкие остатки имущества я несу расходы на триерархии **, а отец мой умер, будучи триерархом. И на будущее время я попытаюсь по его примеру помаленьку да потихоньку скопить имущество на пользу государства. Ведь на деле-то давно уже все наше имущество принадлежит государству, и если вы сейчас его отберете, то мне кажется, что вы нанесете этим урон не мне, а себе; вам самим выгоднее оставить мне его, чем конфисковать» [6].

И в самом деле, как мы увидим ниже, идеалом афинской демократии был такой строй, при котором каждый гражданин будет иметь пару собственных рабов, и поэтому ни один свободный гражданин не должен будет выполнять

---

* Около 4 000 рублей.

** Триерарх обязан был на свой счет оснастить и экипировать казенный корабль.

физическую работу (ниже, стр. 299 и сл.). Далее, характерной чертой мифа, легшего в основу афинской комедии, были перевернутые общественные отношения, в частности отмена рабского труда. И что же? Именно эта последняя черта в угоду театральной публике, т. е. той же демократии, была устранена Аристофаном (см. ниже, стр. 298 и сл.) *.

Если, таким образом, афинская демократия была кровно заинтересована в сохранении status quo и в афинском империализме, если она никак не могла пойти на какое бы то ни было расширение прав колонистов, метэков и рабов, то неудивительно, что передовые идеи афинской интеллигенции встречали в массах только тупую враждебность. Афинская масса боялась нового просвещения, как и вообще всяких «новшеств»; у Фукидида Клеон, вождь демократии, высказывается против просвещения; по его мнению, просвещенные люди надменны и распущенны. Вообще, допуская свободу слова в делах политических, народ всячески стеснял ее в делах религиозных и философии. Об этом свидетельствует псефизма Диопифа, по которой не верившие в богов и рассуждавшие о небесных явлениях считались государственными преступниками; о том же говорят изгнание Анаксагора, сожжение сочинений Протагора и впоследствии казнь Сократа.

Не менее любопытно глубокое презрение афинской массы к занятиям ремеслом, рыночной торговлей, особенно трудом по найму. Огромное большинство этой массы, по крайней мере от времени до времени, занималось как раз этими про-

---

* Отмечаю, что кроме приведенного выше, я никаким другим материалом для восстановления экономической политики демоса этой эпохи не располагаю и что из цитируемых мною четырех авторов—Аристофана, Лисия, автора трактата «О доходах» и Аристотеля—первый был политическим противником господствовавшей в его время демократии. Однако отсюда, по моему мнению, никак нельзя сделать вывод, что вся нарисованная нами картина произвольна: во-первых, при вообще небольшом числе источников для V века мы располагаем в данном случае сравнительно большим материалом; во-вторых, свидетельство Аристотеля сообщает нам—что чрезвычайно ценно—точные цифровые данные; и втретьих, демократ Лисий, да к тому же еще в речи, произнесенной перед афинскими демократическими судьями,—это источник совершенно исключительного значения, который никак не может быть опорочен.

фесснями, но стыдилось и презирало себя за это. Верный способ вызвать гоготание публики—это назвать кого-нибудь сыном рыночной торговки или извозчика; самое же ужасное оскорбление в комедии Аристофана, рассчитанной на успех среди демократической публики, это когда кого-либо обзывают потомком иностранца или раба. Преследуя аристократов по политическим соображениям, народ в то же время благоговел перед богатством и знатностью. Автор трактата об афинском государстве обращает внимание на то, что народ обычно замещает ответственные и неоплачиваемые посты аристократами; только на руководящие политические посты он назначает, в целях самосохранения, выходцев из массы.

Эти стороны афинской демократии неоднократно давали реакционным историкам пищу для разглагольствований о вреде демократии вообще. На это надо возразить, что между афинской и нынешней демократией сходство почти только в названии: в одном случае мы имеем господство трудящихся, в другом—господство привилегированной кучки хронических безработных, живших на счет работы метэков, колонистов и рабов. Постоянно подчеркиваемые дурные стороны афинской демократии не есть свойства какой-то специфической «народной души», а лишь результат того невозможного экономического положения, в котором оказалась афинская масса вследствие господства средневекового международного права, давно уже переставшего соответствовать реальным экономическим взаимноотношениям: marathonomakhai—«марафонские бойцы» были теми же афинскими гражданами, только жившими на пятьдесят лет ранее, а о них как древние, так и нынешние историки отзываются всегда с восхищением.

3. ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ. ЕВРИПИД.

Теперь небезынтересно будет поставить вопрос, из кого вербовались вожди этой своеобразной нищей аристократии, именуемой демократией. На первых порах нашелся, быть может, аристократический кружок, взявший на себя эту роль. Не надо забывать, впрочем, что во главе этой группы стоял Перикл, член рода Алкмеонидов, бывшего всегда enfant ter-

rible афинской аристократии. После свержения Перикла стало уже невозможным, чтобы какой-нибудь аристократ по происхождению стал руководить демократической политикой; на это обычно решались только деклассированные карьеристы, порвавшие со своей средой и потерявшие почву под ногами. В уже известном нам трактате об афинском государственном устройстве мы читаем по этому поводу: «Бывает и наоборот, что некоторые люди, держащиеся чисто демократических убеждений, по происхождению не из простонародья. Я охотно прощаю самому простонародью его демократические убеждения: ведь всякому простительно думать о собственной пользе. Но если человек, не будучи по происхождению из простонародья, предпочел, чтобы в городе, в котором он живет, был демократический, а не олигархический строй, то ясно, что у него на уме грязные делишки: очевидно он рассчитывает, что в демократическом государстве легче спрятать концы в воду, чем в олигархическом».

С другой стороны, как мы видим из того же трактата (см. ниже), и сам народ неохотно доверял таким людям. Афинская передовая интеллигенция по самой своей сущности также, как мы увидим ниже, не могла взять на себя руководство афинским государством.

Но рядом с этой радикальной «софистической» интеллигенцией к моменту смерти Перикла несомненно уже сформировалась другая, более близкая к массам группа—демократическая интеллигенция, если можно употреблять это слово в применении к людям, хотя и затронутым цивилизацией своего века, но не имеющим никаких культурных запросов, выходящих за пределы практических потребностей.

Ни среди спартанофильской аристократии, ни среди «софистической» интеллигенции пьесы Еврипида по самой своей тенденции, как мы убедимся ниже, большого успеха иметь не могли. Все говорит за то, что Еврипид именно для этой «демократической интеллигенции» и писал преимущественно свои трагедии. Поэтому я позволю себе подвергнуть здесь его трагедии подробному разбору с этой точки зрения *.

---

* Отрывки из сохранившихся пьес Еврипида, поскольку они переведены Анненским, даны в его переводе, где это было возможно, под

Приводя отрывок из Еврипида, посвященный прославлению богатства, Сенека [7] замечает: когда эти нигилистические * стихи были произнесены (со сцены) при постановке Еврипидовой трагедии, весь народ, воодушевленный одной волей, потребовал удаления актера и прекращения монолога. Тогда сам Еврипид вышел к публике, прося подождать (до конца пьесы) и посмотреть, какой конец ожидал поклонника золота; действительно, в этой трагедии Беллерофонт (поклонник золота, по мнению рассказчика) терпит тягчайшую кару. Здесь Сенека или его источник, повидимому, спутал два рассказа; указанный отрывок взят скорее из трагедии «Даная» (fr. 324), чем из «Беллерофонта». Этот же рассказ мы находим у Плутарха [8], причем на этот раз речь идет уже о трагедии «Иксион». «Тем, кто порицал (трагедию) «Иксион» за ее кощунство и безнравственность, Еврипид, как передают, говорил: «Однако, прежде чем окончить представление, я приковал Иксиона к (огненному) колесу».

Нет ни малейшего основания думать, что этот анекдот с подвижной датой соответствовал какой-то исторической действительности, т. е. что Еврипид действительно так аргументировал в разговоре. Но те, кто сочинил этот анекдот, конечно, еще знали трагедии Еврипида целиком и имели еще достаточно данных, чтобы сделать веселое наблюдение, что, несмотря на все страшные словоизвержения, трагедии этого поэта в достаточной степени благонадежны и безобидны. Неудивительно, что название трагедии в анекдоте меняется: анекдот этот применим чуть ли не к каждой трагедии Еврипида, и в этом причина огромного успеха этого поэта. Произведения настоящих разрушителей основ, софистов, уже рано были преданы проклятию и забвению, и мы должны благодарить случай и природу Египта, подарившего нам жалкий обрывок одного из характерных произведений софистики. Еврипид был прочным любимцем афинской демократии, начиная с V века им зачитывались, и от него дошло до нас в два раза больше трагедий, чем от обоих его великих предшественников—Эсхила и Софокла,

редакцией Ф. Ф. Зелинского. Перевод этот—свободный, и не всегда точно соответствует подлиннику. Отрывки из «Просительниц» и «Троянок», а равно из несохранившихся пьес, даны в моем переводе.

* Позволяю себе эту модернизацию для перевода слова novissimi.

вместе взятых. Очевидно, это публика требовала не только благополучной и благонадежной развязки, но и всех тех софистических словесных ужасов, которые нагромоздил Еврипид в своих трагедиях [9]. В самом деле, самый характер полемики Аристофана достаточно ясно показывает, что причина успеха Еврипида была никак не в одних только художественных достоинствах его пьес.

Кто же были те демократические верхи, та демократическая интеллигенция, которая была наиболее культурным слоем афинской массы? В эпоху Пелопоннесской войны это были на добрую половину люди из массы, лавочники, ремесленники и фабриканты, выдвинувшиеся благодаря своим демократическим выступлениям в эпоху Перикла. Их простонародные манеры и отсутствие всякого аристократического лоска казались массе лучшей гарантией их политической искренности. И в самом деле, в их среде было немало прирожденных политических бойцов, неподкупных и убежденных людей. Лучший пример—Клеон. То, что политические противники смешивали и этих людей с грязью,—только нормально и естественно. Но, с другой стороны, карьера народного вождя стала в эпоху Перикла чрезвычайно выгодной; неудивительно, что уже очень скоро преобладающим типом политического деятеля стал честолюбивый и не очень разборчивый в средствах карьерист. Действительно, в эту эпоху политическая карьера обычно вела к повышению материального благосостояния; менее честные достигали этого путем казнокрадства и взяточничества, более честные—благодаря влиянию и рекламе, дававшей им возможность расширить свои предприятия и разбогатеть так называемым честным трудом. Чем более богатели эти общественные деятели, тем опаснее для них самих становились обложения и репрессии против богатых. Они правили, становясь с каждым днем все более спокойными и умеренными гражданами. Все эти люди впитали в себя с молоком матери те психологические особенности, которые характеризовали античного человека и были, как мы видели, главнейшей причиной его гибели. Не только к наемному труду, но вообще ко всякому физическому труду, а в частности к ремеслу афинянин относился с презрением, и если сам принужден был заниматься им, то видел в этом несчастье и унижение. Модные в предыдущую эпоху

демократические разглагольствования о том, что «никакой труд не позорен, позорно только безделье», со ссылками на Гесиода и Солона, служили только подслащенной пилюлей, скрывавшей в себе горькую необходимость так или иначе мириться с неизбежным. Если тому или иному из этих людей удавалось выбиться в люди, то он не только немедленно же старался хоть внешним образом порвать с опостылевшим ремеслом, но и приобретал земельный участок и таким образом становился «солью земли»—землевладельцем. Лавочник Писий, выведенный Аристофаном [10], сделал себе карьеру на радикализме, что не помешало ему, однако, симулировать хромоту, когда предстоял призыв его на войну, затеянную и поддерживаемую той партией, во главе которой он стоял. Разбогатев, он пользуется случаем удалиться с политической сцены *, а сыну своему дает уже строго аристократическое воспитание по спартанскому образцу. Сын этот, краса афинской золотой молодежи, выставляет на показ свое лаконофильство, за что и получает кличку Клеомброта (имя спартанского царя) и даже обвиняется Аристофаном в прямом предательстве в пользу Спарты. Далее, как мы узнаем из схолии ко «Всадникам» Аристофана, не Клеон, а отец его был владельцем кожевенной мастерской; повидимому, даже Клеон счел нужным порвать с наследственным делом своих предков, что не мешало, однако, злоязычной афинской комедии постоянно попрекать Клеона его позорным ремесленным прошлым. Эти люди старались всей манерой держать себя походить на настоящих аристократов. Вдобавок в предшествующую эпоху демократическая фразеология, как мы говорили уже, была в моде даже в аристократической среде; от демократического лекарства ожидали в будущем небывалых чудес. Когда эти ожидания оказались несбыточными, новое поколение интеллигенции отвернулось от демократических идей; недаром Клеон во «Всадниках», преследуемый всаднической молодежью, обращается за помощью только к старичкам гелиастам. Но и старое поколение демократии относилось с большим уважением к старым аристократическим родам, к тем самым родам, которые оно систематически ощипывало и разоряло, и высокомерно презирало

* И, вероятно, бросает ремесло и торговлю. См. выше, стр. 206 и сл.

«подлых ремесленников». Эти люди дорожили демократией, вскормившей их, но перед теми крайними, но последовательными выводами, которые были сделаны из демократических идей афинскими радикалами, они испытывали не меньший ужас, чем представители реакционного лагеря. Если прежде ощипывание богачей было программой этих людей, то теперь, когда они сами стали богачами, это ощипывание не могло не казаться им возмутительным насилием. Все это определяет облик этих людей: культ равноправия и демократии, но благовоспитанной демократии, без вредных крайностей и с уважением (конечно, с умеренным уважением) к чистоте крови. Но важнейшей и самой характерной чертой этой идеологии была любовь к радикальной фразе. Эта фраза нужна была богатым демократам для того, чтобы пускать пыль в глаза массам и успокаивать свою политическую совесть; нищей массе—для того, чтобы опьяняться мечтой и легче переносить страдания; но как бы то ни было, эти люди были меньше всего заинтересованы в том, чтобы фразы повели к действительной ломке существующих отношений: для вольнолюбивых афинян, так же как и для граждан ряда других государств [11а] была как раз в эту эпоху господства демократии выработана формула присяги, в которой они обязывались «не проводить передела земли, домов или усадеб, равно как и отмены долговых обязательств».

Неудивительно после всего сказанного, что эти люди сходили с ума от пьес Еврипида. С ним они снова переживали увлечения своей молодости, но вся эта радикальщина была преподнесена так, что их кошельку ничто не угрожало.

Я никак не хочу этим сказать, что Еврипид был неискренен. Нам, людям, воспитанным на русской литературе, Еврипид и его ход мыслей понятнее, чем кому-либо другому. Уже в 1916 году я писал в рецензии на новый перевод Еврипида:

«Гений Еврипида в значительно большей степени, чем гений Эсхила или Софокла, родственен не только душе его переводчика И. Ф. Анненского, но и вообще преобладающему духовному складу русского общества (т. е. довоенной интеллигенции). В самом деле, повышенная, несколько истерическая восприимчивость, «надрыв», колебание между рационалистическим атеизмом и мистической верой в чудо, в освя-

щенные веками нелепости; борьба с общепринятыми религиозными верованиями наряду с любовью к исконной обрядности; переходы от культа гордого онтономического самосознания и веры в величие индивидуальной души к преклонению перед соборностью и традиционным укладом, пред «нищими духом»; культ «чистоты крови» наряду с декламацией крайних демократических доктрин,—не создают ли все эти противоположности особой духовной близости между Еврипидом и русской интеллигенцией (дореволюционной эпохи)* ?»

Чрезвычайным усилием воли Еврипиду удалось подчинить будирующую, свободомыслящую часть своей души борющейся с ней «государственно-традиционной» стороне его духа. Как правило, в его трагедиях представители традиционных устоев побеждают носителей вольнодумного, антиобщественного начала. Несомненно, борьба тех и других—только борьба двух гипостазированных начал в душе самого Еврипида и его единомышленников. И если первые побеждают, то тем не менее все эти победы—чисто внешние.

Счастлив пловец, что в бурю
В гавань вошел и спасся,
Счастлив и тот, кто в сердце
Бурю сомнений и дум усмирил.
(«Вакханки», 902 и сл)

Сам Еврипид не относился к числу этих счастливцев. Недаром в «Андромахе» носительница традиционного уклада—азиатка; Еврипид остро завидовал счастливой способности азиатов, не рассуждая, отдаваться во власть традиции («Вакханки», 483):

Умом слабее эллинов они...
...Но в этом варвар выше грека.

Самому поэту не удалось убить в своей душе вольнодумное скептическое начало, и по его собственной вине очень многие черты характера «борцов за традицию»—себялюбивого Адмета, покорно-безличной Андромахи, жестокого Диониса—не могли не отталкивать не только нынешнего, но и антич-

* С этим внутренним укладом Еврипида вполне гармонирует его изысканный стиль — капризный, прихотливый, неровный, изобилующий оттенками.

ного, современного Еврипиду читателя. Бесспорно, уже этот античный читатель преклонялся перед духовной мощью Пенфея (см. ниже, стр. 228) и отдавал должное многим доводам Ферета.

И если современники Еврипида, прежде всего Аристофан, проклинали Еврипида, видя в нем развратителя афинской молодежи, то вовсе не потому, что они всерьез видели в Еврипиде поклонника этих разрушительных идей [116]. Аристофан признает, что Еврипид пересказал только мифы, бывшие в ходу уже до него, и ничего не присочинил от себя («Лягушки», ст. 1052). Но если он говорит, что Еврипид вообще не должен был изображать эти мифы («Лягушки», ст. 1053—1054), то он, безусловно, умышленно перегибает палку в другую сторону: ведь и Софокл делал эти соблазнительные мифы темой своих трагедий и, несмотря на это, заслужил одобрение Аристофана и его единомышленников.

Если многие родители в наши дни неохотно дают подросткам для чтения рассказы Мопассана, то, конечно, не потому, что они видят в Мопассане проповедника разврата. Но рассказы Мопассана заставляют угадывать в авторе повышенный, несколько болезненный интерес к подробностям сцен сладострастия, и этот болезненный интерес передается и читателю Мопассана, особенно в молодом, восприимчивом возрасте. Такой же повышенный, болезненный интерес к радикальным рассуждениям не трудно заметить и в Еврипиде, несмотря на его надуманный и воспитанный им в себе консерватизм и традиционность, и именно поэтому Аристофан и его единомышленники видели в Еврипиде развратителя юношества.

Выводимые в трагедиях Еврипида герои старины, особенно те из них, которые представляют несимпатичное Еврипиду начало, воспитаны на современной Еврипиду софистической литературе. Это—вполне сознательный и умышленный анахронизм; сюжеты из эпического цикла были единственными каноническими, допускаемыми традицией сюжетами, и в то же время трагедия была единственным видом серьезной публицистики в эпоху, когда вопросы общественности волновали всех; поэтому трагический поэт был вынужден прибегать к такому анахронизму. Несмотря на то, что до нас дошло только девятнадцать трагедий Еврипида,

а от остальных—только жалкие цитаты,—мы имеем, поскольку мы можем судить, весьма богатую коллекцию софистических изречений по самым различным вопросам. Я не буду сейчас говорить о вопросах, касающихся религии, нравственности, закона, происхождения общества, государственного строя,—об этом я скажу ниже. Но Еврипид постарался наполнить свои трагедии и чисто философскими рассуждениями софистов, не имеющими прямого, непосредственного отношения к ходу действия трагедии. В уста Этеокла, изображающего типичного завзятого софиста младшего поколения (типа Крития, Алкивиада, платоновского Калликла), вложено знаменитое учение об относительности истины, о том, что человек—мера всех вещей («Финикиянки», 499—502):

Когда бы всем казалось на земле
Одно и то же мудрым и прекрасным,
Раздоры бы не тяготили мира.
Увы, для рода смертных ничего
Нет равного на свете, только имя
Уподобляет вещи, а не сущность.

Как быстро и живо отзывался Еврипид на всякую новость в софистической литературе, видно хотя бы из того, что, как я показал в другом месте, трагедии, появившиеся вслед за выходом в свет одного из радикальнейших творений афинской софистики—трактата софиста Антифонта, содержат намеки на его крайние учения. Во многих случаях мы уже не в состоянии судить, как относился к этим учениям сам Еврипид, так как самые трагедии, из которых заимствованы дошедшие до нас цитаты, не дошли до нас. Но во всех тех случаях, где мы еще в состоянии проследить общий ход действия, мы видим, что эти учения излагаются только для того, чтобы быть опровергнутыми.

Реки священные вспять потекли,
Правда осталась, — но та ли?
Гордые выси коснулись земли [1],
Имя богов попирая в пыли,
Мужи коварными стали.

Так характеризует в «Медее» (ст. 410 и сл.) хор, обычно выражающий взгляды самого автора, новые софистические

[1] Второй и третий стихи — дословно: «и справедливость и все (остальное) поставлено вверх ногами».

настроения. Далее, в «Просительницах» (ст. 195), словами: «Мне пришлось огорчаться, слыша вот какие рассуждения», Еврипид вводит радикальные теории о происхождении культуры, полемизируя с ними и исправляя их в целях теодицеи, и заключает эту полемику словами:

И если нам для жизни столько благ
Дано богами, тот, кто недоволен,
Кто большего желает, разве ж тот
Не привередлив? Нет, наш смертный ум
Сильней богов бессмертных стать стремится,
Наш дух такая дерзость обуяла,
Что мы себя богов сильнее мним!

Эта полемика вложена в уста идеального афинского царя Фесея — доказательство того, что мы здесь имеем подлинные взгляды Еврипида. Еще выпуклее фрагмент, относящийся, повидимому *, к недошедшей до нас сцене трагедии «Гераклиды»:

Три доблести превыше всех, мой сын,
Ценить ты должен: чтить богов бессмертных,
Родителям почтенье воздавать
И соблюдать закон Эллады общий.
Так поступай — и ты венец стяжаешь
Неразрушимой славы навсегда.

(Перев. Ф. Ф. Зелинского.)

И эти слова вложены в уста афинского царя Демофонта, сына Фесея, и, следовательно, выражают подлинные взгляды автора.

Если мы вспомним, что этот «общий закон Эллады» представляет собой комплекс старых аристократических норм в противоположность новому демократическому законодательству, то мы убедимся, что Еврипид по своей идейной физиономии должен был быть приемлем даже для самых умеренных афинян.

Рассмотрим правильность сказанного нами на отдельных, разбираемых Еврипидом вопросах. Начнем с вопросов религии. Наиболее любопытна недошедшая до нас трагедия «Беллерофонт», трагедия, к которой, как мы видели, также был применяем рассказанный выше (стр. 187) характерный

* По справедливому предположению Ф. Ф. Зелинского.

анекдот. Ход действия в этой трагедии восстановлен в общих чертах уже в 1839 г. Ф. Г. Велькером. Чистый сердцем и праведный Беллерофонт (в конце трагедии он говорит на смертном одре своей душе: «Ты была всегда благочестивой, пока ты была жива, ты помогала иноземцу и не была в тягость друзьям») возмущен и не может примириться с несправедливостью, царящей в свете.

«На небе боги есть... Так говорят!..
Нет! нет! Их нет! И у кого крупица
Хотя бы есть ума, не станет верить
Сказаньям старым. Чтоб моих вам слов
Не принимать на веру, докажу вам.
Тиран людей без счета убивает
И грабит их добро; клятвопреступник
Подчас опустошает целый город,
Злодействуя, — и все ж живет счастливей
Безгрешного, покоем наслаждаясь
И без заботы проводя свой век.
Богобоязненных, но очень слабых
Немало мне известно городов:
Они дрожат, подавленные силой
Других держав — могучих, но безбожных» (fr. 286).

В последних словах нельзя не заметить, между прочим, выпада против афинской политики по отношению к союзникам—выпада, как мы увидим ниже, не стоящего изолированно в Еврипидовом творчестве.

Собеседник Беллерофонта, старик, выражающий несомненно взгляды самого Еврипида, возражает, указывая на то, что люди в большинстве случаев сами виноваты в постигающих их бедах и несправедливостях: подобно плохому врачу они часто применяют слишком сильные лекарства, которые, вместо того чтобы помочь, только вредят. Другие беды и несправедливости, правда, дело рук богов, но зато те же боги открыли человеку и закон, при помощи которого можно лечить эти беды. Это—тот же старый филономический культ закона (отнюдь не противопоставляемого природе), который мы находим у оратора Антифонта. Беллерофонта эти рассуждения, конечно, не удовлетворяют.

«А я отвечу:
Коль бог дела позорные творит,
То он — не бог!»

Старик собеседник видит в таких рассуждениях преступное самомнение.

«Всех близких захотел ты быть умнее:
Знать, голову вскружил тебе почет!»

Но Беллерофонта сознание несправедливости и бессмысленности жизни повергает в беспросветный пессимизм:

«Мне смерть отрадней — я не стою жизни,
Когда могу с почетом примириться,
Который, божьей правде вопреки,
На долю лиходея выпадает».

Все эти размышления приводят прямодушного и самоотверженного Беллерофонта к решению лететь на небо, чтобы узнать, существуют ли боги, и допросить их о причине царящей на земле несправедливости. Напрасно мудрый старец предостерегает его, указывая, что «молодость быстра на решения, тогда как у старцев тоньше разум, так как время дает самые разнообразные уроки мудрости». Беллерофонт летит на небо, падает и разбивается. В последний раз он появляется перед зрителем весь израненный и в лохмотьях. Перед смертью он, повидимому, признает всесильность и неизбежность судьбы:

«Все, все бессильно пред лицом судьбы!»

и говорит, что был благочестив к богам. Хор, выражающий взгляды автора, поет, полемизируя с процитированными выше словами Беллерофонта:

Нет. Никогда не считай ни богатств, ни удачи злодея
Ты прочными, как он ни горд...
Род нечестивца завянет, и отпрыск ничтожных
Подлых и сам породит, и когда-нибудь мерное время
В беге своем неизбежно раскроет их низость!

Всесилие судьбы, справедливость не в личном, а, так сказать, в родовом масштабе—все это характерные черты филономического миросозерцания, а ведь именно рамки этого миросозерцания оказались слишком тесными для Беллерофонта, и их-то он и ощущал как несправедливость. Таким образом, Еврипидово приятие мира и в этом случае чрезвычайно искусственно: он умышленно, усилием воли заставляет

себя быть филономистом, несмотря на то, что онтономическая зараза уже насквозь отравила его душу.

Из сохранившихся драм на эту же тему написан «Ион». Бог Аполлон обесчестил девушку и скрылся, так что ей пришлось родившегося ребенка тайком бросить на гибель. Она выходит замуж, но жизнь ее безотрадна, так как она не имеет детей. Это вызывает и у нее самой и у других лиц, посвященных в ее тайну, упреки и даже проклятия по адресу бога.

«У кого же,—восклицает обиженная,—

Искать нам правды, если даже те,
Что властвуют, неправдою нас губят».

(Ст. 255—256.)

И проклинает бога:

«Проклянет тебя Делос, святая земля,
Проклянет тебя лавра душистая сень .»

(Ст. 919—920)

Но замечательно, что все осуждающие и поносящие в этой пьесе бога—это люди, по представлению древних, не одаренные полным разумом—женщины, рабы. Самый ярый и самый убежденный хулитель — это ребенок, т. е., как и Беллерофонт, существо абсолютно прямодушное и честное, но не одаренное теми разумом и смирением, которые приходят только с годами.

«Я все-таки не понимаю Феба ..
Принудить к браку деву, чтобы бросить...
Дал жизнь ребенку тайному — и вот
Ребенок гибнет, он не заступился.
Нехорошо... Могуч — так будь и честен.
Кто из людей преступит, ведь, небось,
Того карают боги... Как же, нам
Законы сочиняя, вы добьетесь,
Чтобы мы их исполняли, если их
Вы ж первые нарушить не боитесь?..
Да, если бы пришлось вам искупать
Любовные грехи.. от слова ведь
Не станется, но пусть .. то ты, владыка,
Да Посейдон, да самодержец Зевс
Сокровища из храмов расточили б!..
Без удержу спеша за наслажденьем,

Забыли вы о правде. И клеймить
Людей за их пороки — не ошибка ль?
Коли богов пример перед людьми —
Кто же виноват? учителя, скорее!»

(Ст. 436—451.)

Пусть вся эта тирада вложена в уста несмысленному ребенку, пусть, как мы сейчас увидим, развязка покажет ошибочность этих рассуждений,—слова эти во всяком случае достаточно соблазнительны, и мы вполне поймем афинскую благочестивую публику, протестовавшую против декламации таких монологов со сцены. Но для Еврипида было так же необходимо падать в эту соблазнительную бездну богоборчества, как спасаться и каяться перед концом действия. В самом деле, и в нашей пьесе все эти громы оказываются напрасными. Аполлон ликвидирует грехи своей молодости с щепетильностью, которая сделала бы честь самому воспитанному баричу: он не только сводит мать с сыном, но еще и устраивает так, что муж обольщенной, афинский царь, признает плод увлечения бога своим сыном. Незаконорожденный получает и блестящее положение и блестящих предков. Осчастливленная мать восклицает:

«Я ж отвечу: слава Фебу! Хоть хулила я его —
Слава, что пренебреженной сына наконец вернул».

И появившаяся с неба богиня Афина, небесная представительница демократии, замечает одобрительно по адресу бога—покровителя пелопоннесцев:

«Ты права, переменившись, и что бога славишь ты,—
Боги медленны в решениях, все же воля их тверда».

Итак, с филономической точки зрения и на этот раз все хорошо, но те проклятые вопросы, которые мучили юношу-философа Иона, для онтономиста остались не разрешенными, а только приглушенными.

Те же вопросы в еще гораздо более резкой форме трактуются в других трагедиях Еврипида, написанных между 431 и 413 годами. В «Андромахе» Неоптолем подвергается гневу бога за то, что он в минуту отчаяния произнес богохульственные слова; по воле бога его убивают в храмовой ограде. Вестник (который в трагедиях Еврипида

никогда не выражает взглядов автора) говорит по этому поводу:

«Этот ужас
Явил нам бог, который судит нас,
Грядущее вещает, грех карает;
Так поступил с Ахилла сыном он,
Пришедшим к очагу его с повинной.
Как человек, и злой, припомнил Феб
Обиды старые... и это мудрость!

Но как ни ужасен с нашей онтономической точки зрения поступок бога Пелопоннесского союза, с филономической точки зрения дело обстояло далеко не так. Если Неоптолем произнес богохульственные слова, то это произошло потому, что его толкнуло на этот грех враждебное ему божество (см выше, стр. 196), а толкнуло оно его на это, очевидно, за какой-то грех предка (стр. 193 и сл.), грех, который был уже преступлением не только объективно, но и субъективно. Вот почему даже эта драма, написанная в «богоборческий» период (см. ниже, стр. 222), кончается словами:

Но путей божества не узнает никто...

Подобным же образом в «Геракле» (ст. 344) близорукий Амфитрион говорит Зевсу:

«К чужому ложу ты сумел
Найти запретный путь, но в злоключеньи
Помочь друзьям не можешь. Ты оставлен
Иль мудростью, о бог, иль добротой».

(Ср. ст. 500.)

Целью Еврипида вовсе не было показать, что на земле праведники всегда в конце концов награждаются. Это противоречило бы повседневным фактам и никого бы не убедило. Нет, его задачей было выяснить, что причина вовсе не в недостатке могущества и мудрости у богов и что, следовательно, несправедливость в мире надо объяснять другим образом. И, действительно, в «Геракле», как раз в тот момент, когда узурпатор Лик ведет на смерть семью Геракла, возвращается из мрака преисподней сам Геракл и убивает негодяя. Итак, для богов нет ничего невозможного: они и всемогущи и мудры.

«Жалкий безумец ты,
Если на миг дерзнешь
В мысли кощунственной
Слабым признать
Бога всесильного..»
«Недаром, мечом пораженный,
На опыте горьком познал ты,
Что в небе есть правда и бог».

Правда, вслед за этим проблеском счастья семью Геракла постигают такие несчастья, по сравнению с которыми смерть от руки Лика была бы блаженством. Но о недостатке силы и мудрости у богов не может быть речи: они доказали свое всемогущество.

Если, таким образом, об атеизме у Еврипида не может быть и речи, то не вправе ли мы говорить об антитеизме, о богоборчестве? Считая богов всесильными и мудрыми, не считал ли их в то же время Еврипид одаренными злой волей? Этот взгляд в настоящее время в значительной мере опровергнут Ф. Ф. Зелинским [12]. Он показал, что подобного рода выпады ограничены пьесами, написанными между 431 и 413 годами, и направлены преимущественно против Аполлона. Дело в том, что этот бог (т. е. его святилище) с самого начала войны стал открыто и определенно на сторону Спарты против Афин, обещая спартанцам приходить к ним на помощь «званым и незваным». Чума, постигшая Афины в начале войны, казалось, показывала, что земные представители Аполлона верно истолковали волю их небесного господина: чуму, по античным представлениям, насылал Аполлон. Вспомним (см. выше, стр. 196), что настоящий филономизм был всегда генотеистическим, т. е. требовал не только любви к своему богу, но и ненависти к богам враждебных общин. Еврипид, как мы говорили уже, не был чужд генотеизма и поэтому инстинктивно злобствовал на небесных покровителей враждебной коалиции—Аполлона, Геру и Посейдона, уповая на помощь Афины Паллады; недаром в «Мудрой Меланиппе» он исключает Аполлона из числа предков ионян (новый отрывок). Так чувствовало, вероятно, и большинство афинского народа; это был не атеизм, а подлинная античная религиозность. Но Еврипиду, сторонника единства всех эллинов

и идеи единого божьего промысла на небе, трудно было привести эти генотеистические чувства в гармонию со всем своим мировоззрением. Он не изрекает никакого приговора Аполлону, а только, так сказать, выводит этого бога на чистую воду, указывая при этом, с другой стороны, на неисповедимость путей господних, на судьбу, тяготеющую и над богами, и т. д.

Сицилийское поражение, обнаружившее, что и девственница Паллада оставила афинян, произвело, как справедливо указывает Зелинский, переворот в душе Еврипида. С этого момента мы не находим в его трагедиях ни следов богоборческой тенденции—даже против Аполлона.

Как бы то ни было, и в этом исключительном случае кажущуюся несправедливость богов Еврипид, как и все теодицеи, оправдывает поздней расплатой (через много поколений), неисповедимостью путей божьих и т. д. Это был при его миросозерцании единственный возможный серьезный выход из положения. Нельзя, правда, скрыть того, что Еврипид не всегда так серьезно подходит к своей проблеме. Нередко все сводится к поверхностному шаблону. В тяжелом, невыносимом для нравственности положении дел одно из действующих лиц приходит к дилемме: если бог не придет на помощь в последнюю минуту, он не бог, а бессильное, несправедливое творение, или его вовсе не существует; если поможет—то он велик. Бог помогает—и всякий скептицизм посрамлен. Так в «Киклопе» Одиссей, видя безнаказанность людоедства, заявляет, что если Киклоп получит за свои преступления по заслугам, то Зевс—могуч, нето—

«Тебя напрасно Зевсом величает
Наш род людской, а вправду ты — ничто...
Нето нам случай станет богом, вы же (т. е. боги)
И случая слабей и дел его».

Конечно, в конце концов Киклоп за свое кощунство лишается зрения; Одиссей счастливо спасен, а с ним вместе—старая вера и нравственность.

Приблизительно таково же было и содержание «Иксиона». Иксион коварно убил гостя, оправдывая, подобно Киклопу, свое преступление ловкой, но праздной софистикой. Он не только не терпит наказания за свое преступление, но,

наоборот, Зевс берет его на небо, где он живет, как небожитель. Нравственное чувство зрителя оскорблено. Но ловкий софист не останавливается на полдороге: попав на небо, он решает сделаться любовником самой Геры, оправдывая свое кощунственное вожделение не менее ловкой диалектикой. И что же? Он действительно получает Геру в жены! Где же справедливость? Можно в самом деле усомниться в мудрости и могуществе богов... Но Гера, которую обнимал Иксион, оказывается пустым призраком, а злодей за свои неслыханные преступления низвергается в ад, где привязывается навеки к огненному колесу. Таким образом, Еврипид мог в этом случае с полным правом сказать те слова, которые ему приписываются в анекдоте; Киклоп и, вероятно, Иксион—это не Пенфей и даже не Ферет; к их софистическим рассуждениям Еврипид оставался до конца холодным, им он не мог нисколько сочувствовать.

Как раз тот же метод рассуждения мы находим в «Просительницах». Адраст торжественно заявляет:

«Мы вас зовем в свидетели, о боги,
Тебя, Земля, тебя, о свет наш, Солнце,
Деметру, хлебодарную богиню,
Что мы напрасно всех богов молили
Молитвы нам ничуть не помогли!»

Конечно, вскоре после этой патетической тирады Фесей одумывается и решает помочь аргивянам. Когда вследствие этой помощи аргосские беглецы спасаются, их хор провозглашает:

Нежданно этот день узрела я.
Теперь в богов я верю.

Такую же аргументацию мы найдем и в «Гераклидах». К чести Еврипида надо заметить, что все эти пьесы,—и три дошедшие до нас и, вероятно, «Иксион», поскольку мы можем судить о его содержании,—публицистические, написанные на ту или иную злобу дня, и автор умышленно дает здесь поверхностный, несколько вульгарный подход к принципиальным вопросам.

Изучение греческой старины, таким образом, только убедило поэта в мудрости и могуществе богов, но не объясни-

ло причины существования зла на земле или (поскольку трагедия, по требованиям античного литературного вкуса, могла иметь дело только с материалом мифа) причины засвидетельствованной в мифе несправедливости богов. Конечно, у Еврипида был простой путь справиться с этой трудностью—объявить рассказы старых поэтов о богах целиком вредной выдумкой. Так поступили уже до него Ксенофан и ряд других мыслителей. Однако путь этот был вдвойне неприемлем для Еврипида. Во-первых, он был, как вся греческая интеллигенция, рационалистом, а последовательного рационалиста малейшее сомнение в истинности того или иного религиозного обряда или догмы обязательно приведет к атеизму. Во-вторых, миф нужен был Еврипиду только как оболочка, для того чтобы исследовать вопросы живой, реальной нравственности—объяснить существование зла и несправедливости в мире; отвергнув несправедливость, совершенную некогда богами согласно мифологическим рассказам старины, поэт только затруднил бы себе эту задачу. Вот почему, несмотря на все тяготение к рационалистическому перетолкованию и очищению религии, он обычно выдвигает подобные возможности только для того, чтобы их отвергнуть. Так, в «Ифигении Таврической» (ст. 380 и сл.) Ифигения замечает по поводу обычных в мифе человеческих жертвоприношений совсем в духе Гераклита (выше, стр. 135):

«Коснется смертный крови,
Родильницы иль мертвого — и он
Нечист... от алтаря ее (Артемиды) подальше.
Самой же человечья кровь в усладу...
...Нет, не верю и тому я,
Чтоб угощал богов ребенком Тантал
И боги наслаждались. Грубый вкус
Перенесли туземцы на богиню».

Помещенная в конце пьесы речь такого авторитетного и компетентного лица, как богиня Афина, показывает, что Ифигения была неправа,—даже и в новых культурных условиях боги только скрепя сердце решаются отказаться от людоедства:

«И учреди обряд... пускай взамен
Твоей прощеной жертвы шеи мужа

Коснется нож, и брызнет крови ключ
Устава ради и в почет богине» *.

Итак, мы считаем неправильным исходить из отдельных сентенций в Еврипидовых трагедиях и, подобно Еврипиду античного анекдота, просим подождать развязки его пьес. Нам на это, правда, вслед за эпикурейцем у Лукиана [116], возразят, что развязка дана мифом и что поэтому как раз здесь не могла проявиться индивидуальность Еврипида. Но вспомним, что самый выбор сюжетов был всецело предоставлен Еврипиду; что целый ряд мифов передавался в различных версиях, с различными развязками, и Еврипид мог выбрать из них любую; что, далее, одну и ту же по своим основным чертам развязку можно преподнести в самом различном духе—сравни, напр., развязку «Финикиянок» с развязкой «Царя Эдипа». И наконец для нас важна вовсе не только фактическая развязка; необходимо также проследить, в уста каких героев влагает Еврипид тирады, содержащие вызов традиционным мифологическим верованиям.

Дорийский ** Геракл в трагедии того же названия сомневается в том представлении, которое было реальной основой античной религии,—в том, что античные аристократические роды происходят от связи богов со смертными женщинами. Он говорит (ст. 1342):

«А все же я не верил и не верю,
Чтоб бог вкушал запретного плода,
Чтоб на руках у бога были узы
И бог один повелевал другим...
Нет, божество само себе довлеет:
Все это — бредни дерзкие певцов».

Эта чисто ксенофановская тирада не совпадает, однако, со взглядами афинянина Фесея (ст. 1314 и сл.), который выводится Еврипидом как образец истинной добродетели и мудрости (ниже, стр. 232). Фесей держится совсем других взглядов, о которых мы еще будем говорить. Другая попытка

---

* Правда, Ф. Ф. Зелинский, дополняя «примера ради» несколько утраченных стихов из этой пьесы, подымает Еврипида до себя и заставляет ту же Афину утверждать: «нет для нас отрады в жертвах человечьих». Но мы, конечно, не можем считаться с этим невозможным дополнением: мы изучаем Еврипида, а не Зелинского.

** Ср. Нестле, указ. соч. 105.

последовательного рационалистического перетолкования всего мифа о Геракле вложена в той же пьесе (ст. 148 и сл.) в уста Лика, бессовестного злодея и узурпатора, и это уже одно достаточно убедительно показывает, как относится к таким попыткам автор; но он и непосредственно полемизирует с такого рода рационализмом в хоровой партии (ст. 802 и сл., свободный перевод Зелинского):

> Но кто же из смертных
> Дерзнет сомневаться теперь...
> Что точно он зачат был богом [1].

В связи с этим перед нами предстанут в совершенно новом свете те чисто рационалистические и пантеистические, заимствованные из софистических источников характеристики божества, которые отчасти содержатся в дошедших до нас трагедиях Еврипида, но в еще большем числе приводятся из утерянных трагедий. Здесь мы читаем, что высшее божество—это, может быть, просто закономерность явлений природы (ananke physeos) или гипостазированный человеческий ум; что единственными, настоящими божествами являются общий отец—Небо и общая мать—Земля, и наконец мы находим даже следы учения, по которому традиционная религия выдумана для устрашения людей («Электра», 738 и сл.),—отзвук воззрения, характерного для софистов. Интересно, что наиболее смелый из этих отрывков вложен в уста Гекубы («Троянки», 884 и сл.), «ярой псицы», которая в трагедии всегда выводится как типичная представительница софистического вольнодумства. Правда, современники, в частности Аристофан, вменяли именно эти места в особенную вину Еврипиду, заставляя его даже клясться этими богами новой чеканки. И в самом деле, эти места свидетельствуют об огромном интересе, уделявшемся Еврипидом «софистической теологии»; с другой стороны, они безусловно содействовали знакомству широких народных масс с этими учениями.

---

[1] Если даже хор (ст. 353) оставляет открытым вопрос, чей сын Геракл, то это только сценический прием, имеющий целью наиболее эффектно подготовить окончательный ответ хора на этот вопрос, содержащийся в ст. 802 и сл. Нельзя, однако, упускать из виду и того, что отношение к первобытным, явно безнравственным мифам было и у самого Еврипида двойственным.

Все это должно было возмущать Аристофана и его единомышленников, но у самого Еврипида хватило силы, чтобы, преодолев соблазн всех этих учений, добровольно принять народную веру со всем ее своеобразием и со всеми ее нелепостями.

Памятником этой победы над самим собой и является его последняя трагедия «Вакханки», поставленная на сцену уже после смерти Еврипида. Главный герой этой трагедии, Пенфей, человек исключительных нравственных качеств:

> Твой ясный взор грозою был неправых
> И от обиды старика спасал.
> (Ст. 1310—1311.)

Он никак не безбожник, и если и назван богоборцем, то его богоборчество направлено специально против иррационального и разнузданного культа Диониса (theomakhei ta kat'eme); как рационалист, он не может себе представить, чтобы нелепая разнузданность только потому могла стать частью добродетели, что она вторгается в обиход под маской религии. Ему и его единомышленникам кажется вызовом здравому смыслу и основной миф дионисовой религии, по которому Дионис—сын Зевса и смертной женщины Семелы. Они утверждают поэтому:

> .. будто, согрешив
> Со смертным, мать Зевесу приписала
> Свой женский грех; что ловко сочинил
> Ту басню Кадм, и что Зевес Семелу
> Убил за дерзко выдуманный брак.

В проникновении в Беотию вакхических оргий Пенфей видит угрозу добрым нравам и всеми мерами борется с этим культом. Бог унижает и убивает Пенфея жестоко и безжалостно, и, конечно, симпатии онтономической части души Еврипида на стороне Пенфея. Но, как я говорил уже, он усилием воли покорил эту онтономическую часть души филономической, а с точки зрения филономизма страдания отдельной личности—вещь почти безразличная: дело человека—не рассуждать о смысле религиозных установлений, а слепо исполнять их. «Нет, презирать богов не мне—я смертен»,—говорит старик Кадм, и мудрый Тиресий вторит ему: «Да, пе-

ред богом тщетно нам мудрить». Эта слепая, нерассуждающая преданность религии запечатлена в песне хора (ст. 1009—1011):

Мне ж отрадно чтить ночью и днем богов;
И если чего в законе их нет,
То чуждо и мне.

Таким образом, все, даже отталкивающие с первого взгляда детали старинных мифов должны приниматься без всяких разговоров и рассуждений. «Нет ничего легче, чем обвинять богов»,—говорил Еврипид в «Архелае» (fr. 254), но надо заниматься не этим легким и бесплодным делом, а, приняв мир и богов такими, каковы они есть, стараться выяснить себе свои обязанности в этом мире. Еврипид впервые в известной нам греческой литературе пришел к положению: «Будьте нищими духом»; «Что мудрость, коли счастья не может дать она?» («Вакханки», 1004—5),—и в этом отношении он является провозвестником не только христианства, но и всего средневекового мракобесия. Человеческая мудрость, стремление проникнуть в тайны, скрытые от смертных, делают нас несчастными, ибо богу

«...ненавистен гордец,
Кто без заботы не хочет жить
Утром и милою ночью.
От тех мудрецов горделивых
Я ум свой подальше держу,
Душою свободной всегда принимаю
От толпы и обряд и веру».

(Ст. 424 и сл.)

Мудрец должен сознательно и руководимый свободной волей отказаться от своего знания. Знание не даст успокоения человеку, оно приведет его к бесплодной и мучительной суете. Но достаточно слепо и горячо поверить, вверить дух свой в руки божьи, и мы сразу обретем и счастье и душевный покой.

«И что ж? Стараясь, ничего себе
Не выстарал; а ныне, воле рока
Себя доверив, счастье я нашел».

(«Елена», ст. 716 и сл.)

Но недостаточно быть нищим духом; подобно первым христианам, и Еврипид видел истинную мудрость также в правиле: «будьте, как дети». Уже выше мы слышали проповедь жизни «без забот».

«Боги, о чем мне молить? О, даруйте к достатку, к удаче
Чуждое сердце забот.
Я не хотела бы видеть глубокую сущность творений.
Легкий даруйте мне нрав, отзывчивый к нуждам
Каждого дня, и способность
Счастье сограждан делить».

(«Гипполит», ст 1111 и сл.)

Таким образом, прямой вывод из этого призыва к духовному опрощению—идея «соборности», по которой гражданин должен почувствовать себя частицей общины, ее неразрывной частью. Противопоставлять свой ум глупости народной массы и относиться с презрением к общественному мнению—преступная гордыня. Так поступает Гипполит (ст. 986 и сл.), но он был для Еврипида характерным образцом преступного гордеца. Вот почему слава, почет, высокий сан, знатность, богатство уже сами по себе ставят человека в обстановку, в которой невозможно быть ни праведным ни счастливым; истинно счастливым может быть только скромный безвестный бедняк («Ифигения в Авлиде» 16 и сл., 446 и сл.).

Выводом из всего этого и является тот своеобразный взгляд на греховность, который роднит Еврипида, с одной стороны, с софистом Антифонтом, с другой—со многими течениями в раннем христианстве (ср. притчу о фарисее и мытаре). Настоящая старофасонная праведность (не только в нравственном, но и в ритуальном смысле, так как она включала и ряд мелочных ритуальных предписаний) была фактически доступна только богатым. Аристократические пифагорейцы похвалялись своей katharotes, своей нравственной и прежде всего ритуальной чистотой, которая обеспечивала им полное, ничем не омраченное счастье. Демократические учения в ответ на это указывали на безвинные страдания праведников и счастье злодеев. Если так, если расплата может часто последовать через несколько поколений после преступления, и, наоборот, праведники часто страдают за не-

ведомые им грехи предков, то кто может считать себя свободным от греха? Все грешны, все обязаны быть грешными; это закон судьбы, от которого не свободны не только люди, но и боги. Мудрый афинянин Фесей в противовес ксенофановским разглагольствованиям Геракла (см. выше, стр. 226) * дает свое объяснение «негуманных» мифов (ст. 1312 и сл.):

«Но где тот человек, тот бог, скажи мне,
Который бы, греха не зная, жил?
Ведь, коль не лгут певцы, и браки боги
Творили беззаконные и власть
Отцов себе присвоили, насильем
Отцов вдобавок заковав... И что же?
Они живут, как прежде, на Олимпе,
И бремя преступлений не гнетет их.
Так как же смеешь ты, ничтожный смертный,
Невыносимой называть судьбу,
Которой боги подчинились?»

Действительно, в «Электре» Кастор обличает Аполлона в ошибке (ст. 1245 и сл.), причем в дальнейшем ввергающей бога в ошибку оказывается та же судьба (1 300 и сл.); такое же рассуждение мы находим в «Вакханках» (ст. 1348—1349).

Истинно благочестив тот, кто мучительно сомневался, страдал, даже совершал ошибку за ошибкой, преступление за преступлением, но в конце концов выстрадал себе правильное познание вещей, правильный взгляд на жизнь и на богов. Мы уже видели, что в уста умирающего богоборца Беллерофонта Еврипид влагает слова: «Ты была *всегда*, моя душа, пока ты была жива, *благочестива к богам*, ты всегда помогала иноземцу и не была в тягость друзьям!» [13] Вот мораль Еврипида.

При таких условиях чистота, абсолютная безгрешность и незапятнанность, к которым стремились пифагорейцы, вовсе не добродетель. По Антифонту, такой человек нарушает «мудрую умеренность» (sophrosyne), по Еврипиду—он прямо преступен.

Этой тезе посвящена трагедия «Гипполит». Гипполит выведен типичным аристократом-пифагорейцем. Он гордится своей природной наследственной чистотой (ст. 80) и тща-

* Правда, и он позволяет себе усомниться в возможности принять мифы во всей их первобытной грубости.

тельно следит за своей ритуальной непорочностью (ст. 83 и др.). Чтобы сделать свою полемику яснее для читателей, Еврипид в речи Фесея ставит точку над «i» и, не боясь чудовищного анахронизма, прямо обзывает Гипполита орфико-пифагорейцем (ст. 952 и сл.):

«Ты чванишься, что в пищу не идет
Тебе ничто дышавшее, и плутни
Орфеевым снабдил ты ярлыком».

Как аристократ Гипполит презирает народ (ст. 985—988), пренебрегает общественным мнением (ст. 610). Он не боится нарушить обычай, если он противен его убеждениям, и, вопреки законам природы, чтит Афродиту «издали, как чистый» (ст. 102). Ему нет дела до чужих страданий; он боится говорить с преступным человеком, чтобы эта беседа не осквернила его ритуально (ст. 614), а после такой нечаянной беседы спешит к ручью «смыть скверну» с рук (ст. 651 и сл.). Возражений кормилицы, устами которой говорит народная мудрость [14],—«никто из смертных не безгрешен»,—он не хочет слушать. Любопытно, что слова кормилицы о богах (ст. 455 и сл.) почти дословно совпадают с цитированным выше (стр. 231) изречением Фесея «воплощающего Афины и их благочестие» (Виламовиц):

И что ж! На небесах они и ныне
И божьих не чуждаются путей;
Они мирятся, видно, с тем, что страсти
Сильнее их; а ты—ты хочешь спорить?
Тебе не писан мировой закон?

Уже из повторения ясно, какое огромное значение придавал Еврипид этой теории.

С точки зрения Еврипида эта аристократическая чистота—не доблесть, а настоящее преступление; эта чистота взращена на крови, она питается слезами слабых и страдающих, она—гордыня, отсутствие скромности.

«Чтоб впредь не смел моим он горем силу
Высокомерной чистоты питать,
Судьба его вплела в мои страданья,
Она же научит скромности его»,—

говорит Федра (ст. 729 и сл.). Гипполит действительно получает за свою гордыню страшную расплату.

Не только борьба с «законами природы», с традицией, с общественным мнением—преступная гордыня; если человек переносит свое горе молча и стиснув зубы, не рыдая, не причитая, не делясь им с ближними, то и это—гордыня. Если все грешны, то преступник не только не должен лишать себя жизни, но не должен и бичевать себя или удаляться от общества, как запятнанный навеки, как человек, взор которого, по античным представлениям, оскверняет солнце.

«Ты, смертный, бога осквернить не властен», —

говорит мудрый Фесей в «Геракле» (ст. 1232), и здесь призывающий к слепому следованию традиции Еврипид выдвигает догму, противоречащую живой традиции, но необходимую ему для стройности всей его системы. Это не значит, что по совершении преступления человек не должен совершать очистительных обрядов; наоборот, тот же Фесей говорит Гераклу:

«...Фивы,
Обычаю покорный, ты оставь,
Но в град Паллады ты войдешь со мною,
От крови пролитой очистив руки...» (Ст. 1322 и сл.)

Однако после этого покаяния и очищения и преступник и его потомство могут удостоиться полного счастья, подтверждение чему Еврипид мог, действительно, найти не только в мифе о Геракле, но и в ряде других аналогичных мифов. Таким образом, к абсолютной нравственной чистоте человек не смеет и не должен стремиться: он должен не сторониться порока, а победить его, «победить самого себя», как говорил софист Антифонт.

«Ты — человек; с тебя
Довольно и того, что чаще честной
Бываешь ты, чем неразумной.. », —

говорит в «Гипполите» (ст. 471 и сл.) народная мудрость устами кормилицы; конечно, это «чаще» нельзя понимать в грубом арифметическом смысле.

Таким образом, принципом Еврипида было: «будьте нищими духом», «будьте, как дети»; мытаря он предпочитал фарисею. Во многих отношениях он был, таким образом, предшест-

венником христианства, но дает ли это право вслед за Зелинским говорить об античном корне в христианстве? Ни в каком случае. Именно этих черт Еврипидовой философии мы не находим у предшественников Еврипида; они впервые появились в конце V века при попытках приспособить привычный филономический уклад для нужд новой, онтономической психологии. Мы не будем здесь говорить, откуда взялись эти новые идеи; ясно во всяком случае, что философия Еврипида была последней страницей в истории эллинской и первой — в истории эллинистической общественной мысли; говорить о связи эллинства с христианством Еврипид, таким образом, права не дает.

Для характеристики Еврипида чрезвычайно важен также вопрос, как относится он к вопросу о значении происхождения, чистоты крови. Живя в демократическом государстве, будучи сам сомнительного происхождения (если верить злым языкам, отец его был по происхождению беотийцем, разорившимся и подвергшимся унизительному наказанию за банкротство, а мать — овощной торговкой) и вращаясь в софистических кругах, где с разницей по происхождению давно перестали считаться как с предрассудком, Еврипид, казалось бы, должен был стать в этих вопросах радикалом. В действительности это не так. Конечно, в конце V века он уже не мог стоять на той точке зрения, по которой всякий знатный — праведник, а всякий бедняк — негодяй. Он справедливо указывает, что в его время знатность и богатство стали почти синонимами: знатного бедняка никто не признает знатным, тогда как богач из простонародья, женясь на дочери знатных родителей, и сам становится знатным [15]. С другой стороны, как образованный человек простого происхождения, Еврипид придает большое значение образованию («Геракл», 298 и сл.) и считает необходимым включить в круг аристократии всех высоко образованных людей, так как благородство можно приобрести и обучением («Просительницы», 911—917).

Но все это не означает, что для Еврипида знатное происхождение не играло роли. Соответствующее замечание в трагедии «Диктис» (fr. 336) неубедительно, так как неизвестно, кем и по какому поводу оно высказано. Что же касается патетического монолога Ореста в «Электре» (ст. 366 и сл.), то он уже потому не выражает взглядов автора,

что исходит из ложного предположения; Орест говорит, что ему «уже не раз доводилось видеть негодных детей у знатных отцов и доблестных детей простых родителей», имея в виду мужа Электры, которого он считает простолюдином, тогда как он—обедневший аристократ (ст. 37). Таким образом, вся декламация Ореста никого не убеждает; это прием, как мы увидим, не раз примененный Еврипидом в его пьесах [16].

В действительности Еврипид ценил знатность происхождения чрезвычайно высоко:

Нет для детей отрадней дара, если
Они отцом и добрым рождены
И знатным и от матери такой же.
Но если муж, желаньем покорен,
Берет жену безродную,— услада
Отцовская позором остается
Его семье. Удар судьбы — и тот
Скорее отразит благорожденный,
Чем тот, кто родом низок.

(«Гераклиды», ст. 298.)

Точь-в-точь ту же мысль развивает Еврипид и в «Андромахе» (ст. 766 и сл.):

Иль не родиться
Иль благородного сыном отца
В доме вельможном родиться желай.
Лучше не жить
Вовсе на свете незнатным...
Если пристигнет нужда
Доброго, в силе природной
Он имеет опору.

Подчеркнутые в обеих цитатах слова надо понимать, как показывает отрывок из утраченных «Теменидов» (fr. 739), не только в смысле морального превосходства знати, но и в самом грубом смысле: знатность сама по себе есть полезный в практической жизни и очень ценный капитал. С другой стороны, пусть обедневшего аристократа третируют,—он все же сохраняет свои высокие душевные качества («Архелай», fr. 232). Эти качества, как правило, передаются и по наследству, тогда как у родителей-простолюдинов обыкновенно рождаются и подлые дети («Алкмена», fr. 75,

«Ангиопа», fr. 215). Более того: вполне в духе исконных филономических взглядов Еврипид видит в знати избранников, любимцев богов—ведь аристократы их прямые потомки.

«Ведь к благородным милостивы боги,
Лишь низкой черни горесть суждена», —

заявляет непререкаемый авторитет, бог Кастор в «Елене» (ст. 1678).

Таким образом, Еврипид и не думал покушаться на авторитет знати. Он хотел только внести корректив, включив в ее круг интеллигенцию:

«Совесть врожденная — мудрости верх,
Но и тому присужден венец,
Кто в наставленья лучах обнаружил свой долг».
(«Ифигения Авлидская», ст. 561 и сл.)

Что касается, далее, незаконнорожденных, т. е. рожденных от брака гражданина с иностранкой или наоборот, то отрывки из «Антигоны» (fr. 168) и «Еврисфея» (fr. 377) неубедительны потому, что мы не знаем, кем и по какому поводу дошедшие до нас слова сказаны. Зато в «Андромахе» (ст. 635 и сл.) мы встречаем крайне любопытную теорию:

...Иногда
И для семян сухая нива лучше,
Чем жирная. Так и побочный сын
Законного достойней зачастую.

В переводе на сухую прозу действительности это—пропаганда за предоставление гражданских прав лицам, имевшим отца-гражданина и мать-иностранку, но не наоборот. Здесь мы имеем некоторый, хотя и очень небольшой либерализм.

Что касается вопроса о рабах, то, к счастью, мы еще можем восстановить ход действия в двух утраченных пьесах Еврипида—«Александре» и «Узнице Меланиппе», где одним из важнейших трактовавшихся вопросов был вопрос о рабах.

Обе эти драмы построены по схеме, уже известной нам из рассуждений о знатности, содержащихся в «Электре»: берется неверное частное предположение, из него делаются соблазнительные революционные обобщения, наполненные

блестками радикальной софистики; к концу пьесы мы узнаем, что сделанное предположение оказалось неверным, а следовательно, и все выводы—построенными на песке. Это дает поэту возможность безнаказанно знакомить зрителей с крайними софистическими учениями.

Содержание «Александра» (новые отрывки из этой пьесы опубликованы в 1922 году) такое. Ввиду полученного предсказания младенец Парис-Александр был обречен на смерть. Но лица, которым было поручено его убиение, сжалились над ним и оставили его в живых. Он был подобран и воспитан пастухами и всеми считался прирожденным рабом. Он является на состязание и побеждает всех знатных юношей, в том числе сыновей Приама. По этому поводу кто-то замечает:

«Как он красив — хоть в остальном бездолен!»

На это представитель радикального лагеря, не придающий значения сословным перегородкам, возражает:

«Он обладает всем, что должен муж
Иметь».

Иными словами: раб рождается (как говорил Антифонт), как и все люди, голым, ест руками, дышит воздухом через нос, а потому ничем не отличается от прочих людей—он ни в чем не обездолен природой.

Раздраженный сын Приама Деифоб хочет в негодовании зарезать Париса кинжалом, но тот бежит к алтарю Зевса Оградного. Деифоб гонится за ним, но его останавливает мужественный Гектор, стоящий всецело на стороне Париса. Деифоб говорит ему:

«Ужель тебе не горько, Гектор брат,
Что ты лишен из-за раба награды?»

Затем появляется Приам, и происходит в присутствии Париса разбирательство. Парис обвиняется в том, что, будучи рабом по крови, он вопреки закону выступил в состязании; ср. афинский закон [17]: «Рабу запрещается участвовать в состязаниях, гимназиях и палестрах». «Хороший был бы порядок в государстве,—замечает кто-то, повидимому, Деифоб,—если бы рабы занимались тем, что делают дети свободных

(а свободные исполняли рабскую работу)». Эти доводы «от закона» не убеждают его противника (повидимому, Гектора). Здесь, по мнению Гектора, случилось то, что так часто случается,—Природа победила Закон. Дейфоб, продолжает он, считает, что Закон сильнее Природы, пусть же он попробует наказать ее, Природу, а не ни в чем неповинного Париса.

«Он (Парис) доказал, что лучше он, чем ты.—
За это ты наказывай Природу,
Ведь ей ты побежден .» [18]

Во время самого разбирательства выдвигаются две точки зрения. Одних возмущает то, что победителя, кто бы он ни был, вместо обещанной награды ожидает смерть. С их точки зрения рабом надо считать того, кто по своей природе недостоин носить имя свободного, а не того, кто, будучи героем в душе, родился в положении раба. Поэтому один из сторонников этого взгляда (может быть, сам Парис) говорит побежденным в состязании, пытавшимся его убить:

«О негодяи, быть рабами вам
Сама Судьба судила, не Закон» [19].

Если уже это противопоставление есть, может быть, отзвук Антифонтовых радикально-софистических учений, то еще более близкую параллель к одному из мест в найденном недавно отрывке из софиста Антифонта (см. ниже, стр. 280) мы имеем в защитительной речи Париса (fr. 56):

«Нередко, впав в безгласье на суде,
И правый краснобаю уступает».

В этой же речи Парис говорил:

«Увы!
Я гибну из-за доблести своей,
Что для других всегда было спасеньем...
Из-за того, что языком трепать
Я не умею, вы меня убьете...»

Защитники Париса, при их точке зрения на раба, считают его ввиду обнаруженной им доблести рабом только по закону, в противоположность его трусливым противникам. Он—просто жертва прихотливой и переменчивой судьбы (fr. 45). Они приходят к выводу, противоположному общепринято-

му: в Греции V века было общим местом, что «бедность рождает преступления»; они делают вывод, что богатство развращает, а бедность приучает к активности и терпению в трудах (fr. 54, 55). Этот же взгляд на рабство проведен и в песне хора, представляющей собою почти только переложенный стихами новый отрывок Антифонта. «Праздное дело—прославлять благородное происхождение. Когда впервые мы появились, и мать-земля отделила нас от себя, она придала всем одинаковый вид. Никаких настоящих признаков, отличающих нас друг от друга, у нас нет. Благородные и низкородные по происхождению—одно и то же». Противники Париса приводили ряд противоположных доводов: 1. Для царя невыгодно, если у него сильные рабы, но слабые свободные (fr. 47), если рабы сильнее своих господ (fr. 51). 2. Самый невыгодный вид имущества—это раб с самомнением (fr. 48). 3. Тот рабовладелец, который любит рабское сословие,—мятежник против своего класса (fr. 50). 4. Истинного благородства не найдешь у простонародья, оно может быть только у богатых (fr. 53). Свою речь обвинитель кончал словами: «Я изобличил его. Вот как гнусно рабское сословие: это брюхо—и только; о последствиях оно не думает». Обе стороны выдвинули, как мы видим, сильные доводы. Контроверза разрешается тем, что пророчица Кассандра открывает в мнимом рабе своего брата Париса; таким образом исчезает единственный пример прирожденного раба с благородным сердцем, пример, из которого были сделаны все либеральные выводы. Обе стороны могли спокойно протянуть друг другу руки.

В «Узнице Меланиппе» интересующая нас часть действия развивается весьма сходным образом. Бэот и Эол, рожденные Меланиппой от Посейдона, выкидываются на съедение зверям, но вскармливаются коровой; впоследствии бездетная царица Феано, чтобы расположить к себе мужа, берет их к себе (считая их детьми рабов) и симулирует роды. Но через некоторое время у Феано рождаются и собственные дети; когда они вырастают, мать открывает им, что их старшие братья—прирожденные рабы, и уговаривает убить их, чтобы избавиться от незаконных соперников на престоле. Но в завязывающейся схватке убивают дети Посейдона, которых считают прирожденными рабами. По поводу их до-

блести говорится, «что рабское звание не позорит доблестного: многие рабы доблестнее свободных» (fr. 511); точно так же вестник, сообщающий о смерти царевичей, заканчивает свою речь словами (fr. 495): «Я считаю мужественных по природе и справедливых людей, даже если они дети рабов, благороднее пустоголовых гордецов» [1]. (Характерно, что тот же вестник и в той же речи, описывая благородство победителей, рассказывает, что Бэот и Эол не прикончили рабов, бывших на стороне царевичей, «так как считали ниже своего достоинства убивать рабов свободными секирами»). И здесь все эти вольнодумные выводы оказываются простым недоразумением: появляющийся отец юношей, сам бог Посейдон, свидетельствует, что юноши—не только не рабы, но дети от связи его с царевной и что им предстоит блестящее будущее.

С другой стороны, в других недошедших до нас трагедиях сохранился целый ряд иных, «крепостнических», замечаний о рабах. «Раб не должен заниматься отвлеченными вопросами и вообще искать случая отлынивать от работы» («Антиопа», fr. 216). «Тот, кто верит рабу, проявляет большую глупость» («Алкмеон», fr. 86), и т. д. Если это не есть мнение самого Еврипида, то не в смысле содержания этих тирад, а в отношении к содержанию понятия «раб». Подобно сторонникам Париса в «Александре», Еврипид делил рабов на рабов по природе и рабов вопреки природе (para physin), по несчастному стечению обстоятельств. Это же деление мы впоследствии находим у Аристотеля, также отказывавшегося называть рабом «царского сына», случайно попавшего в рабство. Людьми, самой природой созданными для рабства, Еврипид считает варваров (и в этом Аристотель его единомышленник); наоборот, в порабощении греком грека он видит насилие. Варвар—это, по мнению Еврипида, существо гораздо более низкого интеллекта, грубое и признающее только физическую силу. Так, афинский царь Демофонт («Гераклиды», 130) говорит аргосцу Копрею, пытающемуся оттащить молящихся от алтарей, чтобы предать их казни:

---

* Аналогичное вольнодумное замечание о рабах дошло до нас еще из трагедии «Фрикс» (стр. 831); контекст неизвестен.

«Но по одеждам судя и тому,
Как он их носит, это эллин.. Странно!
Он поступил, как варвар».

Для грека свобода—органическая потребность; варвару она несвойственна и ненужна; вот почему господство эллинов над варварами—закон природы («Ифигения Авлидская», 1400 и сл.):

Грек — цари, а варвар — гнися! Неприлично гнуться грекам
Перед варваром на троне. Здесь — свобода, в Трое — рабство.

Равенства между греком и варваром так же не может быть, как его не может быть между человеком и домашним животным («Гекаба», 1199):

Но, жалкий между жалких, разве варвар
Когда-нибудь для грека будет друг?

Характерна содержащаяся в «Оресте» картина издевательства над трусливым фригийским рабом, которому Орест несколько раз притворно угрожает смертью, играя перед ним мечом, чтобы посмеяться над его трусостью, и кончает словами:

«О бессмысленный, неужто думал ты и в самом деле,
Что твоею кровью рабской меч Ореста обагрится»?

В действительности по культурному уровню никакой не только пропасти, но и вообще резкой грани между греком и варваром уже не было в эту эпоху, всего за восемьдесят лет до полного культурного подчинения Греции с ее хваленой «свободой» Востоку с его «рабством», за семь лет до того, когда греки будут помогать эллину-варвару Киру завладеть персидским престолом. Недаром софист Антифонт говорил: «По природе мы созданы все одинаковыми—и варвары и эллины... Ни один варвар, ни один эллин от нас не отличается: все мы дышим воздухом», и т. д. Еврипидово же воззрение было по существу шовинизмом, характер которого выступает еще яснее, если мы сопоставим его с выпадами Еврипида против Спарты (ниже, стр. 249 и сл.)

В смысле отношения к ремесленникам Еврипид также, вероятно, мало отличался от сторонников традиционного взгляда. До нас дошло только одно любопытное в этом от-

ношении место—отрывок из «Полиида» (fr. 635): «Владельцы мастерских еще более несчастны, чем самое низкое простонародье; разумеется, никак не счастье, а самое большое несчастье быть предметом всеобщего поношения».

После всего сказанного, казалось бы, ясно, что Еврипид, принципиально заставивший себя во всех вопросах стать на точку зрения традиции, и в политических вопросах должен был держаться аристократических воззрений. В действительности как раз наоборот: именно Еврипид является одним из ярых приверженцев демократии. Мы уясним себе возможность этого, если вспомним, что античная демократия вовсе не проповедывала тех идей, которые мы называем демократическими: эти идеи имели распространение только в узких кругах радикальной, анархической интеллигенции, среди так называемых софистов. Античная же демократия, если и проповедывала свободу, равенство, свободу слова и т. д., то только для полноправных граждан,—ни метэки, ни иностранцы, ни (подавно) рабы этими благами не должны были пользоваться, а именно эти последние должны были производить те ценности, которые давали возможность существовать полноправным гражданам. Таким образом, античная демократия была, с нашей точки зрения, одним из видов аристократии; неудивительно поэтому, что можно было во всех вопросах, исключая чисто политических, держаться аристократических воззрений, а в чисто политических вопросах быть демократом. Это был даже обычный тип демократа.

Принципы афинской демократии многократно и в восторженных выражениях прославляются Еврипидом. Именно эти принципы, а не форма, существенны для него; уже фесеева монархия (выше, стр. 102) была по существу чистейшей воды демократией. С его точки зрения нет внутреннего противоречия даже в таком выражении:

> «Ведь, учредив монархию в Афинах,
> Освободил я родину, чтоб равный
> Всем предоставить голос при решеньях».
>
> («Просительницы», ст. 352—353.)

Этого старого афинского царя он себе не может представить иначе как пожизненным и влиятельным, но вполне конституционным народным вождем, чем-то вроде архаиче-

ского Перикла. В тех же «Просительницах» Фесей считает нужным (ст. 349 и сл.) все важнейшие дела передавать на решение народного собрания; он не сомневается, что его взгляд будет принят, но обойти процедуру народного решения никак не считает возможным. Точно так же его сын Демофонт («Гераклиды», 422) подчеркивает свою верноподданность афинскому закону:

«Ведь я не варвар-самодержец; власти
Моей постольку граждане покорны,
Поскольку сам покорен правде царь».

Этот принцип всеобщего гражданского равенства, равного участия всех в решении судеб своей страны, Еврипид считает главной гордостью его родины и противопоставляет его строю варваров, столь модному тогда в реакционных кругах.

«Все рабы ведь
У варваров. Свободен лишь один».

(«Елена», 276.)

Понятно отсюда, как определяет Еврипид справедливость. Для него справедливость есть равенство, ison= dikaion=nomimon. «Гораздо пристойнее чтить равенство,—говорит Иокаста Этеоклу, софисту аристократического лагеря,—ведь равенство и есть справедливость для людей» (to gar ison nomimon)» («Финикиянки», 535 и сл.). Вот почему писаные законы имеют некоторое преимущество перед неписаными,—они действительно обеспечивают всеобщее равенство («Паламед», fr. 578, ст. 8—9). Это не означает, конечно, что Еврипид, в противовес всему традиционному укладу, отрицал «отцовские» «всеобщие» неписаные законы. Если в трагедии «Диктис», поставленной в 431 году, существование таких «всеобщих» законов огульно отрицается, то здесь Еврипид несомненно выводит представителя несимпатичной ему софистики. Мы уже видели (выше, стр. 216), что с точки зрения Еврипида высшею доблестью было

...чтить богов бессмертных,
Родителям почтенье воздавать
И соблюдать закон Эллады общий.

Только благодаря существованию этих неписаных всеобщих законов и возможны более или менее упорядоченные

отношения между государствами, так как писаные законы имеют действие только на территории отдельного государства («Просительницы», 311 и сл.). Эти неписаные законы имеют и некоторое преимущество перед писаными: они внедряются в нашу душу вместе с воспитанием, и поэтому бессовестные демагоги не могут их искажать с такою же легкостью, как они это делают с писаными законами («Пирифой», fr. 597).

Уже из этого замечания мы видим, что получившая господство в Афинах во второй половине поэтической деятельности Еврипида крайняя, иными словами, последовательная политика защиты интересов безработных масс не встречала сочувствия Еврипида, как не встречала она и вообще сочувствия в среде той группы, которую мы охарактеризовали как демократическую интеллигенцию. Все то нравственное падение, все то общественное разложение, которое явилось результатом Пелопоннесской войны, естественно, должно было казаться Еврипиду результатом правления этой крайней демократии. Неудивительно, что именно у Еврипида мы находим чрезвычайно яркую характеристику типичного демагога из знатных.

«Вспомни, как ты унижался, черни руки пожимая,
Как дверей не запирал ты, без разбору принимая,
Как со всеми по порядку ты беседовал учтиво,
И врагов и равнодушных уловляя фразой льстивой,
А потом, добившись власти, вспомни, как ты изменился,
От друзей своих недавних как умело отстранился.
Неприступен и невидим стал наш вождь.

(«Ифигения Авлидская», ст. 349 и сл.)

В «Оресте» (ст. 884 и сл.) поэт дает нам омерзительную картину дебатов в народном собрании. Тут и хитрые межеумки, расточающие улыбки в обе стороны и готовые кадить победителю, и подставные ораторы, разжигающие народные страсти демагогией.

Тот строй, при котором имущество граждан регулярно и периодически отбирается для раздела между массами, представляется Еврипиду чудовищной тиранией. Как впоследствии противники Катилины, так и он в этих мерах, бывших при всей своей нецелесообразности единственным осуществимым средством для спасения от голода огромной

армии афинских безработных, видел только прописки разорившихся кутил из аристократов. Вступление на престол бесчеловечного тиранна Лика он описывает такими словами (ст. 588 и сл.):

К тиранну мыслят многие у нас:
Хоть бедняки, мечтою о богатстве
Они питали душу и мятеж
Подняли в Фивах, трон готовя Лику.
Их цель — ограбить граждан: ведь свое
Они добро растратили позорно...

Чтобы читатель мог судить, каков был идеал самого Еврипида, я позволю себе процитировать слова Фесея, бывшего, как я говорил уже, и для Еврипида воплощением афинской идеальной демократии («Просительницы», ст. 238 и сл.):

«Ведь есть три класса граждан. богачи
Стремятся лишь богатства увеличить —
Для государства пользы нет от них.
Еще страшнее бедняки. У них
На хлеб насущный даже не хватает,
Поэтому они лишь одному
Доступны чувству — зависти к богатым.
В коварной речи мерзкий демагог
Пьянит толпу заманчивою ложью,
Чтоб всякого имущего она
Была смертельно уязвить готова.
Но нет, не богачи, не голытьба,
А средний класс спасает государство —
Он прочно утвержденный, мудрый строй
Для граждан неизменным сохраняет».

Подобным же образом в трагедии «Эол», повидимому, в противовес Макарию, утверждавшему, что от богатых только вред государству, его отец Эол доказывал, что богатые — такая же необходимая органическая часть государства, как бедные, и что государство не может обойтись ни без тех, ни без других (fr. 21).

Из всего сказанного не следует, однако, заключать, что Еврипид был сторонником patrios politeia, по крайней мере в том смысле, в каком ими были Ферамен и его единомышленники, т. е. в смысле установления денежного ценза, автоматически устраняющего от участия в государственных делах

всех «автургов», т. е. не эксплоатирующих рабского или наемного труда и живущих трудами рук своих. Если эти люди исходили из распространенного в то время взгляда, по которому физический труд унижает и притупляет человека*, то Еврипид, вслед за его учителем Сократом, был убежден в обратном: именно работа делает человека терпеливым и деятельным, а следовательно, полезным для общества («Александр», fr. 54). Но, оговариваемся мы, не всякая работа. Нет никаких оснований думать, чтобы Еврипид относился к так называемым banausoi, т. е. к городским торговцам, ремесленникам и рабочим, как к образцу, достойному в каком-нибудь отношении подражания. Облагораживающим трудом является, по его мнению, труд на лоне природы, труд сельскохозяйственный. Если Еврипид, в противоположность более обычному словоупотреблению (см. ниже), придает слову autourgos не ругательный, а одобрительный смысл, то причина этого в том, что у него autourgos есть эпитет, специально прилагаемый к с е л ь с к о м у х о з я и н у-одиночке. Мы уже видели выше, какую омерзительную картину представляет собой народное собрание в Еврипидовом «Оресте», но в нем есть и светлая точка: это—появление на кафедре оратора-автурга (ст. 917 и сл.).

Но вот встает оратор — не красавец,
Но крепкий муж; не часто след ноги
На площади Аргосской оставляя,
Свою он землю пашет[1]. Вот такие
Спасают государство!..

Такой же автург выведен в «Электре», и мы видим, что Еврипид не пожалел красок, чтобы изобразить его идеалом гражданина. Он отнюдь не враждебен к богачам и знати; наоборот, он умышленно не пользуется своими супружескими правами по отношению к царевне Электре, чтобы не нарушить священных привилегий высшей знати. Он беден, но гордится своей свободой.

«И этот дом, конечно, очень беден,
Но к очагу зовут вас не рабы...»

---

* См. ниже, стр. 303 и сл.; ср. 293 и сл.

[1] В подлиннике autourgos.

Несмотря на бедность, он не завидует богатым и счастлив; причина же этого счастья—в том, что он ведет *денежное*, а *натуральное хозяйство*.

«Порассудить, так деньги нам потребны
На два конца: принять друзей да вот
Врачам платить, коль занеможешь».

Обе эти пьесы относятся к 409—408 годам, но есть все основания предполагать, что пропаганда в том же направлении велась Еврипидом уже в его «Паламеде», поставленном на сцену в 415 году. Филострат в своих «Героических рассказах» («Heroikos»), нелепом и безвкусном произведении, содержащем воспоминания воскресшего героя Протесилая о его современниках и соратниках под Троей, использовал как главный источник—Еврипида, на которого и сам ссылается. Поэтому есть все основания думать, что и следующее место восходит к Еврипиду (гл. II): «У него не было ни слуги, ни ординарца... но он вел жизнь *автурга*. Когда ахейцы давали ему деньги (причитающиеся ему) из дани, чтобы он был богат, он отвечал: «Не стану брать: я ведь и вам предлагаю оставаться бедняками, но вы меня не слушаете». Это сократовский идеал.

Если это так, то здесь мы имеем новый выпад против афинской политики эксплоатации союзников; такой выпад мы нашли уже в трагедии «Беллерофонт», поставленной на сцену ранее 424 года (выше, стр. 217).

Но здесь мы видим и программу той будущей политики, которая должна притти на место политики империалистической. Это превращение всей массы «голосующего пролетариата» в мелких землевладельцев-одиночек, обрабатывающих землю собственным трудом. Народные собрания должны происходить как можно реже, чтобы не отвлекать крестьянина от сельскохозяйственных работ; шатание по городу и на агоре не должно больше иметь места. Чтобы крестьянин не нуждался в продуктах ввоза и не попал бы снова в зависимость от империалистической политики, вместо денежного хозяйства должно быть восстановленно старинное натуральное, так что каждый крестьянин будет «довлеть себе» (autarkes); он ограничит свои потребности настолько, что будет собственными силами добывать себе

все необходимое. Знать и богатые будут пользоваться при полном равенстве пред законом тем заслуженным уважением, которым они пользовались в добрые старые времена.

Итак, это была patrios politeia, но не та patrios politeia, к которой стремились афинские аристократы и которая состояла в восстановлении цензового принципа и былого положения крупного землевладения. Еврипид хочет сделать опорой государства тот революционный класс, на котором более чем за сто лет до этого времени базировал свою политику Писистрат. Было бы наивно, однако, думать, что в эпоху Еврипида этот класс играл какую-нибудь роль. Нет никаких данных для такого допущения; наоборот, есть все основания полагать, что по экономическим условиям этого времени жизнеспособным могло быть только сравнительно крупное, кулаческое крестьянское хозяйство, эксплоатирующее рабский или наемный труд. Идеал Еврипида таким образом был теоретическим, книжным идеалом, основанным на знакомстве не столько с Гесиодом, сколько, может быть, с литературой о Писистрате и его сыновьях, повидимому, очень модной в это время. Идеи Еврипида в эту эпоху широкого распространения иметь не могли, как вообще в эпоху величайшего внешнего могущества, когда весь доход и все благополучие государства есть результат внешней политики, не могут иметь успеха пропаганда отказа от всякого империализма, от всякой внешней политики и призыв к обеднению и ограничению потребностей, обращенный к нищей безработной массе. Зато после того как в 404 году внешнее могущество Афин пало и они лишились всех своих колоний, такой призыв должен был иметь известный успех. Как я показал при разборе афинского постановления о лемносских клерухах [20], по завоевании Лемноса здесь искусственно было восстановлено восходящее к эпохе тираннии запрещение пользоваться наемным трудом: клерухи должны были обрабатывать землю собственными руками. Еще позже к этому же (реакционному по существу) идеалу вернулись Гракхи и Катилина.

Но программа Еврипида не только не могла стать практической программой какой-либо из политических партий: несомненно и он сам не представлял себе того моста, который мог бы быть перекинут между этими идеальными, справедливыми Афинами прошлого и будущего и совре-

менной ему афинской державой. Мир ценой полного отказа от всех внешних владений Спарта охотно заключила бы в любой момент, но будь Еврипид вершителем афинской политики, он, несомненно, такого мира Спарте бы не предложил. Нельзя рассматривать под одним углом зрения программу политика и мечтания поэта: первый обязан указать пути к достижению защищаемого им идеала, второму может не быть дела до этих путей. Не может быть сомнения в том, что для ближайшего момента Еврипид, как горячий афинский патриот, страстно желал полной победы над Спартой, т. е. фактически дальнейшего усиления афинского империализма. И в этом также Еврипид резко отличался от других известных нам поклонников patrios politeia; эти воздыхатели по старине были в то же время пораженцами и поклонниками Спарты, которая казалась им живым воплощением этого дедовского строя; Еврипид ненавидел Спарту.

Еврипидовские шовинизм и спартофобия были, конечно, чрезвычайно близоруки; как истеричный и впечатлительный человек, он легче других поддался шовинистическому угару, вообще чрезвычайно заразительному. Выпады Еврипида против Спарты носят характер дешевой злободневной публицистики, но это не дает нам еще права считать их неискренними и видеть в них только ходкий рыночный товар.

Афины в преломлении Еврипида—это носительница мировой справедливости, как бы избранный провидением третейский общегреческий судья, который знать не хочет выгоды, не боится никакого насилия и всецело поглощен одной мыслью—как бы помочь слабому и обиженному («Гераклиды», особенно ст. 176 и сл., 198 и сл., «Просительницы», «Геракл», «Медея»). В известной нам обстановке Афин эпохи Пелопоннесской войны эти взгляды были бы просто ханжеством, если бы Еврипид прямо говорил о современных ему Афинах. Но Еврипид имеет в виду не реальную, фактическую афинскую политику, а «историческую миссию», завещанную Афинам славной эпохой Фесея. Таким государством, по мнению Еврипида, Афины должны снова стать, когда эпоха господства «мерзких демагогов» придет к концу.

Но чем бы ни была вызвана Еврипидова спартофобия, она представляет собою характерную политическую злободневщину, переполненную намеками на современность. Ко-

нечно, чудовищный разлад между сохранявшейся на бумаге в неизмененном виде «ликурговой» конституцией и новой экономикой (см. выше, стр. 177) действительно породил исключительные в истории ханжество и двоедушие, характеризовавшие правящий в Спарте класс. Еврипид имел некоторое право говорить:

О ты, народ, для мира ненавистный
И Спартою надменный!.. Ты — коварства
Советчик, царь над ложью, хитрый швец
Из лоскутов порока, о нечистый,
Увертливый, змееподобный ум...
Не стоите удачи вы, спартанцы;
Рекою кровь вы льете, до прибытка
Лишь алчные, с речами между губ
Не теми, что в сердцах. О, пусть бы вовсе
Вас не было на свете!

(«Андромаха», ст. 445—452.)

Но позиция Еврипида была чрезвычайно удобной, ибо критиковал он Спарту, сравнивая ее не с ее противником — реальными Афинами, а с фесеевскими Афинами, существовавшими только в царстве его грез.

Если Еврипид показывал, каким образом высокий принцип: «у друзей—все общее», остается у спартанцев только простым ханжеством и прикрытием как раз для захвата имущества друзей («Андромаха», ст. 373—378, 584), то и здесь он, вероятно, намекал на реальные факты, известные зрителям. Далее, как мы видели выше (стр. 179 и сл.), двоецарствие в Спарте фактически вело к постоянному, освященному обычаем надругательству над законом, к лжесвидетельству и т. д., и рознь между двумя царскими домами никогда не прекращалась. И в этом случае выпады Еврипида («Андромаха», ст. 471—472, 480—481), таким образом, попадали в цель. Так же метко и указание на то, что казарменному спартанскому государству приходится постоянно укрощать своих непослушных соседей, фактически подданных («Андромаха», ст. 732—736), хотя казалось бы, Еврипиду надлежало следовать правилу, по которому в доме повешенного не говорят о веревке. Наконец любопытен тот факт, что Еврипид в «Андромахе» вовсе не стремится доказать воинскую доблесть афинян и трусость спартанцев; наоборот, то, что

спартанцы сильней афинян в военном отношении, он считает очевидным фактом; однако он стремится противопоставить афинское право спартанской силе:

О, если бы не слава
Военной силы, Спарта, — в остальном
Подавно ты — последняя на свете.
(«Андромаха», ст. 724—727.)

Спартанец для него—«чудовищный гоплит», грозящий мечом слабому, но справедливому противнику (там же, ст. 457—58); но

.если мы в тисках, не надмевайся·
Удар бы мог и Спарту поразить.
(Там же, ст. 462—63.)

В связи с этим Еврипид обвиняет Спарту и в империалистических замашках.

Как? Разве в дом ты мой переселился?
Тебе и Спарта кажется тесна!
(Там же, ст. 581—582.)

Конечно, такое обвинение в устах афинянина эпохи первого морского союза бьет на дешевый эффект. Еще более дешевой публицистикой является привлечение всего находящегося в распоряжении трагического поэта религиозного аппарата для внушения афинянам уверенности в победе. Праведник Иолай завещает Гераклидам, предкам спартанских царей:

«И вот завет
Мой, дети, вам: чтоб вражеским копьем
Вы никогда их землю не громили, —
Нет, меж союзных чтили самой близкой!..»
(«Гераклиды», ст. 310 и сл.)

Со своей стороны и враг Гераклидов, Еврисфей, предсказывает афинянам:

«...Я останусь
Хранителем для вас и другом верным,
А для потомства этих Гераклидов
Врагом непримиримым, коль придут
С дружиною бесчисленной в Афины,
Забыв о вашей ласке. Вот кого
Пригрели вы...»
(«Гераклиды», ст. 1032 и сл.)

* * *

Таков Еврипид. Если мы подойдем к нему с субъективной точки зрения, с точки зрения его восприятий и переживаний, то мы увидим честного, вдумчивого, глубоко чувствующего и сильно переживающего интеллигента эпохи разочарования в демократическом идеале. Он слишком сильно любит дорогой ему уклад старой афинской жизни, чтобы примкнуть к радикальным софистическим идеям, но в то же время слишком рационалист, чтобы эти идеи не представляли для него самого глубокого интереса и очарования и самого серьезного соблазна. Он проделывает огромную работу над собой, всеми силами своего духа умерщвляет этот разлагающий соблазн и всею силою воли заставляет себя принять отцовское миросозерцание во всех его подробностях. Но это уже по существу невозможно, и стройное здание старого филономизма в преломлении Еврипида дает повсюду глубокие трещины.

С объективной же точки зрения (т. е. с точки зрения того, как воспринималась трагедия Еврипида рядовым зрителем и что было причиной ее популярности) его творчество было как раз тем товаром, который должен был иметь наибольший сбыт в эту эпоху. Он, если можно так выразиться, давал афинянам возможность лакомиться плодами софистического просвещения без всякого вреда для гражданского желудка. Более того—прямолинейное восторженное прославление старины в эпоху, когда софистические идеи проникли в самые глубокие афинские уголки, отталкивало слушателя, как тупое мракобесие. Но Еврипид ставил зрителя лицом к лицу с самыми опасными софистами, проповедывающими всевозможные антигосударственные доктрины; однако в конце концов жизнь разбивала вдребезги эти учения, вольнодумство посрамлялось, и правильность вышедших из моды старофасонных взглядов блестяще доказывалась. Афинские Тартарэны спокойно возвращались к своей вечерней трапезе: разбогатевшие на общественной деятельности радетели народа со снисходительной улыбкой вспоминали демократические увлечения своей молодости; промышленники радовались, что народу внушаются здравые идеи и что, даст бог, это отвлечет массы от постоянно грызущей их мы-

сли об отнятии у богачей части их имущества; наконец народ, этот голодающий, безработный и обреченный на гибель афинский народ успокоенно вздыхал, видя, что люди—не ему чета, благородные, образованные, потомки богов, цари и дети царей—страдали и мучились гораздо ужаснее, чем приходится ему, и мучились именно потому, что увлекались теми преступными идеями, которые сеют в народе развратители софисты (ср. слова комического поэта Тимокла у Kock, II, стр. 453).

4. ПОЗИЦИЯ КРЕСТЬЯНСТВА.

Афинское зажиточное крестьянство (а таков был преобладающий тип крестьянства, так как мелкое крестьянство ненадолго пережило своих покровителей Писистратидов, и если и продолжало существовать, то не играло во всяком случае никакой роли) можно только с очень большими оговорками причислить к одной из больших борющихся групп—аристократии или демократии. Это крестьянство, как мы видим из комедий Аристофана, бывшего выразителем его чаяний и настроений, относилось в главнейших программных вопросах враждебно к «демократической» программе в значительном своем большинстве даже и после того, как Пелопоннесская война заставила его покинуть свои дворы и, переселившись в город, оказаться на положении безработных. Крестьянство относилось несочувственно к войне, так как эта война ложилась почти исключительно на его плечи, в то время как афинский империализм был для него только убыточен, ибо благодаря ввозу сельскохозяйственных продуктов цены на крестьянские товары падали. Точно так же ни в притеснении союзников, ни в ограничении в правах метэков крестьянство не было кровно заинтересовано и было готово к уступкам (см. «Лисистрата», стр. 579 и сл.). Конечно, многовековая традиция играла и в этом отношении свою роль, но с ней легче было бороться указанием на жизненные интересы крестьян.

Таким образом, несмотря на спартофобию (см. «Ахарняне», стр. 305 и сл.) и старинную вражду к заносчивому помещичьему классу, крестьянская умеренно-демократическая партия по ряду вопросов составляла единый фронт с аристократией.

5. АРИСТОКРАТ-РОМАНТИК.

Кто же были эти аристократы? Надо думать, что только немногие из них оставались, несмотря на все пережитое, романтическими поклонниками старины и лелеяли, рассудку вопреки, наперекор стихиям, мечту о полной реставрации доброго старого времени. Представителем этого типа людей является вдохновитель афинской контрреволюции 411 года, вождь афинских реакционеров оратор Антифонт *, казненный за свою политическую деятельность.

Искренность и прямота этого деятеля не подлежат ни малейшему сомнению. Его кристально чистая в нравственном отношении ** и своеобразно чувствующая душа сумела не смешаться с окружающим его демократическим миром: он упрямо закрывает глаза на все происходящее вокруг него; воспитанный на старых традициях и древней литературе, он умеет мыслить и чувствовать так, как мыслили и чувствовали в старое рыцарское время, когда не было демократической хлопотливой бестолочи (polypragmosyne), когда царствовало аристократическое благолепие (ataraxia), когда человек был только колесиком в импозантной государственной машине, где для каждого гражданина с его потомством на столетия вперед было уготовано подобающее ему место.

Для всего литературного наследия оратора Антифонта характерно одно религиозное представление, с которым мы встречаемся в каждой из его речей. Души убитых не дают покоя не только самим убийцам, но и всем их сообщникам и попустителям, до тех пор, пока убийца не подвергнется наказанию. Такие попустители—прежде всего ближайшие родственники покойного, на которых лежит священный долг мести за убитого, в том случае, если они этого долга не выполняют; затем—те судьи, которые, движимые чувством жалости или какими бы то ни было соображениями, не покарают убийцу по всей строгости существующего закона; и наконец—все государство, весь полис, на территории которого убийство осталось безнаказанным. При этом тот «ми-

---

* Как я указал уже, его не следует смешивать с софистом Антифонтом.

** Фукидид, VIII, 68: «Антифонт, афинский гражданин, никому из современников не уступавший в нравственных качествах».

азм», то осквернение, которое исходит от убийцы, мыслится не как какая-то моральная скверна, а как вполне физическая зараза, как некая эманация, исходящая от преступника, или, если угодно, как злое божество; поэтому для Антифонта не составляет большой разницы, совершено ли убийство умышленно или нечаянно. На других первобытно-религиозных представлениях, характерных для Антифонта, я останавливаться здесь не буду.

Нигде в речах Антифонта мы не найдем ни малейшего угождения демократии. Он ведет в своих судебных речах почти неприкрытую антидемократическую пропаганду. В этом отношении характерны его выпады против одного из главных столпов демократии—профессиональных обвинителей, сикофантов; наконец явную полемику с новыми демократическими теориями и «законоделанием» представляет двукратное его заявление, что надо не по речам обвинителей судить о недостатках и достоинствах законов, а наоборот, по законам судить о речах ораторов—справедливы они или беззаконны.

Нельзя не согласиться с Эд. Мейером [21], что в эпоху все более растущего безверия и постоянных попыток адвокатов за буквой закона отыскать тенденцию законодателя *, в эпоху, когда все старое стало, как таковое, предметом насмешки, нельзя не видеть прямой политически-религиозной пропаганды консервативных воззрений в следующем месте: «Я думаю, все согласятся с тем, что законы об убийстве самые прекрасные и самые благочестивые из всех законоположений. Прежде всего они отличаются наибольшей древностью из всех законов нашей страны, затем они неизменны», и т. д.

Если, в чем трудно сомневаться, Антифонт искренен, то нам придется принять как факт, что на исходе рационалистического V века в душе одного из интеллигентнейших представителей афинской культуры чрезвычайно первобытные, с нашей точки зрения, взгляды могли уживаться с тем, что мы теперь называем «европейской образованностью». Удивить это нас после сказанного выше (стр. 193 и сл.) не может. Я показал уже, почему культ предков—в его при-

* Ср., например, «Облака» Аристофана.

митивном, отнюдь не иносказательном виде—был необходимым метафизическим фундаментом филономического миросозерцания, и притом не просто культ предков, а культ предков, расширенный до культа государства со всеми реликвиями его старины. По этой концепции государство не только основано богами—оно само святыня, само бог. Нет большего греха, чем изменять законы, изменять государственный строй. Всякие реформы людьми благочестивыми, как мы видели, проводятся в форме, называемой юристами «консервативной юридической фикцией», т. е. под видом комментирования закона или восстановления древнего закона, забытого или искаженного людьми.

Таким образом, речи Антифонта дают нам возможность живо представить себе вымерший нравственно-психологический тип человека, мыслившего филономически. Поскольку онтономизм и безверие в это время были специфической чертой интеллигентской психологии, они дают нам возможность во многом понять и психологию афинской так называемой демократической массы, которая, будучи, как я сказал, по существу аристократией *, имела и характерную аристократическую идеологию.

6. АРИСТОКРАТ-РЕАЛИСТ.

Конечно, такой тип искреннего романтика-реакционера был в конце V века уже чрезвычайно редким, вымирающим явлением. Гораздо более обычный тип представляет, несомненно, хорошо известный нам по своим произведениям историк Ксенофонт.

По справедливому замечанию Эд. Мейера [22], он был «типичным и убежденным представителем реакции в литературе того времени; его идеал—порядок и дисциплина, воен-

* Ср. Платон, «Менексен» (фиктивная надгробная речь по павшим рядовым афинянам). «Итак, прославим сперва их благородное происхождение... В их благородном происхождении важнее всего для них было то, что их предки по своему рождению не были пришельцами, благодаря чему и потомки эти не оказались метэками в нашей стране, что было бы, если бы их предки пришли из какого-нибудь другого места... Ведь и тогда и теперь у нас один и тот же государственный строй—аристократия... Называют его одни демократией, другие — иначе — как кому нравится»...

ное воспитание и субординация... т. е. строй, господствовавший в Спарте, которая прочно владела этими благами в противоположность злым демократиям». Единственное искреннее чувство у этого человека—это ненависть к демократии; помимо этого он—профессиональный кондотьер и готов служить кому угодно, будь то персидский царь Кир или его кумир, спартанский царь Агесилай. Он обладает исключительным умом и редким дипломатическим талантом и говорит правду только тогда, когда это выгодно для его дела: умолчания и искажения действительности его никогда не останавливают [23].

В политическом смысле он был убежденным олигархом, далеким от стремления к каким бы то ни было социальным или политическим реформам для облегчения участи низших слоев населения. Поэтому, как мы видим из «Анабасиса» и других его произведений, он пытался достигнуть «охотного подчинения» масс (ethelonton arkhein) мягкостью, лаской, простотой обращения и т. д., т. е. в сущности тою же демагогией. Однако с внешней стороны между этой демагогией и демагогией лидеров античных демократий—разница громадная. Ксенофонт никогда не опускается до народа, не равняется с ним, он смотрит на него свысока и хочет быть только «добрым барином» *; к демагогам, «идущим в народ», он относится с глубочайшим презрением и самого видного из них, Клеофонта, умышленно ни разу не называет по имени. Эти взгляды и привели Ксенофонта к тому, что на старости он в своей «Киропедии» считает идеалом разумного правления—могущественного и неограниченного, но в то же время доброго и справедливого государя; иными словами, он сделался поборником тех воззрений, которые в новой истории получили название «просвещенного абсолютизма».

Не менее характерной чертой миропоминания Ксенофонта было его преклонение перед личностью. Эпоха Ксенофонта была, как мы видели, временем, когда филономизм сменялся онтономизмом, и в связи с этим исконная архаическая общественность разлагалась. Общественная психология, как

* Так, в «Анабасисе» (кн. 5, гл. VIII, § 18), когда Ксенофонта обвинили в том, что он бьет солдат, он с негодованием отбрасывает это обвинение, так как он, мол, их бил для их же пользы (ep' agatho).

известно, развивается диалектически, поэтому на первый план выступила личность. Всю эту эпоху характеризует культ личности; Ксенофонт, как дитя своего века, в большой мере страдает этим недостатком. Он не видит, что все его любимцы, включая и Агесилая, только орудия своего времени и своей среды, что они творят лишь то, к чему вынуждает их ход вещей. Подобно многим позднейшим историкам он думает, что историю делают эти люди; это и приводит его к логической необходимости закрывать глаза на их мелкие человеческие недостатки и превращать их в героев и титанов.

Для более полной характеристики духовного облика Ксенофонта необходимо сказать еще несколько слов о его религиозных воззрениях. Ксенофонт постоянно руководится правилом: «Без бога—ни до порога», и почти на каждой странице мы читаем о предзнаменованиях, божьем гневе и т. п. Эта напускная религиозность и морализующее резонерство не имеют ничего общего с искренней верой и представляют собой рассудительное ханжество реакционера. В самом деле, к богам наш автор в сущности относится так же, как он относится к народу: угождение богам и добрые дела—не самоцель, а только средство для достижения могущества. И здесь, как и там, не грех обойти волю богов, если только при этом стремишься к вящшему величию своего отечества. Вспомним хотя бы, как ловко Ксенофонт провел Аполлона. Желая получить во что бы то ни стало благоприятный ответ, он не спросил у оракула, принять ли ему участие в походе Кира, а задал вопрос в такой (впрочем, очень обычной тогда) форме: «Каким богам должен я принести жертвы, чтобы благополучно возвратиться?» Эд. Мейер справедливо замечает [24], что «Ксенофонт умел, наполовину искренне веруя, а наполовину обманывая самого себя, истолковывать жертвы так, как ему было желательно».

Поэтому, в противоположность преобладающим ныне взглядам, я, как уже указано выше, склонен думать, что Ксенофонт в религиозных вопросах не был ни так прост ни так суеверен, как это кажется с первого взгляда. Будучи столь близок к правящим спартанским кругам, наш автор не мог не знать о всех тех фокусах, которые проделывались с жертвоприношениями для получения того или иного

результата. Если бы он был искренне верующим человеком, то, не желая уронить престижа Спарты, он вовсе умалчивал бы о жертвоприношениях; то, что он этого не делает, заставляет меня видеть здесь умышленную фальшь. Для примера возьмем хоть §§ 17—19 первой главы третьей книги «Греческой истории». Здесь мы читаем, что у Деркилида три дня сряду жертвоприношения не давали благоприятных результатов, и поэтому он не мог приступить к блокаде Кебрена; на четвертый день спартанофильская партия открыла ему ворота города, и он вступил в Кебрен без боя.

Не только для такого тонкого и ловкого политика, как Ксенофонт, но даже и для наивного человека, мне кажется, должно быть ясно, что причинность была как раз обратная: жертвоприношения в искусных руках Деркилида не давали благоприятных результатов потому, что спартанские агенты обещали склонить кебренских олигархов к предательству; открыто объявить об этом было неудобно, и поэтому, чтобы объяснить свое промедление, Деркилид принужден был сослаться на богов. Повторяю, такой умный человек и ловкий политик, как Ксенофонт, не мог не понимать, в чем дело. Его елейная религиозность типична для всех ретроградов, видящих в религии прежде всего прекрасное орудие реакции и превосходное средство для того, чтобы держать массы в подчинении.

7. АРИСТОКРАТ, СТАВШИЙ НА ТОЧКУ ЗРЕНИЯ КЛАССОВОЙ БОРЬБЫ.

Но, быть может, наиболее интересным типом олигарха конца V века является автор трактата об афинском государственном устройстве, приписываемого Ксенофонту; трактат этот нам уже неоднократно приходилось цитировать. Это — умный враг существующего строя, извлекший полностью урок из всего происходящего и принявший действительность такою, какова она есть. В этом отношении он продолжает линию, представленную выше Алкеем и Гераклитом. Наиболее характерно для него отрицание (в реальных условиях политической борьбы) нравственного абсолюта и выдвигание на его место принципа классовой справедливости.

По вопросу о происхождении этого памятника, преимущественно в прошлом веке, шла оживленная полемика. Это было время, когда господствовали недоверие к рукописной традиции и тенденция разлагать на источники, «находить для каждой отдельной строчки ее собственного отца». Поэтому очень любопытное, но отнюдь не непонятное двойственное отношение автора к афинской демократии объяснялось либо путем допущения ряда позднейших интерполяций (вставок), либо тем, что здесь соединены вместе два трактата, либо тем, что трактат представляет диалог, и т. д. Историю этой полемики читатель найдет и в русских работах А. А. Захарова и Е. Г. Кагарова [25]. Но как бы мы ни решили вопроса о литературном характере этого трактата, политическая физиономия его автора не может вызвать каких-либо сомнений. Как справедливо замечает автор последней монографии по этому вопросу Стайль [26], «безусловно бесспорен... факт, что пред нами—афинский олигарх», и в этом, поскольку мне известно, никто никогда не сомневался *.

Расчленение текста трактата было в прошлом веке неизбежной данью духу времени; в настоящее время оно больше успеха не имеет. Оба уже упомянутых русских исследователя, равно как и авторы последних немецких монографий по этому вопросу, Калинка [27] и Стайль, видят в этом трактате единое цельное произведение. Спор между Калинкой и Стайлем в основе своей сводится к тому, имеем ли мы здесь речь, построенную по софистическим образцам (Калинка), или чисто литературный памфлет (Стайль). Поскольку и Стайль не отрицает влияния софистики, спор этот имеет исключительно формально-литературный характер и для нашей задачи интереса не представляет. Что же касается влияния софистики, то оно несомненно. Стайль справедливо ссылается на XXV речь Лисия, где (§ 8) неизвестным нам аристократом высказываются очень близкие к нашему трактату взгляды, но уже с аргументацией, явно заимствованной у софистов: «Необходимо считаться с тем, что по природе ни один человек—не олигарх и не демо-

* Ср. Г. Стайль, ук. соч., стр. 88: «И как же автор ненавидит этот демос! Уже одна вводная формула обнаруживает фанатического партийного деятеля!» и т. д.

крат, но каждый является сторонником того строя, который для него наиболее выгоден». Однако было бы наивно видеть в страстном памфлете олигарха простое риторическое упражнение,—это не приходит и на ум Калинке; автор использовывает софистическую аргументацию для лучшего обоснования своих партийных взглядов.

После этого предисловия перейдем к характеристике трактата, являющегося, вопреки старым взглядам, исключительно стройным и выдержанным литературным произведением. «Не может быть сомнения в том, что автор имел с самого начала ясный план, который он и осуществил вполне программно и логично... Построение первой части может быть даже названо образцовым» [28].

Мы уже выше охарактеризовали 461 год как время, когда пути аристократии и демократии окончательно разошлись. Когда стала приближаться Пелопоннесская война и общественная атмосфера накалилась до крайности, всякая надежда найти теорию происхождения нравственности и законов, удовлетворяющую всех, исчезла. Старое традиционное право фактически уже пережило себя, но и демократия потеряла своих поклонников в кругах интеллигенции, а так как без нравственных норм жить невозможно, то каждый класс образует как бы особый союз, живущий по своему установившемуся и твердо соблюдаемому праву. Поскольку всякая религия есть проекция на небо земных общественных отношений, естественно, что и этот перелом в общественных отношениях должен был быть спроицирован на небо. И действительно, афинский генотеизм претерпевает характерную модификацию: Посейдон, и именно Посейдон-конник (hippios), становится представителем афинской аристократии, а Афина—покровительница ремесла, наук и разведения оливы—небесной представительницей афинской демократии. В связи с этим и старинный миф о споре Посейдона с Афиной (см. выше, стр. 197) получает новый смысл: Посейдон создал коня, утеху аристократических рыцарей (для сельских работ и передвижения простых людей в Греции конь не употреблялся), а Афина победила его тем, что создала демократическую оливку. Аристократы и демократы теперь даже клянутся по-разному; аристократ клянется: «ей-

Посейдон», а демократ: «ей-Афина» [29]. Если даже и небо, высший блюститель права, разделилось на аристократов и демократов, то неудивительно, что аристократическая партия открыто презирала существующие демократические законы. Идеалом государства была для нее Спарта; в случае военного столкновения эта аристократия должна была с неизбежностью превратиться в пораженцев, в спартанских агентов, всеми средствами содействующих гибели афинской государственности. Помощь государственным врагам, спартанцам, по этике аристократического класса не является предательством, поскольку спартанцы—носители аристократических традиций; наоборот, аристократ по происхождению, который стал бы на сторону демоса, как мы видели (выше, стр. 208), клеймится как негодяй и предатель [*]. Одним из главных, основных принципов аристократического класса была та клятва, которая, как сообщает Аристотель [30], давалась в олигархических государствах: «Я буду злоумышлять против народа и по мере сил моих внушать ему такие мысли, которые были бы ему во вред». Таким образом, стало невозможным говорить о нравственности вообще; появились две нравственности—нравственность аристократическая и нравственность демократическая. Пелопоннесская война была уже по существу не войной между государствами, а войной между классами. С этого момента можно впервые говорить о классовой морали, как о чем-то открыто признаваемом.

«Бей неразумную чернь!»—гласило старое популярное стихотворение Феогнида, как известно, вдохновлявшего афинскую аристократию и прежде всего Платона. Чернь—это дурные и в нравственном и в физическом смысле (kakoi), богачи—это доблестные, благородные нравственно, могучие физически (aristoi). Спарта была оплотом доблестных. С того момента, как в 462 году доблестные люди лишились всякого влияния на афинскую политику и чернь взяла власть в свои руки, казалось, что судьба Афин предрешена: «дурной» не может победить «доброго», Афины должны погибнуть в столкновении со Спартой, и власть должна быть возвращена в

[*] На такой же точке зрения стоит и представитель реакционеров в Еврипидовой пьесе «Александр» (fr. 50): «Те господа, которые любят сословие рабов, — заклятые враги своих товарищей по классу» (дословно «равных», homoioi, «пэров»).

руки доблестных. Казалось, государственный аппарат должен был быстро развалиться в непривычных руках черни.

Но этого не случалось: «чернь» быстро овладела государственной машиной, создала образцовый порядок и—что важнее всего—подняла внешнее могущество и международный престиж до такой высоты, о которой и не мечтало аристократическое правительство Афин эпохи господства ареопага. А военное дело было, как известно, специальностью аристократии, в нем было ее право на существование.

Но мало того, весь этот образцовый государственный аппарат всей своей тяжестью ударил по аристократии. То один, то другой аристократ ловится с поличным по обвинению в лаконофильстве и подвергается тяжелым наказаниям. Напуганные до смерти аристократы вроде Никия начинают утрированно подчеркивать свою лойяльность к демократии, что вызывает естественное презрение и насмешки со стороны демократов. Всякий родовитый аристократ считал спокон веку, что его благородство обязывает его устраивать для народа торжественные зрелища и помогать государству в военном деле, особенно постройкой кораблей; теперь эти так наз. литургии регулярно вымогаются у этого аристократа, и на них уходит все его имущество, так как за этим имуществом установлен такой же неусыпный сыск, как и за его политическим направлением. Штрафы и конфискации сыплются на него, как из рога изобилия, и, если прежде его происхождение и воспитание служили для него гарантией, что судьи отнесутся к нему с вниманием и доверием, то теперь именно происхождение и воспитание служат для демократических судей причиной предубеждения против обвиняемого. Так, поэт Антифан (у Афинея, III, 62, p. 103 E) описывает судьбу богатого аристократа, живущего под властью крайней демократии, такими красками:

...Кто порядочным рожден
И нацеялся, несчастный, что имущество его
Даст возможность жить спокойно, отложив про черный день,
Тот впросак попался: или все до тла сожрал налог,
Что скопил он; или отдал весь свой скарб, попав под суд;
Или, выбранный стратегом, все спустивши, влез в долги;
Иль, назначенный хорегом, отдал хору своему
Все одежды золотые, сам же рубище надел;
Или, получив триеру, влез в петлю и в ней погиб,

Что нужды в том, что и при этом новом строе бедноте жилось несладко и не она извлекала главную выгоду от нового порядка вещей! Представителю богатой аристократии такой строй неизбежно должен был казаться дьявольски последовательно проведенным господством уличной бедноты.

Положение аристократии оказалось тяжелым, почти безвыходным, и непобедимая Спарта не могла ничем ей помочь. Куда обратиться, если не за помощью и за советом, то хоть за уроком? «All' ap' echthron deta polla manthanousin hoi sophoi» (разумные люди многому научаются от врагов»)— говорит Аристофан («Птицы», ст. 376). Если демос—враг, то не найдется ли чего-либо такого, чему стоило бы от него поучиться? Оказалось, что поучиться стоило многому. Аристократия была по своему составу однородной. Зажиточность, «приличный» образ жизни и более или менее порядочное воспитание характеризовали ее членов. Для того, чтобы принадлежать к ее кругу, не надо было непременно происходить из старых аристократических семей, но нельзя было и заниматься считавшимися позорными в хорошем обществе профессиями, как, например, розничной, хотя бы и крупной торговлей, преподаванием за плату, извозным или гостиничным промыслом, ремесленной промышленностью (содержать хотя бы крупную и доходную мастерскую) и т. д., равно как и нельзя было не получить минимума образования и воспитания. Таким образом, и экономические интересы, и привычки, и воспитание, казалось бы, должны были сплотить аристократию в одну тесную семью. Наоборот, демократическая партия опиралась на самые различные социальные группы: на городских безработных и бежавших в город крестьян («голосующий пролетариат»), составлявших основную массу этой группы, с одной стороны; на рабочий пролетариат, мелких ремесленников и мелких рыночных торговцев—с другой; крупных розничных торговцев, содержателей крупных ремесленных, извозных и т. д. заведений, адвокатов и политиканов—с третьей. Выгоды от существующего демократического строя перепадали на долю каждой из этих групп не в равной мере: третья группа получала львиную долю, первая и вторая—крохи. Тем не менее, все эти группы представляли одно тесно сплоченное

целое, тогда как аристократическая партия при всей своей однородности все время занималась взаимной грызней. На эту грызню сетовал уже Феогнид; как раз такую же картину представляла и афинская аристократическая партия,—вспомним хотя бы борьбу Крития с Фераменом.

Неудивительно поэтому, что после целого ряда поражений, понесенных этой партией, один из умнейших и честнейших представителей ее чувствует потребность радикального пересмотра всего происходящего. Как ни ненавистна, как ни отвратительна демократия, но нет более бессмысленного и вредного дела, чем успокоиться на злобной ругани демоса. Не полезнее ли всмотреться в принятую демосом систему управления и изучить ее, чтобы постигнуть, на чем покоится могущество демократии и в чем причина неудач олигархии? Я не одобряю демократического строя, говорит автор этого трактата, это очень скверный и безнравственный строй, причиняющий тяжелые душевные страдания (в Афинах нельзя ударить чужого раба). Но строй этот отличается удивительной последовательностью и прямотой; несправедлив самый принцип, но, если принять его, то во всем остальном афинская демократия поступает вполне справедливо (ср. конец трактата). Не ради чьих-либо личных интересов, а в интересах беднейшего населения как целого работает демократическая государственная машина.

«Что касается афинского государственного устройства, то я не одобряю того, что афиняне выбрали нынешний образ правления; не одобряю потому, что, избрав этот образ правления, они благо простонародья поставили выше блага порядочных людей. Вот та причина, по которой я не одобряю этого устройства. Но поскольку принятие ими этого устройства—совершившийся факт, я считаю необходимым показать, как им удается вполне последовательно проводить этот образ правления и не менее последовательно поступать и во всем прочем, что является их ошибкой в глазах остальных эллинов. Обращу прежде всего внимание на то, насколько естественно, что здесь беднота и простонародье претендуют на большее влияние, чем знатные и богачи. Ведь люди из простонародья поставляют из своей среды корабельный экипаж и, таким образом, они—причина могущества государства...

«Повторяю: самого образа правления, принятого афинянами, я никак не одобряю; но если считаться с принятым ими демократическим строем как с совершившимся фактом, то, по моему мнению, необходимо признать, что они избрали правильный путь для спасения демократического устройства, прибегая к указанным мною выше приемам... Я категорически утверждаю, что при нынешнем положении вещей афинские порядки не могут быть иными, чем они есть,—разве только в мелочах можно что-либо отнять или прибавить; никаких же существенных изменений производить нельзя без потрясения самых основ демократического строя».

В этой аргументации нельзя не заметить чего-то совершенно нового и принципиально интересного. Автор признает политику ненавистной ему демократической партии справедливой, но не с точки зрения нравственного абсолюта, а как последовательно проведенную защиту интересов тех групп, которые эта партия представляла. Здесь мы впервые встречаем в рядах аристократии утилитарный взгляд на нравственность: нравственность не есть уже некий ниспосланный богами императив, а хорошо понятый классовый интерес. «Некоторые,— говорит он,—поражаются тем, что афиняне всегда и во всем отдают предпочтение людям простого происхождения, бедным и низким, перед порядочными гражданами; (этому удивляться нечего, так как) именно этим, как мы выясним сейчас, они спасают демократию. Если бедняки, простонародье и вообще худые люди пользуются благосостоянием и таких людей становится много, то, конечно, демократия от этого усиливается; если же процветают богатые и порядочные люди, то простонародье усиливает таким образом своих собственных врагов. Ведь во всякой стране порядочные люди враждебны всякому демократическому устройству... В самом деле, если бы правом выступать публично и быть членами совета пользовались только порядочные люди, то это было бы, конечно, на благо им подобным, но во вред простонародью; ныне же, когда с речью может выступить любой низкий человек, он придумывает то, что на благо ему самому и подобным ему. Мне могут возразить: откуда может подобный человек знать, что полезно для него и для простонародья? Афиняне смотрят на это иначе: они считают, что невежество и порочность этого человека, соединенные с бла-

гожелательностью к простонародью, полезнее (для этого простонародья), чем вся добродетель и мудрость порядочного человека, соединенные с враждебностью к черни. Конечно, не от таких порядков государство может стать совершеннейшим, но зато это лучший путь для спасения демократии. Ведь простонародью нет никакого расчета быть рабом в самом совершенном государстве; ему важно быть свободным и властвовать, а до того, что законы плохи, ему дела мало; ведь именно то, что вы считаете плохими законами, является источником силы и свободы для простонародья. Если вы ищете хороших законов, то прежде всего заметьте, что такие законы издают наиболее опытные люди; но в этом случае, конечно, порядочные люди станут сами держать в повиновении чернь, порядочные люди станут сами обсуждать все государственные дела и не позволят, чтобы сумасброды заседали в совете, публично выступали и участвовали в голосованиях. Но ведь именно это благоустройство и приведет простонародье в рабство... Итак, я уверяю, что в Афинах народ прекрасно понимает, кто из граждан порядочные и кто низкие, и, прекрасно понимая это, они вполне сознательно привязаны к тем, кто приносит им выгоду и пользу, хотя бы они были и низкими людьми, а порядочных людей по большей части ненавидят, потому что считают, что порядочность этих людей не на пользу, а во вред им».

То, что автор трактата наряду с этой все время имеет в виду некую другую, высшую нравственность, по существу, дела не меняет; из того тона завистливого восхищения, с которым он говорит о демократической политике, видно, что он не только не порицает политики последовательно защищенного классового интереса, но, наоборот, считает ее в тяжелых условиях действительности единственно правильной (см. выше, стр. 265). Он обращается к своим товарищам по партии с советом оставить давно устаревшие жупелы и побрякушки, никого уже не устрашающие; надо стать на практически единственно правильную точку зрения на нравственность—на точку зрения, на которой стоит демократия, и ее классовому подходу противопоставить свой классовый подход.

Если не принять во внимание той классовой обстановки, при которой написан этот трактат, то этот панегирик

демократии в устах заядлого врага ее наряду с бичеванием ее представителем умеренного направления Аристофаном не может не вызвать глубочайшего недоумения. Но вообразим себе тот лагерь, представителем которого является наш автор. Грызня, взаимное подсиживание, нечестность в крупном и мелочах разъедают эту общественную группу. Причина этого, конечно, не в том, что нравственность олигархии была ниже нравственности демократов; все дело в том, что демократия стояла у власти, демократии было что делить, у нее была вера в себя и сознание успеха,— условия, всегда содействующие сплочению. Наоборот, олигархии приходилось делить жалкие крохи или чаще всего пустые надежды, «пироги в царстве мечтаний», а это—самая подходящая обстановка для ожесточенной грызни. И вот в такой момент один из олигархов оглядывается на эту демократию, против которой и всеэллинский жандарм—Спарта и сам дельфийский бог и которая вот-вот, со дня на день, должна была бы погибнуть, и видит там не растерянность, а стройную организацию и порядок. С горечью он указывает на это своим собратьям: если бы и мы проявили такую же сплоченность и такое же забвение личных интересов, и мы могли бы рассчитывать на успех.

Эту покаянную исповедь отчаявшегося олигарха нельзя, конечно, считать надежным историческим свидетельством; в его положении естественно было преувеличивать сплоченность и честность демократии и ее последовательность в защите интересов беднейших*. Заядлому аристократу в с я к о е покушение на его собственность должно было казаться господством беднейшего класса; в действительности и новый строй, ударяя всей тяжестью по помещикам, крупным купцам-мореходам и старым солидным фирмам, был выгоден прежде всего чиновникам—взяточникам и казнокрадам,—а также средней и мелкой кулацки спекулятивной торговле и промышленности.

---

* «Подобно тому как магический ореол, которым окружает автор афинскую демократию, не соответствует действительности, так и те ужасные и позорные преступления, которые он вменяет ей в вину, никак не являются историческим фактом» (С т а й л ь, стр. 99).

(*Продолжение*).

Глава X.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ГРУППИРОВКИ В АФИНАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ V ВЕКА

1. РАЗОЧАРОВАНИЕ В ГОСУДАРСТВЕННЫХ ИДЕАЛАХ.

Мы уже видели выше, что наиболее вдумчивые круги афинской интеллигенции не могли пойти ни за одной из указанных групп—ни за аристократией, ни за демократией. Им оставалось только одно из двух: или проповедывать непротивленческий аполитизм—принятие государства как чего-то неизбежного, но внешнего и безразличного в деле нравственного усовершенствования (по этому пути пошел Сократ), или рекомендовать (поскольку это возможно) игнорирование всяких государственных законов и неподчинение им. Наиболее ярким из известных нам представителей такого анархизма был софист Антифонт. Наконец комедии Аристофана и «Государство» Платона могут внушить мысль, что в конце V века существовали и социалистические течения. Мы обязаны установить, так ли это. Таким образом, при обзоре общественных группировок конца V века нам предстоит еще коснуться аполитизма, анархизма и социализма.

Мы указали уже на любопытную попытку Эсхила примирить старую, аристократическую концепцию закона с новой, демократической. После реформы Эфиальта этот компромисс стал уже невозможным. Законы сочинялись теперь целыми пачками, и уже никто не старался сделать вид, будто восстанавливаются старые, давно забытые установления. Говорить о божественном происхождении этих новых законов было бы только смешно. Часто они находились в прямом противоречии со старым законодательством. Для

мыслящего человека необходимо было искать справедливость или в старом или в новом, среднего выхода не было. Два взгляда, аристократический и демократический, теперь противостоят друг другу. Более обоснован был взгляд аристократов—настолько, что радикальные философы обычно не противопоставляли ему своей теории, а довольствовались внесением поправок в аристократическую теорию—правда, поправок, по существу аннулирующих ее.

Аристократическая теория делила законы на две группы—неписаные (agrapha) и писаные [1]. Большинство этих agrapha были patria, т. е. восходили к глубокой, незапамятной старине. Кроме старинных законов в собственном смысле, сюда относились обычаи, верования и т. п.; эти agrapha отличались постоянством и в общем были одинаковы у всех эллинов (koinoi), тогда как писаные законы сплошь и рядом возникали на глазах у людей, значительно разнились в отдельных государствах и постоянно менялись. Этот consensus gentium, эта постоянность agrapha была в глазах сторонников этой теории доказательством того, что они не надуманы людьми, а существуют извечно и даны людям богами. Наоборот, писаный закон носит характер произвольности, надуманности. Этому утверждению содействовала еще особенность греческого языка: по-гречески nomos означает и «закон» и «мнение», и в последнем смысле это слово может быть противопоставляемо «истине» и «природе». Таким образом, новое, демократическое законодательство являлось каким-то малоценным, сомнительным продуктом, произвольным умствованием кучки людей, с которым нечего было считаться мудрецу. Наоборот, старые, аристократические законы даны богами, они извечны; нарушать их—величайший грех, за который придется неизбежно поплатиться, так как сила их равна силе законов природы. Эта коллизия между agrapha и писаным законом и явилась сюжетом софокловой трагедии «Антигона»; при этом для идеологии афинской либеральной интеллигенции демократической эпохи характерно, что этот приближенный Перикла все же ставит agrapha выше писаных законов; точно так же в другой трагедии («Эдип-царь») он отнесся с полной серьезностью к родовому греху, тяготевшему над родом Алкмеонидов [2].

Эта теория почерпала свое философское обоснование у

наиболее модной в то время философской школы—у пифагорейцев. Пифагорейская философская мораль носила, как мы видели, определенный дорийско-аристократический характер и относилась с особым благоговением к вере отцов и старинным установлениям. Естественно, что противники этого взгляда опирались на другие философские системы, исходившие из рационалистических предпосылок, т. е. ставившие выше всего свободную сознательную деятельность человеческого разума. Таковы были, как мы видели, ионийские философы; учения этих философов резко отличались одно от другого, как различались между собой и учения различных дорийских и италийских философов—пифагорейцев, элейцев, Эмпедокла и т. д.; но с точки зрения афинского гражданина, мало разбиравшегося в вопросах высокой философии, но зато живо интересовавшегося в эту эпоху вопросами нравственности и политики, первые составляли одну группу демократических «анаксагоровцев», и им противопоставлялись вторые, сваленные в одну кучу аристократических «пифагоровцев». Такое деление мы и находим [3] в «Двояких речах», написанных каким-то школьным учителем около 400 года до нашей эры. Радикальные мыслители отправлялись на первых порах от аристократической доктрины, но вносили в нее рационалистические поправки в духе ионийской философии. Действительно, главным доказательством того, что agrapha были божественного происхождения, служило то, что они были koinoi, т. е. что они, казалось, независимо и самостоятельно возникли и соблюдались у всех греческих племен. Но изучение обычаев и законов не-греческих племен увлекало в эту эпоху целый ряд мыслителей (ср., например, труд Геродота); эта работа, подытоженная и использованная для философских целей Гиппием из Элиды, показала, что в огромном большинстве agrapha вовсе не являются общими, присущими самой природе человеческой, законами,—целому ряду народов мира они неведомы. Только очень немногие из agrapha выдержали эту пробу и оказались общечеловеческими законами: такими оказались родственные и государственные связи, почитание богов вообще (но не каких-либо определенных богов). Однако, как свидетельствует Ксенофонт, Гиппий не считал «установленным богами законом» запрещение родителям вступать в плотскую связь с детьми,

«так как существуют отдельные (племена), нарушающие это запрещение»[4].

Итак, в группу «богоданных» законов попали только очень немногие из старинных афинских установлений. Вся масса аристократических agrapha оказалась не в лучшем положении, чем писаные законы, и не могла претендовать на какие-либо преимущества. Наоборот, как указывалось в одной из пьес Еврипида, писаные законы имеют перед agrapha то преимущество, что они isoi, т. е. вследствие своей формы служат одинаково действительным оружием в руках каждого и не дают возможности злоупотреблений [5].

Таким образом, все основы, на которых покоилась старая филономическая мораль, рушились. Рушилась старая вера в богов; уже не боги создали людей и их счастье, а сами люди ценой неимоверных трудов и усилий вышли из состояния первобытных дикарей и достигли своего нынешнего благополучия. Аристократы считали ничего не стоящим, вредным умствованием демократическую мораль и законы; демократы считали старинные аристократические законы пережитком и цепями свободного народа. Люди, умевшие взглянуть на афинское общество со стороны, видели только ожесточенную грызню классов и индивидов; все те принципы, которые до сих пор считались высшей нравственностью, попирались ногами, и каждая группа, ничем не стесняясь, проводила только свои интересы; особенно этот моральный цинизм бросался в глаза в международных отношениях. Естественно, что пред людьми, привыкшими вдумываться в события, должен был стать вопрос: да вообще существует ли абсолютная нравственность, не есть ли нравственность только правильно понятый интерес? Этот взгляд на нравственность, так называемый евдемонизм, характерен для философских систем, появившихся в эпоху Пелопоннеской войны. Самый факт появления этих систем показывает, что число людей филономической складки становилось все меньше и что все больше нарождалось людей, которые строили свой жизненный идеал, совершенно не считаясь с государством и его интересами; это было тем более естественно, что Пелопоннесская война, как я говорил уже, была по существу войной не между государствами, а между классами, и для представителей аристократии не вер-

ность государственному делу, а государственная измена была вопросом чести. Тот же перелом мы можем наблюдать и в изящной литературе. Старому взгляду, по которому каждый гражданин всецело принадлежит государству, Еврипид противопоставляет в «Алкесте», «Медее» и «Ифигении Авлидской» онтономический взгляд; здесь выступают герои, оспаривающие эти претензии государства во имя права на жизнь и любви полов.

2. АПОЛИТИЗМ (СОКРАТ).

Виднейшими представителями этого, насквозь онтономического и свдомонистического направления были, с одной стороны, Сократ, с другой—софист Антифонт. Сократ[6] был в такой же мере преемником аристократических «пифагоровцев», в какой Антифонт—демократических «анаксагоровцев». Не считаться в своих учениях так или иначе с традиционной религией и государством, которые до этой поры давали исчерпывающий ответ на все нравственные запросы афинского гражданина, конечно, было невозможно; но играть плодотворную продолжительную роль в новой нравственной системе они также уже не могли.

То, чему рано или поздно отдают должную дань внимания заурядные современники, часто предвидится или замечается уже при самом возникновении выдающимися мыслителями.

Сократ, может быть, под влиянием идеологии восточных монархий, предчувствовал характерный уклад эллинизма, несмотря на то, что сам жил в эпоху расцвета античности. У общительного афинянина, воспитанного на агоре (городской площади, где находился рынок и происходили народные собрания), он хотел отнять главный интерес его жизни—занятие общественными делами и передать это дело специалистам, считая ошибкой то положение, при котором каждый афинский гражданин ищет ответа на свои нравственные запросы в государственной жизни. Жребий, который применялся в Афинах для занятия неответственных государственных должностей и давал таким образом каждому афинскому гражданину возможность хоть на короткое время принять непосредственное участие в управлении страной,

он считал нелепостью. Как никто не выбирает жеребьевкой кормчего или кузнеца, так же бессмысленно, по его мнению, и выбирать жеребьевкой людей на государственные должности. Конечно, за это учение должны были ухватиться аристократы, ибо кто как не аристократы, не имея никакого ремесла или профессии, могли посвятить себя всецело изучению государственной науки. И в самом деле, исходя из того принципа, что государственными делами, как и всякими другими, должны заниматься люди, специально вышколенные и подготовленные к ним, он не мог не отдавать открыто предпочтения аристократической Спарте перед демократическими Афинами, где правят «горшечники и кожевники», и охотно цитировал содержащийся в «Илиаде» эпизод с Ферситом, преисполненный презрения к черни. Но в то же время другие свидетельства о Сократе показывают, что он был совершенно чужд всяких классовых предрассудков—настолько, что он считал даже личный физический труд, который и с точки зрения античной демократии был бесчестьем, нисколько не позорящим человека. Его точка зрения, таким образом, очевидно, далеко не совпадала со взглядами аристократов. В занятии государственными делами он видел уже не смысл жизни, а тяжелую обузу,—так оно действительно сплошь и рядом стало в эллинистическую эпоху, и он правильно отчасти подметил, отчасти предугадал этот перелом в общественной психике. И, конечно, особенно в эту эпоху начинающегося падения интереса к общественности уже далеко не всякий аристократ был, с точки зрения Сократа, предназначен к занятию общественными делами. Несомненно Сократ имел в виду создание такого рода профессиональных и умелых правителей, которые как специалисты в своем деле будут вести государственный корабль по нужному фарватеру, ни у кого не спрашиваясь и ни с кем не советуясь, т. е. приблизительно то, что наступило в самом деле в эллинистическую эпоху. С его точки зрения такой строй был настоящим счастьем для рядовых граждан, из интересов которых он исходил. В самом деле, освобожденные от государственных дел честные граждане смогут всецело посвятить себя мучащим их нравственным запросам, т. е. заняться нравственным усовершенствованием или,

что то же,- изучением вопроса о том, какое поведение будет для каждого наиболее полезным и выгодным *.

При таком подходе государство становилось в нравственном смысле чем-то абсолютно безразличным, в такой же степени, как, например, покрой платья или вкус пищи. Но отсюда было бы ошибочно заключить, что Сократ был анархистом, т. е. что, с его точки зрения, в более или менее отдаленном будущем можно будет обойтись вовсе без государства. Наоборот, именно для того, чтобы ничтожное в деле нравственного усовершенствования государство не отнимало наших нравственных сил, надо добросовестно и пунктуально исполнять все законные требования государственных властей, хотя бы для этого нам пришлось пожертвовать жизнью, ибо никто не доказал, что смерть—зло. Любопытно, что к государству Сократ ухитрился подойти с точки зрения индивидуалистической нравственности. Живя в государстве, гражданин как бы подписывает контракт, в силу которого обязуется соблюдать все государственные законы. Хороши или плохи эти законы—это совершенно безразлично; если эти законы ему кажутся плохими, он может ведь выселиться в другое государство с более подходящими для него законами; если он не выселяется, то он этим самым молчаливо обязуется пунктуально исполнять все эти законы. («Критон», 51 ε).

В связи с этим и подход Сократа к антитезе physis (природа) и nomos (закон) и к противоположности между неписаными и писаными законами совсем не такой, как у большинства радикальных философов. Если мы правы, полагая, что возражения Сократа Калликлу в «Горгии»[7] восходят уже к историческому Сократу, то мы видим, что он пытался побить как сторонников противоположения природы закону, так и сторонников идеи о сверхчеловеке их собственными аргументами.—В природе,—говорили эти люди,—побеждает сильнейший, значит и в человеческом обществе власть

---

* Если эта выгода, по учению Сократа, не имела ничего общего с удовлетворением плотских вожделений и стремлением к максимуму наслаждений, то такой взгляд—результат точного расчета, показывающего, что чревоугодие в окончательном итоге невыгодно. До онтономической нравственности, свободной от расчета максимальной личной выгоды, не додумался ни один мыслитель V века.

должна быть в руках сильнейшего.—Прекрасно,—отвечал Сократ.—Но что такое «сильнейший» в применении к человеку? Это, конечно, не значит «сильнейший в физическом смысле», а вообще тот, кто тем или иным способом достигает превосходства и господства в жизни. А господство достигается посредством закона; только те, в руках которых превосходство и господство, могут вынудить остальных принять закон и повиноваться ему. Таким образом, всякий закон есть продукт естественного господства, продукт природы. Всякая противоположность между природой и законом отпадает; насильничающая крайняя демократия имеет те же права на звание «сверхчеловека», как насильничающий аристократ.

Более того, при Сократовом подходе отношение между писаным и неписаным законом переворачивается вверх ногами. Молчаливый договор, который каждый невыселившийся гражданин заключает со своим государством, предусматривает только подчинение писаным законам; подчинение неписаным законам, т. е. всякого рода обычаям и правилам благопристойности, государство предоставляет усмотрению граждан, единственной сдержкой для которых является в этом случае общественное мнение. Вот почему, считая необходимым абсолютное повиновение писаным законам, в неписаных законах Сократ предлагал руководиться внутренним голосом: так, например, он несомненно учил своих учеников, вопреки священнейшей греческой традиции, не слушаться родителей в вопросах, где их взгляды расходятся с взглядами родителей, и советы специалиста, учителя нравственности, ставить выше советов родителей[8].

Этими же предпосылками объясняется и подход Сократа к вопросам религии. С точки зрения античного права те или иные метафизические взгляды или религиозные догматы—это, исключая отдельных крайностей, личное дело каждого; верить так, а не иначе предписывает неписаная традиция, общественное мнение, а не писаный закон. Наоборот, исполнение предустановленных государственной религией обрядов предписывалось законом, а неисполнение этих обрядов рассматривалось как государственное преступление. Вот почему Сократ последовательно полагал, что

он поступает вполне правомерно, когда не соглашался с общепринятыми религиозными воззрениями и «вводил новые божества», но в то же время пунктуально исполнял все религиозные обряды, предписываемые государственной религией.

3. АНАРХИЗМ.

Оба упомянутые выше учения—и Сократа и Антифонта—были вполне созревшими и своевременными; и тем не менее, при всей популярности этих учений, афиняне в V веке еще не шли ни за Сократом, ни за Антифонтом. Как это обычно бывает, пытались влить новое вино в старые меха, пытались сохранить старое понимание нравственного как соблюдения государственных законов, пополнив его онтономической добавкой, согласно которой справедливость есть непричинение обид другим и непретерпение обид самому. Как будто обе эти точки зрения совместимы! Софист Антифонт в опубликованном в 1922 году его новом отрывке убедительно доказывает, что оба эти определения исключают друг друга: афинскому гражданину, исходящему из принципа государственной пользы, из принципа соблюдения государственных законов, приходится на каждом шагу причинять обиды людям, лично ему не сделавшим ничего дурного, и терпеть обиды самому, так как эти люди ему справедливо будут мстить. В таком положении находится обвинитель по публичным делам*, свидетель обвинения, судья, присяжный и т. д. Таким образом, необходимо отказаться или от старого или от нового определения справедливости; совместить их нельзя [9].

Но и самый факт существования различных враждующих политических партий делал старое определение справедливости (справедливость есть соблюдение государственных законов) несостоятельным и логически приводил к анархизму. Ксенофонт приводит чрезвычайно любопытный разговор Перикла с Алкивиадом [10]; вопрос о том, действительно ли такой разговор происходил, для нас, разумеется, абсолютно безразличен.

„Рассказывают, что Алкивиад, когда ему еще не было двадцати лет, имел следующий разговор о законах со своим

* В Греции официальных прокуроров не было; обвинителем по публичным делам выступал каждый желающий.

опекуном Периклом, бывшим тогда руководителем государства. «Скажи мне, Перикл,—так приблизительно он сказал,—не можешь ли ты объяснить мне, что такое закон?»—Само собой разумеется,—отвечал Перикл.—«Так объясни же мне это, ради богов,—сказал Алкивиад.—Дело в том, что когда я слышу, что кого-либо хвалят за то, что он—преданный закону человек, то мне кажется, эта похвала неуместна по отношению к такому человеку, который сам не знает, что такое закон».—Ты просишь у меня совсем не трудной вещи, Алкивиад, желая знать, что такое закон,—отвечал Перикл.—Закон—это все то, что народ, собравшись вместе, постановляет и письменно излагает относительно того, что следует и чего не следует делать.—«Исходя при этом из убеждения, что нужно творить добро или зло?»—Клянусь Зевсом, добро, юноша, а никак не зло!—«Ну, а если сходится на собрания для вынесения письменных постановлений не весь народ, а немногие, как это бывает в тех местах, где у власти олигархия?»—Все то,—ответил Перикл,—что постановит и письменно изложит высшая власть в государстве относительно образа действий людей, все это называется законом.—«Итак, в том случае, если тиран захватит власть в государстве и станет предписывать гражданам, что им надлежит делать,—и это есть закон?»—Да, и если это предпишет тиран, пока он у власти, и это закон,—отвечал Перикл. «Ну, а что же такое насилие и беззаконие, Перикл? Не будет ли беззаконием такое положение, когда сильнейший притесняет слабейших, заставляя их не путем убеждения, но насилием делать, что ему угодно?»—По моему мнению, это так,—сказал Перикл.—«Следовательно, и все то, к чему тиран принуждает граждан, не убедив их, что так именно следует поступать, является беззаконием?»—Повидимому,—ответил Перикл.—Я беру назад мое утверждение, согласно которому все то, что тиран письменно постановит, не убедив граждан, есть закон.—«Ну, а то, что немногие не путем убеждения, а посредством насилия над массой постановляют,—что это? Насилие или нет?»—Все то, к чему один вынуждает другого, не убедив его предварительно, по моему мнению, скорее насилие, чем закон—независимо от того, изложено ли это в письменной форме или нет.—«Но если так, то не

будет ли и то, что собравшийся народ в силу своей власти над богатыми постановит в письменной форме, не убедив (богатых в правильности этих постановлений), скорее насилием, чем законом?»—Пожалуй, что так, Алкивиад, —ответил Перикл.—И мы были сильны в подобных материях: как раз этими же вопросами мы интересовались и так же умствовали, как ты это, повидимому, делаешь теперь.—На это Алкивиад ответил: «Пусть же бы я беседовал с тобой тогда, когда ты был силен в этих вопросах!»".

Здесь Перикл еще по старине считает вполне тождественными вещами закон и справедливость и употребляет слово закон и в смысле публично-обязательной нормы и в смысле принципа нравственности. Использовав это неосознанное quaternio terminorum в речи Перикла, Алкивиад и загоняет его в логический тупик. Самый этот прием стал, разумеется, возможным только тогда, когда закон и справедливость перестали быть синонимами. Как мы уже видели, Антифонт показал в новом отрывке, что онтономическое дополнение к старому определению справедливости противоречит этому определению и в сущности аннулирует его, так что мы оказываемся вынужденными вовсе отбросить его и видеть сущность справедливости только в этой добавочной формуле—«не причинять и не претерпевать обид». Таким же образом и ксенофонтовский Алкивиад заставляет Перикла притти к новому определению справедливого закона: справедливый закон—это такой закон, который д о б р о в о л ь н о принимается в с е м и, согласившимися исполнять его. Так как отношение к закону того или иного отдельного гражданина может в любой момент измениться и так как г о с у д а р с т в о без элемента принуждения существовать не может, то мы здесь имеем, как правильно отметил уже А. Менцель [11], принципиальное провозглашение анархизма.

Наиболее типичным представителем этого античного анархизма был, как я уже сказал, софист Антифонт. Этому мыслителю я посвятил целый ряд работ, напечатанных как в СССР, так и за границей [12], поэтому я здесь останавливаться на нем не буду. Сжатый очерк его учения читатель найдет в моей книге «Предтечи анархизма в древнем мире», стр. 92—120. Здесь отмечу только основные вехи его системы.

Антифонт противопоставляет два определения справедли-

вости: согласно одному—справедливость состоит в исполнении законов того государства, гражданином которого состоишь, согласно другому—справедливостью является непричинение и непретерпение обид. Он доказывает: 1) что оба эти определения несовместимы, 2) что первое неверно и 3) что второе верно. Доказательство ведется чисто математическим путем, по методу расчленения, приведения к абсурду и доказательства от противного—одним словом, по хорошо известному уже нам методу, введенному Зеноном и Мелиссом. Попутно Антифонт устанавливает: 1) что государственные законы следует соблюдать только в присутствии свидетелей, т. е. когда нарушение их может повлечь за собой наказание, 2) что государственный суд фактически защищает не более справедливого, а более сильного, ловкого и беззастенчивого, и 3) что поэтому безнравственно выступать в роли судьи, присяжного и заседателя, общественного прокурора, свидетеля, обвинителя и т. д. Всякие перегородки между эллинами и рабами, знатными и незнатными он считает вредными предрассудками; все люди равны, так как рождаются все одинаковыми, а различия между сословиями и нациями надуманы людьми; вообще законы Антифонт считал ничего не стоящим умствованием людей. Он отрицает божественное провидение и видит в религии такой же домысел, как и в законах. В этом отношении учение Антифонта может быть дополнено из теории, выставляемой грешником Сисифом в критиевой трагедии того же названия. Согласно этой теории религия выдумана хитрыми и сильными людьми для подчинения слабых. Соблюдать надо, по мнению Антифонта, только естественные законы, т. е. только такие, которые общи человеку с животными. В политической жизни (исключая, конечно, указанных выше должностей, занимая которые мы приносим вред ближним) нужно участвовать, поскольку это служит для нашей самозащиты или для пользы своей или других. Ввиду того, что закон не оказывает людям помощи, надо по возможности никогда не допускать до того, чтобы оказаться в положении обиженного; если столкновение неизбежно, нужно всегда наносить самому обиду первым. Общественную жизнь Антифонт представляет себе в виде кружков друзей, крепко связанных друг с другом взаимностью прошлых услуг. Главный залог добродетели—уменье

понять невыгодность покушения на чужие права и сознательный отказ от такого поведения. Но человек, никогда не помышлявший нарушать чужие права и никогда не преодолевавший себя, никак не может быть назван добродетельным: это просто бесчувственный чурбан. Жениться и иметь детей не следует: такие связи приносят человеку больше несчастья, чем счастья. Долг любви к родителям, не считающейся с их отношением к детям, запрещение жениться на кровных родственниках и т. д.—ничего не стоящие глупые предрассудки. Этими краткими сведениями об Антифонте я ограничусь; о его гносеологических и научных теориях я скажу еще несколько слов в дальнейшем.

Учение Антифонта, как редко какие другие, отражает то общество, в котором оно возникло. Пристрастная, утрированно классовая мораль вынуждала отказаться от всякой позитивной теории нравственности. Пристрастный, утрированно классовый суд вынуждал отказываться от пользования им и проповедывать самопомощь. Наконец государство со сцепившимися в мертвой хватке, ненавидящими друг друга и стремящимися к взаимному уничтожению классами заставляло искать применения для социального инстинкта не в государственном общении, а внутри интимных кружков друзей, так называемых гетерий, бывших в это время действительно господствующей формой общения между людьми; нам случайно известно, что к одной такой—беспартийной—гетерии принадлежал и Антифонт («Осы» Аристофана).

Вдобавок чистый онтономизм, поскольку он не выливается в форму непротивленческого аполитизма, как у Сократа, может иметь к о н е ч н ы м идеалом только анархическое общество. Из этого противоречия между идеалом и действительностью есть только один логический выход: принять в условиях реальной действительности государство как наименьшее зло, признавая в то же время превосходство анархизма как идеала—одним словом, и с т о р и ч е с к а я оценка. Так подходил к этому вопросу в самом деле гениальный Демокрит. «Если бы,—говорил он,—никто не причинял обид друг другу, то закон не имел бы ничего против того, чтобы каждый жил по своему усмотрению». Но так как в реальной жизни взаимные обиды неизбежны, то практически он был, тем не менее, сторонником демократической государственности.

Но Демокрит не только в этом отношении далеко опередил свою современность (см. ниже); вообще же ничто не было так чуждо грекам, исходившим из принципа нравственного абсолюта, вечности закона и консервативной юридической фикции, как исторический принцип в науке о государстве и нравственности. Кто не принимал данной государственности, должен был или отвернуться от государственных дел, предоставив их специалистам, или признать государственность вредной во всяких условиях. Вот почему учения Сократа и Антифонта, хотя, конечно, и не могли стать догмой больших масс, но тем не менее, были очень популярными. Учение Сократа по многим причинам могло быть по душе различным общественным группам, в том числе и аристократии. Но Антифонта с его радикализмом эта аристократия должна была ненавидеть, а тем не менее Платон свидетельствует, что излагаемое им учение, которое мы считаем тождественным с Антифонтовым, было очень популярным. Попробуем же отыскать такой класс, идеология которого совпадала бы с учением Антифонта.

Филономические пережитки — культ государства, культ рода, а следовательно, и чистоты гражданского происхождения—должны были прочнее всего сохраниться у людей, обязанных своим большим или меньшим благополучием государству, т. е. привилегиям. Таковы были не только аристократы, таков был, как мы видели, и афинский демос. Наоборот, онтономические учения, проповедывавшие, что лучшее государство—это то, которое как можно меньше требует от гражданина, и что всего лучше было бы, если бы можно было обойтись вовсе без государства, естественно впервые зародились среди людей, которые создали себе положение собственным трудом, не благодаря существующим государственным установлениям, а несмотря на них. Они были ярыми приверженцами собственности, так как именно их сбережения, их собственность дали им экономическую и идейную независимость. Собственность родила индивидуализм; поэтому их противникам, боровшимся с индивидуализмом, приходилось бороться и с безусловностью принципа собственности, приходилось окружать ореолом идеала бывший частью пережитком, частью паллиативом реакционный казарменно-полицейский «социализм» (об этом ниже, стр. 327).

Но, с другой стороны, этот античный анархизм был единственным действительно демократическим течением древности, так как он не ставил права на счастье в зависимость от происхождения и места жительства. Изучение той среды, в которой возник античный анархизм, может служить добавочным подтверждением того, что осмысленный и организованный протест против существующих общественных отношений обычно возникает в условиях хотя бы самой минимальной свободы и самого минимального достатка или хотя бы только воспоминаний о минимальной свободе и минимальном достатке. Раб, рожденный и воспитанный в рабстве, занятый с раннего утра до поздней ночи тяжелым, притупляющим трудом, лишенный всякой самостоятельности и всяких культурных интересов, способен к дикому бунту, но не может создать себе определенной программы борьбы за лучшее будущее. Наоборот, люди, видавшие лучшие дни и привыкшие к лучшей жизни, или люди, завладевшие уже какими-нибудь крохами жизненного благополучия и чувствующие их недостаточность, являются лучшим ферментом общественного брожения. Застрельщиками народного движения VI века, приведшего к аграрному социализму Писистрата, были разорившиеся помещики и закабаленные крестьяне, сохранившие еще свежие воспоминания о недавней свободе и сравнительном достатке. В V веке созданное Писистратом мелкое крестьянство вымерло, а низведенные на положение временных рабов и окруженные всеобщим презрением наемные рабочие (см. стр. 281, 293, 303 и сл.) мало чем отличались от своих сотоварищей-рабов и были неспособны к серьезному движению. Так называемый демос—эта презиравшая физический труд, состоявшая в значительной части из хронически безработных людей, занятых политикой и живших казенными подачками, нищая аристократия была экономически заинтересована в существующем строе с его рабством и империализмом. Революционность этого класса сводилась обычно к карательным экспедициям против союзников и отдельных представителей крупной буржуазии, при необходимом условии сохранения незыблемыми основ существующего строя. Этому лагерю противостоял лагерь крупных собственников—помещики, крупные промышленники, купцы, ростовщики; эти люди, конечно, менее всего были заинтересованы в улучшении

положения трудящихся. Какая же еще группа оставалась? Демиурги, т. е. самостоятельные ремесленники-одиночки в широком смысле этого слова, вернее—представители художественного и виртуозного ремесла. В самом деле, мелкое ремесло, не требование специальных технических навыков и дарований, не могло выдержать конкуренции больших предприятий с почти даровым рабским трудом и сохранить свои позиции в V веке. Наоборот, конкуренция серой рабочей массы не была очень страшна тем ремесленникам, от которых требовались специальные дарования, например, искусным литейщикам, мастерам художественной посуды, ваятелям, врачам, актерам, поэтам, музыкантам (и эти последние, так называемые свободные профессии в древности по экономическому положению их представителей справедливо относились к категории художественного ремесла). В какой мере в Греции каждый такой самостоятельный ремесленник рассматривался как художник или инженер в своей области и требовал соответственного уважения к своему делу, видно из знаменитых слов Сократа в платоновской «Апологии»: «Затем я пошел к ремесленникам... Но, о мужи афиняне, мне показалось, что они грешили тем же, чем и поэты; оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя мудрым также и относительно прочего важного...»[13]. Аналогичный намек мы находим также в «Государстве»: «Те из них, которые проявляют наибольшее искусство в своем ремеслишке, едва только отойдя от станка, суют свой нос в философию»[14]. У этих людей было достаточно оснований для недовольства существующими порядками; на их долю перепадали жалкие крохи общественных богатств, львиная доля которых доставалась тупым и ограниченным во всем кроме стяжания толстосумам. Действительно, сбыт продуктов массового производства был всячески облегчен благодаря покровительственной империалистической политике и собственным привилегированным рынкам. Но как раз самостоятельные ремесленники-одиночки в большинстве случаев не могли воспользоваться этими торговыми преимуществами, так как выработка предметов массового производства была для них невыгодна вследствие конкуренции дешевого рабского труда. Что же касается тонкого (художественного, точного и т. д.) ремесла, то оно вследствие своего, если можно так выразиться,

индивидуального характера в меньшей мере боится конкуренции и не нуждается в протекционизме, но зато вследствие ограниченности сбыта нуждается в свободном доступе на все мировые рынки. Таким образом, империалистическая политика греческих государств была невыгодна для этой группы людей, и уже в силу своих экономических интересов они были космополитами.

До нас дошло мало памятников космополитической мысли эпохи расцвета V и VI веков, почти ничего кроме одной литературной полемики, но эта полемика в высшей степени поучительна [15]. В софокловой трагедии «Тевкр» герой, носящий это имя, изгоняется отцом из родного города Саламина и отправляется с компанией удальцов, чтобы основать силой оружия новую колонию во вражеской стране. При отъезде он (согласно моему предположительному восстановлению этого места) говорил своей дружине: «Для воинов нет недоступных краев; для храбрецов везде отечество». Это—наивный хищнический космополитизм Афин в эпоху расцвета; они жаждут стать «космополитами», превратив своим оружием весь мир в афинскую колонию. Кто-то из трагических поэтов анархического, или, как принято было говорить в IV веке, софистического направления использовал этот же сюжет для полемики с существующим боевым национализмом; в его трагедии эта фраза Тевкра, обнаженная от милитаристических шовинистических побрякушек, получила такой вид: «Отечество везде, где дела идут хорошо (или: где хороший барыш)». В какой мере спор между космополитами и патриотами волновал общественное мнение в V и IV веках, видно из постоянных ссылок на эти афоризмы и полемики с ними во всей греческой литературе. Эти изречения в той или иной форме цитируются то с сочувствием, то с патриотическим негодованием или пародируются—дважды в одних только дошедших до нас жалких отрывках из утерянных трагедий Еврипида, дважды—в комедиях Аристофана, а сверх того у историка Фукидида, оратора Лисия и в отрывках трагедий неизвестных авторов. Когда в эпоху возникновения эллинистических монархий космополитизм становится полуофициальной догмой, стих этот в подновленном виде становится credo различных философских напра-

блений и влагается в уста всем знаменитым философам древности—Демокриту, Анаксагору и даже Сократу [16].

Насколько для самостоятельных ремесленников была невыгодна империалистическая политика греческих государств, настолько же для них были экономически невыносимы крупные рабовладельческие хозяйства, лишившие их постоянного заработка, обеспечиваемого производством изделий массового сбыта. С началом Пелопоннесской войны положение этих самостоятельных ремесленников резко ухудшилось. Ряд государств, входивших в Пелопоннесский союз, в том числе Спарта, были, как известно, культурно наиболее отсталыми. В то время как в Афинах и в малоазиатских государствах был переизбыток культурных сил—поэтов, ученых, актеров, художников, ваятелей, представителей тонких ремесл, здесь в них ощущался недостаток, и понятно, что работа этих людей находила сбыт именно в сфере Пелопоннесского влияния. Естественно, что с началом войны в Афинах появляется переизбыток представителей этих специальностей и начинается тяжелая безработица. Любопытен в этом отношении отрывок из трагедии неизвестного нам поэта [17]:

«Когда бы был умен родитель мой,
Меня учить наукам он не стал бы,
Но сделал бы выносливым и сильным,
Чтоб средь невзгод житейских устоять.
Он лучше преподал бы мне искусство,
Подобно зверю голод выносить,
Одной водою жажду утолять,
Ни холода, ни зноя не бояться
И тени не искать, таясь от солнца.
А ныне, хоть беспомощен с рожденья,
Хоть не привык, а должен это все
Я выносить. Искусство же Орфея
И сладкий голос Муз не могут брюха
Наполнить и унять... Нельзя не есть!»

Таким образом, эта группа людей принуждена была стать в оппозицию к обеим борющимся группам—и к собственникам и к так называемой демократии, благополучие которой, как мы видели, базировалось на существовании рабского труда, тогда как для ремесленников-одиночек этот рабский труд, применявшийся в конкурирующих с ними больших предприятиях, мог быть только источником озлобления и не-

годования. Эмансипация рабов стала поэтому лозунгом этой группы людей, а поскольку вся античная государственность зиждилась на рабстве, они должны были стать ярыми врагами существующего государственного строя. Понятно также, что среди этих виртуозов и специалистов, выбивавшихся в люди благодаря своей даровитости из самых различных классов общества и знавших только два мерила для определения ценности человека—талант и популярность, менее всего могли встречать сочувствие как аристократические предрассудки, так и высокомерное отношение к «варварам», свойственное одинаково как аристократам, так и демосу. Такова, как мы видели, точка зрения софиста Антифонта. Точно так же софист Ликофрон возмущался привилегиями знати: «Знатность ничего не стоит... в чем достоинства знатности—непонятно; все ее величие—одни слова»[18]; а Алкидамант, ученик Горгия, прямо требовал уничтожения рабства. «Все мы вольноотпущенники божества,—говорил он,—природа не создала никого рабом»[19]. Насколько распространены были в известных интеллигентских кругах подобные воззрения, мы видим из краткого обзора научных теорий относительно рабства, содержащегося в «Политике» Аристотеля. «Одни,—говорит он,—считают искусство управления рабами особой наукой... Другие же считают рабство чем-то противоестественным. Только человеческие постановления сделали одного—рабом, другого—свободным, по природе же они ничем не отличаются. Поэтому рабство несправедливо, так как оно—результат насилия»[20].

Итак, мы нашли класс, идеология которого должна была совпасть с теориями античных анархистов.

Глава XI.

ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ АНТИЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ, ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ХАРАКТЕР.

1. НЕОБХОДИМЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СОЦИАЛИЗМА КАК ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ.

Р. Пельманом [1], как известно, выставлена теза о существовании в древности социализма, принципиально мало чем отличающегося от нынешнего: он даже употребляет в применении к древности термин «социал-демократия». Нашей обязанностью является проверить здесь правильность этой тезы.

Главнейшая трудность при изучении древнейшей истории социализма заключается в расплывчатости и неопределенности самого термина «социализм». Говоря о социализме, мы обычно имеем в виду современный социализм, т. е. научную систему, возникшую в результате методического изучения нынешних экономических отношений. С другой стороны, тем же словом обозначается некоторое, весьма неопределенное устремление человеческой природы, свойственное решительно всем временам и народам и имеющее корни и в этнологии и истории первобытной религии. Искусно жонглируя обоими значениями слова «социализм», тенденциозным социологам удается доказать все, что они ни пожелают, подменив в нужный момент одно значение другим. Однако, говоря об истории социалистической мысли в древности, недостаточно противопоставить научный социализм первобытному *. Если бы мы нашли народные движения или хотя бы только теории,

---

* Под научным социализмом мы подразумеваем:

1. Систему будущего государственного строя, мыслящуюся как предел, как конечная цель в реально существующей борьбе трудящихся за улучшение своего положения. Пока нет рабочего движения, не может быть речи о научном социализме.

выросшие на почве классовой борьбы и противопоставляющие принцип частной собственности принципу собственности коллективной, и если бы в этих теориях содержалась попытка обосновать право на участие в жизненных благах участием в производительном труде, то этого было бы уже достаточно для того, чтобы говорить об античном социализме как о предшественнике нынешнего. Если же даже и этих элементов не обнаружится, то мы вынуждены будем видеть здесь только причудливую игру античного научного остроумия, имеющую по существу весьма мало общего с научными теориями нашего времени и относящуюся к ним так же, как древовидные снежные узоры на окнах к ветвям настоящих деревьев.

2. ДВИЖЕНИЯ СРЕДИ СВОБОДНЫХ РАБОЧИХ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Р. Пёльман несколько раз в своем труде [2] говорит о существовании в древней Греции рабочего движения, причем пролетарии якобы прибегали, совсем как в наше время, к

---

2. Учение, направленное прежде всего на овладение орудиями производства, на обобществление этих орудий.

3. Учение, необходимой предпосылкой которого является если не интернационализм, то по крайней мере демократия, иными словами—учение, по которому обобществление орудий производства должно быть использовано в равной мере всеми трудящимися в государстве, а не отдельной привилегированной аристократической группой.

Если бы мы исходили из этих предпосылок, то должны были бы искать в древности, во-первых, рабочее движение, направленное к непосредственному улучшению материального положения класса трудящихся; во-вторых, мы должны были бы искать здесь следы идеи социализации производства; в-третьих, нас интересовали бы только теории, направленные к защите интересов всех производительных групп, а не такие, задачи которых доставить благополучие одним за счет работы других, так как с точки зрения проповедников этих взглядов труд—нечто унизительное и недостойное свободного человека. Если бы нам удалось подметить все эти элементы в классической древности, то это предопределило бы наш взгляд на дошедшие до нас разрозненные заметки о теориях греческих кабинетных социалистов: несмотря на отмеченное выше влияние на эти теории пережитков и взглядов, по существу чрезвычайно далеких от социализма наших дней, мы имели бы право видеть в этих теориях памятники античного социализма, вполне однородного с нынешним.

«забастовкам как к оружию в борьбе за повышение заработной платы». Если бы это было верно, то это, конечно, могло бы служить одним из доводов в пользу того, что принципиальной разницы между античным и современным социализмом не существовало. Но в действительности эти утверждения Пельмана основаны только на одном памятнике—на паросской надписи I века до нашей эры[3]. Надпись эта—похвальный декрет народного собрания в честь агоранома (городского надзирателя); в числе прочих его заслуг указывается и такая: «Что касается нанявшихся на работу и нанявших их, то он принимал меры, чтобы справедливые интересы и тех и других были ограждены, принуждая одних на (точном) основании закона соблюдать договор и выходить на работу, других—платить рабочим заработную плату без суда»... Действительно ли эта лаконическая, но чрезвычайно интересная надпись говорит о забастовке рабочих с целью добиться повышения заработной платы? Начнем с последних слов: агораном вынуждал предпринимателей платить рабочим заработную плату без суда. Отсюда мы видим, что предприниматели сплошь и рядом не хотели платить рабочим даже установленной контрактом платы, так что если бы речь здесь даже шла действительно о забастовке, то это была бы забастовка не с целью повышения заработной платы, а с вполне законной (даже с точки зрения государства, поставившего целью защиту интересов капиталистов) целью вынудить предпринимателя выполнить подписанный им же контракт[4]. Сходство с нынешними забастовками было бы даже в таком случае чисто случайным. Но более внимательное чтение надписи показывает, что в нашей надписи вообще нет указания на забастовку.

Чтобы уяснить себе это, мы должны ближе познакомиться с положением свободных рабочих в древности. Свободный рабочий должен был все время конкурировать с почти даровой и абсолютно бесправной рабочей массой; в силу непреложных законов экономики он сам неминуемо должен был попасть в положение, мало чем отличающееся от положения раба. Писаный закон не преминул, конечно, так или иначе легализовать это положение вещей. В большинстве греческих государств закон допускал в договорах о займе

оговорку, по которой в случае неуплаты долга и отсутствия у должника имущества кредитор мог обратить должника во временное рабство до тех пор, пока он своей работой не возместит кредитору капитала с нарослими на него процентами. Применительно к такому порядку вещей договоры о найме сплошь и рядом имели вид фиктивного договора о займе: задаток, данный рабочему, записывался как сумма, данная взаймы ему самому или (если он был малолетним) его родителям, а вместо уплаты долга должник (или его малолетний сын или дочь) обязаны были определенное время «пребывать» у кредитора [5]. Этот термин (paramenein) обычно употребляется в применении к рабам и означает обязательство раба оставаться рабом и после вступления в силу обещания его господина отпустить его через определенный срок на волю; очевидно такой свободный рабочий вполне приравнивался к этой категории рабов. Действительно, в договорах этого типа мы часто между прочим находим пункты, обязывающие рабочего неукоснительно исполнять все приказания хозяина, никуда и ни под каким видом не отлучаться из мастерской и т. д. Нарушивший какой-либо пункт такого договора немедленно привлекался к ответственности, и так как наемный рабочий обычно не имел никакой собственности, то становился уже рабом на общем законном основании [6]; положение его ухудшалось еще тем, что он теперь обязан был своей рабской работой покрыть кроме «взятого взаймы» капитала и процентов еще штраф и судебные издержки; таким образом, это рабство могло стать фактически пожизненным. Очень вероятно также, что «данный взаймы капитал» сплошь и рядом представлял собой не аванс, а чистейшую фикцию, имевшую целью узаконить порабощение свободного рабочего. Конечно, существовали и другие виды договора найма рабочих, но, за редкими исключениями, эти рабочие были всегда законтрактованы (hyposyngraphoi) на сравнительно долгое время (обычно на год или на несколько лет) и положение их немногим отличалось от положения рабов. В одном фаюмском папирусе [7] (из Египта) некто Филон, умирая, оставляет завещание на имя своей дочери. В перечне оставляемых им предметов наряду с различными предметами упоминаются два раба, две рабыни и вслед за ними в том же перечне без всяких особых оговорок законтракто-

нный свободный рабочий, еврей Аполлоний-Ионафан; таким образом, фактически договор найма расценивался предпринимателями как временное рабство. В другом случае [8] сельскохозяйственный законтрактованный рабочий отпросился у помещика в город, ссылаясь на то, что он вызван правительственной властью для исполнения казенной повинности; помещик немедленно наводит справку, не выдумал ли рабочий всей этой истории, чтобы «лодырничать».

Положение свободных рабочих было сплошь и рядом даже значительно хуже положения раба. Раб был, как-никак собственной вещью и всякое повреждение этой вещи было чувствительным убытком. Свободный законтрактованный рабочий фактически был тем же рабом и никаким покровительством закона не пользовался; но такой рабочий был вещью, отличавшейся чрезвычайно удобным свойством: при повреждении она могла быть заменена другой однородной без всякого чувствительного ущерба для владельца. Особенно это верно для сравнительно высококвалифицированных рабочих. Высококвалифицированный раб стоил очень дорого; его болезнь, побег или смерть были очень тяжелым, часто, при ограниченных средствах, непоправимым убытком. Поневоле приходилось обращаться с ним хорошо и стараться расположить его в пользу хозяина. Гораздо выгоднее было иметь дело с свободным квалифицированным рабочим: с ним особенно церемониться не приходилось, так как в случае недовольства он всегда мог быть заменен другим. Поэтому материальное положение квалифицированного раба должно было быть *лучше* положения одинаково квалифицированного свободного [9]. Впрочем, во многих отношениях и положение неквалифицированных свободных рабочих было хуже положения их сотоварищей-рабов. Допустим, что раб убил или изувечил свободного рабочего. Казнь, заключение и вообще тяжелое наказание, наложенное на раба, были прямым убытком для хозяина, и естественно, что он должен был стараться использовать все свои связи и возможности для того, чтобы выпутать своего раба. Наоборот, в свободные рабочие обычно шли бедные, обездоленные и безродные люди, за которых некому было заступиться; таким образом, в этом случае все преимущества были на стороне раба. Теперь представим себе обратный случай: свободный рабо-

чий убил или изувечил «хозяйское добро»—раба. Этот случай мы имеем в платоновом диалоге «Евтифрон», показывающем, между прочим, что положение вещей, известное нам из папирусов, существовало уже в эпоху Платона. В афинской колонии Наксосе свободный сельскохозяйственный рабочий в пьяном виде убил в драке раба своего хозяина. Помещик немедленно собственной властью бросает «свободного» рабочего в какую-то яму, заковав его руки и ноги в мучительные оковы. Затем помещик посылает в Афины, за двести верст, человека за юридическим советом, а пока оставляет скованного под открытым небом, без всяких забот и пищи,—иными словами, здесь, повидимому, было вполне умышленное убийство, лишь для отвода глаз замаскированное. «Он (помещик) оставил связанного без всяких забот и внимания, так как это был убийца, и он считал, что не беда, если он помрет. Так и случилось: от голода, стужи и оков он умер прежде, чем посланный вернулся». Случайно у помещика оказался чудак-сын Евтифрон, который, исходя из своеобразных религиозно-нравственных воззрений, решил привлечь отца к суду, но этот ни с чем несообразный поступок вызывает резкое осуждение платоновского Сократа, т. е. Платона и всего круга его читателей. «Если даже он самым настоящим образом убил, такое дело не может никого трогать». Причина этого всеобщего возмущения поступком Евтифрона вовсе не только в том, что Евтифрон выступает против родного отца. «Какое у тебя основание думать,—спрашивает Сократ,—что боги считают погибшим несправедливо того, кто, будучи наемным рабочим, оказался убийцей?» и т. д. «Ты, конечно, не дерзнул бы привлекать почтенного старика, твоего отца, к суду как убийцу из-за какого-то наемного рабочего, так как убоялся бы богов».

На бумаге свободный рабочий был полновластным гражданином, и максимальным наказанием, которое угрожало ему за непредумышленное убийство, было кратковременное изгнание,—наказание совсем не страшное для неимеющего собственности пролетария. Фактически помещик мог его убить в полном сознании своей безнаказанности и всеобщего сочувствия. Неудивительно поэтому, что даже античные теоретики права видели в наемных рабочих людей, попавших

фактически в положение рабов. В словаре Поллукса [10], эксцерпировавшего целую массу античных научных трудов, дается такое определение наемного рабочего: «По имени свободные люди, но из-за бедности ставшие ради денег рабами». С каким презрением относилось античное общество к свободному труду—мы будем подробнее говорить ниже.

Из кого же вербовались постоянные наемные рабочие? «Порядочный» афинский гражданин, даже если он оказывался в безвыходном материальном положении, обычно считал для себя невозможным пойти на постоянную наемную работу; в худшем случае он подыскивал себе поденную работу.

В этом отношении очень любопытна восьмая глава второй книги Ксенофонтовых «Меморабилий», привлеченная, но неправильно понятая Р. Пёльманом. Афинянин Евфер, как многие другие, жил с доходов от земельного надела, находившегося в одной из афинских колоний и обрабатывавшегося рабами или наемными рабочими. В 404 году, после спартанской победы, афиняне потеряли все свои колонии, и Евфер остался без средств к существованию. Он занимается утомительным для старика тяжелым физическим трудом, но с негодованием отбрасывает мысль о занятии постоянного места десятника в имении одного из богатых афинян, говоря, что «ему было бы тяжело попасть в рабство». Этот ответ «городского пролетария» кажется Пёльману «изумительным»; он объясняет его тем, что Евфер, как тонко чувствующий, «демократически впечатлительный» человек, уклоняется от «более ответственного» места, которое может дать больше повода к оскорбительной критике.

Действительно, рассуждение Евфера, что в этом случае он будет «подконтрольным», тогда как, занимаясь физическим трудом, он от контроля свободен, кажется нам удивительным и непонятным, но объяснение Пёльмана оставляет еще больше недоумений. Несомненно, Ксенофонт хотел вложить в уста Евфера не взгляд каких-то сверхмерно впечатлительных демократов, а обычный господствующий в буржуазном обществе взгляд, противопоставив ему высоко-философский взгляд Сократа. Если же мы не будем упускать из виду того, что постоянные наемные рабочие были hyposyngraphoi (законтрактованными), то место это нам станет

сразу понятно. Евфер, конечно, говорит не о нравственном чувстве ответственности и не об оскорбляющем нравственное чувство контроле, а о действительно рабском положении и «физической», если можно так выразиться, ответственности (вплоть до телесного наказания), возникающей в силу и по букве договора найма. Поденный чернорабочий был в другом положении: никакими письменными кабальными договорами он не был связан; неявка на работу или неисправное исполнение ее лишало его только поденной оплаты—он оставался свободным человеком. Наоборот, Сократ в своей реплике говорит, как философ, о нравственной ответственности. [Ст. Эртель, стр. 544; выше, предисловие; так объяснил это место впрочем уже J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, I, стр. 150 по изд. 1929 г.]

Кто же шел в таком случае в постоянные наемные рабочие? Обычно это могли быть только люди, выбитые из общества, опустившиеся на дно его и окончательно потерявшие надежду когда-либо снова выбиться в люди,—словом, тот же контингент, который впоследствии поставлял гладиаторов, «босяцкий пролетариат». Но если эти люди и попадали фактически в положение рабов, у них не могло не сохраниться влечения к свободе, и они должны были тяготиться своим положением. При малейшей возможности как-либо поправить свое положение, хотя бы путем преступления, они начинали делать попытки как-либо прорвать железное кольцо контракта, превращавшего их часто на годы в безвольных рабов; в худшем случае они просто «отлынивали» от работы (eneleipon ton ergon), «лодырничали» (ouk eporeuonto epi to ergon), в лучшем—бежали на чужбину, предоставив хозяину дорогое, редко окупающееся удовольствие разыскивать их по белому свету[11]. Неудивительно поэтому, что Аристотель[12] в глубокомысленном рассуждении о добродетели, исходя из того, что единственной добродетелью раба (как «одушевленного орудия») является «неотлынивание от работы», задает вопрос: сводится ли и добродетель свободного наемного рабочего к тому же или он может иметь и какие-либо другие добродетели? «Ведь и (свободные) рабочие сплошь и рядом по распущенности отлынивают от работы». К этому нужно еще прибавить, что, как ни выгодны были контракты для предпринимателей,

как ни порабощали они свободных людей, обставляя их кольцом оговорок и неустоек, промышленники, пользуясь бесправным положением рабочих, сплошь и рядом нарушали и эти контракты. Так, перечисляя типичные категории лиц, которые «обычно становятся жертвами правонарушения», Аристотель[13] в числе прочих говорит о категории, включавшей и наемных рабочих. «(Нарушаются обычно также права тех), которым убыточно тратить время в ожидании суда и судебного возмездия. Таковы иностранцы и autourgoi *. Эти люди всегда готовы итти на мировую за ничтожную подачку, и с ними легко поладить». В самом деле, рабу промышленник не мог не давать его прожиточного минимума, так как это обрекло бы раба на смерть и хозяин лишился бы принадлежащего ему имущества. Свободному рабочему предприниматель мог не выдавать установленного контрактом прожиточного минимума и одежды (ta deonta kai himatismos); это давало рабочему теоретическое право на возбуждение иска пред судебными учреждениями, но не давало ему права «отлынивать». Рабочий таким образом был вынужден фактически работать бесплатно, а пищу и одежду для себя и для своей семьи должен был изыскивать ночной работой, кражами и т. д., до этого предпринимателю не было дела. Неудивительно, что рабочие сплошь и рядом сидели над работой от ночи и до ночи, и тем не менее с трудом добывали себе самое необходимое, оплакивая свою судьбу и наполняя свою бессонницу стонами и слезами[14]. Для многих это было однако совершенно невозможно; не получая от предпринимателя по месяцам ни гроша для утоления голода—своего и семьи, они принуждены были при самых лучших намерениях нарушать договор и «лодырничать».

После всего сказанного, та паросская надпись, о которой мы говорили в начале этой главы, уже не представит никаких затруднений для понимания. Ни о каком одновременном организованном выступлении рабочих масс с целью улучшить свое положение здесь нет и речи. Наоборот, надпись дает краткую характеристику всей годичной деятель-

---

* Так назывались люди, сами (без помощи рабов) исполнявшие тяжелую работу, в том числе, конечно, наемные рабочие.

ности агоранома и рассказывает о фактах, неоднократно* имевших место в течение года. За это время не раз случалось, что тот или иной промышленник не уплачивал причитающегося вознаграждения рабочим; случалось, что те или иные рабочие «отлынивали»—может быть ввиду неуплаты им жалованья, может быть по другим причинам. Во всех этих случаях агораном в интересах общественного порядка не давал делу доходить до суда, а силой собственного авторитета (а может быть, и силой кулаков своих подчиненных) вынуждал «лодырей» возвращаться в законтрактовавшие их предприятия, а промышленников—платить установленную плату.

Ни о каком рабочем движении, таким образом, и в этом единственном памятнике не было и речи. Имея в виду ту среду, из которой вербовались наемные рабочие, и те условия, в которых они трудились, такое движение и a priori невероятно. Я нисколько не сомневаюсь в том, что восстания рабочих имели место и, вероятно, случались нередко. Но они могли быть только одним из видов бунта рабов, чувствующих, что настоящее невыносимо, но не имеющих никакого определенного плана использования победы; такие бунты обречены поэтому всегда на неудачу.

Таким образом, если бы в древности и были созданы социалистические системы, то они не нашли бы в античном обществе такого класса, который обладал бы сознательной волей к проведению этих систем в жизнь.

3. СОЦИАЛИЗАЦИЯ ПРОИЗВОДСТВА

Не может быть ни малейшего сомнения в том, что идея социализации производства пользовалась большой популярностью в возникших в классическую эпоху проектах государства будущего. Пусть представители реакционно-романтического социализма видели в промышленности вообще скверну и духовный разврат и, мечтая вернуть Грецию к натуральному хозяйству рыцарской эпохи, соответствующим образом строили свои утопические государства; пусть изо-

* Надпись все время употребляет имперфект, а не перфект.

бражение социалистического рая на греческой сцене в угоду сказочной традиции отделывалось «столиками-накройся» и «скатертями-самобранками»,—более трезвые прожектеры не могли не понимать, что при экономических условиях V и IV веков обобществление земли с неизбежной логикой должно вести за собой обобществление производства [15]. И в самом деле, если социализация производства предусмотрена и в проекте такого трезвого и умеренного политика, как автор приписываемого Ксенофонту трактата о доходах, и в утопии Фалея Халкедонского, и в комедии Аристофана (как мы увидим ниже, вразрез с традициями сказочной комедии), то, очевидно, здесь не может быть и речи о досужем домысле кабинетных философов.

Но что же это за социализация производства, какие именно орудия производства хотели социализировать греческие социалисты? Существовали ли в древности орудия, которые были бы настолько ценны и важны в государственном хозяйстве, чтобы вопрос об их социализации мог быть поставлен на очередь?

Лучший ответ на поставленные нами вопросы дадут интересующие нас проекты социализации производства.

Под орудиями производства во всех этих проектах разумеются живые орудия производства—рабы или крепостные. Ни одному из авторов этих проектов не пришла и в голову мысль, что хорошо было бы передать во владение государства оборудование мастерских, ремесленный инструмент и т. д. Конечно, когда говорится о всей частной собственности, здесь implicite имеется в виду и техническое оборудование, но характерно, что именно этот инструмент считается меньше, чем что-либо другое, достойным упоминания. Ясно, что при всем развитии античной техники оборудование стоило сравнительно гроши; ту роль, которую в современном капитализме играют дорого стоющие машины и оборудование, в античном капитализме играли не менее дорого стоющие рабы.

Особенно показательна в этом отношении Аристофанова комедия «Плутос» («Богатство»). Сказочная комедия, как мы увидим ниже, была тесно связана с праздничным действом в честь бога Кроноса. Для этого праздника, как мы уже говорили, характерно как раз то, что рабы на этот день

становятся на место господ, а господа им услуживают. Характерная для того же сказочно-религиозного сюжета «механизация производства»—летающие по воздуху жареные рябчики, скатерть-самобранка и т. д.—давала возможность афинским поэтам, Кратету, Ферекрату и другим, затушевать в своих пьесах эту шокирующую свободных афинян V века черту, сохранившуюся, однако (у Кратета), в виде рудимента (ниже, стр. 319). Аристофану пришлось пойти еще дальше. Он относился несколько скептически к социалистическим идеалам своих современников и в уста Бедности вложил все те доводы, которые в его время принципиально выдвигались против социализма. Было бы сценическим и структурным промахом, если бы сторонники социализма в пьесе в ответ на эти серьезные доводы отделывались «скатертью-самобранкой» и прочей буффонадой сказочной комедии. Аристофан понял это и, порвав с традицией сказочной комедии, вложил в уста защитников социализма тот ответ, который, несомненно, в действительности давался в его время. По мнению Бедности, при равномерном распределении богатств и достаточной обеспеченности всего населения все будут вести жизнь рантье; никто не захочет быть кузнецом, столяром, портным, сапожником, земледельцем и т. д., а без изделий всех этих специалистов жить невозможно. На это защитник социализма Хремил отвечает: «Не говори глупостей! Ведь все то, что ты перечислила, нам изготовят в поте лица своего рабы!» Точно так же в утопической комедии «Женщины в народном собрании» на вопрос: «Кто же будет обрабатывать землю?»—дается ответ: «Рабы!»

Приписываемый Ксенофонту трактат какого-то умеренного афинского общественного деятеля «О доходах» («Poroi») еще любопытнее. Умеренный социалист наших дней, принципиально не допускающий отчуждения собственности капиталистов революционным порядком, предложил бы, ограничив все государственные расходы, а прежде всего, конечно, расходы военные, затрачивать большую часть государственных сумм на выкуп частных фабрик и заводов. Совершенно аналогично поступает и наш автор: и он предлагает ограничение расходов, прежде всего военных. На сохраненные таким образом суммы и на специальный прогрессивно-подоходный налог он предлагает купить огромную армию рабов, так

чтобы на каждого гражданина приходилось по три раба. Труд этих рабов, занятых в промышленных предприятиях, даст возможность всему афинскому населению жить безбедно, пользуясь плодами рук рабов. Для того, чтобы эти «орудия производства» не могли под тем или иным предлогом снова перейти в частную собственность, автор предлагает клеймить их всех казенным клеймом.

Такой же характер носит и социалистический проект Фалея Халкедонского. У него социализация производства даже единственный вид социализации; ни обобществления потребления, ни обобществления собственности вообще он не предлагал *. И здесь, так же как в рассмотренных выше проектах, социализация сводится к тому, что весь труд становится уделом рабов, составляющих государственную собственность; дальше других он идет только в том отношении, что вовсе уничтожает класс свободных ремесленников и рабочих, превращая их в государственных рабов **. Против такого рода крайностей более трезвые люди возражали, ссылаясь на то, что могущество государства зависит от его богатства, а богатство это получается в результате деятельности крупных промышленников. Между тем промышленники, став, как часть класса ремесленников, казенными рабами, лишаются возможности богатеть. Как сообщает Аристотель (ук. м.), в Эпидамне и в Афинах (неким Диофантом) были придуманы способы, как, сохранив идею «социализации ремесленников», тем не менее избежать этих вредных последствий, но нам об этих проектах больше ничего неизвестно.

К такой простой, с нашей точки зрения, мысли, как создание социалистического государства, потребляющего продукты свободного труда всех своих граждан, никто не пришел [16] и не мог притти, так как вынуждение свободного гражданина заниматься «унизительным» физическим трудом

---

* Аристотель, «Политика», p. 1274 b 9, противопоставляет его проект поравнения собственности (ton ousion anomalosis) платоновскому проекту обобществления собственности (koinotes); ясно, что, по его проекту, и после поравнения собственность оставалась в частных руках.

** «Политика» II, 7, 1267 b 13. Таковы же были, повидимому, проекты Гипподама Милетского и Евгемера. См. стр. 288 и сл.

на другого казалось древним худшим видом рабства; люди, шедшие на это, вынуждались к этому горькой нуждой и чувствовали себя весьма сходно с теми, которые в наше время идут в проститутки, нищие и т. п. В этом отношении чрезвычайно типично рассуждение Аристотеля о рабстве [17]. Он разбирает два взгляда на рабство: по мнению одних, рабство правомерно, по мнению других—несправедливость и насилие. Чтобы решить, какой из этих взглядов правилен, он ведет рассуждение так.—1) Чтобы жить, т. е. чтобы не умереть, человек нуждается в предметах первой необходимости. 2) Предметы эти должны создаваться, а для этого необходимы орудия или, как выражается Аристотель, «неодушевленные инструменты». 3) Но эти инструменты должны, для того чтобы они могли создавать новые вещи, быть приведены в движение, они нуждаются, выражаясь по-нынешнему, в двигателе. Следовательно, существование двигателей необходимо для того, чтобы человек жил и спасся от смерти. Но откуда взять эти двигатели? Сакрально-социалистическая утопия в обработке афинской комедии (ниже, стр. 316 и сл.) дает нам ответ на этот вопрос: в счастливые старые времена рябчики сами жарились, прялки сами пряли и т. д.—в этих условиях, конечно, не было нужды в рабах. Но поскольку в условиях действительности этого не бывает и единственным реально существующим двигателем, «одушевленным инструментом», является раб,—необходимо считать рабство правомерным институтом, так как стремление сохранить жизнь и избежать смерти—правомерно. Вопрос может итти только о частностях: о правомерности обращения в рабство военнопленных и о том, вправе ли мы обращать в рабство благородных людей или людей с многообещающей наследственностью, но правомерность рабства сама по себе является, таким образом, не подлежащей сомнению.

Кроме характерной и знаменательной тоски по механическому двигателю, для нас в этом рассуждении еще более интересно другое. С нашей точки зрения, сам собой напрашивающийся ответ, что таким «двигателем» могут быть сами свободные граждане, кажется Аристотелю настолько нелепым, что он такого ответа в своем тщательном разборе вопроса со всех сторон даже не предусматривает,—точь-в-точь как мы считаем езду на лошадях и доение коров необ-

ходимыми для того, чтобы наша жизнь была сносной; причем, как нам и в голову не приходит возражение, что ездить верхом люди могли бы поочередно друг на друге, а доить могли бы женщины, так и Аристотель отбрасывает как ненужный парадокс возможность существования общества, основанного на свободном труде. «Ведь мы, свободные, трудом рабов живем» (duloisi gar te zomen hoi eleutheroi)—так заявлялось со сцены в одной из трагедий Еврипида (fr 1019).

Трудно вообразить себе более противоположные вещи, чем античная социализация производства, логически приводящая (как мы видели на примере Фалея Халкедонского и ряда других) к порабощению и исключению из общества всех трудящихся, и выдвигаемая в наши дни социализация производства, делающая как раз этих самых трудящихся единственными хозяевами всего государства. Мы можем и в этом случае еще раз убедиться в том, что античный социализм, отправлявшийся от совершенно других начал, чем нынешний, мог только чисто внешним, поверхностным образом оказать влияние на возникновение последнего.

4. ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ МОМЕНТ В АНТИЧНОМ СОЦИАЛИЗМЕ.

Р. Пёльман в своей книге неоднократно говорит об античной социал-демократии. Однако, несмотря на то, что Афины и ряд других греческих государств назывались «демократическими», между античной демократией и тем, что понимаем под этим словом мы, как мы уже неоднократно указывали выше, очень мало общего. Те начала, которые стали уже тривиальностью в современной Европе, были в древности достоянием небольшого круга людей, и притом людей, наиболее далеких от социализма (см. выше, стр. 282 и сл.); теории, бывшие в ходу в кругах античных «демократов», были с нынешней точки зрения менее всего демократическими.

Мы уже видели выше, в каком ужасном положении—и экономическом, и правовом, и моральном—находились в древности свободные наемные рабочие. Этому вполне соответствовал общепринятый взгляд на работу для другого за пла-

ту. Интересную сводку по этому вопросу дает Аристотель. Аристотель был при всей своей гениальности типичным профессором в нынешнем смысле слова, т. е. ученым, тщательно собиравшим все опубликованные в литературе воззрения по интересующим его вопросам, что часто освобождало его от необходимости иметь собственный, самостоятельный взгляд. Он сплошь и рядом, если и излагает в виде резюме собственный взгляд, то берет нечто среднее между существующими, но, наученный горьким опытом своего учителя Платона, старается при этом не отступать слишком далеко от общепринятых ходячих воззрений. Для него нет большего удовольствия, чем отыскивать глубокий философский смысл в такого рода ходячих взглядах и облекать их в одежды строгой научной системы.

В интересующем нас месте [18] Аристотель исходит из общепринятого положения, что правильное воспитание гражданина должно иметь целью научить его в равной мере как начальствовать, так и быть подчиненным. Но тут же он оговаривается: это не значит, что каждый гражданин должен изучать как искусство, нужное для того, чтобы быть господином, так и искусство быть хорошим рабом, т. е. уметь исполнять тяжелую работу, которая есть удел рабов (diakonikai praxeis). Такого рода науку быть подчиненным не должен изучать ни будущий государственный деятель, ни вообще порядочный гражданин, «так как невозможно, чтобы один и тот же человек был то господином, то рабом». Последнее выражение, с первого взгляда нелепое, является прямым выводом из всей теории Аристотеля. Чтобы оправдать существующий хозяйственный строй, ему необходимо доказать, что рабство—естественное и правомерное явление. Для доказательства этого положения он исходит из уже известной нам аксиомы, по которой внутренне свободный человек ни под каким видом не согласится и не станет заниматься рабским делом (т. е. ручной работой на других). А если тот или иной человек, бывший прежде свободным, пошел на это, то значит, он только внешне был свободным человеком,—по своим душевным качествам он прирожденный раб *. Таким образом,

* «Природный раб—это тот, кто в состоянии пребывать собственностью другого» [19].

«царский сын» * не может стать рабом, хотя бы он и был обращен в рабство: один и тот же человек не может быть то господином, то рабом.

Как мы увидим, Аристотель не счел возможным пройти мимо взгляда, по которому рабство вообще противоестественно и несправедливо. Несомненно, если бы в эпоху Аристотеля еще имел значительное число поклонников взгляд, признававший необходимость рабства, но считавший в то же время, что никакая работа не позорит свободного человека [1], то Аристотель не преминул бы так или иначе посчитаться с ним. Очевидно, этого не было; кроме людей, принципиально отрицавших рабство, только немногие (как Сократ) считали приличествующей для свободного человека всякую ручную работу.

Но отсюда с логической необходимостью вытекал и дальнейший вывод: если рабы обречены на рабство, то не должен ли истинный философ считать рабами не только лиц, юридически причисленных к этой группе, но и всех вообще лиц, занятых физической работой на других? То направление, к которому примкнул Аристотель, действительно сделало такой вывод. Но это несколько расходилось с житейским взглядом на вещи; общественное мнение охотно мирилось с отожествлением наемных рабочих с рабами, но считать богатых промышленников, часто владеющих целыми армиями рабов и фактически распоряжающихся делами общины, прирожденными рабами оно, конечно, не могло. Как человек науки, Аристотель не мог не оказаться последовательным в этом вопросе, тем более, что таков же был взгляд староаристократической, помещичьей партии; постоянные, характерные подчеркивания и оговорки показывают, однако, что его взгляд в данном случае несколько расходится с общепринятым. «Можно назвать много разновидностей раба—ведь и работ есть много различных. Частью этой группы являются рабочие (буквально «ручники»—khernetes). Как видно из самого

---

[1] Намек на известную всем античным читателям трагедию Еврипида. Имеются в виду такие персонажи, как Парис, Беот, Эол и т. д. (выше, стр. 236 и сл.). Ср. Платон, «Горгий», 492 В.

[1] Как выразился в VIII веке крестьянский поэт Гесиод («Никакая работа не позорна, позорно только безделье»), считавший в то же время рабство необходимым в крестьянском хозяйстве.

названия, это—люди, снискивающие себе пропитание трудом рук своих. Сюда же относится и владелец мастерской. Вот почему в некоторых государствах в прежнее время ремесленники не имели права быть выбранными на должности, и так было до введения крайней демократии... Что касается предоставления гражданских прав, то один вопрос остается еще спорным... Следует ли владельцам мастерской предоставлять права гражданина?.. В древние времена в некоторых государствах мастера были рабами... вследствие чего * большая часть их такова (по душе) и ныне. Итак, вполне благоустроенное государство не даст гражданских прав мастеру... Нет, нужными для гражданина качествами обладают только те... которые свободны от всякой деятельности, направленной к приисканию хлеба насущного... Человек, ведущий жизнь владельца мастерской или наемного рабочего, не может обладать (гражданской) добродетелью» [20а]. Вот почему разбогатевший промышленник обычно видел в своем ремесле пятно на своем прошлом; он не только старался воспитать своих детей в строгих правилах старофасонной аристократии и внушить презрение к низкой черни и низкому труду (см. выше, стр. 211), но и свои капиталы обычно стремился вложить в землю, как благородные господа, хотя это и не было особенно выгодным помещением капитала [20б].

Итак, физический труд вообще считался почти во всем античном обществе более или менее компрометирующим, но наемный труд считался во всех кругах крайне позорным, последней ступенью падения свободного человека [21]. Возмущаться положением тружеников могли бы поэтому только вообще отрицавшие рабство античные анархисты, но они были наиболее далеки от социализма. Что же касается античного социализма, то он как раз базировался или на принижении и закрепощении рабочего класса, поскольку этот социализм в большей или меньшей мере мирился с существованием (данной, следовательно, рабской) промышленности, или на полном уничтожении класса свободных рабочих, поскольку он проповедывал возвращение к первобытному натуральному хозяйству.

* В Греции ремесло обычно переходило по наследству от отца к сыну.

Р. Пёльман пытается, правда, доказать обратное. Прежде всего он возражает против распространенного взгляда, по которому в платоновском государстве коммунистический образ жизни должны вести только члены сословия стражей; по его мнению, Платон хотел раздвинуть как можно шире рамки своего коммунистического строя [22].

Однако ряд мест у Платона, а также свидетельство «Политики» Аристотеля побуждают меня [23] (см. ниже, стр. 309, 334 и сл.) притти к другому выводу: формально коммунизм должен был проводиться и для простонародья, так как, если бы простой народ был определенно лишен благодетельных преимуществ нового строя, то в народе могло бы возникнуть опасное по своим последствиям представление, что он вообще стоит вне государственных кадров (to parapan tes poleos ou metokhos einai, 768 b). Но фактически коммунизм не должен был проводиться среди простого народа, так как он духовно и нравственно до него не созрел. Как мы увидим ниже, такая концепция вполне в духе Платона.

Во всяком случае взгляд Гомперца [24], по которому Платон «забыл о простонародьи из-за недостатка интереса к нему», грешит односторонностью. Философ, переживший в конце V века все превратности судьбы демократических Афин, не мог игнорировать демос, он мог ненавидеть, презирать или любить его, желать его уничтожения, укрощения или господства, но не мог так или иначе не считаться с ним как с крупным и подлежащим постоянному учету фактором. События 404 года показали, что попытки раздавить демос, или, как выразился в свое время аристократический поэт Феогнит, «наступить ногой (на горло)», lax epibainein, приводят к результатам, крайне плачевным для самой аристократии. Поэтому лозунгом романтиков-реакционеров IV века стало восстановление патриархальных отношений между знатью и народом, политика «доброго барина» (ethelonton arkhein). Эту политику проповедывал Ксенофонт (см. выше, стр. 257), ее же кладет Платон [25] в основу строя своего идеального афинского государства прошлого. Если мы вчитаемся в его же проект государства будущего, то увидим, что та же политика положена в основу и этих проектов; мы увидим, что он ни на минуту не

забывал о демосе, а очень много думал над тем, как бы его сделать по возможности ручным и безвредным. Слово «ручной» (hemeros) принадлежит самому Платону; в диалоге «Горгий» [26] он считает искусство государственного деятеля вполне тождественным с искусством укротителя зверей и определяет термин «справедливый», поскольку он относится к демосу, как «ручной» (hemeros). Перикл и другие народные вожди V века были, по его мнению, не государственными деятелями, а рабами (к категории рабов Платон в этом же месте причисляет лавочников, ремесленников и рабочих), так как они, вместо того чтобы приручать народ, обслуживали его потребности.

Возражая против взглядов, по которым Платон был представителем узких интересов господствующего класса, и стремясь сблизить социализм Платона с нынешним, Р. Пельман [27] обращает внимание на то, что Платон хочет сделать счастливыми всех граждан. Но нельзя забывать, что государственный деятель, который поставил бы себе прямой целью сделать какую бы то ни было группу граждан несчастной, вообще исключение; какую бы роль он ни отвел тому или другому классу, он будет считать эту роль наиболее для него подходящей, а следовательно, видеть в ней как раз причитающуюся этому классу меру счастья. Разница здесь в том, что Платон отрицает равное право на счастье, или, вернее, право на равное счастье для всех граждан; он сам самовластно распределяет между гражданами причитающиеся им порции счастья [28] и считает, что он лучше знает, как «истинно осчастливить» граждан, чем сами эти граждане.

Эти порции счастья чрезвычайно различны для отдельных классов. Характерно, что самое деление на классы он считает вечным и неизменным институтом и даже хочет его религиозно санкционировать раз навсегда [29]. Несмотря на то, что Платон говорит о необходимости братской любви между гражданами, граждане его государства если братья, то разве что сводные; наряду с сынами отечества, «стражами», в семью граждан входят и пасынки—простонародье. Сам Пельман принужден признать: «Во всяком случае верно, что Платон несколько чересчур резко указывает ремесленникам их место».

Насколько различно отношение Платона к «стражам» и остальным гражданам—видно из его собственного свидетельства. «Но остальные граждане,—говорит он,—это дело второстепенное (elatton logos)». По этому поводу Пёльман [30] замечает (возражая против толкования, даваемого Платону Целлером), что здесь не сказано: «это совершенно неважно», а только: «дело второстепенное»,—значит Платона так или иначе интересовало простонародье. Это безусловно верно, и это типично для теории ethelonton arkhein, теории «доброго барина», но ни с каким демократизмом это не имеет ничего общего. Мотивируя это заявление, Платон говорит: «Государству мало дела до сапожников—что с ними и каковы они; ему важны стражи; ведь цель государства—не доставлять благополучие каким-то сапожникам, а собственное совершенство».

Для полноты картины к этому надо еще прибавить, что в «Законах» Платон признает вредной иллюзией и те фиктивные права, которыми пользуются в его «Государстве» ремесленники и рабочие, и лишает их вовсе гражданских прав, приравнивая к иностранцам и вынуждая после определенного срока выселяться из страны.

Внимательное чтение «Государства» и «Законов» показывает, что Платон вовсе не был витающим в эмпиреях доктринером, каким его принято представлять. Мы еще будем иметь случай неоднократно убедиться в том, что, прежде чем сесть за написание своих книг, он внимательно изучил конституции самых различных олигархических государств Греции, и все те фокусы, все те кунстштюки, которые когда-либо были изобретены хитроумными олигархами для одурачивания простого народа, применены им в его идеальном государственном строе. «Правительству придется постоянно прибегать ко лжи и обману на благо подданных»,—сознается он в пятой книге (459c). Во второй и третьей книгах (382—389) он подробно исследует правомерность лжи и приходит к выводу, что «правителям государства... можно лгать на благо государства», но для рядовых граждан ложь абсолютно недопустима; поэтому, если правитель поймает на лжи какого-нибудь ремесленника, он должен его наказать [31].

Излагаемый в «Законах» закон о выборах в совет содержит те же олигархические уловки, которые, как сообщает

Аристотель в «Политике», были характерны для существовавших в его время олигархий: цензовые курии; избрание кандидатов от беднейшего класса исключительно богатыми, открытое голосование; штраф за неявку на выборы богатых и т. д. Еще любопытнее порядок участия народа в судебной процедуре. Платон не скрывает того, что это участие будет фактически сводиться к нулю, но народный суд, по его мнению, тем не менее необходим для того, чтобы народ утешался мыслью, что и он так или иначе участвует в судебной процедуре: «лишенный права участвовать в суде, он может решить, что он вообще не является членом государственной общины», а это может иметь опасные последствия [32]. Жребий, столь распространенный в демократических государствах древности, сохраняет свое значение и в платоновском государстве будущего, и, таким образом, массы остаются в убеждении, что их правительство вполне беспристрастно, но фактически правительство путем искусного подлога устраивает так, что жребий дает нужный ему результат [33].

Подобно другим реакционерам всех стран и эпох Платон прекрасно оценил роль религии в деле укрощения народных масс. Все население этого идеального государства именуется в «Законах» «слугами божьими» [34]; его главное дело в течение всей жизни—жертвоприношения и священные песнопения [35]. В «Государстве» Платон уже прямо говорит о религии как о средстве для сознательного одурачивания массы [36]; выдуманная им система получает характер религиозной непреложности благодаря присочиненному к ней мифу и прочим религиозным аксессуарам. Те, кто оказался бы склонен, как это было в моде в Афинах IV века, сомневаться в самом существовании богов, должны быть одурачиваемы заведомо не соответствующими действительности рассказами, будто не было ни одного атеиста, который бы на старости лет не покаялся и не вернулся в лоно религии (p. 888b и сл.). Впрочем, ввиду суровых наказаний для всех, не принимающих официальной религии во всех ее подробностях, зараза скептицизма не должна была представлять большой опасности.

Но особенно любопытно, что Платон не побрезговал и действительнейшим средством для запугивания темных масс—россказнями о загробной жизни, явившись в этом от-

ношении прямым предшественником средневекового христианства со всеми его ужасами [37]. Мы находим у него и райское блаженство для праведников, и муки ада для грешников, и страшный суд, и чертей (огненных людей), тащащих людей в адские пропасти («злая мировая душа» в «Законах» уже вполне тождественна с христианским дьяволом). Из слов Платона мы вправе заключить, что сам он не верил в эти россказни, а лишь придавал им полицейски-воспитательное значение. Так же мало верил он и в те соображения, которые он хотел положить в основу идеального государства «Законов». На стр. 663 (d и сл.) он предлагает «объяснить народу, что праведники всегда счастливы, а злые — несчастны», причем характеризует такую проповедь как полезную ложь.

Сказанного довольно. Я думаю, что не может быть большей насмешки над научным методом, чем сопоставление Платона с нынешним социализмом. Можно говорить о Платоне как о предшественнике средневекового христианства, о Платоне как о предшественнике иезуитизма, о Платоне как о предшественнике вдохновителей Священного союза, но только не о Платоне как о предшественнике социализма.

Если мы, таким образом, откинем Платона (о фантастическом романе Ямбула мы скажем ниже, стр. 325 и сл.), то останется только один социалистический проект, который, по мнению Пёльмана, носил в то же время демократический характер,—это утопическое государство Евгемера. Прежде чем перейти к разбору этого проекта, я позволю себе привести по возможности точный перевод интересного для нас места Диодора [38]: «Все государство делится на три части. Первая часть—жрецы, к которым присоединены ремесленники, вторая—земледельцы, третья—воины, к которым присоединены пастухи. Жрецы—верховные руководители всей общины; они разбирают тяжбы, а также полномочны самовластно решать и все другие общинные дела. Земледельцы обрабатывают землю и вносят полевые плоды в общую казну; кто из них признан наилучшим сельским хозяином, тот получает приз при разделе плодов. Эти призы присуждают жрецы—первый, второй и т. д. вплоть до десяти, чтобы вызвать соревнование и остальных. Подобным же образом передают закалываемый скот и другие продукты в казну, по числу

и весу, по самому точному счету. Вообще запрещена всякая частная собственность кроме владения домом. Все продукты и доходы жрецы забирают (у частных лиц) и затем точно выдают каждому причитающуюся на его долю часть; только жрецы получают двойные порции».

Пельман ссылается на этот проект как на абсолютно демократическую, чуждую всяких сословных предрассудков систему; здесь ремесленники не только не исключены из числа граждан, но, наоборот, причислены к привилегированному, правящему сословию жрецов. Мне кажется однако, что более внимательное изучение мало вразумительного отрывка дает право сделать как раз обратный вывод.

Социалистическая пропаганда не была главной задачей книги Евгемера [39], социализм к этому времени стал уже неизбежным шаблоном для утопий. С другой стороны, нарисованный Евгемером план государственной организации и по своей чисто геометрической схематичности и по отдельным подробностям чрезвычайно напоминает проект знаменитого архитектора V века Гипподама Милетского, о котором Аристотель [40] сообщает следующее: «Он сконструировал государство с десятью тысячами граждан, разделенных на три части: одна часть—ремесленники, другая—земледельцы, третья—вооруженные защитники страны. Точно так же и землю он разделил на три части—на священную, государственную и частную. Священная—это та, доходы с которой поступают на богослужебные нужды; государственная—на доходы с которой содержатся защитники; а частная—та, которая принадлежит землевладельцам... Все они—и ремесленники, и земледельцы, и вооруженные—имеют политические права, но земледельцы не имеют права владеть оружием, а ремесленники—ни оружием, ни землей, *так что оказываются почти что рабами вооруженных**. В самом деле, они не могут быть выбираемыми на все государственные должности, так как только из вооруженных должны избираться стратеги, политофилаки (градохранители) и вообще влиятельные должностные лица...» К этому Аристотель де-

* Лишение простонародья права носить оружие—обычная уловка олигархов (Aristot. Polit. 1311a 12); Гипподам, предлагая эту меру, несомненно прекрасно знал, что она должна привести к фактическому бесправию демоса.

ласт такое примечание: «Что касается государственной земли, которая должна доставлять пропитание защитникам, (то Гипподам не указывает, кто ее будет обрабатывать): если сами защитники, то не будет никакой разницы между военным и земледельческим сословием, а этого именно и желает достигнуть законодатель; если же будут две категории земледельцев, одни—обрабатывающие свою частную землю, а другие—землю военных, то это будет уже четвертая группа населения, не имеющая никаких прав и вовсе не включенная в число граждан». Из этого замечания можно заключить, что в гипподамовом государстве рабский труд в промышленности и земледелии не применялся, иначе вопрос об обработке полей военных не поднимался бы; мы имеем здесь, таким образом, характерное восстановление первобытных отношений, когда рабы применялись еще только в домашнем хозяйстве. Замечание же о том, что «дети гибнущих на войне получали пропитание на казенный счет», указывает с несомненностью на то, что ни о каком социализме не было речи; во всем прочем проект Гипподама чрезвычайно напоминал платоновское государство. Оба эти проекта предоставляют все фактические права в государстве классу «стражей»; в обоих остальное население на бумаге пользуется гражданскими правами, но фактически представляет собой «рабов вооруженных». Третья черта напоминает более позднюю стадию развития платоновского идеала: лишение права владеть землею (ges enktesis) было отличительной чертой в правовом положении постоянно живущих в стране иностранцев (метэков); таким образом, Гипподам, как впоследствии Платон в «Законах», в правовом отношении причислил всех ремесленников к иностранцам.

После всего сказанного нельзя не согласиться с Р. Пёльманом [41] и Якоби [42], что проект Евгемера поразительно напоминает Гипподама. Но если проект Гипподама несомненно был одним из источников Евгемера, то, с другой стороны, в проекте Евгемера имеется целый ряд существенных изменений, стремящихся устранить недостатки гипподамовского проекта, в частности ту неясность, на которую обратил внимание Аристотель. Подобно платоновскому государству высшая группа населения здесь не воины, а ученые, в данном случае жрецы. На вопрос Аристотеля:

что́ будет с землей, отведенной для продовольствования военных?—здесь мы получаем ответ, что она будет отведена под государственное пастбище; в силу социализации потребления, ставшей с IV века conditio sine qua non всякой утопии, воины будут взамен вносимых ими в общую кассу продуктов скотоводства получать также и необходимые земледельческие продукты. Нам необходимо поэтому выяснить, каков источник этих изменений и дополнений. Автор книги «Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe»—M. Beer, при всех вопиющих недостатках этой брошюры, тем не менее правильно подметил влияние египетского государственного устройства на идеальное государство Евгемера. Жречество—как привилегированный класс, пастухи—как третье, последнее сословие (в Египте пастухи считались самой презираемой и нечистой частью населения), ремесленники, причисленные к жрецам (вспомним египетские храмовые мастерские с большим числом рабочих),—все это могло попасть в утопию только под влиянием египетских учреждений, влиянием вполне понятным в ту эпоху, когда центром эллинства стала Александрия *.

Однако Евгемер не был ученым государствоведом, и трудно предположить, чтобы он предпринял специальное изучение египетских учреждений для своего романа; гораздо вероятнее, что Египет и его устройство были уже темой для подобного же романа и что Евгемер в данном случае использовал готовый прототип. Таким прототипом, повидимому, служила «Египетская история» Гекатея Абдерского, написанная лет за тридцать до появления книги Евгемера [43]. Гекатей Абдерский был мастером утопического романа (он написал особую книгу о жителях земного рая—гиперборейцах), и сохраненные нам Диодором (1, 73—74) отрывки из его «Египетской истории» показывают, что эта книга не была чужда подобных же мотивов [44]. Я позволю себе процитировать интересные для нас указания Диодора. «Вся земля разделена на три части. Первою частью владеет сословие жрецов, пользующееся наибольшим почетом у местных жителей как вследствие их ревности к богам, так и

---

* Впрочем, уже для Платона Египет был образцом социального благоустройства («Законы», 656d, 819a).

потому, что вследствие полученного ими воспитания они обнаруживают наибольшую мудрость... Вообще обо всех важнейших вещах они, после предварительного обсуждения между собой, совещаются с царем, являясь для него отчасти сотрудниками, а отчасти экспертами и учителями. Вторую часть земли цари оставили для себя, для извлечения доходов... они дают ее в дар доблестным гражданам, награждая их сообразно заслугам, причем частные люди, как бы они ни разбогатели от этих земель, не обременяются налогами... Последнею, третью частью владеют воины. Есть и другие три сословия в государстве: класс пастухов, класс земледельцев и класс ремесленников. Земледельцы арендуют за небольшую сумму денег землю у царя, жрецов и воинов и всю жизнь без перерыва заняты обработкой земли... В таком же положении и пастухи, которые, получая в наследство от предков занятие скотоводством, проводят всю свою жизнь без перерыва в уходе за скотом... Точно так же и ремесла достигли в Египте величайшей выработки и полного совершенства: только у них одних ремесленники не могут ни принимать участия в государственных делах, ни заниматься каким-либо другим ремеслом кроме того, которое они переняли от предков и которым обязаны заниматься по закону... У других народов можно видеть ремесленников, интересующихся многими делами и вследствие корыстолюбия вовсе забрасывающих свое ремесло; одни—занимаются земледелием, другие—участвуют в торговых делах, третьи—сразу промышляют двумя или тремя ремеслами, а большинство их в демократических государствах шляется на народные собрания, надругаясь над государственностью в интересах собственных выгод и раздач, которые они получают от демагогов; у египтян же, если кто-нибудь из ремесленников станет принимать участие в государственных делах или заниматься сразу несколькими ремеслами, он подлежит тяжелому наказанию».

Здесь слишком много черт сходства с проектом Евгемера, чтобы можно было считать их случайными, и благодаря этому мы имеем ключ к дополнению тех черт евгемерова государства, которые не сохранены нам скудной традицией. Очевидно, понимать «присоединение» ремесленников к жрецам в том смысле, что они составляли равно-

правную часть сословия жрецов, невозможно; ведь в этом случае придется считать, что ремесленники—верховные руководители всей общины, что они заведуют всем социалистическим распределительным аппаратом, получают двойные порции гражданского пайка и т. д. Но как раз в обоих источниках Евгемера ремесленники были наиболее бесправной группой, что вполне соответствовало, как мы видели, взглядам всего греческого культурного общества на физический труд. У нас нет ни малейших оснований, не имея на это никаких прямых указаний, видеть в Евгемере революционера и первого борца за права трудящихся, сделавшего, наперекор своим прототипам, ремесленников из наиболее бесправного сословия особо привилегированными, тем более, что сам Евгемер, говоря об этих привилегиях, никогда не говорит о «ремесленниках» или «жрецах и ремесленниках», а только о жрецах.

Если мы вспомним о египетских храмовых мастерских, то станет почти несомненным, что выражение «ремесленники присоединены к жрецам» надо понимать в смысле к р е п о с т н о й з а в и с и м о с т и. Подобно тому как «гелотами» жрецов должны были быть ремесленники, так «гелотами» воинов должны были быть пастухи, быть может, несшие также обязанности и легковооруженных на войне. Ввиду подмеченной и Пёльманом геометрической схематичности всего построения трудно предположить, что второй класс—сельских хозяев—не имел также «гелотов», скорее всего, виною этому только слишком краткий пересказ Диодора, и под «земледельцами» (georgountes [45]) надо разуметь, с одной стороны, помещиков, а с другой—гелотов, земледельцев, «присоединенных» к ним подобно тому, как они были «присоединены» в египетском прототипе. Это тем более вероятно, что мысль премирования наилучших хозяйств, заимствованная в основной идее у Геродота [46], и у последнего относилась к п о м е щ и к а м, а не к крестьянам.

Таким образом, «социализм» Евгемера—это типичный для античности социализм. Никто из «пайщиков» социалистической общины производительным трудом не занимается. Руководящие общиной жрецы непосредственно от своих гелотов получают ремесленные изделия (поэтому о взносе их в общую казну—жрецам—ничего не говорится); помещики

вносят в общую казну продукты труда своих гелотов, а воины—доставленные им их гелотами продукты скотоводства. Все это распределяется по принципу строжайшего социалистического равенства (однако же с двойными порциями для жрецов), но, конечно, между привилегированными. Как удовлетворялись гелоты—об этом Евгемер, может быть, и вовсе не говорил: ведь сапожники, по меткому изречению Платона, «это дело второстепенное» (elatton logos).

Вот и все. Этим исчерпываются приводимые Пельманом доказательства существования «античной социал-демократии». При первом прикосновении возведенное им здание рассыпалось, как карточный домик; от «античной социал-демократии» не осталось и следа. Конечно, в древности был с в о й социализм, конечно в этом социализме было кое-что сходное с нынешним и, может быть, в каком-нибудь отношении поучительное для нашего времени; но разница между античным социализмом и нынешним значительно больше, чем сходство между ними.

5. САКРАЛЬНО-РИТУАЛЬНЫЕ КОРНИ АНТИЧНОГО СОЦИАЛИЗМА.

Выше (стр. 37 и сл.) я познакомил читателя с мифом о Кроносе, содержащем черты первобытного, сакрально-ритуального социализма. Замечу, что бог Кронос не был небесным предстателем греческих радикалов, и, по крайней мере начиная с V века, никогда борьба за положение неимущих не шла под девизом восстановления царства Кроноса на земле. В комедии Аристофана «Облака» представитель крайнего радикализма, желая как можно больше оскорбить ретрограда, воздыхающего по добрым старым временам, бросает ему: «От тебя смердит Крониями!» Таким образом, воздыхание по «социалистическому» царству Кроноса было характерной чертой косных реакционеров, преспокойно игнорировавших этот социалистический момент. И это неудивительно, если вдуматься в этот миф. Миф этот для объяснения соответствующего обряда постулировал эпоху, когда не было ни государства, ни закона, ни брака, ни рабов. Но, во-первых, тогда еще был рай на земле; трудиться не приходилось, земля сама давала все в изобилии; все-

возможные «скатерти-самобранки» и летающие жареные рябчики были повседневным, обыденным явлением. При таких условиях сфера деятельности раба была чрезвычайно ограниченной, и исполнять его работу было не так уж трудно и унизительно; во-вторых, это было до совершения человеком первородного греха. С тех пор как грех этот был совершен (в чем бы он ни заключался—в едении мясной пищи, в культуре винограда, в плотском соединении с женщиной, в добывании огня или наконец просто в познании истины и добра), рай этот потерян навсегда или почти навсегда—до полного искупления греха, которое может произойти только через много столетий. Теперь земля дает человеку свои плоды только ценой пота и крови; ясное дело, что лучше давать земле малоценные пот и кровь раба, чем драгоценные пот и кровь гражданина. Пока в мире есть неискупленный грех, пока едят мясо, сажают виноград, сходятся с женщинами, пользуются огнем, пока существуют стыд и стремление к добру и истине,—рабство неизбежно и общего равенства быть не может. Ясно, что этот сакрально-ритуальный социализм никакой социальной опасности не представляет. Но миф был главным источником греческой литературы, и поэтому так же ясно, что позднейшие социалистические системы должны были черпать ряд мотивов из этого социалистического мифа; конечно, они приспособляли их к своим взглядам, но, как всегда, в литературе иногда оставались рудиментарные мотивы, противоречащие общему ходу мысли и вскрывающие истинную историю античного социализма.

Этот процесс должен был в Афинах еще усугубиться вследствие тех своеобразных судеб, которые пережила в Афинах религия Кроноса. Отодвинутая и затертая религиями Зевса и Аполлона, она получила новую жизнь в аттической комедии в связи с распространением в Аттике родственного культа Диониса. Дионис, как и Кронос, был богом праздничного разгула и веселья с явно выраженным моментом половой разнузданности; естественно, что воззрения и действа этой отмирающей религии должны были оказать влияния и на действа в честь этого нового модного бога. Мы уже видели выше (стр. 40), что празднества в честь Диониса восприняли (если они не имели его самосто-

ятельно) мотив равенства рабов со свободными. На этом сближение обоих культов не остановилось; главная часть Кроний, как и всякого праздника, изображение в действе чествуемого бога, было привнесено в праздник Диониса, и любимым сюжетом комедии, чествовавшей, как известно, Диониса, стало изображение славного царства Кроноса.

Действительно, мы имеем право утверждать с полной несомненностью, что греческая комедия стоит в теснейшей связи с праздниками типа сатурналий и соответственными мифами и сказками. К этому выводу пришли независимо друг от друга английский ученый Корнфорд, польский ученый Розенталь, я, и наконец, совсем недавно по поводу одного выражения, сходную мысль высказал знаменитый германский филолог Виламовиц-Меллендорф. Я не буду здесь приводить весь материал, доказывающий этот факт [47]; укажу только на то, что, во-первых, обычным содержанием комедий был как раз Золотой, Кроносов век; во-вторых, здесь сплошь и рядом общественный порядок переворачивается вверх ногами: бедные становятся на место богатых, женщины—на место мужчин, звери—на место людей, колбасник—на место министра, старик—на место юноши и т. д., и наоборот; наконец мы встречаем здесь характерные ритуальные формулы интересующих нас праздников; например, в «Лисистрате» мы читаем: «Бедам настанет конец, и верхнее сделает нижним Зевс Громовержец»; в одной утраченной комедии Кратина: «Наш хор может осмелиться на все и взять все, что он хочет».

Итак, мы переходим к комедии и вступаем на почву самую благодарную и многообещающую для изучения античного социализма как народного движения. Действительно, комедия должна была заслужить одобрение народных масс и народных судей; комедии, оскорбляющие народные чувства, вряд ли вообще могли быть допущены архонтом к представлению.

Поэтому каждое изменение, внесенное комическим поэтом в древний миф, свидетельствует о вкусах и устремлениях его публики. Мы узнаем, таким образом, какого социализма хотел афинский демос.

Эффект получается поразительный. Афинский демос, эта замкнутая своеобразная аристократия, знать не хотела ни-

какого поравнения; как раз этот главный мотив древнего мифа основательно вычищен. Правда, мы имеем только жалкие обрывки до-аристофановской комедии, но как раз изображения Золотого века в комедии интересовали позднейших писателей и тщательно собирались ими. Поэтому нельзя считать случайным, что хотя вся древняя комедия рисовала век Кроноса как эпоху, в которую не пользовались трудом рабов [48], но основной мотив старого мифа—исполнение свободными рабских обязанностей—в известных нам отрывках отсутствует совершенно [49]. Впрочем, то, что эта подробность была известна комическим поэтам и что они ее сознательно устраняли, видно из дошедшего до нас отрывка комедии Кратета «Звери», где представлено грядущее возвращение Золотого века [50] и где эта деталь сохранилась в виде рудиментарного мотива (риторического вопроса):

А. Тогда рабыней иль рабом владеть никто не будет!
В. Ужели ж станет сам себе слугой старик
бессильный?
А. О, нет, не то! Но превращу все вещи в автоматы!
В. Какой же в этом будет толк?
А. А каждая вещица,
Лишь позови, к тебе придет: «Эй, столик! Вмиг накройся!
Эй, ты! Подай себя на стол»... и т. д. и т. д.

В мифе свободным людям приходится исполнять рабские обязанности; комедия сознательно устраняет этот момент подчеркиванием сказочного мотива бесконечного плодородия, всяческого изобилия и сказочной «автоматизации», распространенной решительно на все предметы. Этому изобилию и автоматизации посвящен дошедший до нас отрывок из комедии Телеклида «Амфиктионы»; теми же средствами предлагал Ферекрат (в «Персах») избавиться от необходимости иметь пахарей, каретников, мастеров кос, кузнецов, сеятелей и копателей [51]. Самое слово «автоматы» (automatoi) не выдумано мною; оба эти поэта употребляют его в процитированных местах, как и миф о Золотом веке, приводимый Гесиодом и Платоном.

Но народ требовал более реалистической комедии, и тому же Ферекрату в «Дикарях» удалось сохранить мотив отсутствия рабов, не прибегая к сверхсказочным автоматам [52].

Здесь мы читаем:

Не владел никто рабами, не кричал тогда никто:
«Эй, Ивашка», «Эй, Акулька!» , так как весь домашний труд
Выполнялся ими. Сами по утрам они к тому ж
В мельничках зерно мололи—так мололи, что всегда
Звон стоял по всей деревне от вращенья жерновов.

Кто эти «они» (в подлиннике женский род) сразу не понятно, но во всяком случае не сами гражданки, это было бы выражено несколько иначе. Заметим, что здесь почему-то обращается внимание на шум от вращения мельничек; повидимому, о присутствии этих существ можно было догадаться только по шуму; следовательно, мы имеем дело, как позже в сказке Апулея, с бесплотными духами (voces corporis sui nudae).

Конечно, не такой реалистичности нужно было афинской публике, и Аристофан в своем «Богатстве», в угоду ей, пошел еще дальше. Здесь «кроносовское» равенство касается только свободных граждан; социализм и всеобщее равенство здесь осуществляются насчет труда рабочих (выше, стр. 298 и сл.), и таким образом фантастический элемент вовсе устранен. Итак, если в первоначальном мифе социальные отношения были «перевернуты вверх ногами», то Аристофан, в угоду своей публике, не остановился перед тем, чтобы, сохранив древний миф о земном рае в том, что касается «перевернутого» положения животных, женщин, детей, простонародья и т. д., в наиболее актуальном вопросе, в вопросе о положении рабов перевернуть самый миф вверх ногами.

Конечно, не может быть ни малейшего сомнения в том, что эти проникнутые сакрально-ритуальным социализмом картины были чрезвычайно популярны в афинских народных массах и что, если в реакционно-романтических теориях о первобытном человечестве свойственная первоначальному мифу идея всеобщего равенства была бесследно вытравлена, то в народном воображении она выдвигалась на первый план-поскольку, разумеется, речь шла о равенстве между полноправными гражданами. Пёльман прав, возражая[53] против взгляда Е. Герцена и Дройзена, по мнению которых афинские утопические комедии отражали только те дискуссии, которые велись в софистических кругах, и никакого от-

---

* Извиняюсь за модернизацию греческих имен.

ношения к чаяниям и устремлениям народных масс не имели. Наоборот, как мы видели, софисты не питали никакой симпатии к античному социализму, который был не «новомодно-литературным», а, наоборот, старомодным и реакционным движением; если Платон и некоторые другие мыслители усвоили себе в том или ином виде этот идеал, то они принадлежали к реакционной оппозиции против индивидуалистической софистики—оппозиции, умышленно опиравшейся на народные верования и чаяния.

Но если взгляд противников Пельмана неправилен, то не менее неправилен и его собственный подход. Вся утопия афинской комедии мыслится им как какой-то цельный, ясно осознанный идеал греческих народных масс, как «причудливое изображение народной социальной философии» (I, 388). Народ, выставлявший такую программу социальных преобразований, должен был быть чрезвычайно революционным народом, и вполне последовательный с точки зрения Пельмана вывод из такого подхода к вопросу—его курьезное замечание (I, 402): «Разве мог крайний материализм и индивидуализм, для которого нет ничего святого, кроме отдельной личности и ее удовольствия, породить какой-нибудь другой идеал кроме этого, милого сердцу черни коммунистического неба?» Если мы даже отбросим все характерные цветы юнкерского красноречия, то и по существу мы должны будем признать эту тираду неверной, так как она зиждется на гнилых посылках. Нет более неблагодарного дела чем толковать миф, исходя из тех исторических условий, в которых он через много столетий после его возникновения излагается. И царство изобилия, и половая распущенность, и отсутствие рабства—все это, как мы видели, дано в мифе, все это народ спокон-веку привык видеть в комедии. То, что афинский демос с огромным удовольствием смотрел на эти картины изобилия и обжорства—также вещь вполне нормальная; вполне естественно, что здоровый человек, не страдающий несварением желудка и не избалованный изысканными яствами до такой степени, что они внушают ему отвращение, с удовольствием в праздничный день предается мечтаниям о здоровой и сытной еде. Для голодных же людей это и совсем в порядке вещей, и я, к сожалению, не могу разделить здесь с Пельманом его негодования. Для изучения психологии

афинского демоса гораздо поучительнее знать, какие изменения были внесены в старый миф в угоду зрителям. Это исследование мы проделали и в результате узнали, что в угоду им была выкинута та часть мифа, по которой свободные должны были исполнять работу рабов, что у древнейших поэтов эту работу выполняли сказочные сверхъестественные силы, но наиболее любимый поэт, реалист Аристофан *ввел в эту утопию чуждый ей рабский труд*. Мы можем сделать отсюда только один вывод: так называемый афинский демос цепко держался за свои классовые привилегии.

При таком подходе к вопросу нет никакого основания видеть в утопизме комедии хотя бы отдаленное отражение серьезных социально-политических устремлений. Самый миф, как мы уже показали выше (стр. 316 и сл.), был менее всего демократическим и по самой своей идее должен был оставаться неосуществленным. Но даже в реалистическом видоизменении Аристофана он оставался и не мог не казаться зрителям в ряде подробностей только волшебной сказкой, чрезвычайно соблазнительной, но в такой же мере неосуществимой. Действительно, Пельман не задумываясь заявляет, что «господство женщин, конечно, безобидный трюк» (I, 392); какой же у него критерий для того, чтобы не считать тесно связанного с ним коммунизма таким же безобидным трюком? Не сомневаюсь, что большая часть аристофановской публики до известной степени верила в то, что ей преподносилось, но не так, как этого хочет Пёльман; она не сомневалась, что царство Кроноса было на земле, верила в возможность его возвращения «в конце веков», но ей и в голову не приходило, подобно нынешним социалистам, видеть здесь идеал ближайшего будущего, за который надо бороться; она охотно готова была немедленно же провести раздел имущества богачей, но не его обобществление.

Правильность сказанного найдет свое дополнительное подтверждение, если мы обратимся к идее общности женщин. Половой разгул был, как мы видели, дан в мифе; он не был ни нравственным, ни безнравственным. Но греки VI и позднейших веков, вынужденные принимать миф таким, каков он есть, принуждены были оправдать или хоть осмыслить это грубое, с их точки зрения, нарушение нравственности, и осмыслить, конечно, исходя из основной идеи самого

мифа, т. е. с точки зрения коммунизма. Такое осмысление мы находим у Геродота. Связанный с праздником нашего типа вавилонский обычай продавать девушек получил у него такой вид [54]. «Что касается их обычаев, то, по моему мнению, мудрейший из них, свойственный также, как я знаю, иллирийским венетам, состоял в следующем: в каждой деревне однажды в год созывали всех девушек, достигших половой зрелости, и выводили всех их толпою в одно место; кругом их располагалась толпа мужчин; глашатай вызывал каждую поодиночке и продавал одну за другой, прежде всех самую красивую; когда первая была продана за большие деньги, глашатай вызывал другую, следующую по красоте за первой; девушки продавались под условием супружеской жизни с ними. Все богатые вавилоняне, достигшие половой зрелости, наперебой покупали себе красивейших девушек, а такого же возраста люди простые вовсе не искали красивой наружности и с деньгами готовы были брать и очень некрасивых. Покончивши с продажей красивейших девушек, глашатай вызывал потом самую безобразную или калеку, спрашивая, кто желает жениться на ней с наименьшим вознаграждением; девушка вручалась тому, кто соглашался жениться на ней с наименьшей додачей денег; употреблявшиеся на это деньги собирались за красивых девушек, так что красивые выдавали замуж безобразных и калек. Выдавать свою дочь самому, за кого было бы желательно, у них не дозволялось». Подобный же обычай приписывался и самнитам; как убедительно доказывает Узенер, эти «некогда существовавшие» обычаи только обратное умозаключение из ритуала праздников типа сатурналий или «Майского поля», ср. замечание Геродота: «Это был у них прекраснейший обычай; в настоящее время его нет». Как усиленно подобные вопросы серьезно или полушутя дебатировались в греческой литературе—видно из следующего предложения Фалея Халкедонского, о котором сообщает Аристотель [55]: «Фалей думал, что можно уравнить имущество, если богатые будут давать приданое, но не смогут получать его, а бедные будут получать его, но не должны будут давать»; фактически так же обстоит дело в цитированном месте Геродота.

В этом последнем месте мы имеем попытку разрешить социалистически проблему общения с красивыми и некрасивыми женщинами с целью создания семьи—проблему, которая, казалось бы, по существу своему не допускает социалистического решения. В античной комедии мы найдем как раз ту же проблему общения с красивыми и некрасивыми женщинами, но уже не с целью создания семьи, а только ради наслаждения. В комедии «Женщины в народном собрании» Аристофан предлагает такое, напоминающее наше место Геродота, средство: каждый красивый мужчина обязан раньше, чем сойтись с молодой красавицей, сойтись с безобразной старухой, и наоборот, только та красавица получает право сходиться с красивым юношей, которая перед этим сойдется с уродом. Рабыням вообще запрещено конкурировать в этом отношении со свободными. Дети, рожденные от этих связей, считаются общими и называют отцом и матерью всех старших.

Аристофан не был здесь оригинален. Это было, повидимому, общее место в утопической комедии, как можно заключить из таких слов в комедии Евполида «Золотой век»: «Как можно не ликовать, пребывая в таком городе, где каждый кургузый урод...» Ф. Ф. Зелинский справедливо указал, что смысл этого выражения без труда дополняется при помощи Аристофановой комедии. Мы имеем, таким образом, две версии: одну более серьезную, геродотовскую; другую, более игривую, версию комедии. Так как в геродотовской версии невозможно видеть исторической подкладки, а первоначальный миф заведомо заключал в себе элемент половой распущенности, то я убежден, что к настоящему ритуалу ближе версия комедии, а источник Геродота дает его глубокомысленное благонравное перетолкование. Такое же добродетельное перетолкование—соответствующее место в «Государстве» Платона, причем оно еще ближе к прототипу; правда, главный порнографический фокус здесь выброшен, но мотив общности женщин и прижитых с ними детей сохранен *.

Пельман вполне прав, когда не идет здесь за теми учеными, которые видят во всей этой балаганщине свидетельства «пробуждающегося женского движения». Он справед-

* Не без влияния на Платона остались и своеобразные формы половой жизни в Спарте, см. Плутарх, Ликург, 15.

ливо характеризует эту «эмансипацию» женщин, как «безобидный трюк». Действительно, сообщение Геродота и проект Платона именно потому производят такое отталкивающее впечатление, что картинка из веселого водевиля превращается ими в образец для нравственного поучения. Сам же по себе этот анекдот не есть ни политическая социальная программа, ни моральная проповедь; дидактическое и социалистическое окружение, с одной стороны, даны мифом, а с другой — содействуют усилению комического эффекта. Это отчасти религиозное действо, отчасти просто занимательная «клубничка»; достаточно вспомнить, как смакует в дошедших до нас отрывках историк Феопомп воображаемую «социализацию» женщин у этрусков [56].

В отношении к жене самый демократический афинянин был цепким и ревнивым собственником; его, конечно, ужаснула бы мысль предоставить свою жену в общее пользование. С этим, думаю я, согласится и Пёльман. Но тогда, почему же мы должны иначе относиться и ко всему вообще социализму афинской сцены, который по своему сакральному происхождению был привычен и дорог афинянам, который давал им возможность погрезить о лучшей жизни, оторвавшись от тяжелой действительности, но который они, быть может, так же мало хотели бы видеть немедленно осуществленным, как общность жен?

Фактической опасностью для античной буржуазии было постоянное, освященное традицией залезание «демократии» в ее карманы; полемические выпады, которые мы находим в Аристофановой трагедии, метят не в придуманные Пёльманом социалдемократические организации древности, а, с одной стороны, в эти вполне реальные и хорошо известные всем исследователям древности меры, а, с другой, в аристократические утопии предшественников Платона.

Здесь уместно остановиться еще на последнем, стоящем несколько особняком отпрыске сакрально-ритуального социализма — на солнечном государстве Ямбула, жившего уже в эллинистическую эпоху.

Ямбул [57] рассказывает о чудесных островах, на которые его занесло во время его путешествия, и описывает строй, который он нашел на этих островах. Характерной особен-

постью этого строя является то, что здесь нет рабов, а все виды работы исполняются поочередно всеми гражданами. По мнению Пельмана, в этих двух строчках печатного текста (в извлечении Диодора) содержится не более и не менее как: во-первых, доказательство ошибочности исторического материализма; во-вторых, доказательство того, что социализм стремится поработить свободный человеческий дух; и, в-третьих, доказательство того, что социализм неосуществим. Как мы увидим, Ямбул меньше, чем что бы то ни было другое, позволяет делать такие выводы, но, тем не менее, существование социалистической системы, обходящейся без рабов, системы, в которой все граждане вынуждены заниматься физическим трудом,—явление само по себе в достаточной мере замечательное и нуждающееся в объяснении.

Чтобы объяснить его, нельзя вырывать из контекста заинтересовавшую Пельмана фразу, а необходимо вдуматься в весь сохраненный Диодором отрывок.

Нам сразу же бросаются в глаза следующие особенности: остров, о котором сообщает Ямбул, характеризуется, как счастливый (eudaimon), а люди живут на нем «блаженно» (makarios). Они отличаются необыкновенной силой, красотой и ростом и такой мудростью, что понимают язык птиц и животных. Страна их обладает идеальным климатом, здесь никогда не бывает ни жары, ни мороза, деревья приносят плоды круглый год. В обработке земли здесь нет необходимости, пища рождается автоматически (automatous). Живут эти люди полтораста лет, за редкими исключениями они не знают страданий и болезней и умирают по собственной воле, спокойно и радостно, погружаясь как бы в сон. У них—общность жен, и так как дети подменяются нянъками, то никто не знает своего отца и матери, и каждый принужден считать своими родителями всех старших.

Думаю, что читатель сам обратил уже внимание на то, что мы здесь имеем характернейшее во всех подробностях описание царства Кроноса. Вспомним теперь поразившую Пельмана фразу: «Они в порядке круговой очереди (исполняют различные работы): одни услуживают согражданам (diakonein), другие ловят рыбу, третьи занимаются ремес-

лами, четвертые исполняют другие полезные дела, пятые отправляют государственные должности; от этих обязанностей свободны только старики, перешагнувшие через установленный законом возраст». Я думаю, вряд ли можно сомневаться, что мы и здесь имеем превратившийся в сказку миф типа мифа о Кроносе, где господа меняются работой с рабами (см. выше, стр. 38 и сл.).

Если бы мы хотели применить метод Пельмана, мы с таким же правом, как он, могли бы говорить о сильном эмансипационном движении среди английских лошадей начала XVII века на основании Свифтовой страны гуигнгимов, где, как известно, люди поменялись ролью с лошадьми. Грубейшая методологическая ошибка—подходить к фантастическому роману, как раз желающему поразить воображение читателя несообразностью и парадоксальностью описываемых им обычаев, с тою же меркой, с какой походят к серьезному социологическому трактату. И именно в этой ошибке повинен Пельман. Ведь сам Пельман сознается (стр. 111), что в эпоху абсолютизма, когда был написан роман Ямбула, уже не могло быть речи о каких бы то ни было социальных движениях; сам же Пельман указывает, что главной целью Ямбулова романа было развлечение читателя. Тогда к чему же это выдвигание Ямбула как какой-то стенобитной машины, от первого удара которой должны разлетаться вдребезги все хитроумные построения социал-демократов? Зачем эти занимающие пятнадцать страниц печатного текста злорадные выкрики?*

6. АНТИЧНАЯ «СОЦИАЛ-АРИСТОКРАТИЯ» И ЕЕ РЕАКЦИОННОСТЬ.

Тем не менее, было бы, конечно, нелепостью утверждать, что этот ритуальный социализм единственный корень античных социалистических учений. Тот первобытный, сакральный социализм, о котором мы только что говорили, оставил непосредственные следы лишь в народной сказке и комедии, да и то в комедии он обычно затушеван поздними наслоениями реакционно аристократического социализма. Если же

* Мы можем с удовлетворением констатировать, что к такому же выводу относительно сущности Ямбулова труда пришел и Эртель (о. с. 570): «Das Endergebnis einer bereits kindisch gewordenen Phantasie».

мы перейдем к системам теоретиков античного социализма, то мы почти не найдем следов этого древнейшего слоя. Тот социализм, который мы здесь найдем, был идеализацией еще действительно существовавших государственных учреждений и обычаев.

Нельзя забывать того, что в античности был целый ряд живых социалистических навыков и традиций. В то же время античное общество порабощало индивидуальность и мешало ее свободному развитию гораздо больше, чем нынешнее, и одним из действительнейших средств для этого порабощения был как раз этот своеобразный, воскрешенный греческим средневековьем (см. выше, стр. 33 и 174), «социализм». Вот почему освобождавшееся античное общество V и VI веков, сбрасывавшее с себя цепкие щупальцы старой казарменной общественности, вместе с этим должно было выбросить за борт и социалистические пережитки; античные радикалы были поэтому, как мы видели, анархистами. Наоборот, все те, которые воздыхали по старине и которые хотели снова вогнать народные массы в ставшие для них тесными рамки старого сословного общества, цеплялись за социализм как за действительнейшее средство для проведения своей реакционной программы. Античный социализм, таким образом, по существу полная противоположность нынешнего: взоры античных социалистов были обращены не вперед, а назад. Вдобавок, то старое общество, о котором они воздыхали, было построено на гораздо большем неравенстве, чем современное им,—это общество было аристократическим. Одним словом, как бы это ни было необходимо Р. Пёльману для его конструкций, в древности не было никакой социал-демократии: в древности была социал-аристократия.

В связи с этим мы можем наблюдать и другое коренное различие между древностью и современностью: идеализация первобытных общественных условий и призыв вернуться к «природной» жизни в наше время характерны для людей, анархически и индивидуалистически настроенных. Наоборот, социалист не питает ни малейшей симпатии к примитивным жизненным условиям; для осуществления его идеалов необходимо дальнейшее развитие нынешней культуры и экономики, и поэтому ход действия всех социалистических утопических романов всегда перенесен в будущее. В античности

мы наблюдаем как раз обратную картину. Античные анархисты рисуют первобытное человечество печальными, безрадостными красками, особенно с той поры, когда человек позволил закону опутать себя и создал государство. Только тогда, когда человек окончательно сбросит с себя путы религии, закона и государства, он заживет счастливой жизнью. Наоборот, античные социалисты видят в первобытной эпохе господства божественного закона (противопоставленного рукотворенному человеческому) период безмятежного, ничем не омрачавшегося счастья, опираясь при этом, как мы видели в предыдущей главе, на народную легенду. Нынешний социалистический идеал невозможно представить себе осуществленным в «доброе старое время», так как он требует вполне определенных экономических предпосылок. В «Государстве» и «Законах» Платон рисует социалистическое государство будущего, но в «Критии» и «Тимее» он проецирует то же социалистическое государственное устройство в седую старину—за девять тысяч лет до своего времени, когда впервые появились на свет люди, и ни на какие противоречия не наталкивается, так как его социализм—социализм реакционный.

Таким образом, греческие социалистические утопии восстанавливают те общественные отношения, которые уже были изжиты к началу VI века, и восстанавливают иногда настолько точно, что дают нам ключ для понимания многих фактов из ранне-греческой истории, которые иначе остались бы для нас загадкой [58]. К этому надо еще добавить, что эти социалистические системы, как и социалистические системы наших дней, не оставались только на бумаге, а имели тенденцию при первой возможности полностью или частично осуществляться. Древнейшая такая попытка, как мы видели выше (стр. 174), была сделана в Спарте, породив своеобразное «законсервированное» государственное устройство. Это устройство послужило образцом для целого ряда социалистических утопий, а прежде всего для Платонова «Государства». Часто общественные отношения в социалистических проектах восстанавливаются в еще более первоначальном виде, чем в «ликурговской» Спарте: крестьянство изображается свободным, и ему отводится более почетная роль, чем ремесленникам; наоборот,

ремесло и промышленность по возможности играют ничтожную роль, и их представители вовсе исключены из числа граждан. Таков строй, изображенный в Платоновых «Законах». В других случаях теоретический социализм оказался более последовательным и еще менее демократическим, чем исторический. Действительно, в государстве греческого средневековья права каждого класса определялись не теми или иными теоретическими соображениями, а фактической силой каждого класса и историческими взаимоотношениями их; наоборот, теоретический социализм древности исходит из принципа, что всякий физический труд унижает и недостоин свободного человека,—отсюда часто тенденция обратить не только ремесленников, но и крестьян, собственным трудом обрабатывающих землю, в рабов [59].

Всякий социалистический прожектер классической и эллинистической эпох прекрасно понимал, что в окружающей его хозяйственной обстановке социализм, как он мыслился в древности, неосуществим. Вот почему, подобно тому как авторы «ликургова» законодательства старались с о х р а н и т ь отмирающее натуральное хозяйство, авторы этих проектов желают его реставрировать. Подобно тому как золотые и серебряные деньги были (по крайней мере на бумаге) запрещены в Спарте, так же были они запрещены как в платоновском государстве будущего [60], так и в его идеальном государстве прошлого [61].

Далее, когда в VIII—VII веках денежное хозяйство впервые проникает в Грецию, закон на первых порах пытается бороться с нововведениями принудительными мерами, запрещая в частности взимание процентов (см. выше, стр. 87). Надо полагать, что на такой, уже вышедший из употребления, закон опирался и Солон, когда аннулировал долговые обязательства (выше, стр. 92), и что таково же было правовое основание часто выдвигавшегося греческими революционерами требования отмены долгов (khreon apokope).

Если мы перейдем теперь к социалистическим проектам, то найдем здесь точь-в-точь такое же запрещение. «Не отдавать денег под проценты, так как должнику предоставлено право вовсе не отдавать ни процентов, ни капитала»,—декретирует Платон в «Законах». В «Государстве» он, по свойственной вообще всем утопиям прямолинейности мышления,

идет еще дальше и требует, чтобы суды вовсе не рассматривали дел по денежным займам [62] (впрочем, вряд ли он проповедывал недействительность дружеских, беспроцентных займов; скорее, здесь считается само собой подразумевающимся, что всякий заем—процентный). Уже Феофраст сближал эти проекты Платона с древними законами Харонда [63].

Зависимость общественно-политического строя от географических условий страны уже в V веке обратила на себя внимание греческих писателей; очень поучительные в этом отношении места содержатся, например, в известном уже нам трактате «Об афинском государственном устройстве». Авторы социалистических утопий не могли поэтому не понимать, что при географических условиях, благоприятных для торгового процветания, никакими полицейскими мерами не удастся сохранить натуральное хозяйство. И что же? Платон в своей прямолинейности не останавливается перед тем, чтобы презумировать для своего государства будущего особо неблагоприятные для экономического процветания условия: эта страна должна лежать далеко от моря, в ней не должно быть разнообразных природных богатств, заманчивых для иностранцев, и, главное, в ней не должно быть хорошего строевого леса для кораблей [64].

Конечно, и при таких «благоприятных» условиях естественный прирост населения сделает вскоре имеющиеся земельные участки недостаточными, и население принуждено будет обратиться к промышленности и торговле. Социалистический законодатель должен был поэтому внести в свою программу и меры борьбы с перенаселением, и, конечно, эти меры оказываются тождественными с теми, которые применялись в эпоху господства натурального хозяйства. Это прежде всего систематическая и планомерная высылка колоний; любопытно, что самый принцип организации колоний, на первый взгляд кажущийся схематическим и выдуманным отвлеченным теоретиком, оказывается копией типичного старинного устава греческих колоний. Платон [65] наделяет каждого по жребию равным участком, одна часть которого находится в городском, а другая—в сельском районе, и как раз такое постановление мы находим в статуте об основании новой колонии на Черной Керкире [66] (ср. также Илиада, IX, 579 и сл.).

С другой стороны, прочности натурально-хозяйственного строя больше всего угрожает неравномерное распределение земли. Как только в руках одних собираются большие земельные богатства, наряду с ними вырастает и класс обезземелившихся крестьян и помещиков, естественно вынужденный и требовать реформ и пытаться улучшить свое положение, занимаясь торговлей и ремеслами. Могучим средством для борьбы с этим процессом, как мы видели, был в IX—VII веках аграрный социализм, запрещавший превращать землю в личную собственность: она была и должна была оставаться собственностью рода, составлявшего в свою очередь интегральную часть государства. Поскольку земля не была частной собственностью, она не могла быть объектом ни продажи, ни залога, ни дарения, ни передачи по завещанию (см. выше, стр. 35, 87 и сл.).

Меры эти сами по себе не достигали цели, так как естественный прирост населения часто бывал слишком велик, чтобы уравновешиваться колонизацией; поэтому, в то время как малосемейные хозяйства процветали, владения многосемейных дробились на карликовые хозяйства и гибли экономически. Для борьбы с этим злом государство должно было вмешиваться в интимнейшие стороны семейной жизни граждан, но казарменно-аристократические государства VIII—VI веков перед этим не останавливались (выше, стр. 54 и 190).

Другими средствами для борьбы с обезземелением было установление минимума и максимума землевладения, который не должен был ни в коем случае быть нарушаем, даже в том случае, когда исполнение закона покупалось ценой лишения части законных сыновей наследства в пользу их братьев или более отдаленных родственников. «Некоторые из древних законодателей, как известно, издали такие постановления; таков, например, закон Солона, да и в других государствах существует закон, воспрещающий владеть землей в произвольном количестве» [67]. И наконец наиболее действительной мерой были регулярные периодические переделы земли—закон, сохранивший в Спарте свою силу на бумаге вплоть до исторического времени. Конечно, этот прием должен был отмереть раньше всех прочих ввиду своего разрушительного действия на всякое, более или ме-

нёё высокоорганизованное сёльское хозяйство. Однако реминисценция этой меры сохранилась в постоянно выдвигающемся греческими демократиями требовании «передела земли» (ges anadasmos)*.

Аграрный социализм, характеризующий античные социалистические утопии (прежде всего оба проекта Платона), оказывается рабским восстановлением всей только что охарактеризованной системы мер, которая проводилась в жизнь на исходе греческого средневековья. И в «Государстве» [68] и в «Законах» [69] неуклонно проводится принцип полной неотчуждаемости земли, переходящей от поколения к поколению по принципам родового старшинства. В обоих этих проектах, как в только что разобранных старинных законодательствах, государство имеет чрезвычайно широкие права вмешиваться в вопросы деторождения. В «Государстве» основная цель этого государственного вмешательства отодвинута на второй план; мотив «упорядоченных» половых сношений осложнен, как мы видели, заимствованиями из первобытного сакрального социализма, характеризовавшегося половой разнузданностью; всей этой оригинальной смеси приданы философское нравоучение и соответствующее, внешне логическое «евгеническое» толкование **. Зато в «Законах» [70] эта цель выявлена вполне выпукло: «Власть должна изыскать наилучшее средство, чтобы отдельные хозяйства постоянно оставались в числе 5040. Есть много таких средств: искусственный перерыв беременности для склонных к многоплодию, в обратном случае—заботы и старания о многочисленности потомства с установлением наград для одних, объявлением публичного бесчестия для других (так было в Спарте, Плутарх, ук. м. *С. Л.*), с применением увещания молодых стариками...»

Если мы от экономики перейдем к политике, то увидим, что и здесь авторы социалистических проектов пытаются оживить отношения, изжитые уже к VI веку. Уже в это время, как мы видели, был выдвинут новый лозунг «день-

---

* Таким образом, оба основных лозунга античных демократий—аннулирование долгов (khreon apokope, выше, стр. 87) и передел земли (ges anadasmos) были по существу **реакционными**.

** Впрочем, и здесь реальные факты спартанской жизни послужили в известной мере прототипом, см. Плутарх, Ликург, 15.

ги человек» (khremat' aner, Алкей), и удачливый простолюдин получил шансы не только приобрести знатную родню, но и усвоить себе все замашки, а также получить все права знатного человека; таким образом, преграды, возведенные старым законом против выскочек из простонародья, были скоро сметены. Все эти изменения общественных группировок в социалистических проектах в силу присущей им реакционности просто игнорируются. По чисто средневековому образцу, общество делится на замкнутые окоченелые группы; граждане принадлежат к той или иной группе наследственно, из рода в род [71] и, кроме исключительных случаев, не могут переходить из одной в другую.

Впрочем, именно по этому случаю Пёльман несколько раз настоятельно подчеркивает обратное: что в «Государстве» Платона каждый даровитый юноша мог без труда перейти из низших сословий в одно из высших, и, таким образом, платоновская аристократия была «аристократией духа», а не происхождения. То же, к моему величайшему удивлению, утверждает и социал-демократический историк социализма М. Беер.

В действительности в сочинениях Платона имеется немало указаний на то, как он относился к переходу ремесленников в высшее сословие. Так, в одном месте [72] он с возмущением говорит о тех выдающихся ремесленниках, которые, только отойдя от станка, уже суют свой нос в философию (см. выше, стр. 284), и объясняет, что подобно тому, как ремесло безобразит человека физически, оно делает его и духовным уродом, неспособным к восприятию философских истин. В другом месте [73] Платон говорит, что человек неизбежно с самого младенчества должен подготовляться, уже в своих играх, к будущей деятельности: земледелец—к земледельческой, плотник—к плотнической и т. д. И будущий правитель поэтому уже с пеленок должен воспитываться как правитель. Но наиболее поучительно место 415b—c, где излагается та «спасательная ложь», на которой должно строиться все здание будущего идеального государства. В непререкаемой форме религиозного догмата простонародью должно преподноситься учение, по которому правители-философы, стражи, крестьяне и ремесленники уже от рождения имеют души различного качества: у первых

они золотые, у вторых—серебряные, у третьих—железные, у четвертых—медные. Это совершенно аналогично нынешним терминам—черная и белая кость, голубая и красная кровь и т. д. Правда, Платон предвидит такой случай, когда в «железной» среде родится ребенок «с примесью золота»; такой ребенок может быть переведен в «золотой» класс.

Но он рассматривает такой случай как крайне исключительный, так, в «Кратиле»[74] мы читаем: «Ведь от царя родится царь и от доброго добрый и от красивого красивый—так и во всем прочем, от каждой породы—соответственное потомство, если только не случится чуда». Вдобавок эти свойства могут быть, очевидно, обнаружены в ребенке только тогда, когда он уже станет проявлять большую сознательность, но до этого времени он, по только что изложенной платоновской теории, будет так искалечен телесно и духовно ремесленным воспитанием, что окажется уже непригодным для вхождения в высшее сословие. Ввиду всего этого, а также ввиду того, что самый этот случай составляет в изложении Платона часть «спасительной лжи», я считаю весьма вероятным, что эта подробность включена в миф только для того, «чтобы народ не считал себя лишенным гражданского полноправия» и не бунтовал, и что практически с такой возможностью Платон не считался[75].

Как бы то ни было, во главе платоновского идеального государства стоят замкнутые касты аристократов и военных; и в «Государстве», и в «Законах», и в первобытных Афинах «Крития» и «Тимея» этим сливкам общества запрещено занятие физическим трудом и торговлей. По старинному фиванскому закону, как мы видели выше (стр. 93), принимать участие в государственных делах мог только тот, кто в течение последних десяти лет не занимался «рыночными делами». В такой форме закон этот представляет собою, несомненно, компромисс между отживающей аристократией и только что нарождающимся городским сословием. Платон включил в утопическую конституцию своих «Законов» эту же норму в несомненно более чистом и первоначальном виде: «Кто станет промышлять на рынке, должен быть причислен к метэкам и иностранцам», т. е. исключен из числа граждан[76].

Далее, не только Писистрат, но и все так называемые

тиранны VII и VI веков декретировали, или, скорее, восстановляли старый закон о запрещении крестьянам слоняться без дела по городу; как можно заключить из Феогнида, этот старый закон, повидимому, вовсе запрещал крестьянам появляться в городе («Город наш так же им был чужд, как оленям лесным»). Во время государственных переворотов аристократы не раз делали попытку провести эту меру в жизнь [77]. Ясно, что Платон не занимается простым политическим прожектерством, когда первым делом выселяет простонародье за черту города [78].

Занимающихся ремеслами и торговлей, Платон, так же, как и древнейшие законодательства, исключает из числа граждан. Как это было, повидимому, в обычае в раннеэллинскую и микенскую эпоху и как это сохранилось в виде рудимента для афинских метэков (см. выше, стр. 52), ремесленникам разрешается жить только в особых, специально для них отведенных гетто, «где они были бы менее всего назойливы и наиболее полезны для земледельцев» [79]. В таких же отдельных слободах живут ремесленники в идеальных первобытных Афинах «Крития» [80] (правда, в таких же особых слободах Платон хочет поселить и крестьян). Отмечу еще такую своеобразную мелочь. В приписываемой Ксенофонту «Афинской политии», мы читаем [81]: «Рабы и метэки отличаются в Афинах чрезвычайною распущенностью; их нельзя даже здесь побить, и раб не уступит тебе дороги. Какова цель этого туземного обычая, я вам объясню: если бы в Афинах действовал закон, разрешающий свободному бить метэка или вольноотпущенника...» и т. д. Из этой тирады видно, что в других, милых сердцу автора аристократических государствах существовал закон, разрешавший гражданам бить метэков и отпущенников. С этим любопытно сопоставить платоновский закон [82] посвященный борьбе с злоупотреблениями при торговле (в идеальном государстве «Законов», как мы видели выше, все торговцы приравнены к метэкам и иностранцам). «Если же кто-нибудь не станет соблюдать этих правил, пусть накажет его всякий, случайно заметивший закононарушение гражданин в возрасте от тридцати лет; он может бить торговца безнаказанно. Если же этот гражданин не обратит внимания и не накажет торговца, то он будет повинен в предательстве по отноше-

нию к закону». И здесь, таким образом, Платон попросту реставрирует прошлое.

В других случаях Платон восстановляет даже такие учреждения греческого средневековья, которые исчезли уже на заре истории и остались только в виде рудиментов. Так, в Афинах метэки должны были каждый год получать новое разрешение на жительство и подвергались новой регистрации. В классическую эпоху эта перерегистрация была только унизительной формальностью, но она, несомненно, наследие того времени, когда метэк получал разрешение на жительство только на определенный срок, после которого выселялся. Как раз то же мы читаем и относительно метэков в государстве Платоновских «Законов»: метэк пользуется правом проживать в стране только в продолжение двадцати лет, после чего должен выселиться за границу [83]. При этом, как раз как в этих законодательствах, вольноотпущенники включаются в правовом отношении в категорию метэков, а лица, удостоившиеся почетных декретов от государства («евергеты», благодетели), изъемлются из нее.

Далее, мне уже приходилось в моих работах рассматривать известный нам для VI века из различных греческих государств «закон о бездельниках» (nomos argias), содержавший суровые кары для бездельников. Эд. Мейер видит здесь наказания «за безработицу, обусловленную разгильдяйством», хотя совершенно невозможно предположить, чтобы какая бы то ни была олигархия могла карать за безработицу и чтобы закон имел средства для констатирования «разгильдяйства». Вдобавок самое изучение соответствующих законов показывает, что они фактически карают, во-первых, за нахождение без дела на площадях и в общественных местах и, во-вторых, за излишнюю роскошь. Так как и щеголянье роскошными костюмами и бесцельное хождение по общественной площади были и оставались отличительной чертой знати во все времена, то я и заключил [84], что закон этот был направлен только против простонародья и имел целью не дать разжившимся парвеню затмевать своими туалетами и своими выступлениями в общественных местах природных дворян. Мое толкование можно было бы считать гадательным, но оказывается, что Платон не только сохраняет этот закон в силе для своего государства, но

еще и раскрывает нам сущность, затушеванную в дошедших до нас старых законодательствах: так, говоря о «бездельниках и разгильдяях» (argos de kai ameles), он приводит как наиболее яркий пример разбогатевшего горшечника (ploutesas khytreus, 421d). В другом месте [85] мы встречаем характерное для старинных законодательств ограничение слишком пышных похорон, но Платон сохраняет и любопытную черту, которая в известных нам старых законодательствах, у Солона и других, в угоду духу времени, уже исчезла: максимум издержек на каждые похороны установлен отдельно для каждого к л а с с а граждан; таким образом, крестьяне могут устраивать только сравнительно скромные похороны, а торговцы и ремесленники, которые в «Законах» не принадлежат к числу граждан, а следовательно, стоят вне классов, вовсе не имеют права на более или менее приличные похороны.

Итак, платоновский коммунизм вовсе не был реакцией на угнетенное положение демоса, а был только интегральной частью того старого аристократического государства, которое Платон в облагороженном виде сделал своим общественным идеалом.

Античный и нынешний социализм не имеет, таким образом, кроме названия, почти ничего общего.

Глава XII.

РАСЦВЕТ АНТИЧНОЙ НАУКИ.

1. НЕЗАВИСИМАЯ НАУЧНАЯ ТРАДИЦИЯ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ.

Если на рубеже VI и V веков мы видим непроходимую пропасть между восточной положительной наукой и западной религиозной метафизикой, то к середине V века эта противоположность, сохраняясь полностью в области моральной и политической, в области объяснения природных явлений в значительной мере сглаживается. С одной стороны, проповедывание принципов религии Гомера и Гесиода в неприкрашенном виде стало уже к этому моменту в образованном обществе невозможным; исправления в целях приспособления к новым нравственным взглядам и ослабления антропоморфизма и всякого рода аллегорические перетолкования стали необходимой принадлежностью всякой религии, которая хотела стоять на высоте науки того времени. С другой стороны, многие завоевания ионийской положительной науки уже воспринимались как вполне доказанные научные истины. Таковыми считались, например, сплошность вселенной, сводимость ее разнообразия к небольшому числу «начал», нетождественность мира действительного с миром, постигаемым чувствами, обманчивость этих чувств и т. д. Столь же необходимой принадлежностью всякой научной системы считался в это время сквозной внутренний прагматизм, немыслимость произвольного, не подчиненного никаким законам вмешательства сил, стоящих вне природы, в ее жизнь. Создалось, таким образом, положение, аналогичное тому, которое наблюдается в наше время, когда мы стоим лицом к лицу с энергично развивающей свою деятельность

католической этнографией и историей, исходящей из принципов и работающей по правилам современной светской науки. В этих случаях религиозная и научная сферы представляют для исследователя как бы два совершенно обособленных мира, в каждом из которых он работает по иным принципам. Само собой разумеется, что такое раздвоение личности не может быть проведено с надлежащей последовательностью и что метафизические навыки в этих школах должны раньше или позже отравить своими ядовитыми соками положительную научную работу, если только эта метафизическая ветвь науки не засохнет и не погибнет естественной смертью. В древности такое перенесение центра научных занятий к пифагорейцам и их идейным последователям—Платону, Аристотелю и т. д.—повело в конце концов к кризису положительной науки; единственными защитниками завоеванных ею позиций остались эпикурейцы.

2 ЭМПЕДОКЛ И ЕГО МЕСТО В ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ.

Наиболее интересный пример соединения в одном лице мистика-фанатика и ученого исследователя представляет Эмпедокл, о котором нам уже не раз приходилось говорить выше. Эмпедокл был, кроме прочего, врачом; подобно нынешним врачам он принужден был, независимо от своих убеждений, исходить из того, что было достигнуто положительной наукой. Но, с другой стороны, он развил и углубил метафизические представления о странствовании души, постигающем ее за совершенный ею грех,—главным образом за грех убийства человека или животного, о всевозможных магических и очистительных обрядах, о необходимости вегетарианства и т. д. Во всех этих отношениях он является типичным последователем орфических учений. Эти взгляды не могли не отразиться в известной степени и на его физическом мировоззрении, и Т. Гомперц прав, когда он замечает: «Непоследовательностью с его стороны (Эмпедокл возражал против антропомофорных представлений о божестве) было то, что он давал четырем стихиям имена богов, и между прочим таких, как Зевс и Гера, занимающие высшее место в греческом пантеоне. На это нам возразят, что все это относится к обла-

сти поэтических прикрас и не обладает силой доказательства. С этим нельзя вполне согласиться. Ибо тот, кто провозглашал новое учение, обыкновенно ясно сознавал его новизну и противоположность старым учениям и поэтому стремится скорее излишне подчеркнуть ее, чем сгладить и ослабить ее приданной ему формой» [1]. Глубокое влияние орфических представлений о Золотом веке на Эмпедоклову историю человечества отмечено нами уже выше.

В нашу задачу не входит изложение научной системы Эмпедокла,—интересующегося читателя мы отошлем к прекрасной книге Т. Гомперца, имеющейся и в русском переводе. Мы отметим здесь лишь те стороны его учения, которые важны для истории античной общественной мысли. Эмпедокл положил в основу своей физики первобытное представление мистических религий о четырех элементах, которое, однако же, при младенческом состоянии античной химии было не хуже и не лучше учения об одном, двух или трех элементах. К этим четырем инертным элементам он присоединил еще два динамических—силу притяжения или Любовь и силу отталкивания или Вражду, попеременно побеждающие друг друга. Но для нас особенно интересно следующее: дополнительной предпосылкой его теории является учение о взаимопритяжении подобного, о том, что «равный соединяется с равным». Не исключена, конечно, возможность и того, что такие явления, как например, столь обычное массовое скопление однородных веществ в одном и том же месте, способствовали появлению этого взгляда; однако я думаю, что Гомперц [2] прав, полагая, что и в этом случае Эмпедокл попросту перенес наблюдение, взятое из общественной жизни греков, на всю природу.

Исходя из этих принципов, Эмпедокл строит историю вселенной. Он различает два типа предельных эпох в циклическом развитии мира: эпохи Любви, когда все элементы равномерно перемешаны в один абсолютно однородный шар; усиливающаяся деятельность Вражды нарушает эту гармонию и приводит в конце концов к тому, что каждый элемент совершенно обособляется от других; тогда происходит новое усиление Любви, снова смешивающее элементы и приводящее их в состояние однородности. Само

собою разумеется, что органическая жизнь невозможна ни в те, ни в другие эпохи: только в переходные эпохи, когда элементы смешаны, но еще не равномерно, или, наоборот, когда элементы уже начали разделяться, но это разделение еще не осуществлено до конца, могли появиться живые существа. При описании появления живых существ Эмпедоклу и пришла та гениальная и чрезвычайно плодотворная для развития биологии мысль, которая является для нас наиболее интересной во всем Эмпедокловом учении. Так как элементы могли соединяться в самых различных пропорциях и формах, то могли появиться и такие соединения, в результате которых появились части живых существ. Эти части соединялись между собой самым различным образом; появились между прочим и причудливые образы, известные нам из мифологии: люди с конской или птичьей головой, змеи с человеческой головой и т. д. «Но только те, которые соединились так, что оказались приспособленными к жизни, не вымерли и остались в живых, так как взаимно отвечали потребностям друг друга... Так, например, человеческая голова, присоединившись к человеческому телу, делает целое жизнеспособным; если же она присоединяется к телу быка, то целое оказывается неприспособленным к жизни и вымирает. Таким образом вымерло все, что оказалось соединенным неподходящим образом» [3].

Из этого пересказа эмпедокловой теории мы видим, что он впервые в истории науки высказал мысль, развитую впоследствии Дарвином—мысль о борьбе за существование и выживании наиболее приспособленных. Не может быть никакого сомнения, что и здесь в основу чисто биологического учения положено было не наблюдение над животным миром,—таких наблюдений тогда еще не могло быть,—а наблюдение из области борьбы торгового класса с аристократией, активным участником которой был, как известно, Эмпедокл [1].

Учение о притяжении подобного подобным, имеющее, как мы видели, чисто социальные корни, заставило Эмпедокла сделать еще один шаг и притти к выводу, что подобное постигается подобным, что, например, заключающаяся в нашем глазу вода притягивает частицы находя-

щейся вне нас воды и таким образом постигает ее, точно так же огонь—огонь, земля—землю и т. д. Таким образом, он примкнул к теории восприятия путем истечений, сыгравшей столь большую роль для дальнейшей истории науки.

3. СОФИСТЫ СТАРШЕГО ПОКОЛЕНИЯ И ИХ РЕЛЯТИВИЗМ.

Быть может, наиболее крупным явлением в истории античной общественной мысли, как и в истории античной научной мысли вообще, был гениальный руководитель атомистической школы Демокрит из Абдер. Однако именно вопрос о Демокрите в настоящее время вызывает оживленную полемику. Почти все важнейшие вопросы, касающиеся его деятельности,—время его жизни, его предшественники, его теория познания, религиозные взгляды и т. д.,—решаются разными учеными по разному. Так как в зависимости от того или иного ответа на этот вопрос и наш взгляд на роль Демокрита в истории античной общественной мысли может значительно видоизменяться, мы обязаны предварительно попытаться дать самостоятельный ответ на вопросы: 1) о предшественниках Демокрита, 2) о взаимоотношении Демокрита и этих предшественников и 3) о его взглядах на религию и загробную жизнь.

Что касается первого вопроса, то ни у кого не вызывает сомнения влияние элейских учений на Демокрита,—разумеется, это влияние было отрицательным. Но более внимательное изучение показывает, что полемика Демокрита направлена не непосредственно против элейцев, а против находившихся под элейским влиянием релятивистов—софистов. Поэтому мы обязаны предварительно охарактеризовать эти учения; мы переходим, таким образом, к этому чрезвычайно интересному для нашей цели явлению. (Я опускаю еще одного предшественника и учителя Демокрита, подвизавшегося также в Афинах, философа Анаксагора, значение которого для истории общественной мысли незначительно.)

Под понятие «софист» подводились мыслители столь же разнообразных направлений, как ныне под понятие «профессор». Мы встретим здесь людей самых различных направлений; общо им всем, однако же, следующее: во-пер-

вых, главной задачей этих мыслителей является не научно-исследовательская, а просветительная и преподавательская деятельность; во-вторых, центр интереса этих ученых лежит в общественных, а не в точных науках. При всем различии между отдельными софистами мы считаем, однако, целесообразным делить их на софистов первого поколения, еще не испытавших влияния Демокритова гения, и софистов второго поколения, так или иначе восходящих к Демокриту. Так как нас интересуют не отдельные личности, а общественные течения, то мы позволим себе вместе с этой софистикой второго поколения трактовать и ту афинскую—историческую и драматическую—литературу, которая с ней теснейшим образом связана. Однако, прежде чем говорить об этой младшей софистике, нам придется охарактеризовать учение Демокрита.

Старшая софистика симметрично представлена Горгием и Протагором, из которых первый происходит из Элиды и примыкает к западногреческой, а второй—из Абдер и примыкает к ионийской науке. Если Зенон и Мелисс хотели вырвать у греческой позитивной науки почву из-под ног утверждением, что нашего мира—мира бывания—вообще не существует и существовать не может, а существует только до ужаса однообразный, пустынный и бессодержательный мир бытия, то Горгий, пародируя их приемы доказательства, показывает, что с равным правом можно пойти еще дальше и утверждать, что и мира бытия не существует, что вообще ничего не существует, что если бы что-нибудь и существовало, то мы не имели бы никакого способа узнать, существует ли оно, а если бы кто-нибудь такой способ и нашел, то у него не было бы никаких путей, чтобы передать об этом знании другим [5]. Таким образом, хороший оратор может с одинаковым правом пытаться сделать правдоподобным любое положение. Задачей воспитателя юношества является поэтому не выискивание какой-то правды и не передача ее другим, а сообщение ученикам искусства убедительно доказывать любое положение. Этот учитель не станет, конечно, учить своих учеников чему-либо безнравственному или противозаконному. Однако искусство говорить убедительно есть чисто формальное искусство и может быть применено к любому материалу. Поэтому если ученик

софиста станет применять это искусство для неправого дела, то в этом не будет ничего удивительного, но учитель в этом повинен так же мало, как учитель гимнастики в том, что его ученик, став сильным и ловким, изобьет своего отца; конечно, учитель хотел бы, чтобы ученик применял свои знания только на пользу справедливости и государству [6]. Нетрудно понять, что этот исключительный интерес к одной только формальной стороне фактически представлял собой попытку уклониться от ответа на волновавшие тогдашнее общество проклятые вопросы общественности и, даже больше того, открывал возможность, долго не думая, итти по привычным, освященным традицией путям, как мы это видим впоследствии на примере скептиков.

Современник Горгия, Протагор из Абдер, также еще находится под мрачным влиянием эпохи реакции и ее важнейших представителей—Зенона и Мелисса. Но в нем живет ионийский дух,—Зенона и Мелисса он побивает Гераклитом. Он готов согласиться с тем, что объективно, в н е н а с, не существует никаких отдельных предметов, даже более того: что в н е н а с не существует вовсе ничего, но это его не пугает; он хочет считать бытием все, что существует в н а с. И если с элейской точки зрения нет основания считать одно из наших представлений более действительным, чем другое, и поэтому все они нереальны, то он соглашается с первой половиной этой тезы, но делает обратный вывод: все они одинаково реальны. «Человек,—говорит он [7],—есть мера всех вещей, существующих, как они существуют, несуществующих, как они не существуют»; иными словами: «существовать»—это значит «существовать в чьем-нибудь представлении»; каждая вещь существует как раз такою, какою она тому или иному лицу представляется. Так, например, если мед представляется одному сладким, а другому горьким, то ни один из них при этом нисколько не заблуждается, ибо для одного сладкий мед с у щ е с т в у е т как раз в такой же мере, как для другого горький. Чего не существует в воображении ни одного человека, того не существует вообще. А отсюда, как это ни странно, один шаг до распространения демократического принципа, принципа голосования, и на науку: для отдельного человека, имеющего в прошлом продолжительный опыт и ряд противоре-

чащих друг другу наблюдений, существует то, что представляется ему выводом из всех этих наблюдений, для государства—то, что представляется истиной большинству его граждан, для человечества—то, что представляется истиной большинству людей. Естественно, что в связи с этим он был логически вынужден отрицать теоретические отделы тех наук, которые основываются на предпосылках, недоступных человеческому опыту и потому не существующих ни в чьем представлении,—например, теоретическую геометрию, основывающуюся на представлении, что существуют окружности, касающиеся прямой линии только в одной точке: таких окружностей никто не наблюдал, а следовательно, их не существует.

Исходя из этого принципа, можно заранее предсказать, как Протагор, оставаясь прямолинейным и бесстрашным ионийским рационалистом, должен был отвечать на вопрос о существовании богов. Говорят, что боги изредка являются или посылают несомненные знамения людям,—так должен был рассуждать Протагор,—но особенно доверять показаниям этих людей трудно, да и случается это, если только случается, крайне редко, так что мы вряд ли можем надеяться дожить до той поры, когда нам самим придется пережить что-либо подобное. А поэтому: «Относительно богов я не могу знать, существуют ли они или не существуют и каковы они на вид. Многое мешает этому—и неясность вопроса и краткость человеческой жизни» [8]. Эти слова могли стоить Протагору жизни; он предпочел покинуть Афины. Афинская «демократия» не допустила такого покушения на се священные устои; таким же образом она поступила с благороднейшим человеком и чисто кабинетным ученым Анаксагором, когда он осмелился утверждать, что солнце—это раскаленный камень или что молния вовсе не посылается с неба для наказания клятвопреступников, так как она сплошь и рядом ударяет в скалы, дубы и т. д.

Нам известно также, что Протагор написал сочинение о загробной жизни [9]. Исходя из указанного выше принципа и из отсутствия у кого бы то ни было наблюдений из этой области, мы можем смело утверждать, что Протагор в этой книге отрицал какую бы то ни было возможность знать что-либо о загробной жизни.

Такое же, как Горгий и Протагор, влияние элейской школы испытал и другой софист этой группы—коринфянин Ксениад. Он считает все наши представления одинаково ложными, но не менее ложными он считает и какие бы то ни было теории о бытии как о целом, стало быть, и элейскую теорию. Для опровержения ее он прежде всего возражал против основной аксиомы элейской философии «ex nihilo nihil fit» («из ничего не может ничего появиться»). Он указывал, что у нас, в сущности, нет оснований для возражения против положения, что все существующее могло произойти из ничего и снова обратиться в ничто [10]. Каковы были его положительные выводы—в стиле ли Горгия или Протагора—нам неизвестно.

Не лишне будет упомянуть еще в этой связи софиста Продика из Кеоса. Он проповедывал общепринятую мораль и изучал язык, в частности синонимы и омонимы. Однако эти, казалось бы, далекие от злободневных вопросов занятия привели его к любопытной теории. Он заметил, что в греческом языке слово «Вакх» есть омоним: оно означает и «бог Вакх» и «вино», то же относится к «Деметре» (богиня и «хлеб»), к «Гелию» (бог и «солнце») и т. д. Отсюда он сделал вывод, что первоначально эти слова означали полезные в общежитии предметы; впоследствии эти предметы за приносимую ими пользу были обожествлены—отсюда и появилось представление о боге Вакхе и т. д. [11]. Надо думать, однако (Продик был признанным учителем нравственности даже в аристократической Спарте), что Продик не отрицал существования богов, а только хотел объяснить происхождение некоторых представлений о богах, в частности их имен. Это не помешало, однако, позднейшим ученым древности отнести его к числу атеистов [12].

Как можно видеть из сказанного выше, элейская система, как и большинство других философских систем, оказала огромное влияние на дальнейший ход науки только своей отрицательной стороной; положительная сторона этого учения почти не нашла продолжателей. Элейцы оставили после себя, таким образом, пустыню; тот, кто хотел бы дать возможность науки снова прогрессировать, должен был прежде всего разбить элейскую диалектику, осложненную релятивизмом Протагора и Ксениада. Эту задачу взял на себя Демокрит.

4. ДЕМОКРИТ И РЕЛЯТИВИЗМ.

По не вполне достоверной традиции, учителем Демокрита был Левкипп, бывший якобы в свою очередь учеником элейца Парменида или Зенона [13]. Гомперц справедливо замечает по этому поводу: «Если даже Левкипп был учеником Парменида, то во всяком случае это был ученик, который так же мало мог радовать своего учителя, как мало радовал отцов иезуитов их ученик Вольтер» [14].

Нам известно, что Демокрит горячо полемизировал с Протагором; нам известно далее, что он упоминал в своих произведениях Ксениада—несомненно, в той же связи, что и Протагора. Основными предпосылками Протагора были: во-первых, что все наши чувства равно обманывают нас или равно истинны, и, во-вторых, что никакого сверхчувственного познания нет и быть не может. Отсюда делался вывод, что каждый вправе считать истинный мир таким, каким он ему представляется. Демокрит охотно готов был признать и обманчивость чувств и невозможность сверхчувственного познания. Однако же вывод Протагора казался ему ложным. В самом деле, прямым выводом, сделанным Протагором из его учения, была невозможность геометрии. А между тем как раз в геометрии мы имеем ряд выводов, подтверждающихся при проверке на опыте. Следовательно, прав Анаксагор: данные чувств есть, правда, наш единственный критерий; но из этих данных чувств мы часто можем умозаключить к чему-то, совсем не похожему на данные этих чувств [15]. В чем же причины обманчивости этих чувств? В том, что наша мысль, толкуя эти показания, рабски придерживается картины, непосредственно даваемой этими обманчивыми чувствами. Итак, в процессе познавания участвуют, во-первых, чувства, во-вторых—мысль. Но у человека есть два вида мысли: мысль темная, «незаконнорожденная», и мысль правильная, «законнорожденная». Темная мысль,—то, что мы теперь называем наивным материализмом,—опираясь на данные чувств, приходит к невозможным выводам и затем ссылается на обманчивость чувств. Чувства справедливо отвечают ей (в одном из отрывков Демократа [16]): «Несчастная мысль! Все твои знания ты взяла от нас, и теперь нас же обвиняешь! Пойми же, что, обвиняя нас,

ты признаешься в своем собственном убожестве!» В самом деле, не беда, если чувства обманчивы, поскольку мы можем этот обман раскрыть и истолковать. Но темной мысли эта работа не под силу. «Приходится признать,—замечает Демокрит сокрушенно,—что истина скрыта от нас». «Мы не воспринимаем в действительности ничего несомненного, но только то, что меняется в зависимости от состояния нашего тела и от того, что к нему притекает и что ему противостоит», и т. д. [17].

Некоторые ученые готовы были видеть в этих словах настоящий скептицизм или по крайней мере неуверенность Демокрита в сделанных им выводах. Это—коренное заблуждение. Демокрит—догматик; недаром он торжественно заявляет: «Для всех людей одно и то же является благом и истиной. А приятное понимает каждый по своему» [18]. И в такой же решительной форме, как он заявляет: «В действительности (eteê) мы ничего не знаем», он говорит также: «В действительности (eteê) существуют только атомы и пустота» [19а]. Ясно, что в приведенных скептических выпадах мы имеем только характерное для греческого ума пропедевтическое сомнение, имеющее целью подготовить читателя к восприятию истины (см. выше, стр. 166).

Если читатель пришел к выводу, что «в действительности мы ничего не знаем», то ясно, что он дошел до такой точки, «когда незаконнорожденная мысль не может уже ни рассмотреть с большею точностью, ни расслышать, ни обонять, ни ощущать вкуса, ни осязать». Между тем ясно, что «необходимо более точное исследование» [19б]. Откуда его взять?

Тут-то и приходит на помощь «законнорожденная» мысль, умеющая, исходя из данных чувств, строить выводы, совсем не похожие на эти данные. Так, чтобы не попасться на элейскую удочку, она, вопреки показаниям наших чувств, в умопостигаемой, недоступной этим чувствам области постулирует предел делимости—не только в физике, но и в геометрии. Например, согласно этой теории, круг выглядит в умопостигаемой области как многоугольник с бесконечно (или чрезвычайно) большим числом сторон. Каждая его сторона далее уже неделима, т. е. она—точка. Это предположение явилось не столь уже дурным иквивалентом нынешней теории бесконечно малых; по крайней мере методом Демокрита впо-

следствии пользовался великий Архимед (см. выше, стр. 171). Благодаря ему он нашел, чему равняется объем пирамиды, конуса, а следовательно, во всяком случае площади круга.

Точно так же и в физической области в действительности существуют, по мнению Демокрита, только неделимые частички материи («атомы», «идеи», «насты»), ограниченные многоугольником или ломаной линией самой различной формы, но, несомненно, состоящей из неделимых частиц; эти качественно однородные тельца носятся в пустом пространстве, существование которого Демокрит, вслед за Ксенпадом и вопреки элейцам, считал возможным и допустимым. Это движение—вихрь (dinos); оно совершается в самых различных направлениях; соединение этих телец при столкновении в различные комбинации и производит на нашу «незаконнорожденную» мысль впечатление воспринимаемых чувствами тел. Это движение обязано своим началом слепому случаю, а раз возникнув, происходит по строгим законам природы (ananke); мир как целое не есть живое существо и не управляется божественным промыслом.

5. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ДЕМОКРИТА [20].

Теперь мы перейдем к религиозным воззрениям Демокрита, стоящим якобы в противоречии с его материалистическим миросозерцанием. Если религиозные воззрения вообще находятся в теснейшей связи с классовой психологией, то особенно это бросается в глаза, как мы видели выше, в Греции, где не было резкой границы между светским и духовным, и религия составляла нераздельную часть государственной организации. Однако вопрос о религиозных воззрениях Демокрита чрезвычайно труден по двум причинам. Прежде всего Демокрит применил чрезвычайно неудачную терминологию. Не имея слова, соответствующего нашему слову «психический» или «одаренный высоким интеллектом», он во всех таких случаях употреблял слово «божественный» [21]. Далее, благодаря авторитету Аристотеля позднейшие христианские ученые видели в Демокрите одного из величайших ученых древности; согласно обычаю того времени, они приписали ему ряд религиозных и моральных сентенций, которые никак не вяжутся с его учением. Так, например,

в одном отрывке мы читаем: «Боги дают людям все блага и прежде и ныне. А всего того, что дурно, что вредно или бесполезно, боги не давали людям ни прежде ни ныне, но они сами ввергают себя в эти беды благодаря слепоте духовной и неразумию» [22]. Эта типичная стоическая или иудейско-христианская теодицея никак не может принадлежать Демокриту. Во-первых, он, как нам засвидетельствовано, отрицал божественный промысел. Во-вторых, те «чрезвычайно устойчивые изображения», которые по его учению проникают в наше тело преимущественно в состоянии сна и которые послужили для первобытных людей причиной веры в богов, могут оказывать, как это и естественно было ожидать, в зависимости от условий, «то благотворное, то вредное действие» [23], а не только благотворное, как хочет автор нашего отрывка. Далее, если Демокрит и признает, что столкновение с известными группами атомов, которые послужили основанием для народной веры в богов, может в силу чисто естественных причин иметь либо дурные, либо хорошие последствия, то все его учение о происхождении религии является сплошной полемикой с взглядом, по которому боги могут людям что-то «посылать» или «давать». Так, Демокрит говорит: «Первобытные люди, видя небесные явления, как, например, гром, молнии, констелляции, солнечные и лунные затмения, приходили в ужас и думали, что боги—причина всего этого» [24]. „Некоторые из мудрецов, протягивая руки к тому, что мы, нынешние эллины, (просто) называем воздухом, восклицали: «Зевс нам все открывает, он все знает и все дает и отнимает, он царь вселенной»" [25]. Равным образом, излагая свою теорию снов, он саркастически замечал: «Если бы бог посылал сны, то, конечно, их видели бы только мудрецы, а не первый встречный, и притом днем, а не ночью» [26].

Ввиду сказанного нельзя не протестовать против того подхода к религиозным воззрениям Демокрита, который содержится в известной книге Гильберта о философии греческой религии [27]. Конечно нельзя отрицать того, что Демокрит считал атомы огня носителями психической, или, как он выражался, «божественной» субстанции. Таким образом, в каждом одушевленном существе сидит в известном смысле «божество». Поэты, как люди с более пылким темпераментом, обладают поэтому на языке Демокрита «более божественной

душой». Далее Демокриту ничего не было так чуждо, как антропоцентризм. Как он не мог считать наш мир единственным, а, применяя как математик теорию комбинаций, полагал, что миров должно быть бесконечное множество, так, рассуждая тем же методом, он должен был притти к выводу о существовании бесконечного множества различных существ, из которых многие должны были неизбежно быть значительно совершенней человека. Так как, далее, по представлению Демокрита, от всякого тела отслаиваются тончайшие пленки, «изображения», и затем носятся по мировому пространству, то такие пленки могут попасть и в человеческое тело, дать ему представление о никогда не виденных им существах и произвести на его организм благотворное или вредное действие. Но какое бы то ни было произвольное воздействие на человека эти «боги» производить не могут; тем более невозможно, чтобы они производили какое бы то ни было влияние на ход вещей во вселенной, подчиненный строжайшей закономерности (ananke). Об антропоморфизме этих «богов» во всяком случае не может быть и речи; равным образом, как определенно указывается в источниках, эти образы могут в равной мере попадать как к людям, так и к животным. Чисто натуралистический подход к этим «богам» характеризует такая фраза, основанная на наблюдении о существовании у животных некоторых чувств, отсутствующих у человека: «Более (пяти) чувств имеют: животные, мудрецы и боги» [28].

В связи с взглядами на религию стоят и взгляды Демокрита на загробную жизнь. Как и Протагор, он написал специальное сочинение, посвященное загробной жизни. Здесь он прежде всего отрицал допускаемую религией возможность воскресения людей. Засвидетельствованные случаи смерти и воскресения он толковал как мнимую смерть, как летаргический сон [29]. Он жестоко бичует тех, кто живет мечтой о загробной жизни: «Иные люди, не зная, что человеческая природа превращается в ничто, но зная в то же время за собой ряд дурных дел, проводят всю жизнь в беспокойстве, страхе и мучении, сочиняя лживые сказки о загробной жизни» [30]. «Глупцы ненавидят жизнь и в то же время хотят жить из страха перед смертью» [31].

Но в то же время Демокрит был тонким ценителем поэзии

и не мог поэтому присоединиться к числу хулителей Гомера. Однако религия Гомера не отвечала его воззрениям, и он прибег поэтому к довольно безвкусному аллегорическому перетолкованию гомеровских поэм [32].

6. ДЕМОКРИТ И АНТИЧНАЯ ОБЩЕСТВЕННОСТЬ.

Наиболее интересны для нас те из учений Демокрита, которые стоят в непосредственной связи с вопросами античной общественности.

Уже в чисто физических теориях Демокрита можно усмотреть несомненное влияние его социологических спекуляций. Так, для объяснения того факта, что в природе обычно образуются большие однородные конгломераты, он применил теорию Эмпедокла о том, что «подобное стремится к подобному». Впрочем, эту теорию, берущую начало в области человеческих отношений, он попытался обосновать и рядом примеров из жизни птиц, из расположения зерен во вращающемся решете и т. д. [33].

Далее, уже задолго до Демокрита греки стали противопоставлять «природу» «закону» или «искусству». Но он впервые применил это противопоставление широко и систематически. При этом слово «закон» (nomos) он употребляет в смысле чего-то нереального и малоценного; к «искусству» он относится с гораздо большим уважением. Так, показания чувств, по его мнению, существуют «по закону», атомы и пустота—«по природе». К искусству, наоборот, он относится с большим уважением. Так, об обучении, которое есть тоже один из видов искусства, Демокрит говорит: «Природа и обучение близки друг к другу. Ведь и обучение преобразует человека, а поскольку оно преобразует, оно является как бы второй природой». Он присоединился к взгляду Гераклита, по которому ни одно явление природы не бывает благотворным или дурным само по себе, а лишь в зависимости от того, в каком отношении к нему стоят люди; но он думает, что благодаря искусству мы можем все дурные влияния явлений природы устранить. «Глубокая вода во многих отношениях полезна, но во многих и вредна, так как мы рискуем утонуть. Но мы можем избавиться от этой опасности, научившись плавать» [34]. Точно так же искусство

исправляет в некоторых отношениях несовершенства природы. Все животные рождают детенышей в муках, затем терпят лишения и страдания, чтобы выходить их, но не получают за это никаких выгод и удовольствий. И человек получил в удел этот инстинкт, но он старается вознаградить себя тем, что получает известную пользу от детей [35]. Однако и Демокрит должен признать, что между дарами природы и искусства большая и очень важная разница: дары природы передаются по наследству, дары искусства не передаются. Так, помесь коня с кобылой дает и дальнейшее потомство; помесь осла с кобылой—мул—потомства не дает, так как он продукт не природы, а человеческого искусства [36].

Вопрос о наследственности благоприобретенных признаков оживленно обсуждался в эту эпоху. Один из ближайших учеников Гиппократа, автор трактата «О воздухе, воде и местоположении», уверен, что балгоприобретенные признаки передаются по наследству. Он ссылается [37] на макрокефалов (длинноголовых), какой-то кавказский народец, у которого с древних времен был обычай искусственно удлинять голову младенца, уродуя ее при помощи особых повязок. Автор утверждает, что впоследствии это уродство стало прирожденным и дети рождались уже с удлиненными головами. Впрочем, он честно прибавляет, что в его время, когда этот обычай вышел из употребления, случаев рождения детей с удлиненными головами уже не наблюдается; то, что он рассказывает, ему известно, таким образом, только по слухам.

Тесная связь между Демокритом и гиппократовцами как в виде полемики, так и в виде непосредственного примыкания очень обычна. Мы имеем следы оживленной полемики, интересовавшей науку в конце V века. Любопытно, что афинский софист Антифонт, который, как мы говорили уже выше, был последователем Демокрита, также, повидимому, принял участие в этом споре, причем стал на сторону своего учителя Демокрита. Он также говорил о макрокефалах [38]; с другой стороны (как мы видим из платоновского пересказа, повидимому, его учения) он называл искусство (techne) «смертным из смертных» и относился к нему в противоположность Демокриту, весьма пренебрежительно. Так как понятие родового бессмертия было для грека, в противоположность нам, чем-то весьма близким, то возможно, что здесь ука-

зывается на неспособность искусственных изменений передаваться по наследству. В доказательство этого положения Антифонт приводил такой пример: «(если мы закопаем в землю семя или росток оливы, вырастет олива, если лавра—вырастет лавр); если же закопать скамью (сделанную человеческим искусством), и если оживет черенок, то из него вырастет не скамья, а дерево (—олива или лавр или иное, каким была скамья от природы); ведь облик, приданный законом и искусством, соприсущ случайно, а первосущностью является то, что остается постоянным при всех превратностях судьбы...»[39].

Для читателя не сразу станет ясно общественное значение этого спора. До эпохи расцвета философия и образованность были природным делом аристократии, их «physis». Софисты утверждали, что их обучение дает людям как бы вторую «physis», делая их морально и интеллектуально равными аристократам. Аристократы должны были последовательно возразить на это, что они получали образование уже в ряде поколений; эти уроки передаются по наследству, так что они в результате уже рождаются более нравственными и благородными, чем самые образованные из простонародья. В ответ на это им указывали с фактами в руках, что благоприобретенные изменения по наследству не передаются; поэтому потомок благородных, образованных и выдающихся родителей может оказаться малоспособным, как это произошло, например, с детьми скульптора Поликлета[40]. Итак, все люди рождаются равными, происхождение ничего не стоит,—такой вывод сделал действительно, как мы видели, Антифонт.

Но, возвращаясь к Демокриту, мы можем указать на ряд явлений, где его роль в истории общественной мысли выступает еще выпуклее. Правда, его отношение к государственному закону—вопрос столь же трудный, как и вопрос о его отношении к религии. И здесь поздние писатели несомненно хотели либо «обелить» его как великого ученого, либо «очернить» как материалиста; и здесь мы встречаемся с отрывками диаметрально противоположного направления. Но вопрос об отношении Демокрита к демократии, социализму и частной собственности трудностей не содержит, а разрешение этого вопроса дает нам возможность ответить и на предыдущий.

Демокрит—убежденный сторонник демократии. «Быть бедняком в демократическом государстве настолько же лучше, чем вести так называемую счастливую жизнь под властью деспота, насколько свобода лучше рабства» [41]... «Я люблю во всем равенство; неравенство не по моему вкусу» [42].

Как и вообще античные радикалы, он относится, однако, отрицательно к социализму; не надо забывать, что античный социализм был, как мы уже показали, аристократической доктриной. По его мнению, при раздельном владении «люди бережливее относятся к вещам, и у них больше охоты увеличивать свое имущество приобретением; сюда присоединяется еще взаимное соревнование. При совместном владении расходы так не трогают нас, как в том случае, когда дело идет о нашей личной собственности; и, наоборот, стремление приобрести что-нибудь и увеличить свое имущество в этом случае гораздо слабее». Как можно заключить из аналогичной сентенции последователя Демокрита, Эпикура, эта полемика с социализмом была непосредственно направлена против социал-аристократического идеала пифагорейцев [43]. В связи с этим стремления бедняков поживиться на счет богатых он не одобряет; он советует сравнивать свое положение всегда с положением более бедных, а не более богатых, чтобы не быть вовлеченным «на путь нарушения закона» [44].

Равным образом мы имеем ряд отрывков, из которых мы видим, что Демокрит, по крайней мере как писатель, принимал живейшее участие в выработке демократического законодательства. Он предлагает ряд частных улучшений. Особенно трудным был, как мы видели из отрывков последователя Демокрита—Антифонта (стр. 280), вопрос о преимуществах самозащиты перед судебной процедурой. Демокрит не идет, конечно, путем анархиста Антифонта: он предлагает, чтобы в самых законах было по возможности расширено право самозащиты [45]. Равным образом он не мог подобно Антифонту видеть большую моральную ценность в преодолении морального искушения; наоборот, ему, как чуждому жизни кабинетному ученому, казалось добродетелью «не только не поступать несправедливо, но и не возжелать несправедливого» [46]. Его моральные правила, таким образом, мало чем отличались (исключая, конечно, политической области) от моральных правил западно-греческих философов; нас не

удивит поэтому, что он всячески восхваляет их мораль, рекомендующую «закалять себя трудами и изучать величайшую науку—науку о государственной деятельности». Ясно поэтому, что рецепт Антифонта—исполнять законы только в присутствии свидетелей—не мог восходить к Демокриту; он, наоборот, указывает, что мы должны всегда руководиться «не чувством страха, а чувством долга»[47]; «человек в равной мере не должен совершать преступлений, «когда он уверен, что никто об этом не узнает, как и тогда, когда об этом должны узнать все люди» [48]. С другой стороны, нам сообщается такое изречение Демокрита: «Не спорь с законом, с должностным лицом и с тем, кто мудрей тебя» [49]. Если это изречение не фальсификация, то здесь речь идет, конечно, о законах и должностных лицах демократии, а никак не деспотии.

Наоборот, один христианский писатель [50] заявляет: «Демокрит считал законы скверной выдумкой и говорил: «Мудрец не должен беспрекословно повиноваться законам, но жить как свободный человек». Подлинность цитаты доказывается тем, что она очень близка к соответствующим выражениям Антифонта, бывшего и в других вопросах продолжателем Демокрита, и Эпикура (отр. 196 us). Однако же со сказанным выше это изречение не вяжется. Из последних слов следует, может быть, заключить, что речь шла об олигархическом или деспотическом государстве (или же об «извращенной демократии»). То, что в деспотии мудрец не должен беспрекословно повиноваться законам, а должен сохранять облик свободного человека, что, например, наиболее тяжелое преступление против олигархических законов—организация демократического переворота нравственно допустима,—вполне соответствует взглядам античного демократа (см. выше, стр. 278). Понятно также, что Антифонт, видевший и в демократии одну из форм организованного насилия, должен был распространить это положение на все государственные формы.

Впрочем, Демокрит, как я сказал, подходил ко всему существующему с эволюционно-исторической меркой; обычное у греков фетишистское отношение к закону было ему чуждо. «Если бы люди не нарушали прав друг друга, то закон не мешал бы каждому жить, как ему угодно». [51] «Закон

стремится сделать человеческую жизнь счастливой; но он может этого достигнуть только в том случае, если сами граждане сознательно стремятся быть облагодетельствованными законом» [52].

Мораль Демокрита чисто евдемонистическая; в этом отношении он—прямой предшественник Антифонта. «Мерило полезного и вредного—удовольствие и неудовольствие». «Наилучший удел для человека—иметь в жизни как можно больше удовольствий и как можно меньше огорчений» [53]. Но конечно, Демокрит, типичный ученый, не имеет в виду физические удовольствия; «найти ответ хотя бы для одной загадки природы мне приятнее, чем стать персидским царем»[54]. Как ученый, влюбленный в свою науку и не имеющий никакого интереса к тому, что находится за пределами его научных наблюдений, он относится неодобрительно к браку и рождению детей (и это учение заимствовал у него Антифонт). Он хорошо знает, что стремление иметь семью и любовь к детям—это общий всем животным инстинкт; но человек тем и отличается от животных, что должен уметь заглушить в себе голос инстинкта и противопоставить ему сознательный расчет.

На этом мы закончим характеристику Демокрита. Изучение его научных теорий самих по себе не входит в задачу нашей книги.

7. СОВРЕМЕННИКИ И ПРОДОЛЖАТЕЛИ ДЕМОКРИТА.

Рука-об-руку с ионийской натурфилософией шло и развитие ионийской медицины. Этот отдел особенно хорошо разработан в уже указанной книге Гомперца, к которой я и отошлю читателя. Я обращу внимание только на один момент, интересный для нашей цели. До этого момента существовала только народная, магическая медицина, осуществляемая знахарями, и храмовая, официальная, осуществляемая жрецами. Храмовые врачеватели собрали порядочный медицинский опыт, тем не менее, в их науке было очень много религиозного элемента и шарлатанства, как мы можем еще теперь заключить из надписей, найденных в Эпидаврском храме. Основатели ионийской медицинской школы, вооружившись завоеваниями современных натурфилософов, главным образом

Эмпедокла, попытались базироваться на теориях этих философов, но эти теории оказались при практическом применении не менее произвольными, чем религиозные теории их предшественников. Поэтому их преемники, в ряде пунктов весьма близко примыкающие к Демокриту, сражаются на два фронта. Во-первых, они протестуют против внесения априорных философских теорий в медицинскую науку. Они не возражают против необходимости теорий, но эти теории должны явиться выводом из медицинского опыта, а не быть данными наперед. Во-вторых, они борются против внесения всякого религиозного и магического элемента, против лечения молитвой и заговорами, против наименования эпилепсии «священной болезнью»,—все болезни, заявляют они, одинаково священны, поскольку все подчинены сквозному закону причинности и т. д. Они бичуют храмовых врачевателей как бессовестных шарлатанов, которые сами не верят в то, что они говорят. «Они хотят скрыть собственное невежество и беспомощность под покровом божественного». Поведение этих шарлатанов кажется ионийским врачам к тому же оскорблением религии—конечно, той облагороженной и очищенной религии, которая одна могла иметь некоторый успех среди интеллигенции конца V века.

Если мы вспомним, что храмовая медицина была одним из главных наглядных доказательств всемогущества эллинских богов и что, с другой стороны, ионийские врачи достигли действительно крупных успехов в медицине, то мы поймем, какое огромное общественное значение должны были иметь литературные выступления ионийских врачей.

Остается еще сказать несколько слов о так называемых младших софистах; об одном из их типичнейших представителей—об Антифонте—мы уже говорили выше подробнее. Я присоединяю к их числу и Гиппия, хотя мы не можем быть уверены, что он уже знал работы Демокрита.

Для нашей цели не так интересно, что Гиппий из Элиды, подвизавшийся и в Афинах, был первым филологом и этнологом в нынешнем смысле слова, т. е. что он накопил в своей памяти огромный мифологический, исторический и этнографический материал, как то, что он использовал этот материал для социологических выводов. Законами, «общими» для всего человечества, он считал только культ богов и почита-

ние родителей; все остальные законы, включая сюда и запрещение браков с близкими родственниками, он считал произвольной выдумкой (см. выше, стр. 271 и сл). Как странствующий с места на место ученый, он был космополитом и видел в законе «тирана, вынуждающего человека поступать вразрез с его природой»; перегородки между государствами казались ему противоестественными,—мудрецы всего мира образуют как бы одну большую семью [55].

Впоследствии афинские софисты усомнились во «всеобщности» и тех двух законов, которые еще пощадил Гиппий. Обычаи убиения и съедения родителей заставили сомневаться во всеобщности второго закона; Антифонт решительно отвергает его. Первый закон опровергался существованием эфиопских племен, не имеющих никакого культа богов, и наличием нелепого культа животных; может быть, и эти доводы содержались уже в труде Антифонта.

Именно в этом остро политическом преломлении проникли новые научные взгляды в афинскую историографию и на сцену. Геродот еще в значительной степени человек старой складки; к софистическим крайностям он относится отрицательно. Однако эти крайности не менее экзотичны и не менее интересны, чем быт и учреждения вновь ставших известными грекам народов; вдобавок в софистических трудах, в частности у того же Гиппия, Геродот, наверное, нашел немало интересного для себя этнографического материала. Геродот включил много софистических сентенций в свой труд. Обычно эти изречения он вкладывает в уста богоборцев и вольнодумцев, и самый ход исторических событий показывает в дальнейшем, что они были неправы. Но некоторые, наиболее невинные их мысли, повидимому, убедили великого писателя: иногда весь рассказ о быте тех или иных племен носит с начала до конца характерную софистическую окраску.

Еще интереснее для истории общественной мысли знаменитый исторический труд афинянина Фукидида [56]. Он настолько совершенно владеет историческим методом и настолько беспристрастен, что нужна большая проницательность, чтобы угадать, что автор—противник господствующего строя и близок к аристократическому лагерю. Фукидид рисует нам картину ужасающей деморализации: господ-

ство ничем не прикрытых личных происков партийных вождей, культ силы, прикрытый цинично-остроумной софистической аргументацией, полное пренебрежение к чужим правам и чужой жизни и т. д. В нескольких словах Фукидид убедительно показывает, насколько это пренебрежение к чужим правам, в частности к правам союзников, является неизбежным следствием всей экономической политики афинян.

Ницше («Morgenröte», 168) в свое время справедливо заметил: «В Фукидиде, этом мыслителе о человеческом, достигла пышного расцвета та культура, которая нашла... своего государственного деятеля в Перикле, своего врача в Гиппократе, своего естествоиспытателя в Демокрите; это та культура, которая получила имя от своих учителей, софистов». Особенно интересна в этом отношении позиция Фукидида в отношении к религии. Если в книге Фукидида мы не найдем полемики с религией, то тем не менее не может быть сомнения, что с религией своих отцов он порвал окончательно. Достаточно сравнить его историю с Геродотовой, где боги на каждом шагу вмешиваются в человеческую жизнь и служит главным средством для объяснения хода исторических событий. В Фукидидовой истории боги не играют никакой роли; он обходится без них и почти вовсе о них не упоминает. В таких событиях, как землетрясения, солнечные затмения и т. д., Геродот видел яркие доказательства вмешательства богов в человеческую жизнь; Фукидид объясняет их чисто естественным путем, иронизируя над погоней за предзнаменованиями. Так же иронически он относится ко всякого рода предсказаниям. Так, в предсказании о Пелопоннесской войне, по мнению одних, говорилось: «Придет дорийская война, а вместе с ней чума» (loimos), по мнению других,—«...а вместе с ней голод» (limos); так как Афины постигла чума, то получила господство первая форма. Фукидид замечает по этому поводу: «Впрочем, я думаю, что если когда-нибудь снова придет дорийская война и будет сопровождаться голодом, то все будут ссылаться на вторую версию оракула». Нельзя поэтому не согласиться с мнением биографа Фукидида Марцеллина, называющего Фукидида «немного безбожником».

Если мы прибавим сюда еще убеждение в природной закономерности исторического процесса, отсутствие боль-

шого интереса к отдельной личности (ораторы, произносящие у Фукидида замечательные речи, часто не названы даже по имени), замену моральных критериев критерием разумного и целесообразного, критицизм и полное отсутствие мифов и новелл,—то мы поймем, что великий историк был настоящим продуктом софистического просвещения.

Комедия, любимое развлечение консервативного аттического крестьянства, была, конечно, чужда по своему духу и религиозному характеру всякого вольнодумства. Однако в этой комедии спокон веку выступал антагонист, злодей и дьявол, враг светлого героя. Эта роль теперь часто предоставляется безбожникам, сторонникам новых взглядов.

Трагедия проявляет уже серьезный интерес к новым воззрениям; наиболее умеренные из них она включает даже в сентенции своих хоров и светлых героев. Однако и здесь крайние софистические взгляды излагаются только для того, чтобы взволновать и потрясти зрителя, думающего, что он слышит взгляды автора. Дальнейший ход действия убедительно доказывает неправильность этих взглядов. Так как до нас дошли только обрывки этих трагедий, то нынешние ученые часто склонны видеть в этих взглядах взгляды самих драматургов—Еврипида, Крития и т. д. Удивительным остается тот факт, что трагедии, дошедшие до нас целиком, никакого вольнодумства не обнаруживают; приходится примышлять перемену во взглядах автора. Сравни сказанное выше, стр. 209 и сл.

Характерным памятником младшей софистики являются наконец «Двоякие речи», бездарная школьная компиляция, составленная на дорийском диалекте около 400 года. Вся эта работа, как целое, носит чисто риторический характер, не обнаруживая большого интереса к существу дела. По каждому вопросу «разрушительный» взгляд сопоставляется с «консервативным»; указываются также возражения, которые можно выставить против приведенных доводов. Некоторые «разрушительные» теории до крайности глупы и бездарны; они, очевидно, придуманы ad hoc и составляют собственность автора. В общем же «разрушительная» часть заимствована, повидимому, главным образом, у Гиппия. Любопытно также то, что сам автор называет представителей одного направления «пифагоровцами», другого—«анаксагоровцами».

8. ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА.

Остается сказать еще о чрезвычайно интересной и важной проблеме—о проблеме происхождения человеческого общества. «Пифагоровцы», считавшие, как мы видели, что законы (старые, аристократические) и справедливость даны людям богами в тот самый момент, когда они были созданы, естественно были чужды теории эволюции и примыкали к первобытному взгляду о Золотом веке (см. выше, стр. 127). Наоборот, «анаксагоровцы» выводили человечество из звероподобного состояния.

Впрочем, древнейшие философы радикального лагеря еще не совсем отказались от пифагоровского взгляда, а только исправили его. Человечество появляется на сцену звероподобным; из этого состояния его выводит бог, герой или божество новой чеканки (мировой разум и т. п.). По учению Анаксагора, Диогена Аполлонийского и учителя Сократа, Архелая, человечество вышло из этого состояния благодаря благожелательной помощи божественного мирового разума. Эта подробность была заимствована у орфиков, по учению которых человечество, погрязшее в грехах и *попавшее* в звероподобное состояние (едение друг друга), спасается благодаря благожелательной помощи богини Деметры.

Учение пифагорейцев о невольном первородном грехе также не было вовсе отброшено «анаксагоровцами»; наоборот, оно было принято, но использовано с богоборческими целями, чтобы подчеркнуть, в противоположность их противникам, невинность первобытных людей и незаслуженную суровость богов. Повидимому, из радикального источника Плутарх [57] заимствует следующее рассуждение: Только горькая нужда вынуждала людей к мясной пище. Если бы первобытные люди могли видеть, среди какого изобилия мы живем и тем не менее продолжаем питаться мясом, они сказали бы нам: «Счастливцы, любимцы богов... Вы можете жить в изобилии, не пятная себя кровью. Мы же жили в мрачное и ужасное время и с самого дня рождения попадали в ужасающую нужду. Мрак скрывал еще от нас небо и звезды... Еще солнце не было утверждено на небосводе и не совершало еще своего кругооборота, отделяя день от ночи... Земля была

залита водой беспорядочно текущих рек, она была дика и бесформенна, покрыта болотами, грязью, бесплодным кустарником и лесом. Не было ни плодов, ни ремесленных орудий, ни мудрых изобретений. Не было посевов и урожаев, голод был непрестанным. Неудивительно, что мы решились питаться мясом животных, мы, которые были принуждены постоянно есть грязь и глодать кору; счастье было, когда мы находили орешек или зеленую травку, а отведав желудя, мы танцовали от радости».

Протагор, о котором мы уже говорили выше, внес в радикальную теорию любопытное изменение. Мы видели уже, что он не признавал никакой объективной реальности; существует только то, что представляется людям как существующее; для государства существует то, что представляется существующим большинству его граждан. Естественно, что Протагор должен был выдвинуть теорию contrat social: закон—это результат соглашения людей между собою. Содержащаяся у Платона речь Протагора [58] не может быть толкуема как изложение взглядов Протагора; это только притча, рассказанная Протагором, миф, который должен быть истолкован аллегорически; в вопросе о существовании богов Протагор был, как известно, агностиком. Но одно место для нас очень интересно: «Сначала люди жили по одиночке, городов у них не было. Они погибали от диких зверей, так как во всем оказывались слабее их. Их технические навыки давали им достаточную помощь для изготовления пищи, но они были недостаточно развиты для борьбы с дикими зверями: у них не было еще государственного исскуства, частью которого является военное дело. Они пробовали собираться и ради самосохранения строить города; но чуть только они собирались, как начинали обижать друг друга, так как у них не было государственного искусства; им приходилось снова разойтись»... Далее боги шлют людям с неба демократию, основанную на равенстве. Это—аллегория; мы должны фигурирующего здесь по традиции бога заменить либо общим соглашением граждан, либо выдающимся человеком.

Учение Демокрита было и во многих других отношениях, как мы видели, полемикой с Протагором; и здесь он как естественник не может допустить возникновения человеческих установлений путем однократного учредительного акта; он,

как и ионийский врач, автор сочинения «О старой медицине», полагает, что единственной причиной прогресса была борьба за существование (khreia): «Многие из них погибли... но те, что остались в живых, оказывались уже более жизнеспособными... Постепенно, наученные горьким опытом, они стали сбегаться в пещеры... Они изобрели искусства и все прочее, что полезно в общественной жизни. Ибо вообще во всем решительно учителем людей была борьба за существование (khreia)...» [59]. Тем навыкам, «которые не отвечают необходимейшим потребностям», человек научился позже, уже «от избытка» [60]. При этом его учителями были животные: «От паука он научился прядению и медицине *; от ласточки—устройству домов; от певчих птиц, лебедя и соловья—пению благодаря подражанию» [61]. Если мы откинем последнюю наивную добавку, то мы увидим уже здесь, в большей мере, чем у Эмпедокла (бывшего, вероятно, прототипом Демокрита), настоящее предвосхищение теории Дарвина. Я говорил уже выше, что Демокрит исповедывал демократические убеждения; не имеем ли мы здесь перенесения наблюдений, взятых из окружающей действительности, на прошлое? Ведь как раз так выбивался в люди простой человек в V веке.

Неудивительно поэтому, что Антифонт, бывший последователем Демокрита, в этом вопросе пошел не за ним, а, повидимому, за Протагором; видя в законе организованное насилие, он не мог допустить, чтобы он был продуктом естественного развития человечества. Учение Антифонта мы можем, вероятно, восстановить по полемическому выпаду у Еврипида, который мы находим непосредственно после выхода в свет Антифонтовой «Истины» (оно совпадает, повидимому, с учением, вложенным Критием в уста грешника Сисифа в трагедии того же наименования), а также по учению эпикурейцев, восходящему в этом случае не к Демокриту, а, повидимому, прямо или косвенно к Антифонту или его источнику. По этому учению, люди собираются вместе и принимают идеальное государственное устройство, сводящееся к принципу «не обижать и не терпеть обид». Од-

---

* Имеется в виду паутина как кровеостанавливающее. Весьма наивная теория!

нако этот договор хранила только лучшая часть, хотя и большинство людей; многие нарушали законы втайне. Тогда нашлись ловкие хитрые люди, которые использовали это положение для того, чтобы склонить людей построить общественную жизнь не на взаимном убеждении, а на страхе и законах. Чтобы эти законы не нарушались, они выдумывают на небе всемогущих богов, якобы видящих все и наказывающих даже нарушающих законы втайне. Жизнь превратилась в сплошное прозябание и рабство.

Таковы были взгляды афинских радикалов. Наоборот, афинская полунищая демократия, наводнявшая античный театр, в вопросе о первобытном состоянии человечества примыкала к взгляду аристократов—«пифагорейцев», перенеся, однако центр тяжести на характерную черту, взятую из того же мифа.—Первобытная эпоха, Золотой век, была, сверх всего прочего, эпохой полного политического и экономического равенства, так как работать тогда никому не приходилось,—природа или добрые духи доставляли все в изобилии *. Первородный грех принес в мир кроме других бед и социальное неравенство.

---

* Ср. выше, стр. 127.

Глава XIII.

ПЕЛОПОННЕССКАЯ ВОЙНА И АФИНСКОЕ ОБЩЕСТВО[1].

1. СУЩЕСТВУЮЩИЕ ТЕОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ПЕЛОПОННЕССКОЙ ВОЙНЫ.

Мы уже видели, в какой тупик попало греческое общество накануне Пелопоннесской войны. Эта война, послужившая поворотным пунктом во всей греческой истории, естественно, должна быть рассматриваема как реакция на экономический и психологический кризис. Чем же была вызвана эта война?

Аристофан [2] дает нам ясный и недвусмысленный ответ на этот вопрос:

> Но вот, пойдя в Мегару, здешние юнцы
> Оттуда проститутку выкрали спьяна.
> Мегаряне, вспылив от гнева, вслед за тем
> Крадут двух девок у Аспазии в ответ.
> Вот так-то из-за трех несчастных потаскух
> Война над всей Элладой разразилась. Тут
> Перикл, наш олимпиец, молнии и гром
> Меча, Элладу ураганом закружил... и т. д.
>
> («Ахарняне», 524 и см.).

Объяснение это не было придумано Аристофаном. Как видно из найденной недавно в песках Египта гипотезы (краткого изложения содержания) к комедии старшего современника Аристофана, Кратина, «Дионисалександр», такое же «простое и общепринятое» объяснение войны давал и этот поэт: под видом Елены он выводил Аспазию, а под видом Троянской пародировал Пелопоннесскую войну; таким образом, и эта война, как и Троянская, вызвана была, по его мнению, любовными интригами.

Но гораздо более любопытно, что приблизительно так же объясняет возникновение Пелопоннесской войны даровитейший из нынешних историков Греции Ю. Белох [3], в принципе отрицающий роль личности в истории и выдвигающий на первый план экономические факторы: «Перикл чувствовал, что его руководящее положение поколебалось, и поэтому он решился направить надвигающуюся бурю на внешние дела... Перикл никогда не был разборчив в выборе средств и, подобно тому как некогда он подбрасывал хворост в пламя разгорающегося пожара классовой войны, так и теперь он зажег пожар междуусобной войны между эллинами... Культ Перикла, который до сих пор еще в полном расцвете, конечно, мешает признать тот факт, что великий афинский государственный человек вызвал Пелопоннесскую войну из личных соображений».

Я не вижу большой разницы между аргументацией Аристофана и рассуждением Белоха,—недаром последний в подтверждение своих слов прямо ссылается на указанное место Аристофана [4]. Возражать Белоху было бы излишне, достаточно сослаться на его собственные слова: «Если все, что происходит, дело отдельного (великого) человека, то история становится беспорядочной игрой случая, и трудно понять, как умные люди, стоящие на такой точке зрения, могут всерьез посвящать себя истории» [5]. Этот подход, таким образом, с нашей точки зрения недопустим и неприемлем. Рассмотрим теперь другое объяснение, которое дает проницательнейший из историков древности, Фукидид: «Истиннейший повод, хотя бы на словах и наиболее скрытый, состоит, по моему мнению, в том, что афиняне своим усилением стали внушать опасения лакедемонянам». Это объяснение значительно ближе к истине. Прежде всего надо исправить одну неточность. Это Фукидидово выражение предполагает, что фактическими зачинщиками войны были спартанцы, тогда как афиняне были в положении обороняющихся. Здесь, очевидно, Фукидид стоит на точке зрения Перикла. В приводимой этим же автором надгробной речи (II, 61) Перикл говорил: «Необходимо было или, уступив, немедленно покориться другим, или ценою опасности спасти себя». Но достаточно вчитаться в комедии Аристофана, современника Пелопоннесской войны, чтобы убедиться, что

и афиняне и спартанцы были одинаково повинны в том, что война началась. Так, в «Ахарянах» мы читаем (ст. 513 и сл.):

Чего же там спартанцев обвиняем мы?
То наши молодцы... (не город я виню)!

И в другом месте (ст. 309—314):

Я ж скажу вам, что спартанцы, на которых мы так злы,
Не одни только виновны в этих пагубных делах.

Далее, если бы афиняне действительно были только лишь обороняющейся стороной, то, конечно, они с радостью воспользовались бы первым представляющимся случаем для заключения мира на почетных и даже выгодных условиях. Но мы знаем, что после пилосской удачи афиняне отвергли чрезвычайно выгодные условия, предлагавшиеся лакедемонянами, и случай этот был далеко не единственный.

...Лакедемоняне
При маленькой победе говорили так:
«Теперь афиняне поплатятся, ей-ей!»
Когда же вы имели маленький успех
И вам спартанцы даже предлагали мир,
Вы отвечали: «Нам теперь на них плевать!
Пускай еще походят!»...

(«Мир», ст. 212.)

Далее, свидетельство самого же Фукидида (I, 68, 3) показывает, что Аристофан в этом случае совершенно прав: к Пелопоннесской войне обе стороны готовились задолго до ее начала.

2. В ЧЬИХ ИНТЕРЕСАХ ВЕЛАСЬ ВОЙНА?

Но если обе стороны одинаково повинны (поскольку вообще позволительно употреблять это слово) в войне, то тем не менее Фукидид бесспорно не ошибается, усматривая теснейшую связь между этой войной и империалистической политикой Афин,—она явилась прямым и неизбежным логическим выводом из этой политики. Чтобы убедиться в этом, попробуем прежде всего уяснить себе, каким классам афинского населения была выгодна эта политика, состоявшая в бессовестном выкачивании денег из союзников-колонистов. При этом необходимо помнить, что даже с античной точки

зрения, не признававшей человеческих прав, например, за рабами, власть над свободными союзниками с целью жить на их счет была коренной несправедливостью. Юношеский протест Аристофана в его недошедшей до нас пьесе «Вавилоняне» был просто недомыслием, так как изменить обращение с союзниками афиняне могли только ценой полной и основательной ломки всего их уклада, а это было невозможно психологически. Это было ясно уже для древних, как видно из приписываемого Ксенофонту трактата «О доходах» (гл. I, § 1). Поэтому, как справедливо указывали Клеон у Фукидида [6] и автор псевдоксенофонтовой «Афинской политии» [7], единственно возможной политикой по отношению к союзникам была политика устрашения, сопровождающаяся жестокими насилиями [8]. Какие же классы афинского населения извлекали выгоду из этих насилий? Аристофан пытается дать ответ на этот вопрос. В его популярном толковании война—это результат совместных усилий нескольких общественных групп, лично в ней заинтересованных: политиканов, добивающихся власти в государстве; мелких карьеристов; промышленников, работающих на нужды армии; искателей приключений и любителей войны и наконец аферистов и преступников, желающих спрятать концы в воду или ловить рыбу в мутной воде [9].

Это объяснение должно было казаться современникам, видевшим вокруг себя постоянные злоупотребления, самым простым и верным; мы находим его и у наиболее популярного среди афинской демократии трагического поэта Еврипида в его злободневной политической трагедии «Просительницы», поставленной в 423—421 году (ст. 232—277):

...Из честолюбья
Они войну без нужды раздувают,
Губя людей без счета для того,
Чтоб мог один военною карьерой
Дела поправить; чтобы, получив
Побольше власти, буйствовать и грабить;
Чтоб мог другой народное несчастье
Использовать для жирных барышей
И в деньги превратить чужие слезы.

Но если не в войне, то в афинском империализме вообще во всяком случае были заинтересованы далеко не одни толь-

ко эти люди. Всякому понятно, насколько выгодно было для афинских купцов и промышленников существование монопольных рынков в союзных городах и насколько для них же было выгодно постоянное вынужденное пребывание этих союзников в Афинах. Не в меньшей, а в гораздо большей мере этот империализм был выгоден афинскому городскому демосу. Если Аристофан в своих «Осах» пытается доказать обратное, то это пустые софизмы. Конечно, он вполне прав, утверждая, что львиная доля доходов с союзников перепадала в карманы крупных акул, но он не показал, каким образом афинский демос мог просуществовать без поступлений с союзников.

Нетрудно убедиться, что этот империализм с неизбежностью должен был вести к войне. Ведь союзники были такими же эллинами, как афиняне, считавшими, так же, как и последние, полную государственную независимость и «самодовлеемость» (autarkeia) столь же необходимыми для свободного человека, как воду и воздух. Их заповедной мечтой было, не считаясь ни с экономикой, ни с реальным соотношением сил, при первой возможности сбросить афинское иго и добиться полной независимости. С другой стороны, в силу той же античной психологии настоящим союзом равноправных государств афинский союз никогда не был и не мог быть. Вот почему всякое облегчение положения союзников должно было рассматриваться последними как признак слабости Афин,—недаром восставали преимущественно союзники, находившиеся в наиболее привилегированном положении. Поэтому совершенно неизбежно было то, что с каждым годом узда натягивалась все крепче и ненависть колонистов к афинянам становилась все более жгучей. При тех предпосылках в сфере общественной мысли, о которых мы говорили уже, мог существовать только один тип государств с значительной территорией—город-хозяин, город-хищник, живущий на средства подданных общин, и подданные общины с политически бесправным, либо лично свободным, либо даже крепостным населением, доставляющим пропитание жителям господствующего города. Таким городом была Спарта, и Афины неизбежно должны были бы превратиться в такой город, если бы образование столь могучей державы не было прямой опасностью для полити-

ческого равновесия в Греции. С усилением власти Афин в колониях, таким образом, росла и ненависть соперников к Афинам. Если бы Спарте не удалось воспрепятствовать росту афинского могущества, то афинянам через самое короткое время пришлось бы иметь дело с грозной коалицией греческих государств, как это было со Спартой после ее победы над афинянами. Вдобавок, как справедливо указывает Андокид в своей речи «О мире с лакедемонянами» (§ 15), этого не допустил бы персидский царь, зорко наблюдавший за политическим равновесием в Греции.

Итак, Пелопоннесская война была неизбежным логическим следствием афинского морского союза, независимо от того, желали или не желали ее обе стороны.

3. НЕПОПУЛЯРНОСТЬ ПЕЛОПОННЕССКОЙ ВОЙНЫ.

Была ли эта война популярной, желали ли ее афиняне, верили ли они представителям тех перечисленных Аристофаном (выше, стр. 370) лично заинтересованных групп, которые сулили несчетные выгоды от этой войны? На все эти вопросы мы, кажется, вправе ответить отрицательно. Правда, после того как война уже началась, неизбежно появился и шовинистический угар; не только крестьяне пылали жаждой мести за разоренные сады и виноградники, но, в силу неизбежной психологии всякой драки, дерущиеся твердо верили в свою победу и придавали той или иной развязке гораздо большее значение, чем она заслуживает. Обе стороны на основании расчетов, казавшихся им несомненными, были убеждены, что рано или поздно им удастся окончательно сломить врага. При этом спартанцы, по словам Фукидида (кн. I, гл. 121, § 3), рассчитывали на доблесть своего войска, тогда как «у афинян войско не столько свое, сколько купленное за деньги» (т. е. наемное). Афиняне, по словам того же автора (кн. II, гл. 13, § 2), рассчитывали на господство на море и на обилие денег, тогда как,—так уверял Перикл [10],—запасы и средства спартанцев должны истощиться раньше окончания войны, особенно, если война затянется. В эти минуты афинские демократы верили, что в случае полной победы над Спартой власть их над колониями укрепится навсегда, благодаря чему афинский демос

сможет спокойно и безбедно существовать, «царствуя над эллинами».

Но суровая действительность быстро разгоняла этот угар. Ведь не надо забывать, что обычные приводимые в руководствах и основанные на Фукидиде даты начала и конца Пелопоннесской войны (431—404 годы) произвольны и ничего не говорят. Военные столкновения афинян с пелопоннесцами открылись не в 431 году, а уже в 458 году битвой при Галиях. Равным образом после 404 года Афины вступают только в новую фазу борьбы со Спартой, прочный мир наступил только в 372 году. С другой стороны, и так называемая Пелопоннесская война—это две совершенно отдельные десятилетние войны: Архидамова, продолжавшаяся с 431 по 421 год и окончившаяся блестящей победой Афин, и Декелейская, начавшаяся только в 414 году и окончившаяся в 404 году столь же блестящей победой Спарты. Сосдинение этих двух войн (вместе с промежутком мира между ними) в одну войну—это прихоть и произвол Фукидида, ни для кого не обязательный [11]. Таким образом, из одного того факта, что в течение восьмидесяти шести лет эта война восемь раз прерывалась перемириями и мирными договорами, причем, исключая лишь 404 год, ни одна сторона ни разу не достигала поставленных ею задач, мы можем видеть, что, как только угар проходил, воюющие проникались сознанием, что война только разоряет обе стороны и притом бессмысленна, так как абсолютно ничего не разрешает. «Прежде всего война ни к чему не нужна»,—говорит Аристофан в «Лисистрате» (стр. 497); эта же мысль подробнее развита уже в «Мире» (ст. 1080): «Что же, неужели нужно воевать без конца? Да это так же разумно, как решать жребием, кому из двоих больше плакать (когда можно не плакать ни одному)». Война, говорит он же в «Лисистрате» (ст. 701), заставляет добрых соседей становиться без всякой причины врагами. Андокид (речь «О мире», § 1) считает уже бессмысленность войны общим местом.

После битвы при Эгоспотамах и образования антиспартанской коалиции, когда стало ясно, что полвека войны не принесли никому никакой пользы, принципиальный протест против войны стал раздаваться все чаще. В 392 году выступил Горгий с недошедшей до нас «Олимпийской речью»,

в 388 году—Лисий, с речью такого же названия (часть которой дошла до нас); он возмущается борьбой между греками, которая подрывает демократию, усиливая власть тиранов и персидского царя. В 380 году с подобной проповедью выступил Исократ в своем «Панегирике». Далее и то, что было написано после 372 года, несомненно результат опыта и переживаний эпохи войны. Тот же Исократ в речи «О мире», опубликованной в 356 году, проповедует отказ от всяких стремлений к внешнему могуществу и мир во что бы то ни стало [12]. Прекращение безумных трат на войну даст, по его мнению, такие выгоды, что все афиняне получат достаточные средства к жизни (§ 19). Таким же убежденным сторонником мира был и автор приписываемой Ксенофонту брошюры «О доходах», написанной в 355 году. Он настойчиво рекомендует мир; прекращение огромных военных расходов даст, по его мнению, такие выгоды государству, что при разумной финансовой системе оно сможет существовать на собственные источники доходов. Еще характернее, что даже такой кондотьер, такой профессиональный военный, как Ксенофонт, ни в каком случае не бывший принципиальным противником войны, указывал в четвертой книге своей «Греческой истории» (гл. 8, § 24) на бессмысленность афино-спартанской войны, приведшей к тому, что воюющие запутались и перестали понимать, кто их враг, кто их друг (правда, это место, вероятно, написано тогда, когда афиняне уже были в союзе со спартанцами).

Немало было в Греции и принципиальных противников войны греков с греками—таковы, например, те же Аристофан и Исократ. Но теории этих людей были мертворожденными и заранее обреченными на неудачу. Весь смысл их протеста заключался в том, что нехорошо эксплоатировать и превращать в рабов соплеменников-греков, когда можно было бы при солидарности между греками воспользоваться бессилием персидской державы и жить эксплоатацией варваров, рожденных для рабства. Только античные анархисты, принципиально отрицавшие всякую разницу между эллином и варваром, осуждали всякую войну, как нечто безнравственное.

Таким образом, чем больше длилась война, тем более общепризнанным становился взгляд, по которому война бес-

смысленна. Можно ли сомневаться, что даже проповедь Аристофана, требовавшего мира хотя бы ценой территориальных уступок (например, «Мир», 506, «Лисистрата», 1172), в глубине души встречалась афинской публикой вполне сочувственно. Если не в начале этой бесконечной войны, то через пару десятков лет после ее начала для каждого стало ясно, что война разоряет всех, не принося никому пользы. И тем не менее за каждым из многочисленных мирных договоров почти сейчас же возникали трения, и военные действия открывались гораздо раньше, чем истекал срок договора. В чем причина этого?

Каждый отдельный рядовой гражданин, исключая людей лично заинтересованных, с полным правом и с чистой совестью мог сказать, что он в войне неповинен. Но логика, кажущаяся нам неопровержимой, требует, чтобы за каждым действием людских масс скрывались какие-то отдельные персональные виновники, ответственные лица. Естественно, что виновниками войны должны быть признаваемы те группы, которым война была выгодна, или, что еще проще, правительство, которое руководит политикой и официально за нее отвечает.

То наши молодцы—не город я виню...
Не забывайте, что не город я виню.

(«Ахаряне», 516.)

Эти люди, по мнению упрощенных социологов, «одурачили» народ, и он декретировал войну, несмотря на то, что она была ему явно невыгодна. Но эта «Narrenhypothese» особенно неубедительна на материале Пелопоннесской войны. Допустим, что в 431 году Перикл действительно «одурачил» афинский народ. Даже в этом случае в течение долгой войны этот народ имел не один случай убедиться в том, что он остался в дураках, а если бы он и оказался настолько глуп, что не заметил этого, то, как мы знаем, в Афинах было немало умников вроде Аристофана, которые с трибуны или со сцены с цифрами в руках доказали бы ему нелепость войны. Почему же, стоило только заключить мир, как этот же самый афинский народ с упорством, достойным лучшей участи, декретировал возобновление военных действий?

4. НЕПРИЕМЛЕМОСТЬ ПРЕДЛОЖЕННЫХ ОБЪЯСНЕНИЙ.

Очевидно, самая попытка объяснять все события в жизни человеческих обществ сознательной деятельностью, сознательным расчетом отдельных лиц или групп есть тот же наивный античный рационализм, который так часто искажает нашу историческую перспективу. И первобытная магия и анимизм—эти первые младенческие шаги причинного объяснения вещей—суть порождения того же, насквозь рационалистического мировоззрения, попытка создать упрощенную логику вещей там, где для примитивного мышления логическая связь недостаточно ясна и может быть выведена только путем очень сложного сравнительного изучения ряда явлений. По этой логике поток затопляет деревню потому, что есть бог потока, который почему-то сердит на ее жителей; надо добром или злом угомонить этого бога, и наводнение прекратится. По подобной же теории дожди потому сменяются засухой, что небесный бог засухи победил бога дождя; надо так или иначе помочь богу дождя, и засуха прекратится; или, по другому объяснению, на небе только один бог, заведующий и департаментом дождя и департаментом засухи; он сердит на людей за то, что они не совершают тех или иных радующих его, но совершенно неслепых обрядов, или не произносят в установленное время установленных молитв, или обижают своих ближних; надо вести себя богобоязненно,—бог пожалеет людей и пошлет дождь. Народ голодает, и голодные люди причиняют друг другу много обид и несправедливостей; это, согласно объяснению «историков» этого типа, происходит потому, что тот или иной великий человек или группа людей сознательно направляют государственный корабль по такому пути, который выгоден им, но разоряет народ; или—потому, что эти «заправилы» искренне думают, что этот фарватер, по которому они якобы ведут народ, полезен народу, а в действительности он вреден. Достаточно, чтобы парламент выразил недоверие этому «великому человеку», или чтобы какой-нибудь восторженный энтузиаст убил его из-за угла, или чтобы члены партии, стоящей у кормила правления, были удалены от власти или засажены в тюрьмы или перебиты,—и ход общественного развития примет новое направление. Все эти объяснения—одного

порядка, и всем им одна цена; мы еще очень далеки от уяснения этиологии социальных процессов, но если мы вместо изучения их законов будем подсовывать первобытные фетиши, то мы только лишим себя возможности когда-либо раскрыть их. Это было ясно, повидимому, уже Еврипиду, замечавшему в своей «Андромахе» (ст. 699 и сл.):

Вожди народа правят государством,
И смотрят свысока на весь народ,
Хоть и ничтожны сами. Их умней
Во много раз любой из их сограждан—
Все дело лишь в отваге и упорстве!

(Ср. рассуждения анонимного софиста ниже, стр. 385.)

Пелопоннесская война—не обыкновенное столкновение между соседями, всецело объясняющееся экономическими потребностями момента. Это одна из тех войн, которые заканчивают большую историческую эпоху, зашедшую в безвыходный тупик; они открывают долгую эпоху развала и мучительных исканий нового пути, который может быть найден только после того, как эта старая культура окончательно себя изживет. Вспомним, что и ионийские греки ввязались в войну с Персией тогда, когда их экономическое и психологическое состояние стало безвыходным; ввиду близкого соприкосновения с другими культурами и более раннего, чем на материке, расцвета промышленности здесь кризис произошел на полстолетия раньше, чем в Афинах.

Много научнее других объяснений—теория К. Гюнтера[13]. По его мнению, бессознательный как все другие инстинкты, инстинкт взаимоистребления лишних самцов присущ человеческой природе в числе других вредных рудиментов первобытной эпохи. Если мы станем на такую точку зрения, то мы должны будем принять, что пока для человеческого разума открыты ясные пути для улучшения экономического благосостояния общества, этот инстинкт дремлет, находясь в придушенном состоянии; когда человеческий разум оказывается банкротом, инстинкт получает верх, и общество начинает итти по традиционным, заведомо уже не пригодным путям *. Любопытно, что к аналогичному объяснению

* «Конечно, человечество старается укротить это постоянное стремление к борьбе мужчины против мужчины и направить их силы на другие области, которые были бы полезны всем. Но дикие инстинкты

войи греки пришли уже в VII или VI веке; как мы видели, так объяснялась война уже в эпических Киприях (см. стр. 43 прим.). Но если в эту эпоху первоначальная общественная функция войны еще осознавалась (ср. выше, стр. 54), то в V веке, когда отношения усложнились и началась борьба за рынки, такое объяснение не должно бы уже было иметь места, так как в числе осознаваемых поводов к войне этого повода уже быть не могло. Мы видели уже, что выдвигался ряд других, с первого раза гораздо более удовлетворительных попыток объяснения. Но опыт Пелопоннесской войны, как мы видели, показал, что все эти объяснения недостаточны и неубедительны, что отдельная личность не играет роли даже в таком деле, как военная удача.

Как ложен суд толпы! Когда трофей
У эллинов победный ставит войско
Между врагов лежащих, то не те
Прославлены, которые трудились,
А вождь один хвалу себе берет.
И пусть одно из мириады копий
Он потрясал и делал то, что все,
Но на устах его лишь имя...

(Перев. И. Ф. Анненского.)

Так говорил мудрый и праведный Пелей в Еврипидовой «Андромахе» (ст. 693—698). Вот почему неудивительно, что люди, испытавшие необходимость осмыслить все происходящее, должны были вернуться к объяснению «Киприй»: очевидно, переживания нового времени наталкивали на это объяснение. В Еврипидовой «Елене» (ст. 38) возникновение Троянской войны (под видом которой в трагедии конца V века всегда трактовалась Пелопоннесская война) объясняется так:

Меж греков и несчастных
Фригийцев Зевс войну зажег, чтоб мать
Освободить от населенья Землю
Чрезмерного..

(Перев. И. Ф. Анненского.)

только дремлют, они никогда не умирают. Наступает момент, когда сокрытые страсти разгораются, рвут оковы и разливаются по земле бесконечным потоком, чтобы обратить цветущие нивы в пустыни...» [14].

Насколько глубоким казалось это объяснение Еврипиду—можно видеть из того, что в злободневной политической трагедии «Орест» (ст. 1639—1643) он влагает это объяснение войны даже в уста непогрешимого истолкователя бога Аполлона:

...Бессмертные вражду
Меж вас зажгли, где столько и фригийцев
И эллинов погибло, чтобы тем
Освободить вам Землю от наплыва...

(Перев. И. Ф. Анненского.)

Это телеологическое объяснение мы переведем на наш язык тем способом, что будем видеть здесь иррациональный, рудиментарный инстинкт, столь же повелительный, сколько практически нецелесообразный в новой экономической обстановке.

Конечно, я далек от того, чтобы видеть в этой теории разрешение вопроса о причине «великих» войн. Но те методы, с которыми обычно подходят к решению подобных вопросов, мне представляются во всяком случае антинаучными.

Глава XIV.

КРУШЕНИЕ АНТИЧНОГО УКЛАДА.

1. АРИСТОКРАТИЧЕСКИЕ ПРЕЕМНИКИ «ПРОСВЕЩЕНИЯ» V ВЕКА.

Время Антифонта и Сократа было, как мы видели, временем полного развала старого демократического города-государства с его своеобразной психологией. Однако надежда на то, что какой-то выход будет найден в пределах старых рамок, еще не покидала афинян. Вот почему это было время пышного расцвета всевозможных социальных утопий, одной из которых и являлось по своему существу учение Антифонта. Следующее поколение выросло уже под лозунгом вражды к демократии; восточные монархии и западные тираннии были предметом завистливых мечтаний афинского юношества. В то же время ожесточенная и нелепая Пелопоннесская война привела к безнравственности в международных отношениях * и к открытому циничному провозглашению права сильного. Типичной чертой политических учений этого времени является культ сильного и ни с чем не считающегося сверхчеловека; в основу этих учений кладется Антифонтово учение, но оно своеобразно видоизменяется. Вот, например, какой вид принимает учение Антифонта у выведенного Платоном Калликла [1]: «По закону считается несправедливым и позорным стараться во всем захватить больше, чем *люди из массы*, и это называется преступлением; но сама природа может служить доказательством того, что справедливо, чтобы лучший захватил больше, чем худший **, и сильнейший, чем слабейший. Опыт сплошь и

---

* См. выше, стр. 338 и сл., 348.

** По гречески эти слова означают также аристократ и простолюдин.

рядом показывает, что так обстоит дело у зверей, а также и у людей, поскольку дело идет об отношениях между целыми государствами и племенами считается справедливым, чтобы сильному доставалось больше благ, чем слабому. В самом деле, какой справедливостью руководился Ксеркс, когда он пошел войной на Грецию, или отец его, когда пошел на скифов? Можно привести еще тьму подобных примеров, но думаю, что и так ясно, что эти люди так поступают, руководясь природной справедливостью, законом природы, а никак уж не теми законами, которые мы изобрели для того, чтобы поработить самых лучших * и самых сильных из нашей среды, одурманивая и обманывая их... с раннего возраста нашим воспитанием, причем мы внушаем им, что все должны иметь равную долю и что это-то и есть право и справедливость. Но, думаю я, если когда-нибудь родится достаточно сильный человек, то он освободит себя, сбросив и разорвав все эти путы, растопчет все ваши чародейственные заговоры, писаные и неписаные, все эти противные природе законы, воспрянет и превратится из бывшего вашего раба во владыку, и тут-то ярким светом засияет природная справедливость».

Не следует думать, что эта теория явилась специфическим выводом именно из Антифонтова анархизма. Культ сверхчеловека был криком моды; тираннии и монархии, возникшие и возникавшие вопреки всем принципам античного права, желали так или иначе получить теоретическое право на существование, и если бы даже эти учения не были подготовлены предшествующей стадией развития теории нравственности, они неизбежно должны были возникнуть. Не анархизм, а вообще прямолинейный рационализм открыл широкий простор для таких систем. Антинаучная и насилующая опыт теория, пытавшаяся всю бессознательную деятельность наших инстинктов свести к сознательной и целесообразной работе человеческого ума, побивала сама себя. Действительно, логическое и утилитарное обоснование унаследованного и иррационального с точки зрения интересов отдельной личности нравственного инстинкта было явной натяжкой, и молодые люди типа Калликла правильно по-

---

* См. предыдущее примечание.

ступили, использовав аргументацию своих предшественников для обоснования ничем не сдерживаемого права сильного.

Что дело здесь в рационализме, а не в анархизме, видно из того, что к подобным выводам пришли не только преемники Антифонта: и последовательнейшие из учеников Сократа отдали эту дань духу времени. Так, Антисфен для доказательства того, что законы не пишутся для сильных, рассказывал басню о зайцах, ораторствовавших на собрании животных и требовавших для всех равноправия, и об ответе, данном им львами [6].

Для того, чтобы на ярком примере показать, в чем разница между Антифонтом и аристократическими эпигонами радикальной софистики, я сошлюсь хотя бы на разницу между Антифонтом и его последователями во взглядах на один, но чрезвычайно важный вопрос. Антифонт, как мы видели выше (стр. 280), считал самым ярким доказательством несоответствия закона природе то, что он создан *сильными* в целях угнетения слабых и всегда служит *к выгоде* первых и *к невыгоде* вторых, тогда как все люди по природе созданы одинаковыми. Наоборот, Калликл видит главное доказательство неприемлемости закона в том, что он создан *слабыми* для угнетения *сильных*. Соответствующее место мы уже цитировали на стр. 380. Еще ярче и определенней этот взгляд выражен в следующей тираде Калликла [2]: «Я думаю, что те, которые изобретают закон — слабые люди, *люди из массы*. Для защиты самих себя и для своей собственной пользы они и выдумывают законы, восхваляя соблюдающих их и порицая нарушающих их. Тех людей, которые сильнее их и в силах захватить больше, чем другие, они боятся, и в страхе, как бы эти сильные не воспользовались своей силой, заявляют, что несправедливо и позорно захватывать себе лучшие куски, называя преступлением стремление к преобладанию над другими; еще бы им не любить равенства, когда они сами ни на что не годны!»

Чисто классовый идеологический характер той и другой теории настолько ясен, что не нуждается в комментариях. А. Менцель [3] справедливо замечает: «(Учение, излагаемое в новых отрывках, близко к учению Калликла). И та и другая системы проповедуют эгоизм отдельной личности, и та и

другая относятся с неодобрением к демократическому законодательству. Но между ними есть и существенная разница. Калликл требует исключительного положения для гениальных «сильных людей», папирус предоставляет каждому без всякого различия стремиться к своей личной пользе. Цель первой системы—господство над государством, цель второй—свобода от государства; в одном случае—чисто аристократический образ мысли, в другом—демократическое манчестерство. В частности в приведенном выше (стр. 241) фрагменте идея равенства всех людей проведена с полнейшей ясностью. «От природы мы все, эллины и варвары, созданы во всех отношениях совершенно одинаковыми». Трудно представить себе более резкую формулировку прямой противоположности к (Калликлову) учению о праве сильного».

Если эта противоположность так велика, то почему же идеологи аристократии решили все же положить в основу своих теорий учение, известное нам из Антифонта? Вспомним, что ко времени Перикла аристократической государственной науке была с успехом противопоставлена демократическая, и мы поймем, с какой радостью должны были эти идеологи аристократии ухватиться за анархизм, выросший из демократии, вооруженный до зубов всеми премудростями демократической науки и этими же премудростями ее разбивающий. В самом деле, та демократическая наука, которой в Афинах придали окончательный вид с научной стороны—Протагор, в художественной форме—Геродот и на практике—Перикл, разбила целый ряд основоположений, прежде казавшихся неоспоримыми. Не только не оказалось или почти не оказалось общих всем людям неписаных законов, но обнаружилось, что во многих отношениях равные для всех (isoi) писаные законы лучше и совершеннее неписаных. Рядом сравнений из животного мира и из истории человеческих обществ легенда об изначальном Золотом веке была основательно дискредитирована, и все более завоевывало общественное мнение представление, по которому культурный человек вышел из грязи, дикости и невежества. Прогресс и ломка старого становились таким образом как бы всеобщим законом истории; аристократия вызывала уже все меньше благоговения, на нее стали смотреть как на пережиток прошлого. И вот в такой тяжелый для аристократической науки момент появляется в

демократических Афинах архирадикальный, враждебный аристократии философ, заявивший, что всякая государственность—демократическая в такой же мере, как аристократическая—есть организованное насилие, что во всяком государстве верх берут сильные и беззастенчивые люди, тогда как тихие и совестливые фактически не пользуются защитой закона. Этот философ проповедывал, что законы—в данном конкретном случае законы демократических Афин—надо соблюдать только при свидетелях, т. е. как раз то, что на практике осуществляли адепты аристократии.

Правда, в этом несправедливом обществе наибольшей несправедливостью Антифонту казалось предустановленное законом неравенство, всевозможные классовые и групповые привилегии. Именно для того он хотел в будущем идеальном обществе уничтожить господство закона, чтобы уничтожить угнетение сильными слабых. Понятно, что для того, чтобы сделаться пригодным орудием в руках аристократической идеологии, система Антифонта должна была быть существенно изменена; поверхностная обработка, приданная ей у Крития (см. выше, стр. 365), не могла отвечать запросам более или менее притязательного потребителя из аристократического лагеря. Но как бы то ни было, старая аристократическая наука стала теперь казаться детским лепетом, и вернуться к ней было немыслимо; полемика с демократией могла теперь подаваться только под соусом или сократовского аполитизма или антифонтовского анархизма. Вот почему такое множество аристократических юношей пошло в выучку как к Сократу, так и к Антифонту.

Подлинное учение Антифонта добродетельными идеалистами, «людьми порядка», в древности всегда считалось вредным парадоксом; казалось бы, еще более опасными должны были считаться учения вроде Калликлова. В действительности нападки на эти теории, поскольку нам известно, исходили только из демократического лагеря. Так, автор сохранившихся у Ямвлиха отрывков из неизвестного софистического сочинения IV века, ошибочно приписанных Бласс ом по иронии судьбы как раз нашему Антифонту, так называемого Anonymus Jamblichi, в следующих словах полемизирует с учением о сверхчеловеке: «И тиранния, это ужасное и гнусное бедствие, обязано своим происхождением не чему

иному как беззаконию. Некоторые люди, неспособные судить здраво, думают, что причины появления тираннов другие, и что люди могут лишаться своей свободы без всякой вины с их стороны, но подвергшись насилию со стороны выдвинувшегося тиранна; но, рассуждая так, они ошибаются. Тот наивен, кто думает, что царь или тиранн может выдвинуться не из-за беззакония и неравноправия, а по другой причине. Лишь тогда возникает тиранния, когда общество начинает вырождаться; ведь невозможно, чтобы люди жили без закона и права. Как только эти оба блага—закон и право—исчезают из сердца народа, тотчас же представительство и охрана этих благ переходят на отдельного носителя. В самом деле, при каких же иных условиях могла бы самодержавная власть попасть в руки отдельного человека, как не в том случае, когда потерял силу закон, полезный для народа? В самом деле, такой человек, который захотел бы уничтожить право и устранить общий и полезный для всех закон, должен был бы быть сделан из стали; человек, который вознамерился бы отнять эти блага у народа,—он один у них, многих. Но если он сделан из плоти и крови и устроен так же, как другие, то он, наверное, не в состоянии ограбить у народа эти блага; но если эти блага (и без него) исчезли, то он может достичь самодержавия; поэтому многие люди не замечают его даже тогда, когда оно уже наступило» (Diels, II, стр. 333, 31 и сл.).

Здесь мы имеем непосредственную полемику с теорией о сверхчеловеке, и эта полемика прямо указывает нам на те общественные предпосылки, из которых это учение развилось. Становится ясным, что это учение было только философской легитимацией многочисленных выскочек, узурпаторов и тираннов, выросших на развалинах демократии V века. В эпоху приближающегося македонского господства, когда восстановление «отцовской» аристократии стало даже в аристократическом лагере общепризнанной утопией, эти учения оказались политически удобными. Уже давно замечено, что сам Платон относится с плохо скрываемым восхищением к системе Калликла и другим подобным теориям, несмотря на то, что его сократовские убеждения и его идеализм, казалось, должны были бы заставить его относиться к таким

лжеучениям с негодованием. Так, например, во второй книге «Государства» [5] в уста Платонова брата Главкона вложены такие слова: «По природе,—говорят они,—поступать несправедливо—хорошо, а терпеть несправедливость—плохо. Но ущерб, которым сопровождается претерпение несправедливости, значительно больше выгоды, которой сопровождается совершение несправедливости. Поэтому, после того как люди взаимно и наносили друг другу обиды, и терпели их друг от друга, и отведали и того и другого, тем из них, которые оказались не в силах избегнуть второго и выбрать первое, показалось более выгодным заключить соглашение относительно того, чтобы не причинять и не претерпевать обид. Вот почему они предприняли законодательство и заключение договоров, причем они назвали то, что предписывает закон, законным и справедливым. Таково происхождение и такова сущность справедливости, представляющей собою середину между наилучшим—именно безнаказанным нанесением обид—и наихудшим—именно претерпением обид, сопровождающимся невозможностью отомстить. Таким-то образом и удовлетворяются справедливостью как серединой между тем и другим совсем не потому, что это что-то хорошее,—нет, ее ценят ввиду невозможности самому (безнаказанно) наносить обиды. Но тот, кто в состоянии причинять обиды и в то же время защитить себя, не станет ни с кем заключать договора относительно того, чтобы не наносить обид и не претерпевать их; в этом случае он поступил бы, как дурак. Вот какова, Сократ, природа добродетели; таков ее характер и таково ее происхождение по существующему взгляду».

Пред нами теория, близко примыкающая к Калликловой, если только—что̀ мне кажется гораздо более вероятным—Платонов Главкон не излагает здесь теории того же мыслителя, которого Платон в другом месте вывел под именем Калликла. И именно этот отрывок особенно наглядно показывает глубокое влияние системы Антифонта на теории о сверхчеловеке. Вспомним, что Антифонт определял «природную» справедливость как непричинение обид другому и непретерпение их самим, а «справедливость, основанную на законе», как «соблюдение законов того государства, гражданином которого состоишь». Разделяя политическую науку на «природную» и «искусственную», он, несомненно, имел в виду,

что первое, полезное и природное, соглашение между людьми состояло в том, чтобы «не наносить и не претерпевать обид» (теория, впоследствии перенятая Эпикуром), а второе, искусственное—в обязательстве соблюдать законы, эти путы природы. Здесь мы имеем как раз ту же теорию, с той только разницей, что Антифонт излагает ее с точки зрения народных масс, для которых установление элементарной правовой защиты было выгодным, и противопоставляет этим «законам природы» позднейшие, искусственные. Автор излагаемой Платоном теории исходит из интересов сильных и беззастенчивых людей, и для него второе соглашение ничем качественно не отличается от первого; с точки зрения этих людей, и первое, одобряемое Антифонтом соглашение,—вещь вредная.

Еще раз обнаруживает Платон внимание и интерес к этим теориям в «Политике» (293 d). Здесь Платон считает допустимым, чтобы властитель руководствовался обманом и насилием в отношениях к своим подданным («Никоим образом не следует руководиться тем, правят ли эти властители): по закону или вопреки закону, с согласия или без согласия граждан... И пусть себе они с добрым намерением очищают город, убивая или отправляя в изгнание тех или иных граждан, пусть они уменьшают его население высылкой колоний или увеличивают принятием новых граждан,—пока они, опираясь на опыт и справедливость, сохраняют государство и по мере сил делают его из худшего лучшим, мы тем не менее должны признать такое государственное устройство с этой точки зрения справедливым». Всякий, кто знаком с античной правовой психикой, сразу убедится, что здесь бросается вызов святейшим правовым переживаниям грека и что здесь по существу та же калликловщина, то же провозглашение «нравственного иммунитета» для сверхчеловека. Место это поучительно поэтому в двух отношениях: во-первых, мы еще раз наглядно видим, что высокофилософское учение о сверхчеловеке имело целью прежде всего служить паспортом для выбравшихся на поверхность античной общественности удачливых и неразборчивых в нравственном отношении выскочек, так называемых тираннов; во-вторых, мы можем с полной несомненностью убедиться, что сам Платон, когда он переходил от заоблачных теоретических высей

к житейской практике, не находил ничего лучшего, как подписаться под этими теориями. Более того, с течением времени это учение получило, в причесанном и приглаженном виде, самое широкое признание, так что даже Аристотель считал его чуть ли не политической аксиомой. «Ясно,—говорит он [6],—что и при законодательстве необходимо иметь в виду равных и по происхождению и по способностям, а для сверхлюдей и законов не нужно, потому что они сами—закон. Да и в смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пробовать сочинять законы для них»... Как видно из этого же места Аристотеля, на такой же точке зрения стоял даже ученик Сократа, основатель кинизма Антисфен.

2 КРУШЕНИЕ АНТИЧНОЙ ДЕМОКРАТИИ.

Мы проследили, как своеобразное эллинское миросозерцание шаг за шагом сдавало свои позиции. Это крушение греческого уклада было естественно и необходимо, но, к сожалению, оно произошло слишком поздно: консервативная по природе человеческая психика не может изменяться с такой же быстротой, с какой изменяются экономические отношения. Мы видели уже на примере Афин, что от одних демократических реформ афиняне VI и V веков не стали сытее; улучшения экономического положения можно было ждать только от перемены в международных отношениях. В этом отношении положение было, однако, совершенно безнадежным, а поскольку вечная война между греческими полисами оставалась неизбежной, потребляющие города материка были обречены на вымирание.

В самом деле, при таком положении вещей каждое греческое государство, с нашей точки зрения часто представлявшее собой небольшую деревню с окрестностями, должно было быть готово в любой момент лишиться всякого подвоза и обходиться исключительно собственными средствами. И в то же время, по иронии судьбы, значительная часть греческих общин не производила на своей территории многих насущнейших предметов; в частности во многих торговых государствах собственный хлеб мог прокормить только небольшую часть населения. Вспомним, что даже монархическая Германия и царская Россия должны были во время

европейской войны до известной степени вступить на путь государственного нормирования производства и потребления. Греческие государства, где в любой момент недостаток тех или иных продуктов мог повести к катастрофе, нуждались, в целях самосохранения, в ряде так называемых полицейско-социалистических мер, какими бы ярыми поклонниками частной собственности ни были их отдельные граждане. Однако такие меры, как справедливо указал известный немецкий историк древности Мюллер-Штрюбинг [7], при длительном применении оказываются бесцельными и являются лишь доходной статьей для взяточников-чиновников. В особенно тяжелом положении оказалась Аттика: после 431 года она стала ежегодно опустошаться спартанцами, так что были разорены также и крупные крестьяне, и число пролетариев еще более увеличилось. Был только один способ улучшить положение этого пролетариата: дать возможность одной части эмигрировать, а другой—заняться ремесленной промышленностью на вывоз, так как внутренний спрос был уже удовлетворен. Отправка граждан в колонии была уже невозможна: маломальски пригодные для жилья пункты Средиземноморья были заселены. Гражданин же, выезжающий в другой греческий город, где был спрос на его специальность, попадал в тяжелое и унизительное положение метэка; на это чаще всего решались несчастные, обиженные судьбой люди. И наоборот, предприимчивые и способные иностранцы, которые могли бы организовать в Афинах новые доходные отрасли промышленности, предпочитали оставаться дома, не желая претерпеть ряд унижений и понести тяжелый материальный ущерб, ставши афинскими метэками; уезжали только наиболее разоренные и обездоленные неудачники. Действительно, метэк был лишен надлежащей судебной защиты по гражданским делам; уголовные преступления, совершонные против метэка, карались легче, чем если жертвой был гражданин. Метэк не мог приобретать земли и дома; а так как домов с наемными квартирами (синэкий) в это время было немного, то метэк, вероятно, подвергался бессовестной эксплоатации со стороны домовладельцев. Метэк мог жить только в одном определенном районе Афин (см. выше, стр. 52 с пр. 27); он не мог торговать на рынке; он платил унизительную подать и подвергался всевозможным унизительным формальностям. Чтобы иметь воз-

можность спокойно жить, несмотря на эти узаконения, ему приходилось систематически откупаться взятками от правительственных чиновников. Когда же эти дела доходили до суда, то чиновники-взяточники выходили сухими из воды, а метэка легко присуждали к самым серьезным наказаниям; именно на метэках делали свою карьеру, как мы узнаем из Аристофана, бездарнейшие из афинских адвокатов-сикофантов. В этом отношении очень типична двадцать вторая речь Лисия о хлебной спекуляции. Мюллер-Штрюбинг [8], комментируя эту речь, приходит к выводу: «Es steht ja doch schon von vornherein fest: der Jude wird verbrannt!»

Как во внешней, так и во внутренней политике Фемистокл был единственным государственным деятелем, пробовавшим бороться с косной традицией; он безуспешно пытался улучшить положение метэков. Несмотря на то, что целый ряд древних мыслителей указывал на необходимость сравнения метэков [9] (и вообще союзников) в правах с афинянами, народные массы продолжали стоять на точке зрения, возникшей в рыцарскую эпоху и бывшей, как мы видели, тогда целесообразной; они ревниво отстаивали свои привилегии, и в разное время (при Клисфене, Перикле) производились даже специальные проверки гражданских списков, чтобы исключить из числа граждан случайно проникших в эту среду метэков.

Предоставление постоянной работы афинскому пролетариату в пределах самого города возможно было только при массовом (фабричного типа) производстве на вывоз. Но этому препятствовало не только исконное античное представление (восходящее к той же рыцарской эпохе), что наемный труд для нужд другого уничтожает свободного человека (см. выше, стр. 305),—голод заставил бы афинян преодолеть эту щепетильность; гораздо важнее было то, что для афинских промышленников не имело смысла нанимать свободных рабочих: они могли пользоваться в неограниченных размерах рабским трудом, доставлявшим несравненно меньше хлопот и к тому же гораздо более дешевым. Характерно, что, поскольку для предпринимателей было выгодно иметь талантливых и оборотистых рабов, приносивших своим хозяевам во много раз больший доход, чем обыкновенные рабы, последним удалось добиться известного улучшения своего положения: посторонние лица подвергались наказанию, если били

рабов; раб мог, обходя закон, приобретать имущество и даже недвижимость, выкупаться на волю и т. д.[10]. Но свободному афинскому пролетариату и в голову не приходит бороться с ввозом рабов или с применением рабского труда на фабриках; о рабочем движении в древности нигде нет и речи, а коммунистические прожектёры V и IV веков представляют себе будущий социальный рай в таком виде, что у каждого свободного афинянина будет по паре рабов (см. выше, стр. 299 и сл.). Каким же образом можно было при таком положении вещей улучшить положение полчищ безработных в Афинах? И здесь, как мы видели (стр. 204), в конце концов прибегли к старинному трафарету. В рыцарскую эпоху в самодовлеющем полисе недохватки в доходах от обработки собственного участка покрывались участием в разделе вражеской добычи, в царских и праздничных жертвенных трапезах. Хлебные раздачи и вообще характерное для V века государственное кормление народных масс—это те же царские трапезы, тот же раздел вражеской добычи, добытой грабежом (в данном случае—союзников). При психологических предпосылках рыцарской эпохи это было единственным способом улучшить положение афинян.

Ясно, что при таком положении вещей афинская демократия, несмотря на всю внутреннюю последовательность ее политики, не могла стать предметом зависти и подражания: даровитейший народ—народ, перед которым открылись самые блестящие исторические перспективы, в эпоху, когда дорога каждая минута, принужден был посвятить себя бесплодному и безнадежному исканию выхода, идя по пути, который ведет не вперед, а назад, и, таким образом, фактически обрекает на самоуничтожение[11]. Близорукие люди, сами рожденные и воспитанные в тех же традиционных навыках, винили во всем демократию: «Демократия—общепризнанное безумие». Но попытки аристократических реставраций показали бесполезность всех реакционных рецептов. Более прозорливые люди видели единственный возможный путь, ведший к преодолению полисного партикуляризма и к самосохранению: Ксенофонт, Исократ и другие мечтали о политическом одичании, о капитуляции пред Востоком, о создании единого государства по образцу Персидской деспотии.

Македонские деспоты сделали, таким образом, с Грецией лишь то, что ей самой, ее лучшим представителям, казалось единственным спасением в эпоху ужасающего государственного маразма. Спустя пару столетий после того как рухнули экономические условия, создавшие старую филономическую религиозно-нравственную систему, рухнула наконец и самая эта система, объединявшая в одно красивое и стройное целое все привычки, уклад и установления Эллады. И однакоже самые эти привычки, самый этот уклад и установления еще долго продолжали вести, если будет позволено так выразиться, загробную жизнь. По-прежнему широкие народные массы пунктуально исполняли старинные религиозные обряды, часто оскорблявшие и здравый смысл и нравственное чувство, и преследовали безбожников; по-прежнему греки считали высшим благом ставшую теперь призрачной независимость и «самодовление» (autarkeia) их крошечных государств и видели во всякой попытке образовать прочные государственные объединения—порабощение; по-прежнему они считали верхом унижения для свободного человека наемный физический труд в чужом хозяйстве или мастерской и относились с презрением к ремеслу; по-прежнему они не могли себе представить, что общество может существовать не на счет рабского труда; по-прежнему считали защиту интересов иностранцев чем-то чуждым государству. Вполне серьезно считая субъектами права богов и покойников, они в то же время очень неохотно соглашались признать субъектами права рабов, в которых видели только одушевленные орудия производства. Все это были рудименты, пережитки; не только экономика, но и ряд проникших уже в народные массы воззрений стоял в противоречии с этими навыками. И все же их было слишком много, и сидели они слишком глубоко, чтобы их можно было преодолеть. Эти утопленники тащили за собой в пучину живых; греческое общество чувствовало неизбежность гибели и беспомощно билось в предсмертной агонии.

ПРИМЕЧАНИЯ.

К главе I.

1. Мифологические шаблоны в истории—см. мои работы. «Предтечи анархизма в древнем мире», М, 1926; «Die ägyptische Bibel», «Zeitschr. f. d. alttest Wiss.», 44, 1926, стр. 94 и сл.

2а. О союзах мужчин лучшая работа H. Schurtz, Altersklassen und Mannerbünde. Berl., 1902. Специально в Греции: M. P. Nilsson, «Klio», 12, 1912, стр. 308 и сл.; J. E. Harrison, Themis, Cambr. 1927; моя статья «Ein milesischer Männerbund» в «Philologus» 83, 1927, стр. 113 и сл; G. Finsler, Homer, I², 3-е изд., 1924, стр. 121—122; A. Rostagni, Il. Verbo di Pitagora, Torino 1924, стр. 80 и сл.

2б. B. Z. Seligman, Marital Gerontocracy in Africa, «Journ. anthr. inst» 54 (1924); Rivers, History of Melanesian Society, 1914; статьи R. Thurnwald, Altenherrschaft и Heiratsordnung в «Reallexicon der Vorgeschichte».

3. W. Schmidt, «Semaine d'ethnologie religieuse», Wien 1923, стр. 333, 338.

4. Критско-микенская культура: G. Glotz, La civilisation Egéenne, Paris 1923; M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean religion and its survival in greek religion, Lund 1927.

5. U. Kahrstedt, Griechisches Staatsrecht, I, Gottingen 1922; M. P. Nilsson, Das homerische Königtum, «Sitzungsberichte d. Preuss. Akad» 1927, 23—40.

6. E. Forrer, Die Griechen in den Boghazköi-Texten, «Orient. Liter.-Zeitung» 1924, стр. 113—118, «Mitt. d. Deutsch. Or.-Ges.» 1924, 1—22. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, II, 1, 2-е изд., 1928, стр. 546—566.

7. Grote, Hist. of. Greece, II, 61; Schomann-Lipsius, Griech. Altertümer, I⁴, 1897, стр. 26; K. J. Beloch, Griech. Gesch. I² 1, стр. 214; G. Busolt, Griech. Staatskunde, стр. 333 и сл.

8. Fanta, Der Staat in der Ilias und Odyssee, 1882, стр. 87; F. Moreau, Les assemblées politiques d'après l'Iliade et l'Odyssée, «Revue des ét. grecques» VI, 1893, стр. 204 и сл.

9. M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean religion, стр. 28 и сл.; A. Debrunner, Die Besiedelung des alten Griechenland im Licht der Sprachwissenschaft, «Neue Jhrb f. d. klass. Altertum» 21, 1918, стр. 433 и сл.; U. Wilcken, Griechische Geschichte, Munch. 1924, стр. 18—20.

10 J G. Frazer, The Golden Bough, 3-е изд., 1911, т. VI, стр. 306 и сл., 351 и сл. Там же читатель найдет указания и на античные источники. См. мою статью «Zur sozialen Revolution im Altertum», «Klio», XXII, 1929, стр. 405 и сл.

11. Кроме литературы, указ. в пр. 7 и 8, еще U v. Wilamowitz, Aus Altertum und Gegenwart, 2-е изд., 1911, стр. 167 и сл.; Staat und Gesellschaft der Griechen, 2-е изд., 1920, стр. 53 и сл.; G. Finsler, «Neue Jhrb. f. Altertum» IX, 1906, стр. 313 и сл., 393 и сл.; Homer, I², 3-е изд., 1924.

12. Th. Birt, «Philol. Wochenschrift» 1928, стр. 185—192.

13. Dittenberger, Sylloge Inscr. Graec., 3-е изд., № 10.

14. Там же, № 56.

15. Griech. Gesch., I² 1, стр. 212; ср. Busolt-Swoboda, Griechische Staatskunde, II, Münch. 1926, стр. 1240 и сл., U. v. Wilamowitz, ук. соч., понимает в смысле такого же «добычничества» и выражение из договора между эанфянами и халейцами (Inscr. Graecae, IX, 1, 333). «Имущество чужеземца на море разрешается захватывать всюду, кроме лишь «гавани у города»; толкование это, однако, как я покажу в своей статье Asylia», не совсем правильно.

16. Ср. G. Busolt, Griechische Staatskunde, I, Berlin, 1920, стр. 343.

17. См. K. J. Beloch, Griech. Gesch. I² 1, стр. 213: «Die Entscheidung der Schlachten stand bei diesen schwergepanzerten Kriegern, neben denen der schlecht bewaffnete und schlecht geübte Heerbann der Gemeinfreien nur wenig in Betracht kam».

18. Busolt, ук. кн., стр 341.

19. Beloch, ук. кн., стр. 299; там же (прим. 2) литература вопроса.

20. См. П. В. Ершштедт в моей книге «Антисемитизм в древнем мире», Птгр., 1922, стр. 34, прим. 1.

21. «Илиада», I, ст. 68 и сл., II, ст. 98, 212 и сл.; ср. Busolt, ук. кн., стр. 336.

22. Busolt, ук. кн., стр. 336.

23. Botsford, Hellenic History, New-York, 1922, стр. 47—48.

24. Inscriptiones Graecae, VII, № 3172. Для значения глагола dikazein кроме Драконтовых законов (Inscr. G r. I²115) см. Илиада, 23, 579: «einen Spruch tun, der nur als Vorschlag der Entscheidung der richtenden Fürsten unterliegt» (Ameis-Hentze). Meta toisi — «из тяжущихся» (двойств. число у Гомера мало употребительно). Diken eipein употребляется в применении к тяжущимся сторонам, а не к судьям, ср. h. Merc. 312; Xen. mem. 4,.8, 1 (Passow и спец. словарь Seiler-Capelle).

25. Kahrstedt, ук. соч., стр. 376.

26. Ср. M. Clerc, Les métèques athéniens, Paris 1893.

27. Афинские метэки официально отмечались, как «живущий в таком-то деме», и только в виде особой привилегии им предоставлялось «право жить (повсеместно) в Афинах» (oikesis Athenesi — надпись Inscr. Graecae, I², 110). При сопоставлении всех известных нам метэков мы убеждаемся, что в некоторых демах (районах) их нет или почти нет, тогда как в других (например в приморском Пирее) их очень много. Интересный материал для сравнения у Платона; ср. ниже, стр. 336.

28. В Афинах — на год. Я заключил это из сопоставления указаний Свиды s. vv., Apostasiu и Nemein prostaten, Поллукса, III, 56; Bekker, Anecd., I, 434, 24; попытка Клерка (ук. соч., стр. 20, 262, 272) объяснить эти места иначе мне кажется неудачной.

29. Ср. Bruno Keil, Griech. Staatsalt., Leipz. 1914 (у A. Gercke и Ed. Norden, Einleitung in die Altwiss., III), стр. 318: «In trotziger Isolierung stehen die Poleis nebeneinander; jede ist für die andere Feindesland. Der Fremde gilt in ihr grundsätzlich als vogelfrei», и т. д.

30. Br. Keil (ук. соч., стр. 317) справедливо видит в Перикловом законе о гражданстве (Аристотель, Афинская полития, 26, 3) восстановление старинных установлений. Возражения A. Ledl'я (Wiener Studien, XXX, стр. 199 и сл.; Studien zur älteren athen. «Verfassungsgeschichte» Heidelb. 1914, стр. 37, 70) неосновательны: место из Псевдо-Демосфена (46, 18) неубедительно, потому что упоминаемый здесь закон говорит об условии необходимом, но не достаточном, и, конечно, считает само собой подразумевающимся, что родители или опекуны невесты — граждане; ссылка на браки Килона, Мегакла и т. д. неубедительна, потому что представители высшей знати, «зевсорожденные», были в эту эпоху на особом положении.

К главе II.

1. Beloch, Griech. Gesch., I² 1, 230, с прим. 1: «Ein Gebirgsland wie die griechische Halbinsel musste schon früh auf den Punkt gelangen, wo die Bodenproduktion zum Unterhalt der Bevolkerung nicht mehr genügt. Und da an einen Import von Getreide noch nicht zu denken war, blieb nichts übrig, als eine gewaltsame Beschränkung des Anwachsens der Bevolkerung durch Aussetzung der Kinder, die man nicht ernähren zu konnen glaubte (Plutarch. Lyc., 16). Ein anderes Mittel zu demselben Zweck, die Tötung der Greise, ist schon in sehr fruhen Zeit abgekommen; Uberlebsel haben sich auf Keos erhalten». Ср. G. Glotz, Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque, Paris 1906, стр. 187 и сл. Bernh. Schmidt, «Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum» XI, 1903, 617 и сл.

2. Aristotel., Politica, II, 1274 b 2. Этот перевод вместо обычного неправильного предложен мною в моей книге «Беотийский союз», Спб., 1914, стр. 12, на основании параллельного указания Элиана (Var. Hist., II, 7), из которого видно, что дети сверх нормы должны были быть продаваемы в рабство; ср. Politica, 1265 b 6.

3. См. Beloch, ук. соч., стр. 231.

4. В статье «Bemerkungen zu Aristot. Athen. Polit., 1—16», в сборнике Raccolta Lumbroso, Milano 1925, стр. 309—311.

5. См. ниже, стр. 179 и сл.

6. Отсюда нельзя, как это принято в науке, делать вывод, что отец Гесиода—«торговец из эолийской Кимы, который потерял там свое состояние, переселился оттуда в Беотию и там приобрел участок земли у подножья Геликона» (Ф. Ф. Зелинский); «торговец из эолийской Кимы» не мог осесть в Аскре, так как иностранцы не имели права «владеть землею и домом» (gas ke vykias eppasis) в Беотии, да это и не вытекает из

контекста нашего места. Если отец Гесиода приобрел участок в Аскре, значит он был прирожденным гражданином одного из Беотийских государств. На эту несообразность обратил уже внимание Белох (ук. соч., стр. 312, прим. 1). Только вывод, который он отсюда делает, — он считает Гесиода чуть ли не мифическим лицом, — конечно, никого не убедит.

7. «Журн. Мин. нар. просв.» дек. 1917, стр. 323—339; «Der Affe des Archilochos und die Brautwerbung des Hippokleides», «Philologus» 1929.

8. Geschichte des Altertums, II, § 360 (стр. 566).

9. Там же, § 393 (стр. 621).

10. Griech. Gesch. I², стр. 646, прим. 2.

11. Ed. Meyer, ук. кн. II, § 398 (стр 634).

12. Новые отрывки Алкея изданы теперь E. Diehl'ем в «Anthologia Lyrica Graeca», т. I, Лейпциг 1924, стр. 390—446.

13. Ср. J Andreae, Die Ethik bei Theognis, Diss Erlangen 1921: «Theognis selbst steht auf einem exklusiven aristokratischen Standpunkt und tritt mit blindem Eifer ein fur eine standische Moral, deren Berechtigung zu seiner Zeit schon verschwunden war». Наличие в числе приписываемых Феогниду элегий несомненно не принадлежащих ему мест побудило ряд ученых видеть в элегиях Феогнида только сборник застольных песен самого разнообразного происхождения, в который вошло только очень немного подлинно Феогнидовых песен. Я убежден, что здесь, как и в других случаях, этот гиперкритицизм излишен; произведение Феогнида носит печать индивидуальности, и единственный методологически правильный прием — считать подлинными все стихи, неподлинность которых не может быть доказана. Абсолютно невозможен метод, положенный в основание перевода Феогнида, сделанного Адр. Пиотровским (Птгр., 1922): создать себе априорный, не основанный ни на каких источниках образ Феогнида и, руководясь этим образом, производить выборку подлинных стихотворений Феогнида. Даже наличие противоречий между мыслями, высказанными в различных стихах, убедительно как критерий подлинности, только в том случае, если этого противоречия нельзя объяснить; ср. ук. диссертацию J. Andreae.

14. «So ist der Dichter durchaus keine Erscheinung von grosser Originalität», Andreae, там же.

К главе III.

1. Об этом — подробнее в моих работах: «Noch einmal das salaminische Psephisma»; «Доклады Акад. наук» 1924, стр. 134 и сл. «Die lemnische Apographe», там же, стр. 130 и сл.; в уже упомянутых «Bemerkungen zu Aristot. Athen Polit.»; в статьях «Zur Rechtfertigung meiner Ergänzung von I. G. I² 1», «Klio» XXI, 1926, стр. 68 и сл.; «Zur Geschichte der Präskripte usw.», «Hermes» 62, 1927, стр. 257 и сл., — где читатель найдет и соответствующие ссылки и указания. Ср. C. T. Lehmann-Haupt, Solon of Alhens. Liverpool 1912.

2. Theophrast. apud Stob. IV, 2, 20 (в конце).

3. В книге: «De vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de Legibus libros indagandis», Marb. 1836, стр. 21, пр 66. Феофраст

указывает на совпадение этих законов с проектами Платона, под которыми скорее всего разумеются места «Госуд.» 556 b и «Законы» 742 c.

4. Это законодательство запрещало взимание процентов; разрешено было только вместе с капиталом возмещать какие-то накладные расходы (может быть, нечто аналогичное потере на курсе?), так называемую versura, в размере до $8^2/_3\%$, что, несомненно, составляло незначительную часть фактически употребительного процента, так как в эту архаическую эпоху римской истории процент должен был быть чрезвычайно высок. По мере укрепления денежного хозяйства эти «потери на обмене» должны были становиться все меньше; уже в 347 году versura определяется только в $4^1/_6\%$, а в 342 году законом трибуна Генуция взимание versura и совсем было воспрещено. Однако все эти запрещения, носившие реакционно-романтический характер и противоречившие живому экономическому укладу, фактически не соблюдались и не могли соблюдаться; уже в 357 году трибунам Дуилию и Менению пришлось возобновить закон XII таблиц, очевидно фактически вышедший из употребления. Точно так же закон трибуна Генуция о совершенном запрещении взимать проценты, тоже, очевидно, фактически никем не соблюдавшийся, был возобновлен в средине II века Марцием, но, несмотря на то, что по этому закону за взимание процентов установлена была строгая кара, этот закон также остался чисто бумажным: когда в 89 году претор Азеллион, не считаясь с обычным правом, сделал попытку считаться с этим законом, он был убит разъяренными ростовщиками. Официально разрешено было взимание процентов только в 51 году. См. G. Billeter, Geschichte des Zinsfusses im griechisch-romischen Altertum bis auf Justinian.

5. «Hermes» 1928, стр. 236 и сл. Wilcken дал здесь блестящее исправление непонятного текста Плутарха (Sol. 23), прочтя вместо θυσιῶν — οὐσιῶν.

6. Солон в своих стихотворениях противоставляет полноправных участников народного собрания (astoi) беднякам (penikhroi). Ср. Busolt, Griech. Gesch., II², стр. 108. 110, прим. 4. К Бузольту в этом вопросе (с некоторыми оговорками) присоединились Пёльман и Бёри. Фр. Гиллер-фон-Гертринген («Sitzungsber. d. preuss. Akad.» 1919, стр. 667—668) показал, что еще в средине V века беднота, не имевшая собственного земельного надела, не вносилась в общегражданские списки (lexiarkhikon grammateion).

7. Десяти архонтам в лучшем лондонском папирусе соответствуют девять в берлинском. Вопреки мнению Белоха (ук. соч., стр. 368, прим. 1), необходимо предпочесть чтение лондонского папируса. Если бы было, как обычно, избрано девять архонтов, то Аристотель не сказал бы: «Было постановлено ввиду междоусобия избрать столько-то архонтов». Речь идет не об избрании регулярной коллегии архонтов, а об избрании чрезвычайной комиссии вместо президента республики, архонта-эпонима. Ср. A. Rosenberg, «Hermes» 52, 1918, стр. 314 и сл. Ed. Meyer, Forsch. zur alten Gesch. II, стр. 537 и сл.

8. Polit.. V, 5, p. 1305 a 21.

9. Ed. Meyer, ук. соч., II, § 475 (стр. 775), R. Pohlmann, Griech. Gesch.³, стр. 92; Heim, Die Konigsgestalten bei den griech. Trag., 1904, стр. 31 и сл. Ср. Еврипид «Просительницы», ст. 352—353, где Фесей говорит: «Ведь учредив монархию в Афинах, | Освободил я родину

чтоб равный | Всем предоставить голос при решеньях» — здесь Фесей представлен как Писистрат героической эпохи! Об увлечении Еврипида Писистратовым идеалом см. ниже, стр. 225 и сл.

10. Это доказал Бузольт (Griech. Gesch., II², 328). К нему присоединился J. B. Bury (A History of Greece, 195)

11. Aristotel. Ath. Pol., 13, 5; 20, 1; 21, 4, ср. ниже прим. 4 к гл. V. Формально эти лица, однако, не были полноправными гражданами даже еще в середине V века (выше, прим. 6).

12. Ук. соч., т. II, § 409 (стр. 657).

13. Herodot. V, 71.

14. Griech. Gesch. I², 2, стр. 327.

15. На это впервые указал Bockh, Die Staathaushaltung der Athener, I³, стр. 80 и сл.; так же Бузольт, ук. м.

16. Herodot. VI, 35, 39, 103. М. М. Хвостов (сборник статей в честь Д. А. Корсакова, 1913, стр. 458 и сл.) пытается соединить Алкмеонидов и Филаидов в одну экономическую группу, противоставляя им Писистрата, якобы опиравшегося на чисто землевладельческую аристократию. Конструкция эта произвольна; она основана, с одной стороны, на неправильном толковании одних и непривлечении других документов, с другой — на вульгарном понимании тираннии как власти, «не дающей хода подъему народной массы» (стр. 464). Ср. мою статью в «Philologus», цит. в прим. 7 к гл. II. Ошибается и P. N. Ure, The Origin of Turanny, Cambr. 1922, видящий, наоборот, в Писистрате защитника интересов торгового класса!

17. Речь произнесена в начале IV века, и Андокид говорит с точки зрения этого времени.

18. Датировка Эд. Мейера и Ю. Белоха, нашедшая новое подтверждение в материале, разобранном в указанных выше, прим. 1, статьях. То, что колонисты выведены уже в VI веке, окончательно доказано новой лемносской надписью, опубликованной Пикаром и Рейнаком в «Revue des études grecques» 1912, стр. 551 (= Inscr. Graecae, I², Berl. 1924, № 948).

19. Griech. Gesch., I² 1, стр. 392, прим. 2.

К главе IV.

1. Ср. статью И. А. Боричевского в «Записках Научн. общ. марксистов», № 2.

2. Спарта: Plut. Lyk., 6. Tyrtaios frg. 3 Diehl. Кирена: E. Ferri. Die Inschriften aus Kyrene, «Abhandl. der Berl. Akad.» 1925. U. v. Wilamowitz, Die heiligen Gesetze aus Kyrene, «Sitzungsber. der Berl. Akad.» 1927.

3. Для всего дальнейшего основным пособием является книга Т. Гомперца, Griechische Denker (русский перевод Е. Герцык и Д. Жуковского, Греческие мыслители, Спб. 1911).

4. См. S. Eitrem, Die vier Elemente in der Mysterienweihe, Symbolae Osloenses, Fasc. V, 1927, который замечает (стр. 39 и сл.): «Die Behauptung, dass dieser Bericht Herodots von ionischer Philosophie oder empedokleischer Elementenlehre beeinflusst wäre, wird wohl niemand aufrechthalten».

5. Материал по этому вопросу собран и обработан Эйтремом в указанной в предыдущем примечании статье.

6. См. J.-A. Faure, L' Égypte et les présocratiques, Paris 1923, стр. 77—102.

7. См. E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923.

8. Diog L. VIII 59 и сл.; fr. 2. 111. См. S. Eitrem, ук. соч., стр. 46 и сл.; E. Bignone, Empedocle, Torino 1916. F. M. Cornford, From Religion to Philosophy, Lond. 1913.

9. См. Геродот, II, 123: «Впервые выставили эту тезу египтяне, что человеческая душа бессмертна и с разрушением тела вселяется в другое животное, которое рождается в то же самое время; обошедши всех животных... душа вселяется снова в нарождающееся тело человека». См. древнеегипетскую повесть о двух братьях, перевод В. М. Викентьева, Москва 1917. Ср. P. Foucart, Le Culte de Dionysos en Attique; V. Moret, Mystères égyptiens, 1913; Virey, La Religion de l'ancienne Égypte, стр. 19, 101, 203, 237 и 238; J.-A. Faure, ук. м. Противоположного взгляда держится V. Sourdille, Hérodote et la Religion de l'Égypte, стр. 339 и 365.

10. Отрывки досократовских философов собраны у H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 4-е изд., 1922, русский перевод Маковельского (первые две части — отдельными книгами; дальнейшее — в «Известиях Азербайджанского университета»). Здесь приводятся отр. 128 и 130.

11а. Отр. 129. Я не вижу, кроме того, никаких оснований сомневаться в двукратном указании Плутарха (De soll. an. 7, p. 964 E, De esu carn., 7, p. 996 C), по которому Эмпедокл принял и в чистом виде орфико-пифагорейское учение о первородном грехе, состоявшем в растерзании титанами бога Диониса, «в отцеубийстве» (melesi tou gennesantos terpesthai). Ср. Jambl. Vita Pythagorae, 240.

11б. На следы союзов мужчин в пифагорействе обратил внимание A. Rostagni, Il Verbo di Pitagora, Torino 1924, стр. 80 и сл. Вопрос этот будет мною подробно трактован в специальной работе.

12. Диодот у Диогена Лаэрция, IX, 15. Ср. H. E. Stier, «Philologus», 83, 1928, стр. 238.

13. Отр. 11—16.

14. Aristot. Rhet. B. 26. 1400b 5 (и другие свидетельства у Дильса, A. № 13)

15. Отр. 5, 14, 15, 42.

16. Отр. 2.

17. Отр. 7.

18. Diels, A № 30.

19. Отр. 18.

20. Diels, A № 3.

21. Отр. 121.

22. Отр. 104.

23. Отр. 49.

24. Отр. 29.

25. Отр. 33.

26. Отр. 53.

27. Отр. 30.

28. Отр. 52.

29 Отр. 34.

30. Отр. 38. Неубедительность позднего трактата De Melisso Xenophane Gorgia: Zeller, I 1, 6-е изд., стр. 617 и сл.

31. Отр. 96.

32. Отр. 27.

33. Отр. 62.

34. Отр. 102.

35. Отр. 55.

36. Отр. 101a.

37. Отр. 26.

К главе V.

1. См. Beloch, Griech. Gesch., I² 2, стр. 318—333; правильно в основе, произвольно в подробностях.

2. «Hermes» 52, 1918, стр. 314; моя статья в том же журнале, 62, 1927, стр. 257—275.

3. Ср. Milchhöfer, Zur attischen Lokalverfassung, «Ath. Mitt.» 18, 1893, 277 и сл. Beloch, I² 2, стр. 329 и сл.

4. Aristotel. Ath. Pol., 20, 1. 21, 4; Polit, III, 2, 1275b35 с толкованиями Бузольта (Griech. Gesch. II², стр. 20, пр. 2 [в конце] и 409) и Пёльмана (Griech. Gesch ⁵, стр. 96, прим. 2). Выражение «Афинской Политии»: apodidous tôi plethei ten politeian показывает, что речь шла о возвращении предоставленных Писистратом политических прав массе афинян (to plêthos). Выражение «Политики»: pollous ephyleteuse xenous kai doulous metoikous бессмысленно; повидимому, здесь порча рукописной традиции и перед словом xenous несколько слов выпало («nothous, kai epoiêse drapetas»?).

5. См. Stefan Heinlein, Marathon und die Alkmeoniden, «Ungarische Rundschau», I, 1912, стр. 880 и сл. Подход автора к вопросу, с моей точки зрения, методологически неправилен, но в книге много чрезвычайно важных и верных мыслей. Так, Heinlein (стр. 883, 885) убедительно доказал, что рассказ о Марафонской битве и одновременных ей событиях имеет источником филаидскую партийную версию, и если Геродот, историограф партии Алкмеонидов, приводит этот рассказ почти без изменений, не противопоставляя ему своего, то это может служить лучшим доказательством точности его рассказа. На сходной точке зрения стоит и новейший комментатор Геродота W. W. How (How and J. Wells, A Commentary on Herodotus, 2-е изд Оксфорд 1928, т. II, стр. 359 и сл.): «Just as the aristocratic party of the Plain relied on Sparta, so the Alcmaeonids looked to Persia»... Так же C. F. Lehmann-Haupt. Griech. Gesch, у Gercke и Norden, ук. кн., стр. 26 и 29.

6. Heinlein, ук. соч., стр. 892: «Bemerkenswert ist, dass Herodot nicht sagt, man habe die Huldigung fur ungültig erklärt, sondern nur, man habe die Boten gerügt. Ferner ist es mindestens wahrscheinlich, dass die Boten im Sinne der Alkmeoniden zu handeln meinten». Так же How, ук. соч. II, стр 40.

7. Существование персофильской партии в Афинах 490 года подтверждается и другими указаниями Геродота. См. Heinlein, ук. соч., стр. 882.

8. Heinlein, стр. 887.

9. Ук. соч., II, § 392 (стр. 619).

10. Griech. Gesch. I² 1, стр. 374, II² 1, 18, 74.

11. Vorläufer des Weltkrieges im Altertum, «Sitzungsberichte d. Preuss. Akad.» 1918, стр. 24.

12. Ср. Beloch, Griech. Gesch. II² 2, стр. 130; A. Rosenberg, Die Parteistellung des Themistokles, «Hermes» 52, 1918, стр. 308 и сл.

13. Heinlein, ук. соч., стр. 896, объясняет отправку только двадцати кораблей тем, что афиняне в момент отправления их рассчитывали на контингенты из ряда других греческих государств, так что в общей сложности должен был составиться внушительный флот. С другой стороны How (ук. соч. т. II, стр. 359) обращает внимание на внезапное отозвание афинского отряда из Ионии в 498/97 г. (Геродот, V, 103).

14. Androtion, fr. 5, у Harpocration, s. v. Hipparchos. Ср. Beloch, I² 2, стр. 332: «Man schmiedet eine solche Waffe doch nicht, um sie 20 Jahre lang in der Scheide rosten zu lassen».

К главе VI.

1. См. прим. 12 к гл. V

2. Ed. Meyer, ук. соч., III, § 286 (стр. 517).

3. Ed. Meyer, ук. соч., III, § 316 (стр. 570).

4. Beloch. (II² 1, стр. 63 с прим. 1.

5. Там же, II² 1, стр. 173.

6. Ср. Ed. Meyer, там же, § 259, стр. 458: «Die Religion sucht Aeschylos dadurch zu retten, dass er eine innere Entwickelung der Götter annimmt».

7. См. Т. Гомперц, ук. соч, стр. 145.

8. Отр. 8, ст. 50 и сл.

9. Отр. 12 и 13.

10. Programm des hrzgl. Gymn. Ernestinum zu Gotha, 1869, стр. 11.

11. Отр. 6 («Gemeint sind die Herakliteer», Diels). Это с несомненностью установил Bernays («Rhein. Mus.» N. F. VII, стр. 114).

12. De nat. hom. 1 [IV 34 L]. = Мелисс, A № 6 у Дильса.

К главе VII.

1. См. U. Kahrstedt, Die spartanische Agrarwirtschaft, «Hermes» 54, 1919, стр. 279—294.

2. J. G. Frazer, The Dying God, стр. 58 и сл. A. B. Cook, The European Sky-God, «Folk-Lore» 15, 1904, стр. 395; мои статьи в «Klio», 21, 1927, стр. 414 и сл., «Philologische Wochenschrift» 1928, стр. 27 и сл.

3. См. V. Ehrenberg, Neugründer des Staates im Altertum, Münch. 1925; J. Wells, Studies in Herodotus, Oxf. 1923; Wilcken, Griech. Gesch., Münch. 1924; G. Dickins, The Growth of Spartan Policy, «Journ. of Hellenic Studies» 32, 1912, стр. 1 и сл. (ко всему дальнейшему). Ср. Ed. Meyer, II, § 343 (стр. 540 и сл.), § 358 (стр. 562).

4а. Aristotel. Polit., VIII, p. 1306 b 39.

4б. Тиртей, отр. 4 и 5 Diehl.

5. Свидетельства Еврипида о спартанском ханжестве любопытны, несмотря на их тенденциозность. Показной характер коммунизма: «Андро-

маха», ст. 373—378. 584. Борьба между двумя царскими домами: там же, ст. 471—472, 480—481. Ханжество вообще. там же, ст. 445—152. Ср. ниже стр. 228.

6. См. Ed. Meyer, III, § 262, V, § 753.

7. III, § 202 на основании замечания Геродота VI 74. neotera epresse pregmata.

8. Неодамоды упоминаются в литературе впервые в 421 г. (Thuc. V, 34, 1).

9. См. Ed. Meyer, Forsch. I, 222 и сл., Gesch. d. Alt. § 746 и 754 (= V, стр. 31 и сл. — Лисандр и Павсаний).

10. Hellenica I, 6, 7.

11. Там же, I, 6, 33.

12. Там же, III, 4, 2

13. Paus. III, 5, 2.

14. Дальнейшее обосновано мною в «Kho» 21, 1927, стр. 404 и сл.

15. Hellenica, III, 3, 4 и сл.

К главе VIII.

1. См. выше, стр. 8 и сл.

2. В статье «Еврипид в переводе И. Ф. Анненского» («Из жизни идей», Птгр., 1916, стр. 345—359); ср. Древне-греческая религия, Птгр., 1918, стр. 101—104. Несомненно идеологический и теологический подход Зелинского к этим проблемам не дает, однако, права обойти молчанием привлеченные и доказанные им факты.

3. В книге «Этика и материалистическое понимание истории», пер. Ф. Дана, Спб. 1906, стр. 119. Ср. его же книгу «Из истории общественных течений», пер. Леонтьевых, СПб 1905, стр. 5: «Человек жил только в своем обществе и вместе с ним; его личность не порвала еще пуповины, связывавшей ее с последним».

4. Единственная современная нам попытка построить драматическую коллизию на столкновении филономического нравственного принципа с онтономическим—это оригинальная драма немецкого писателя Ленгиэля «Тайфун», но и здесь носителем филономического принципа является не европеец, а японец; в Японии действительно филономизм был живой нравственной концепцией еще совсем недавно. Всякому, кто хочет достигнуть конгениального понимания античности, я настойчиво рекомендовал бы, прежде чем приступить к изучению художественных произведений древности, трактующих тот же вопрос, прочесть эту книгу, так как здесь филономизм изображен гораздо более понятными для современного читателя чертами, чем в античных пьесах, где он был чем-то само собою подразумевающимся и потому не подчеркивался.

5. Ф. Ф. Зелинский. Древне-греческая религия, 103. «Из жизни идей», 348.

6. 923 A; цитирую по переводу А. Н. Егунова.

К главе IX.

1. I, 107, 4.

2. Гл. 12.

3. «Всадники», 260.

4. «Всадники», 1133 сл.

5. Пер. А И. Пиотровского.

6. Lysias, Pro Aristophanis rebus, (XIX), 61—62.

7. Epist. 115, 14

8. De audiendis poetis, c. 4, p. 19E.

9. Нельзя вместе с Нестле (W. Nestle, Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttg. 1901), Гирцелем, Крёнертом и другими видеть в Еврипиде «сокрушителя основ», сторонника софистических учений или крайней демократии. В его пьесах выведены представители всех направлений, но нельзя отожествлять Еврипида с его героями. «Auch muss man grosse Vorsicht bei dem Bestreben betätigen, Schlüsse auf die politischen und sozialen Ansichten von Euripides zu ziehen.. Es gelangen also die verschiedensten politischen und sozialen Anschauungen in den Dramen des Euripides zum Ausdruck» (A. Menzel Kallikles, 71, 75). На значительно более правильной точке зрения стоят U. Wilamowitz. Herakles, 2-е изд. 1909, стр. 108—134; Ф. Зелинский, «Neue Jahrbücher fur das klassische Altertum», 9 (1902), стр. 635—651. Для меня исходным пунктом служил тот факт, что Еврипид симпатичные ему взгляды влагает в уста афинских царей и хора, а взгляды противников—в уста дорийских царей и вестников. Этот факт отметил уже Виламовиц, но, к сожалению, не сделал из него никаких выводов.

10. См. мою статью в «Журн. Мин. нар. просв.» окт. 1917 г, стр. 322.

11а. [Demosth.] XXIV, 149. Dittenberger, Syll. inscr. gr, 3-е изд № 526. Из «Законов» Платона, 684 e, видно, что такая формула была обычной в конституциях греческих государств.

11б. Никто не станет, разумеется, принимать всерьез таких выпадов, как Aristoph. Thesm. 450 и сл. Аристотель (Rhet. III, 15, p. 1416, 29) рассказывает, что, когда во время тяжбы с Еврипидом его противник позволил себе, между прочим, сослаться на наличие безбожных тирад в его трагедиях, Еврипид резко оборвал обвинителя указанием на то, что эти тирады подсудны только суду Дионисовых состязаний, т. е. что они являются художественным вымыслом, а не его личными взглядами. Лукиан (Jupp. Trag. p. 688), знавший еще Еврипида целиком, подчеркивает благонадежность развязки всех его пьес; в остальном он, живя на шестьсот лет позже Еврипида, для нас не больший авторитет, чем ученые нашего времени.

12. В статье «L'évolution religieuse d'Euripide». «Revue des études grecques» 36, 1923, стр. 459 и сл.

13. Там же, стр. 466: «Cette confession est surprenante. Pieuse envers les dieux, l'âme de cet athée? Eh bien, oui; le Bellérophon moderne était du même avis a son propre égard: Tu es bien plus pieux que tu ne le penses, o Zarathustra!»

14. Вступительная статья Н. Ф. Анненского показывает, что, к сожалению, этот ученый недостаточно знал античность, чтобы воспринять конгениально философию Еврипида; вместо этого он модернизовал ее, как поступил он и во вступительной статье к «Алкесте». Правильно подошел к Еврипиду Ф. Ф. Зелинский. Устами кормилицы говорит не примышленный Анненским (стр. 353) «кодекс гинекея», а постулируемая романтиком Еврипидом народная душа, частицей которой так страстно хотела стать душа Еврипида.

15. El. 37 и сл., Phoen., 404 и сл., 439 и сл. Aegeus, fr. 9, Aeolus, fr. 22, Alcmene, fr. 95. Belleroph. fr. 288.

16. О трагедии «Александр», где мы находим такие же рассуждения, я скажу ниже. Монолог спартанца Менелая в «Ифигении Авлидской» (ст. 374 и сл.) политическая демагогическая речь; взглядов Еврипида она не выражает.

17. Aeschin. I 138.

18. Перевод и понимание этих отрывков обоснованы мною в статьях ΑΓΛΩΤΤΙΑ в журнале «Aegyptus», V, Milano 1924, № 4, стр. 326—330, «Noch einmal Antiphon in Euripides'Alexandros», «Hermes», 1929.

19. Fr. 57. Принимаю коньектуру *νόμῳ* вместо бессмысленного *λόγῳ*.

20. «Доклады Росс. акад. наук» 1924, стр 131 и сл.

21. Gesch. d Altertums, IV, § 612 (стр. 424).

22. Там же, III, стр. 279.

23. См. книгу Ed. Meyer, Theopomps Hellenika, Halle, 1909.

24. Gesch. d. Altertums, V, стр. 191, прим.

25. В «Сборнике Харьковского историко-филологического общества в честь проф. В. П. Бузескула», Харьков 1914.

26. G. Stail. Über die pseudoxenophontische Athenaion Politeia, Padeborn, 1921.

27. Prolegomena zur pseudoxenophontischen Ath. Pol., «Wiener Studien», XVIII, 1896, 27, и в его отдельном издании этой книги.

28. Stail, o. c., стр. 69.

29. Этот курьезный факт установлен R. A. Neil'ем. The Knights of Aristophanes, Cambridge 1901, стр. 83, к стиху 551. Ср. С. А. Жебелев, Афина и Афины. «Записки Вост. отд. Русск арх. общ.» т. XXVI, стр. 257 и сл.

30. «Политика», VIII, стр. 1310a.

К главе X.

1. Основное пособие: R. Hirzel, Agraphos nomos, «Abhandl. d. Sächs. Ges d. Wiss., phil.-hist. Klasse» XX (1900).

2. См. Ф. Ф. Зелинский, Софокл, Драмы, М. 1915, т. II, стр. 41.

3. Diels, Die Fragmente der Vors., II. стр. 343, строка 7.

4. Xen. Mem. IV, 4, 19 и сл.; см. мои замечания в «Известиях Академии наук», 1927, стр. 446 и сл.

5. Eurip. Suppl. 433, см. Hirzel, ук. соч., 69.

6. Из необозримой литературы о Сократе укажу на прекрасный труд H. Maier'a Sokrates, Tübingen, 1913, U. v. Wilamowitz, Platon, 1920. С точки зрения поставленных нами целей особенно интересны статьи H. Gomperz'a в «Histor. Zeitschrift» 129, 1924, стр. 415—417, в «Neue Jahrb. f. das klass. Altertum» 27, 1924, стр. 130—133; ср. мои замечания в книге «Антифонт» М. 1925, стр. 134—138; «Aegyptus», 1926, стр. 248, 253—255; A. Menzel, Kallikles, eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren, Wien, 1922, § 14: Sokrates und das Naturrecht, стр. 64—70.

7. 488 c — 489 в.

8. Г. Гомперц, ук. соч.

9. Толкование нового отрывка дано мною в «Изв. Акад. наук» 1924, стр. 382, в «Rivista di Filologia» 55, 1927, стр. 80 и сл.

10. Mem. 1, 2, 40 и сл.

11. Ук. соч., стр. 53: «Das Moment der Anerkennung führt, zu Ende gedacht, in die anarchistische Gesellschaft».

12. «Известия Акад. наук» 1918, стр. 1591 и сл.; стр. 2285 и сл. 1924, стр. 373 и сл.; 1927, стр. 441 и сл., 1041 и сл.; Доклады Акад. наук, 1928, 175 и сл.; «Aegyptus», 1924, стр. 326 и сл., 1926, стр. 243 и сл.; «Hermes», 1926, стр. 343 и сл., 1929; Rivista di Filologia, 1926, 218 и сл. 1927, 80 и сл.; Archiv für Geschichte der Philosophie 38, 1928, стр. 205 и сл.: «Philolog. Wochenschrift», 1926, ст. 619 и сл, и две популярные книги: «Антифонт, творец древнейшей анархической системы», М. 1925; «Предтечи анархизма в древнем мире», М. 1926.

13. 22 d.

14. 495 d.; ср. схолию к этому месту. Вопросу отожествления ремесла (techne) и «мудрости» (sophia) и характеристике ремесленников как мудрецов (sophoi) посвящена статья F. Hiller von Gaertringen, «Hermes», 54, 1919, стр 329 и сл., где привлечен интересный материал из надписей. Ср. также Plato, Hipp. maior, 281 d. 283 b.

15. См. мою статью «Zur Geschichte einer kosmopolitischen Sentenz», «Докл. Акад. наук» 1925, стр. 78 и сл.

16. Таким образом Р. Пёльман несомненно ошибается, считая, что космополитические идеи только едва намечены в кинизме, а в виде законченной системы впервые появляются в стоицизме (II, 345). Здесь, как и в ряде других случаев, эллинистическо-римская философия только опошляла и эклектизировала теории V века, не создав ничего оригинального.

17. Adespota, fr. 546, Nauck.

18. Aristotel. Polit., III, 9, 1280 b 10 и сл.

19. Schol. ad. Arist. Rhet., I, 13, 1373 b 18.

20. I, 3 p., 1253 b 18.

К главе XI.

1. В его книге «Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt» 2 тома. Доступное мне 2-е издание вышло в 1912 году В 1923 году вышло 3-е посмертное издание, напечатанное без изменений, но с обширной статьей Эртеля. Мне это издание, к сожалению, стало доступно только тогда, когда моя работа была уже написана; я успел использовать его в предисловии.

2. Например, т. I, стр. 221, 270.

3. Пёльман цитирует эту надпись по давно устаревшему изданию. Corp. Inscr. Graec., II, 2374 e, несмотря на то, что она была переиздана Гиллер-фон-Гертрингеном в Inscr. Graec., XII, 5, № 129. Для перевода этой надписи см. новый словарь Passow-Crönert. Götting. 1912, ст. 135, s. v. atheteo. Другая, приводимая Пёльманом, очень важная надпись относится к Византийской эпохе и к нашему вопросу отношения не имеет.

4. Такого рода забастовки известны нам из древнего Египта, см. W. Spiegelberg, Arbeiter und Arbeiterbewegung im Pharaonenreich unter den Ramessiden, 1895; Б. А. Тураев, История древнего Востока, т. I, стр. 352—355.

5. См., например, Mitteis-Wilcken, Grundz. der Papyruskunde, II, 1, 67, прим. 6; Berl. Griech. Urk., 1126; Pap. Ryland, I, 128.

6. Такой случай предусмотрен в папирусе Berl. Griech. Urk., 1126.

7. Pap. Petrie, II, 23; исправл. чтение, III, стр. 14.

8. Pap. Fayum, № 123.

9. Ср. Pringsheim, Kapitalismus im Altertum, «Zeitsch f. Sozialwiss». 1900, стр. 762.

10. III, 82.

11. Ср. Pap. Rylands, I, 128.

12. «Политика», I, 1260 a 34 и сл.

13. «Реторика», I 1373, 8.

14. Эти слова приписываются в псевдоплатоновском диалоге «Аксиох» (368b) софисту Продику.

15. Как указывает, например, Аристотель, Polit., 1267 b 3—13.

16. Ямбул только кажущееся исключение, см. стр. 301

17. «Политика», 1253 b 15—1254 a 8.

18. «Политика», 1277, 1278.

19. Там же, 1254 b 20.

20a. «Политика», 1277 a 37 b 34. 1258 a 20.

20б. Пёльман, ук. соч., I, 225, прим. 2

21. Ссылка Пёльмана (I, 290—291, 373) на место из Аристотелевой «Реторики», 1381a, основана на неправильном переводе. Характер настоящей работы лишает меня, однако, возможности дать здесь филологический анализ этого места.

22. II, 96: Eine möglichste Verallgemeinerung des Kommunismus.

23. Этому взгляду Пёльмана противоречит стр. 417a, где о коммунизме говорится как об учреждении, специально характерном для «стражей», не мирится с ним и стр. 419, где коммунистам-стражам противопоставляются «все прочие» (hoi alloi), как владеющие частной собственностью. Но последнее место Пёльман перетолковывает по-своему, предпочитая чтению hoi alloi чтение худших рукописей alloi, и ссылается на стр. 739c, где говорится о полном уничтожении частной собственности в платоновском государстве. Эти разрозненные доказательства, конечно, ничего не дают для решения вопроса в том или ином направлении. Характерно во всяком случае то, что Платон не нашел нужным сказать хотя бы несколько слов по вопросу о будущем строе жизни промышленного класса. Но еще показательнее замечание Аристотеля, имевшего возможность и непосредственно учиться у Платона и изучать, будучи современником, его произведения («Политика», 1264a): «(Платоновский) Сократ не сказал, каков будет государственный строй для членов всего государства, и не легко ответить на это. А между тем народ в целом главным образом и состоит из массы рядовых граждан, относительно которых вовсе не предусмотрено, должна ли по отношению к ним, крестьянам, проводиться общность имущества или же у них сохраняется частная собственность». Если даже Аристотелю это было непонятно, то для меня совершенно непонятно, откуда мог Пёльман получить информацию по этому вопросу; неудивительно, что точка зрения Пёльмана не нашла [как указывает и Эртель (см. выше, предисловие, никакого сочувствия в науке. См. Windelband-

Goedeckemeyer, Gesch d. abendl. Philosophie im Altertume 1923, стр. 139; [Oertel o. c. 560].

24. Griechische Denker, 2-е изд., 1903, т. II, стр. 403.

25. Critia, 112 a—d.

26. 515—517.

27. II, стр. 36—37.

28. Та prosekonta.

29. 415 c.

30. II, 41, прим. 2.

31. То же рассуждение еще стр. 414 b.

32. «Законы», 756—768 (суд и совет).

33. «Государство», 460 a.

34. 773 e.

35. «Законы», 803 e.

36. 414 e—415 c.

37. 614—621. «Законы», 904 c и сл.

38. V, 45, 3—5.

39. См. Pauly-Wissowa, Realenz., статья Jacoby, Euemeros, стр. 962.

40. «Политика», 1267 b—1268 b.

41. II, 382.

42. У Pauly-Wissowa, ук. ст. стр. 963.

43. То, что «Священная надпись» Евгемера имела прототипом в стиле и теологических частях романы Гекатея, заметил Jacoby (ук. м. стр. 958, 959). Уже после написания настоящего очерка я узнал, что влияние «Египетской истории» на наше место отмечено (совершенно голословно) Salin'ом, Platon und die griechische Utopie, Münch. 1921.

44. Ср. K. Reinhardt, Hekataios von Abdera und Demokritos, «Hermes» 47, 1912, 492 и сл.

45. «Dass georgountes Gutsbesitzer, Geomoren bedeute, bedarf allerdings nur für den Schüler einer Verweisung auf andere Stellen, damit er jene Oligarchen nicht für Bauern in unserm Sinne halte» (K. F. Hermann, Ges. Abh., Götting. 1849, стр. 156).

46. V, 29.

47. См. мою статью «Zur sozialen Revolution im Altertum», («Klio» XXII, 1929, H. 4, стр. 405 и сл.), где это положение обосновано.

48. См. Афиней, VI, 267e.

49. Для дальнейшего собрание материала можно найти в работе Ф. Ф. Зелинского Die Märchenkomödie in Athen.

50. Отр. 14 собрания Kock'a.

51. Отр. 130.

52. Отр. 10.

53. I, стр. 403.

54. I, 196. У самнитов: Nic. y Dam. y Stob. IV, 2,25; Strab. V p. 250. См. Usener, «Hess. Blätter für Volkskunde», I 1902), стр. 227.

55. «Политика», 1266b.

56. См. Пёльман, II, 364—366.

57. У Диодора, II, 55—60.

58. См. K. F. Hermann, De vestigiis institutorum veterum, imprimis

Atticorum, per Platonis de legibus libros indagandis, Marb. 1836. Его же, Iuris domestici et familiaris apud Platonem in legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio, Marb. 1836. Его же, Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, «Gesamm. Abhandl», Gotting., 1849. G. Goetz, Legum Platonis de iure capitali praecepta cum iure attico comparantur, Diss., Darmst., 1920.

59. Aristotel. Polit., 1329a.

60. «Государство», 416e.

61. Crit, 112c.

62. «Государство», 556 b, «Законы», 742 c.

63. У Stob. IV, 2, 20 H. (в конце).

64. «Законы», 705 ab.

65. «Законы», 745 c—d.

66. Dittenberger, Sylloge [3], № 141.

67. Aristotel. Polit., 1266 b; соответственный фиванский закон выше, стр. 32

68. 552 a и др.

69. Например, 740, 877 d.

70. 740 d.

71. «Государство», 415 a.

72. 495 d.

73. «Законы», 643 bc.

74. 394 a.

75. Ср. «Законы», 768 b. Как справедливо указал K. F. Hermann («Gesamm. Abh.», стр. 146), прототипом для Платона служили спартанские мофаки, дети гелотов, которые по прохождении курса спартанского воспитания вступали иногда в высшее сословие. Конечно, и здесь это было крайне редким, исключительным явлением.

76. «Законы», 920 a.

77. Xen. Hell., V, 2, 7; Aristotel. Polit., VIII, 1311 a 13.

78. 541 a.

79. 848 e.

80. 112 a.

81. I, 10.

82. «Законы», 917 bc.

83. 850 bc, 915.

84. «Bemerkungen zu Aristot. Ath. Pol.», 314—315.

85. «Законы», 775 a.

К главе XII.

1. Стр. 215 русск. перевода.

2. Там же, стр. 207.

3. Simplic. phys., 371, 33=отр. 61.

4. Diog., VIII, 63 и сл.

5. Отр. 3.

6. Plat. Gorg, 456 d—457 c.

7. Отр. 1. Ср. мою статью «Protagoras und Demokrit als Mathematiker» в ASPASMOS, сборнике статей в честь проф. И. И. Толстого, Лгр. 1928, стр. 22 и сл.

8. Отр. 4.
9. Diog., IX. 55.
10. Sext., adv. math., VII, 53.
11. Отр. 5.
12. Sext., ibid., IX, 51.
13. Diog., IX, 30. Clem. Strom., I, 64.
14. Стр. 297 (русск. пер.).
15. Дальнейшее обосновано в моей только что названной статье. Анаксагор: A. 97. B. 21 a Diels.
16. Отр. 125.
17. Отр. 6—11, 117.
18. Отр. 69.
19а. Отр. 9.
19б. Отр. 11.
20. Вопросы религиозного миросозерцания Демокрита освещены мною в статье Entstellungen des Klassikertextes bei Stobaios, «Rheinisches Museum», 78 (1929), стр. 81 сл.
21. В греческом языке вообще слово theios, «божественный», применялось к энтузиастам, эпилептикам и другим людям с ненормально повышенной интеллектуальной деятельностью.
22. Отр. 175.
23. Отр. 166.
24. Sext. IX, 24.
25. Отр. 30.
26. Отрывок этот впервые обнаружен мною; см. «Изв. Акад. наук», 1927, стр. 1051.
27. O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, Leipz. 1911.
28 Aët., IV, 10, 4.
29. Отр. 1.
30. Отр. 297.
31. Отр. 199.
32. Отр. 15—25.
33. Отр. 164.
34. Отр. 172.
35. Отр. 278.
36. Aelian. Hist. Nat., XII, 6.
37. Гл. 14.
38. Отр. 46.
39. Отр. 15.
40. Plat. Protag., 311.
41. Отр. 251.
42. Отр. 102.
43. Отр. 279 Демокрита, отр. 543 Эпикура (Usener).
44. Отр. 191.
45. Отр. 258—261.
46. Отр. 62.
47. Отр. 41.
48. Отр. 264.

49. Отр. 47.
50. Epiph. adv. haer., 3, 2, 9.
51. Отр. 245.
52. Отр. 248, ср. отр. 181.
53. Отр. 188, 189.
54. Отр. 118.
55. Plat. Protag. 337 c и сл.
56. Лучшая работа по этому вопросу W. Nestle, Thukydides und die Sophistik, «Neue Jahrbucher f. d. klass. Altertûm», стр. 649—685. Диссертация E. Rittelmeyer, Thukydides und die Sophistik (Erlangen 1915), большого интереса не представляет.
57. De esu carnium, p. 993 c и сл. (=Эмпедокл, сомн. отр. 154 у Дильса). Несомненно, что этот отрывок, как и все приводимые ниже теории происхождения общества вплоть до Крития, в последнем счете восходят к орфико-пифагорейским учениям (в частности, может быть и к Эмпедоклу), откуда они заимствуют и ряд характерных выражений. Тем не менее, все эти отрывки по духу противоположны орфизму, так как они подвергают орфические теории полемической обработке.
58. Plat. Protag. p. 320 c и сл.
59. Демокр., отр. 5,1 (=стр. XI, доп.) и Hippocr. de prisca med. 3. Отрывок этот открыт Reinhardt'ом—«Hermes» 47 (1912), 509 и сл.
60. Отр. 144.
61. Отр. 154.

К главе XIII.

1. Об этом подробнее в моей статье: «Вопросы войны и мира 2300 лет тому назад», «Летопись», июнь 1916, стр. 184 и сл.
2. «Ахарняне», 524 и сл.
3. Griech. Gesch., II² 1, 296. 928.
4. Там же, стр. 298, прим. 2.
5. Griech. Gesch., I² 1, стр. 1.
6. Кн. III, гл. 37 и 40.
7. Гл. I, §§ 14—16.
8. Ср. Фукидид, I, 76, III, 12; Ксенофонт, Греч. ист., II, 2, 3; 2, 10. Аристофан, «Мир», 631—647.
9. «Мир», 435—451; «Всадники», 864—867.
10. Фукидид, I, 141, § 5.
11. Ed. Meyer, Vorläufer des Weltkriegs, 33, с прим. 1: «Wir müssen uns von der Gewaltsamkeit frei machen, mit der Thukydides den Archidamischen Krieg mit dem Dekeleischen und der dazwischenliegenden Friedenszeit zu der Einheit des 27-jahrigen Peloponnesischen Krieges zusammenfasst».
12. Так понимает его Пёльман, Grund. d. griech. Geschichte, 199; иначе Kessler, Isokrates und die panhellenische Idee, 37.
13. Борьба за самку в царстве животных и человека (перев.), Москва, 1911. Ср. У. Мак-Даугол л. Основные проблемы социальной психологии, пер. М. Н. Смирновой, Москва, 1916, стр. 206—218.
14. К. Гюнтер, ук. соч., 146.

К главе XIV.

1. Plat. Gorg. 483 d и сл.
2. Там же, 483 b.
3. Kallikles, стр. 64.
4. Отр. 7, § 12 в собр. Дильса.
5. 358 E. См. Menzel, Kallikles, 49.
6. «Политика», 1284 a, 12.
7. Aristophanes und die historische Kritik, стр. 360 и сл.
8. Там же, стр. 363. Ср. Аристофан, «Всадники», ст. 347 и сл.
9. Например, Аристофан в «Лисистрате», ст. 580 и псевдо-Ксенофонт в трактате «О доходах», гл. 2.
10. См. мою статью «Херонейская надпись», «Журн. Мин. нар. просв.», декабрь 1913, стр. 514 и сл.
11. Ср. Ed. Meyer, Vorläufer des Weltkriegs, 30: «Die Zeiten der Kleinstaaterei waren definitiv vorbei, die von Grund aus veränderte Weltlage forderte gebieterisch die Zusammenfassung der Kräfte zu einer Einheit. Diese Aufgabe hat das griechische Volk nicht lösen können, sondern ist daran verblutet. So ist die griechische Geschichte des 5. und 4. Jhrh. vielleicht die grösste Tragödie, welche die Weltgeschichte kennt».

[illegible]

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

Предисловие 5

Глава I.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ АНТИЧНОГО ОБЩЕСТВА.

1. Античное общество 23
2. Доисторический быт древней Греции 27
3. Этнологические корни античного социализма 37
4. Эпоха господства военно-землевладельческой знати 42

Глава II.

ВОЕННО-ЗЕМЛЕВЛАДЕЛЬЧЕСКАЯ ЗНАТЬ И КАПИТАЛИСТЫ.

1. Возникновение античного капитализма 54
2. Реакционная землевладельческая знать 58
3. Крестьянство 63
4. Интеллигенты—сторонники аристократии в торговых городах греческого Востока 70

Глава III.

РЕВОЛЮЦИЯ В АФИНАХ (594—509 г. до нашей эры).

1. Солон как государственный деятель и политический писатель . . . 86
2. Писистрат и аграрный социализм в Афинах 99
3. Политический памфлет в эпоху Писистратидов 110
4. Результаты деятельности Писистрата 115

Глава IV.

ПЕРВЫЕ ШАГИ АНТИЧНОЙ НАУКИ.

1. Религиозные и магические корни античной науки 120
2. Общественные предпосылки античной науки 124
3. Реакционная наука в земледельческих общинах Запада 125
4. Радикальная наука ионийских торговых городов 132
5. Наука Гераклита и ее общественные предпосылки 137

Глава V.

ПЕРСИДСКИЕ ВОЙНЫ И ПРОБЛЕМА МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (509—480 годы).

1. Реформаторская деятельность Клисфена 142
2. Национализм и торговые интересы афинского купечества 145
3. Империалистическая политика афинских радикалов. Начало войны и партийная борьба 150

Глава VI.

ЭПОХА РЕАКЦИИ (480—461 годы).

1. «Гражданский мир» 156
2. Организация международных отношений 159
3. Организация внутренних отношений 161
4. «Гражданский мир» и его историческое оправдание в творениях сторонников аристократии 162
5. Реакция в античной науке. Метафизика 167

Глава VII.

КЛАССОВАЯ БОРЬБА В СПАРТЕ.

1. Возникновение спартанских учреждений 173
2. Противоречие между традиционной психикой и новыми экономическими условиями 177
3. Две партии в Спарте 179
4. Восстание Кинадона 186

Глава VIII.

ПЕРЕЛОМ В АНТИЧНОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ ПСИХИКЕ.

1. Старый этический принцип 188
2 Филономическая эсхатология. Культ предков 193
3. Генотеизм как филономическая религия 196
4. Выводы 198

Глава IX.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ГРУППИРОВКИ В АФИНАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ V ВЕКА.

1. Конец «гражданского мира» 199
2. Афинская демократия 202
3. Демократическая интеллигенция. Еврипид 207
4. Позиция крестьянства 253
5. Аристократ-романтик 254
6. Аристократ-реалист 256
7. Аристократ, ставший на точку зрения классовой борьбы 259

Глава X.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ГРУППИРОВКИ В АФИНАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ V ВЕКА (продолжение).

1. Разочарование в государственных идеалах 269
2. Аполитизм (Сократ) 273
3. Анархизм 277

Глава XI.

ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ АНТИЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ, ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ХАРАКТЕР.

1 Необходимые предпосылки социализма как экономической теории . 288
2. Движения среди свободных рабочих в древней Греции 289
3. Социализация производства 297
4. Демократический момент в античном социализме 302
5. Сакрально-ритуальные корни античного социализма 316
6. Античная «социал-аристократия» и ее реакционность 327

Глава XII.

РАСЦВЕТ АНТИЧНОЙ НАУКИ.

1. Независимая научная традиция и идеологические системы 339
2. Эмпедокл и его место в истории античной общественной мысли . . 340
3. Софисты старшего поколения и их релятивизм 343
4. Демокрит и релятивизм 348
5. Религиозные воззрения Демокрита 350
6 Демокрит и античная общественность 353
7. Современники и продолжатели Демокрита 358
8. Проблема происхождения человеческого общества 367

Глава XIII.

ПЕЛОПОННЕССКАЯ ВОЙНА И АФИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

1. Существующие теории возникновения Пелопоннесской войны . . . 367
2. В чьих интересах велась война? 369
3. Непопулярность Пелопоннесской войны 372
4. Неприемлемость предложенных объяснений 376

Глава XIV.

КРУШЕНИЕ АНТИЧНОГО УКЛАДА.

1. Аристократические преемники «просвещения» V века 380
2. Крушение античной демократии 388

Примечания 393
