

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

А. К. БЕРГЕР



ПОЛИТИЧЕСКАЯ
МЫСЛЬ
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ
ДЕМОКРАТИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Главная редакция восточной литературы

Москва 1966

Ответственные редакторы:

А. И. ПАВЛОВСКАЯ,

С. Л. УТЧЕНКО

Индекс $\frac{1-6-3}{1-БЗ-45-65}$

ОТ РЕДАКЦИИ

Книга А. К. Бергера «Политическая мысль древнегреческой демократии» является итогом его многолетней исследовательской работы в области изучения идеологии античной Греции. Еще в 1929 г. он опубликовал статью «Аристотель и Спарта»¹, где впервые выдвинул свое положение о противоречивой оценке Аристотелем государственного строя лакедемонян.

В последующих работах² А. К. Бергер неоднократно возвращается к вопросу о политической идеологии античной Греции. Постепенно в ходе исследований у него выкристаллизовывается идея о наличии двух противоположных направлений в политической идеологии эллинов: демократического и олигархического³.

Исходя из фактов двухвекового господства демократии в Афинах, А. К. Бергер пришел к заключению, что эта демократия должна была выработать и пропагандировать такую форму политической идеологии, которая оправдывала бы и укрепляла существование афинского государственного устройства. Вот этой цели — выявить основные черты политической идеологии афинской демократии — и посвящена данная монография.

А. К. Бергер не успел подготовить рукопись к печати: смерть (7 декабря 1962 г.) прервала его работу над введением, в котором он предполагал обосновать структуру своей книги и пояснить некоторые ее особенности. Ясно сознавая, что мы не сможем сделать этого так, как сделал бы автор, тем не менее мы считаем своим долгом дать самые необходимые пояснения к построению и содержанию монографии.

В первой, вводной главе А. К. Бергер помещает краткий очерк историографии XIX и XX вв. по интересующему его вопросу. В этом очерке он отнюдь не ставит себе цель дать исчерпывающий обзор всех исследований, посвященных проблемам политического мировоззрения древней Греции. Автор рассматривает лишь те работы, в которых, по его мнению, затрагивался вопрос о политическом мировоззрении античной демократии.

¹ «Ученые записки Института истории РАНИОН», III, 1929.

² «Социальные движения в древней Спарте», М., 1936; «Социально-политическое мировоззрение Аристотеля», — «Труды Горьковского пед. института», 1939; «О некоторых оценках древнегреческой государственности», — ВДИ, 1959, № 2.

³ См. его статью «Анаксагор и афинская демократия», — ВДИ, 1960, № 3.

Как отмечает А. К. Бергер во введении к своей книге, наши представления об античной демократии (главным образом, конечно, об афинской) определяются характером дошедших до нас источников. К сожалению, древняя политическая и историческая литература преимущественно сохранила нам сочинения авторов, если не враждебных демократии, то относившихся к ней сдержанно или с некоторым осуждением. Поэтому задача А. К. Бергера оказалась не из легких. Свое исследование А. К. Бергер открывает анализом «Политики» Аристотеля. Начать книгу главами, посвященными Аристотелю, его побуждали два существенных обстоятельства: во-первых, это важнейший и, пожалуй, единственный источник, где с научной точностью и обстоятельностью проанализированы различные формы политического устройства античных государств; во-вторых, именно Аристотель оказал и оказывает наибольшее влияние на суждения современных исследователей о характере античной политической идеологии.

В отличие от широко распространенной или даже общепринятой в нашей историографии оценки Аристотеля как представителя средних слоев, сторонника умеренной демократии⁴, А. К. Бергер считает, что Аристотель примыкал скорее к олигархическому течению политической мысли, чем к демократическому. Он подчеркивает полемический характер ряда высказываний Аристотеля, доказывает, что Аристотель полемизирует преимущественно с представителями демократической мысли и, основываясь на этой полемике, восстанавливает некоторые специфические черты политической идеологии демократии. Установив, таким образом, что наследие Аристотеля отнюдь не является отражением единого, свойственного всем эллинам политического мировоззрения, а, напротив, свидетельствует об острых столкновениях противоположных направлений, А. К. Бергер переходит к последовательному анализу разного рода источников V и IV вв. до н. э., в которых он усматривает следы политической идеологии демократии.

Бергер убедительно показывает, что в формировании политической мысли афинской демократии в период ее расцвета принимали участие и философы (Анаксагор, гл. IV), и риторы и софисты (Протагор и Горгий, гл. V), и историографы (Геродот, гл. VI), и политические деятели (Фемистокл, Перикл, Клеон, гл. VII). Для характеристики политического мировоззрения последних А. К. Бергер широко использует Фукидида, в частности речи, приписываемые Фукидидом Периклу, Дидоту, Клеону и другим лицам, так как независимо от соответствия или несоответствия этих речей подлинно произнесенным они, с его точки

⁴ См. Г. Ф. Александров, *Аристотель (философские и социально-политические взгляды)*, М., 1940; С. Ф. Кечекьян, *Учение Аристотеля о государстве и праве*, М.—Л., 1947; А. И. Доватур, *Политика и политии Аристотеля*, М., 1965.

зрения, несомненно отражали политические позиции определенных кругов афинской демократии.

Выявив основные черты политической идеологии афинской демократии в период расцвета, А. К. Бергер прослеживает ее дальнейшее развитие в IV в. до н. э. главным образом по речам Демосфена. Заканчивает он свое исследование сопоставлением точек зрения Демосфена и Аристотеля по таким кардинальным для политической теории античности проблемам, как трактовка понятий полиса и Афинской морской державы, права и силы, демократии и гражданства, богатства и бедности.

Такова в общих чертах структура этой книги.

Хотя А. К. Бергер настойчиво подчеркивает наличие двух противоположных направлений политической мысли — демократического и олигархического, он тем не менее не считает необходимым давать развернутую характеристику политической идеологии олигархии и лишь попутно отмечает некоторые ее черты. Вероятно, именно поэтому он не затрагивает политическое наследие Платона, Ксенофонта, Исократы, Эскина и других авторов олигархического, с его точки зрения, направления, не находя в нем каких-либо существенных элементов, характеризующих политические теории демократии.

Можно, конечно, упрекнуть А. К. Бергера в том, что он слишком категорично делит политическую мысль Греции на два противоположных крыла, не уделяя внимания промежуточным группам и направлениям. Но, во-первых, это деление еще не означает, что А. К. Бергер полностью отрицает наличие таких промежуточных направлений. Напротив, он специально оговаривает, что не останавливается на промежуточных течениях, так как предметом его исследования является только политическая мысль демократии в ее наиболее ярком выражении. Во-вторых, следует иметь в виду, что А. К. Бергер в поисках политической идеологии демократии шел непроторенными тропами, часто на ощупь. Поэтому для выявления ее характерных черт он иногда несколько упрощает картину политической идеологии и политической борьбы в Греции V—IV вв. до н. э., усматривая в столкновении политических концепций столкновение олигархического и демократического направлений и соответствующим образом определяя политические позиции того или иного автора или деятеля. Но эта упрощенность, может быть в значительной мере преднамеренная, в какой-то степени неизбежный этап в исследовании идеологии античной демократии. Лишь установив самый факт ее существования и выявив ее основные положения, а это, как нам кажется, А. К. Бергеру вполне удалось сделать, можно перейти к исследованию различных течений как внутри ее⁵, так

⁵ Следует подчеркнуть, что А. К. Бергеру удалось наметить некоторые из них (см. стр. 215, 281—288).

и течений, промежуточных между демократическим и олигархическим направлениями.

Одно из основных положений А. К. Бергера, пронизывающее всю его работу, сводится к тому, что политическая идеология демократии складывалась в ходе политической жизни и отвечала текущим потребностям политической борьбы. Важнейшим вопросом политической жизни Греции в V в. до н. э. был вопрос о роли и характере Афинской морской державы. А. К. Бергер считает, что положительное или отрицательное отношение к Афинской архе являлось показателем, определяющим принадлежность людей к тому или иному лагерю. Именно поэтому проблема державы занимает такое большое место в его книге⁶.

Бергер, совершенно правильно отмечая стремление идеологов демократии оправдать существование Афинской архе, доказать ее жизненную необходимость, в какой-то мере сам оказывается под их влиянием и иногда не замечает, что они идеализируют характер Афинской державы, упускает из виду, что в этой идеализации архе особенно отчетливо проявляется противоречивость и ограниченность идеологии рабовладельческой демократии.

Как уже указывалось, А. К. Бергер не успел подготовить свою монографию к печати. В процессе редактирования мы столкнулись с необходимостью в некоторых случаях, где А. К. Бергер приводил большие греческие тексты, дать вместо них переводы, опубликованные в нашей печати, указывая каждый раз фамилию переводчика⁷. Редакторы сохранили в основном авторскую транскрипцию греческих терминов, проведя лишь некоторую унификацию. Редакция выражает свою признательность Г. А. Тароняну за большую помощь при подготовке рукописи к печати.

В заключение хочется сказать, что если даже трактовка А. К. Бергером отдельных текстов покажется специалистам спорной, то в целом книга весьма убедительно подтверждает факт существования самостоятельной политической мысли античной демократии. Идеи, заложенные в этой книге, будят исследовательскую мысль, и несомненно самой лучшей памятью об А. К. Бергере будут новые научные исследования, посвященные изучению идеологии античной демократии.

А. И. Павловская, С. Л. Утченко

⁶ А. К. Бергер предполагал приступить к специальному исследованию Афинской архе, но смерть помешала осуществить это намерение.

⁷ В отдельных случаях переводы заново сделаны Л. А. Ельницким (Arist., *Pol.*, 1253a, 37—39; 1263a, 30—36; 1265b, 37—40; 1269b, 12—19; 1270a, 16—22; 1271a, 26—27; 1272b, 24—33. Plato, *Protag.*, 337c; *Cratyl.*, 413c; *Thuc.*, I, 7, 1; 10, 2; 8, 3; 9, 4; 43, 1; 120, 2; 141, 1; II, 37, 1—2; 38, 2; 62, 2—3; III, 37, 1; 46, 1; V, 92; 100; 104; *Isocr.*, *Areop.*, 13; *Dem.*, IV, 45; VII, 18; XX, 90; XXII, 68; XXV, 170—171).

ВВЕДЕНИЕ



Политическая мысль древнегреческой демократии как самостоятельная проблема в науке о классической древности никогда не выдвигалась. Это может показаться странным и даже парадоксальным, если вспомнить, что изучение истории Афин эпохи расцвета демократии являлось одним из главных объектов исследований классической Эллады. Тем не менее я готов утверждать, что в мировой литературе об античности мы не найдем ни книг, ни даже сколько-нибудь значимых статей, которые были бы посвящены политической мысли древнегреческой демократии. Может быть, древнегреческая демократия, афинская в частности, и в самом деле не создала своей особой политической мысли? Может быть, в гениальных творениях Платона и Аристотеля полностью сформулировано единое древнеэллинское политическое мировоззрение, включавшее в себя и политическое самосознание демократии? Обширная литература о древнегреческой политической мысли, в которой Платону и Аристотелю посвящается абсолютно преобладающее внимание, построена именно таким образом; для этой литературы самостоятельной политической мысли древнегреческой демократии не существовало, ибо в подавляющем большинстве работ, особенно зарубежных, афинская радикальная демократия рассматривалась как проявление глубокого политического разложения малокультурной гражданской массы.

Для этой литературы, как и для всей науки о классической древности вообще, вся историческая, в том числе и политическая, сущность античной Греции целиком определяется термином «полис», «город-государство». «Город-государство» был той замкнутой ячейкой, в которой формировалось экономическое, политическое и культурное развитие древней Греции.

Полис определял всю неповторимую специфику исторической роли античной Эллады. Таково общепринятое понимание ее главной исторической особенности. Важным признаком этой особенности было то, что проявлялась она прежде всего в полити-

ческой сфере, ибо основными признаками полиса считались его суверенность и автаркия. При таком прочно установившемся понимании античной Эллады в значительной мере стирались специфические различия между разными типами полисов; эти различия, в частности между полисами демократическими и полисами олигархическими, в общей исторической перспективе представлялись второстепенными. Некоторые современные исследователи прямо утверждают, что принципиальных политических различий между древнегреческими демократиями и олигархиями, строго говоря, не существовало. Тем абсолютнее выступал авторитет Платона и Аристотеля, чье учение столь ярко, глубоко и полно воспроизвело якобы всю совокупность древнегреческого мировоззрения, частью которого была политическая идеология.

Великое культурное наследство древней Греции, в частности ее политическая мысль, было создано, по мнению подавляющего большинства западноевропейских историков, аристократической элитой Греции, совершенно оторвавшейся не только от широких народных масс, но даже и от массы гражданской в собственном смысле слова. Весьма часто утверждалось, что гражданская масса в Афинах, главным центре древнегреческой культуры, была враждебно настроена по отношению к представителям культуры, создавшим новые ценности в области искусства, философии, науки. Эта косная и грубая масса подвергала якобы преследованиям таких великих современников, как Протагор, Анаксагор, Фидий, Перикл, казнила Сократа, процесс над которым почти всегда рассматривается в необозримой литературе о нем как свидетельство тупости и бескультурья афинской гражданской массы. Западноевропейским историкам представляется в такой связи совершенно естественным тот факт, что Платон и Аристотель относились резко отрицательно к массе ремесленников, матросов, торговцев и в своих построениях социально-политического идеала лишали эту массу как представительницу трудовой жизни гражданских прав. В небольших, замкнутых полисах в соответствии с этим идеалом гражданскими правами могли обладать лишь ограниченные кадры воинов, удовлетворявших высоким этическим требованиям и совершенно свободных от какого бы то ни было необходимого для материальной жизни труда. Так теория замкнутого полиса, аристократического по своей культуре, имевшей, однако, универсальный, общечеловеческий характер, устанавливала единообразие основных признаков полиса, носителя прежде всего политической жизни древней Греции. Но даже и неспециалист по древнегреческой истории легко заметит, что такое понимаемое по Платону — Аристотелю единообразие полисов внутренне противоречиво и, кроме того, не соответствует тому яркому представлению об исторической действительности Афин, которое стало общераспространенным в современном культурном обществе.

Политическая жизнь древней Греции представлялась и представляется историкам в виде совокупности замкнутых полисов, отношения между которыми носили характер международных. Это должно было, по широко распространенным представлениям, налагать черты замкнутости и на экономические отношения, поскольку и на эти отношения идеал автаркии должен был оказывать большое влияние. Знаменитый спор между Э. Мейером и К. Бюхером о развитии торговли в античном мире, в Греции в частности, не замолкает среди историков и в наши дни; до сих пор еще выдвигается тезис о натуральном хозяйстве в античной Греции, несмотря на огромный противоречащий этому тезису материал первоисточников. Здесь несомненно сказывается влияние теории полиса с его автаркией, несмотря на порождаемые этой теорией в данном случае противоречия.

Но теория полиса противоречит (как это необходимо подчеркнуть, чтобы поколебать вековой давности представление) и многим другим, в том числе и основным, фактам исторического развития древней Греции. Возникновение в середине V в. до н. э. обширного централизованного морского государства вокруг и под властью Афин, с единством монеты, мер и весов, с единством в значительной мере законодательства, суда и общегосударственной системы, так же как и военной организации, совершенно не вяжется с классической теорией полиса; ведь эту Афинскую архе, морскую державу, нельзя квалифицировать ни как союзное государство, ни тем менее как союз государств. Авторитарность власти Афин превышала компетенцию той власти, которую мы понимаем под термином «союзная власть», ибо последняя необходимо предполагает наличие постоянно действующего представительства союзников в виде органа той или иной компетенции, какового в Афинской морской державе не существовало. Однако важно отметить при этом, что сама идея политического контроля несомненно проступала в системе отношений между Афинами и союзниками. Об этом весьма выразительно говорит факт публичной отчетности афинской власти не только перед афинским демосом, но и перед всеми союзниками в виде весьма тщательного ежегодного опубликования как афинского, так и общесоюзного (своего рода государственных) бюджетов. Причем каменные стелы с этими высеченными на них финансовыми отчетами выставлялись на общее обозрение в буквальном смысле слова.

Весьма важно отметить, что в этих списках «фороса» назывался каждый полис с указанием не только назначенной ему денежной суммы взноса в общесоюзную казну, но и того, как фактически эта сумма была выплачена; отмечались недонмки и то, как они погашались. Довольно многочисленные другие эпиграфические документы позволяют заключить, что в оживленных и сложных взаимоотношениях Афин и союзников господст-

вовала строгая законность, и дружелюбие между демократической властью Афин и демосами союзников нарушалось редко.

О замкнутости и автаркии многих десятков и даже сотен полисов, входивших в Афинскую морскую державу, не могло быть, как видим, и речи. Здесь перед нами первое в истории, создавшееся в специфических условиях древнегреческой социальной и экономической действительности, демократическое централизованное развитое государство весьма своеобразной структуры. Но в современной историографии этот громадной важности факт не только не констатируется, но решительным образом не признается: Афинская морская держава рассматривается только как случайное явление, как чисто насильственное государство Афин, как подавление истинно эллинской государственности автаркических полисов, приводившее к их деградации. Между тем те силы тяготения, которые обусловили возникновение и развитие Афинской морской державы, продолжали действовать и после ее разгрома в Пелопоннесской войне в 404—403 гг. Всего через несколько лет после ликвидации Афинской морской державы, потребовавшей крайнего напряжения спартано-персидских сил, вокруг Афин стихийно вновь начало формироваться из прежних союзников морское государство, иногда называемое Вторым морским союзом, которому на смену пришел в 379/78 г. Третий, или, как он чаще именуется, Второй афинский морской союз. Как бы ни был отличен он от Афинской державы, им обоим были присущи специфические черты древнегреческого демократического государства, характерные для высшего развития древнегреческой государственности и культуры. Несомненно также, что эта государственность оказала глубокое влияние на последующее политическое развитие античного мира. Но лишь в самое последнее время начинают раздаваться голоса в пользу положительной оценки Афинской архе, хотя интерес к ней породил начиная еще с середины прошлого столетия довольно большую литературу. Так или иначе, но теория полиса продолжает воздействовать на современное понимание древнегреческой государственности, препятствуя ее подлинно научному изучению.

Позволительно поставить вопрос: соответствует ли теория полиса какому-либо направлению в изучении социальных основ древнегреческой истории? Можно с достаточным основанием утверждать, что теория эта весьма слабо связана (чтобы не сказать — совсем не связана) с изучением классовой структуры древнегреческого общества. Если государство-город на ранней стадии развития сохраняет черты родового прошлого в виде явно проступающего общинного начала, то оно и может быть названо полисом в собственном смысле слова, т. е. эмбриональной формой древнегреческого государства.

Такие полисы могли иметь весьма различную социальную структуру, в зависимости от степени и особенно от характера

развития классовых отношений. В качестве иллюстрации двух глубоко отличных типов полисов можно привести Спарту VIII—VII вв. и Афины VII в. до н. э. — примеры наиболее известные. Но классовое развитие обоих типов, Спарты и Афин, в данном случае совершенно не зависит от тех основных признаков полиса, которыми его определяют, — замкнутости и автаркии; характерно, что эти признаки подходят для данного времени к Спарте в меньшей мере, чем к Афинам. Дальнейшее же классовое и государственное развитие приводит к консервации эмбриональных социально-политических форм в Спарте, причем эти формы модифицируются в обстановке параллельно развившейся замкнутости. В Афинах же классовое развитие разрушает эмбриональные социально-политические отношения в обстановке все расширяющихся внешних связей, политического объединения довольно обширной аттической территории, в условиях развития основных производительных сил. Если в замкнутой Спарте подавление и эксплуатация приняли реликтовую форму илотики, то развитие рабовладельческих отношений в Афинах шло параллельно развитию торговли и производства, параллельно ликвидации тенденций к самозамыканию¹. Таким образом, если в V в. до н. э. Спарту можно более или менее характеризовать термином «полис» в общепринятом смысле слова, то для социально-политической характеристики Афин этот термин оказывается весьма мало пригодным; развитие эксплуатации рабского труда в Афинах не только не связано с полисным типом государства, но прямо противоречит ему.

Можно указать еще на одно глубокое противоречие идеи полиса с основополагающими фактами древнегреческого развития; в идее полиса заключается представление не только о его политическом и экономическом самодовлении, но в значительной мере и о его культурной самостоятельности. В мифологии, искусстве, науке господствует стремление подчеркивать локальный момент, связанность с тем или иным полисом; для этого имеются, конечно, достаточные основания. Но неизмеримо большую историческую значимость имеет противоположный основной факт — широкий, всеэллинский характер достижений культуры, величие которых, их всемирно-историческое значение мыслимы только как результат взаимодействия творческих устремлений всей Эллады. Не случаен тот факт, что выдающиеся мыслители, скульпторы, ученые, архитекторы, историки и т. д. появились во второй половине V в. до н. э. во множестве полисов и что все они переселялись в Афины, которые и стали, как известно, всеэллинским центром культуры. В научной и философской мысли, в искусстве мы констатируем взаимовлияние, возникновение сме-

¹ Характерно для развития афинского государства завоевание Саламина и последующее переселение его гражданской общины в Аттику.

шанных стилей. Процесс созидания великой всемирно-исторической культуры идет так, что труднопереходимые якобы границы полисов не дают себя чувствовать; невозможно представить себе, что культура такой гигантской абсолютной и исторической значимости могла развиваться в узких рамках замкнутых полисов. Процесс общения отдельных центров областей эллинского мира был гораздо более интенсивным и глубоким, чем это предполагает общепринятое значение термина «полис».

Мы не предлагаем, конечно, отказываться от этого термина, но совершенно необходимо вкладывать в него исторически реальное содержание, в первую очередь политическое.

Совершенно необходимо также отдавать себе отчет в том, благодаря каким историческим связям создалось современное и общепринятое содержание понятия «полис». Невозможно решать вопрос, чем был полис в его исторической реальности, не отдавая себе ясного отчета в том, какое содержание вкладывалось в это слово теми, кто это слово создал для обозначения своих социально-политических отношений. Между тем абсолютно распространены и укоренившимися пониманием слова «полис» стал перевод его термином «государство», точнее, «город-государство», «*cité antique*» по Фюстель де Куланжу, причем вложенная им в этот термин религиозно-политическая специфика сохраняется в том или ином виде не только в зарубежной, но и в советской литературе. Выше был высказан ряд сомнений в соответствии такой трактовки полиса исторической реальности; но не менее важно сомнение, соответствует ли эта трактовка тому, что понималось под термином «полис» в Греции V—IV вв. Тем самым на первый план выдвигается вопрос о происхождении современного, фюстель-де-куланжевского в основном, понимания слова «полис» — каковы связи этого понимания с античной, древнегреческой прежде всего, политико-философской мыслью. Содержание настоящей книги неразрывно связано с этой проблемой.

Как утверждается во всей современной специальной историографии, в «Политике» Аристотеля дан широко проведенный и внутренне законченный анализ полиса как воплощения древнегреческой идеи государства. Но не содержится ли в этом утверждении следование догме, сложившейся в течение многовекового развития современной эллинологии? Многовековое развитие интереса к классической Греции определялось огромным, можно сказать абсолютным, влиянием Аристотеля, следствием чего было столь же абсолютное утверждение в сознании историков античности аристотелевой теории полиса, приспособляемой к запросам той или иной эпохи.

Но что такое полис Аристотеля? Является ли характеристика этого полиса Аристотелем объективным анализом действительных отношений или «Политика», так же как и этические трак-

таты, носит печать политико-философских и прямо политических взглядов и симпатий великого мыслителя? Но, поставив такой вопрос, мы тем самым постулируем наличие в Греции V—IV вв. ннй или иных политико-философских систем, чем теория полиса Аристотеля.

Тем самым мы утверждаем, что общепринятое представление о единстве политического мировоззрения древней Греции в его развитии к Аристотелю и от Аристотеля в корне неверно. Возникает необходимость подвергнуть текст Аристотеля изучению с точки зрения отражения в нем политико-философских теорий, более или менее резко отличных от основных, пронизывающих всю «Политику» теоретических установок. Но исследователям политического мировоззрения Аристотеля такой метод был до сих пор совершенно чужд; проблема политико-идеологической борьбы в древней Греции по существу не возникала в современной науке. Эта проблема и была исходным моментом при написании настоящей книги.

Работа с этих позиций над текстом «Политики» позволила установить в высокой мере полемический характер этого памятника; его основные проблемы излагаются в порядке более или менее острой дискуссии с противниками, имена которых называются, к сожалению, лишь редко. Такова проблема происхождения и сущности рабства, вопрос о том, кто может быть гражданином полиса в связи с проблемой необходимого для жизни труда, таково само определение полиса и осуществляемых им задач, таково учение о многообразии политических форм, такова проблема власти и ее границ вне и внутри полиса, таково учение об автаркии полиса и многие другие важнейшие проблемы совсем еще молодой тогда науки о государстве. В этом споре Аристотель занимает совершенно четкую политическую позицию, которую сам он определяет с полной ясностью, квалифицируя демократию как «уклонившуюся» от «правильного» пути, упадочную форму. Эта оценка превращается в полное отрицание демократии как государственной формы («политейи»). Демократия доводит идею политического равенства до конца и превращается, с точки зрения Аристотеля, в «крайнюю». Таковой является для него современная ему афинская демократия. Резкое осуждение вызывает у Аристотеля и стремление полиса к власти над другими полисами, чем нарушается политическое самодовление, вообще автаркия в широком понимании; властвующий полис вступает в общение с другими полисами, разрастается, богатеет и в конце концов превращается в бесформенную аполитическую громаду, «этнос», подобную державам Востока, население которых находится на положении рабов. Это рабское положение определяется, по мнению Аристотеля, прежде всего тем, что основная масса подданных занимается материальным трудом, это лишает массу всяких признаков гражданского состояния.

Эти взгляды Аристотеля неоднократно излагались, но излагались так, что их антидемократическая специфика совершенно терялась и Аристотель выступал как представитель общеэллинической политической мысли. В современной историографии мы не встречаем никаких попыток отыскать в древнегреческой литературе иной системы взглядов, которая оправдывала бы острополемический тон весьма многих мест «Политики» и, с другой стороны, находилась бы в каком-то соответствии с хорошо нам известной политически созидательной жизнью первой в истории человечества древнегреческой демократии.

Как показывает название настоящей монографии, главной ее задачей является восстановление исчезнувшего из поля зрения исторической науки политического мировоззрения древнегреческой демократии.

І. ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ КЛАССИЧЕСКОЙ ГРЕЦИИ В ИСТОРИОГРАФИИ XIX и XX вв.



Интерес к древнегреческой политической мысли возник во всяком случае уже в Римской республике во время ее кризиса — я имею в виду Цицерона (о более раннем изучении древнегреческой политической мысли я уже не говорю). Глубокое влияние древнегреческой мысли на развитие политической идеологии христианства достаточно известно. Известна также та огромная роль, которую сыграло античное наследие в зарождении и формировании буржуазного политического мировоззрения. Но изучение древнегреческой политической теории в ее историческом развитии началось лишь в XIX в.

Развитие научного интереса к этой теории в значительной степени определяли два фактора: направление социально-политической борьбы, с одной стороны, и традиция — с другой. Эта традиция уже достаточно прочно сложилась за три предшествовавших столетия в смысле преклонения перед именами Платона и Аристотеля и общих представлений о недостижимо высокой культурной среде, породившей этих мыслителей. Но вместе с тем XIX век создал научный подход к изучению истории и культуры древней Греции. Не случайно, что труд, заложивший основы изучения древнегреческой истории, появился в Англии и что этот труд отмечен несомненным интересом к эллинской политической мысли. Я имею в виду «Историю Греции» Г. Грота¹. О том, что Грот идеализировал и модернизировал Афины, занимающие, естественно, главное место в его изложении, написано много; теперь мы можем сказать, что нападки эти преувеличены и в свою очередь имеют определенную политическую тенденцию. Главный интерес Грота сосредоточивает на афинской демократии V в., резко противопоставляя ей олигархические силы, и соответственно говорит о проявлениях политической идеологии демократии. В частности, с этой точки зрения он положительно оценивает софистов как деятелей разных направлений, не образующих никакой школы, но разрабатывавших проблемы полити-

¹ G. Grote, *History of Greece*, vol. I—XII, London, 1846—1856.

ческого и судебного красноречия и как такового и как проявления борьбы политических направлений. Заслуживает внимания данная Гротом положительная оценка афинской демократии как центра Делосского союза и позднейшей «империи». Он подчеркивает историческую обоснованность, если не неизбежность, власти Афин, которые вместе с тем должны были преодолевать присущее греческим полисам стремление к автономии. Признавая насильственный характер афинской власти, Грот указывает на лояльность поведения Афин по отношению к союзникам, на то, что по существу власть Афин не встречала в массе союзников протеста, так как эта власть прежде всего осуществляла в самом широком масштабе функции охраны. Характеризуя деятельность Перикла, Грот отмечает, что предначертания Перикла (*schemes of Perikles*) были в высшей степени панэллинскими. Укрепляя и украшая Афины, развивая в полной мере активность афинских граждан, он стремился превратить Афины в нечто большее, чем властвующий город (*imperial city*) с многочисленными зависящими от него союзниками. Перикл стремился сделать Афины центром греческой культуры, создать для Афин моральное влияние далеко за пределами ее державы. Это — своего рода характеристика политической идеологии афинской демократии. В ней подчеркнут в высшей степени определяющий эту идеологию признак, именно: широта политического кругозора, порывающего с узостью полисного мировоззрения. Следует отметить, что эта характеристика целиком вытекает из интерпретации греческих текстов и хотя она и отражает взгляды буржуазной демократии эпохи расцвета, но именно эти взгляды помогли Гроту близко подойти к правильной оценке древнегреческой государственности.

Характерна трактовка Сократа. Грот признает огромное значение Сократа, характеризуя его деятельность как рационализацию и фиксацию основных этико-политических представлений. В значительной мере Грот исходит при этом из определения Сократа Аристотелем, но вместе с тем он сближает Сократа с софистами, видя в них основоположников гуманитарного знания².

Признавая положительное содержание в деятельности Сократа, Грот старается понять причины, заставившие афинскую демократию осудить Сократа на смертную казнь, и он находит эти причины главным образом в политической обстановке, создавшейся после событий 404—403 гг. Грот признает, таким образом, что политическое содержание деятельности Сократа носило враждебный демократии характер; он отделяет это содержание

² Такая оценка Протагора, Горгия, Продика, даже Тразимаха Халкедонского была повторена в конце XIX в. и в начале XX в. Т. Гомперцем и В. Нестле.

от философской и эпистемологической сущности учения Сократа. Грот подчеркивает, что Сократ обращался к богатой афинской молодежи, что, таким образом, не демос был его аудиторией, но этот демос позволял Сократу свободно пропагандировать свое учение в течение всей его долгой жизни. Этим Грот косвенным образом характеризует культурное лицо и политическую идеологию афинского демоса.

Грот не делает прямой попытки изучать эту идеологию, но вплотную подходит к этой проблеме. Для него, как и для всех последующих историков-эллинистов, в древней Греции существовало одно направление культурного развития, одна философская мысль, несмотря на все ее многообразие, и тем самым одна политическая идеология. И тем поучительнее, что по отношению к ней у Грота возникают сомнения.

Эти сомнения сказываются и в большом, трехтомном труде Грота о Платоне, написанном после «Истории Греции», — «Платон и другие сподвижники Сократа»³. Грот не только отделяет, но в известной мере противопоставляет Платона Сократу. В ранних диалогах Платон, согласно Гроту, продолжает и философскую и политическую линию Сократа, чуждую афинскому демосу, но не отрицающую афинскую демократию. Вслед за Сократом ранний Платон ищет объективную истину в понимании подлинных качеств человека и гражданина, причем Платон по-сократовски применяет диалектический метод; метод этот и есть то самое главное и новое, что внес Сократ в историю мысли. Но далее Грот сталкивается с проблемой сущности деятельности софистов; они тоже подлинные диалектики, и поэтому нельзя оценивать их как разрушительное явление в развитии афинской культуры. Неоднократно Грот замечает, что деятельность Сократа ничем принципиально не отличается от деятельности софистов. Грот подчеркивает, что Сократ выдвигает столь же парадоксальные положения, как и софисты, иронизирует над современными хулителями софистов, не замечающими всей разницы между софистами и риторам. Последним чужды начала диалектики. Среди них немало представителей бессодержательного красноречия. Однако Грот причисляет к риторам и высоко им ценимого Протагора. Анализируя одноименный диалог, Грот говорит: «Два различных аспекта этики и политики; один дан под именем Протагора, другой — Сократа»⁴. Взгляды Протагора связаны с мыслями и настроениями масс, тогда как Сократ интересуется не текущей политической действительностью, а поисками абсолютной истины, является по отношению к гражданской массе оппозиционером (*dissenter*), как выражается Грот. Однако

³ G. Grote, *Plato and other companions of Sokrates*, vol. I—III, ed. 3, London, 1875.

⁴ G. Grote, *Plato...*, vol. II, p. 71.

Грот вместе с тем подчеркивает, что Сократ ни в какой степени не враждебен гражданской массе, но ей чужды спекуляции Сократа. Интересно, что Грот не склонен считать Протагора софистом, так как Протагору не свойствен диалектический метод и в отличие от софистов он близок к гражданской массе.

Таким образом, Протагор, по Гроту, примыкал к той политической и культурной группировке, которая возглавляла афинский демос. Эту группировку Грот оценивает очень высоко.

Анализируя диалог «Горгий», Грот резко осуждает Платона за тенденциозное противопоставление «философской жизни» и «жизни риторской». Эту последнюю Платон характеризует самыми отрицательными чертами в образе Калликла. Английский историк с негодованием спрашивает Платона: как можно калликовскую теорию грубого насилия как основной черты всякого государства применять к деятельности прославленных вождей афинского демоса — Перикла, Демосфена? Можно представить себе, говорит Грот, как защищал бы Перикл ораторское искусство от высказываний Платона⁵. Спартанцы, продолжает он, со своим культом насилия, подавлением и прямым уничтожением илотов должны были вполне одобрять такие установки Платона. Здесь Грот резко отделяет государственную теорию Платона от сократовской диалектики. «Платон, — пишет Грот, — не ответил на ясную и основательную постановку вопроса Сократом, о которой идет речь в „Протагоре“».

Но с другой стороны, Грот отделяет Сократа от «риторской жизни», т. е. политической действительности демократии, и, таким образом, как бы намечает три направления древнегреческой политической идеологии: антидемократическую и спартанофильскую политическую теорию Платона, философскую и отвлеченную этико-политическую теорию Сократа — Платона и демократическую политическую идеологию афинского демоса. Софистов Грот склонен если не объединить, то весьма сблизить с Сократом и вообще не считает возможным применять термин «софисты» для обозначения какого-либо одного философско-политического направления.

Грот — горячий поборник свободы мысли и слова, и афинская демократия для него — осуществление этого идеала. Политическую идеологию Платона он четко определяет как антидемократическую и оценивает ее отрицательно: политические построения «Политейи» и «Законов» неудачны, они не открывали путей развития ни для современников, ни для позднейшего человечества. В «Политейе» общий план организации государства не может быть осуществлен, потому что демос исключается из государственного воспитания; религиозное мировоззрение «Политейи» совершенно чуждо афинской гражданской массе, и все произведение

⁵ Ibid., pp. 145—146.

в целом характеризуется полным разрывом с «народным разумом»⁶. Грот резко подчеркивает в Платоне поэта-индивидуалиста, забывающего в создаваемом им идеале общежития о правах граждан. Таким образом, Грот решительно отвергает построение Платона с социально-этической точки зрения, отвергает его аристократический индивидуализм и противопоставляет ему демократический принцип социальной этики.

Еще интереснее оценивает Грот «Политею» в аспекте политическом⁷. Он считает, что «Политея» как «проект конституции» является только наброском. Платон, по мнению Грота, заявляя о том, что цель всех его установлений — достичь счастья для всего города-государства, подразумевает счастье не для наибольшего числа индивидуумов, но для абстрактного единства, называемого городом-государством. Эта чрезвычайно меткая формулировка прямо не используется Гротом для политической оценки мировоззрения Платона; он не сопоставляет ее со своими же оценками политических высказываний Перикла, Протагора и других выразителей политической идеологии демоса. Особенно бросается в глаза контраст между приведенной выше формулировкой мировоззрения Платона и ранее нами отмеченной у Грота характеристикой широты и глубины политического мировоззрения демократии, вышедшего за узкие рамки полиса. Это сопоставление позволяет заключить, что Грот отвергал политическое мировоззрение Платона как апологию древнегреческой олигархии, неразрывно связанную с представлением о замкнутом полисе. Тем самым он подчеркивал существование противоположной, демократической идеологии, конкретного содержания которой он, однако, нигде четко не сформулировал. Аристотелевская концепция полиса, унаследованная Гротом от XVIII столетия, препятствовала ему вполне ясно понять сущность и развернуто сформулировать содержание политической идеологии древнегреческой демократии. Но прогрессивный представитель английской буржуазии весьма ясно увидел острые противоречия в древнегреческой политической мысли, которые никак не могли быть объединены в якобы единой, полисной в своей основе, идеологии. Грот критикует «коммунизм» Платона не только и даже не столько за отрицание идеи собственности, сколько за то, что это коммунизм не производителей благ, а чиновников. Это должно создавать антагонизм между «стражами» и трудовым демосом. Коренным пороком построения «Политеи» является, по мнению Грота, то, что демос, трудовая масса, мыслится Платоном как лишенная прав, как состоящая из людей, обреченных на узко специализированный труд, похожих больше на машины, чем на людей⁸.

⁶ G. Grote, *Plato* . . . , vol. III, p. 191.

⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁸ *Ibid.*, pp. 207, 215.

Заслуживает внимания, что при всей, казалось бы, абсурдности этих черт платоновского построения Грот считает возможным его осуществление, не соглашаясь в данном отношении с Аристотелем и указывая главным образом на Спарту, как на образец. Он резко противопоставляет Спарту Афинам и прежде всего традиционную ригористическую замкнутость Спарты широкому всестороннему общению Афин со всей Элладой.

Олигархическая замкнутость и особенно подавление свободы мысли и критики в «Политейе» вызывают у Грота решительное осуждение политического содержания этого произведения Платона.

Подробное изложение и анализ «Законов» приводит Грот к таким же заключениям, хотя он и указывает на гораздо большую, так сказать, конституционность устанавливаемого в «Законах» строя. «Законы» завершают эволюцию Платона от пытливого сократика-исследователя этических и политико-философских начал — к жесткому спартанофильскому доктринерству. Грот признает наличие в «Законах» известного положительного содержания: «Расставаясь с Платоном в конце его самого длинного, самого обширного и наиболее утверждающего сочинения, можно с достаточным основанием выразить неограниченную симпатию по отношению к тому главному поучению, которое он, как покидающий мир законодатель, предназначает для поощрения своих преемников. Но к этим благотворным обращениям он, к несчастью, присоединяет другие, ничем не связанные с первыми, кроме как общим чувством уважения, и гораздо менее заслуживающие симпатии. Он хочет, чтобы его собственные религиозные верования были бы возведены в непреложную ортодоксию и чтобы еретики были подвергнуты самым суровым карам. Но ведь какой-нибудь гражданин может быть в высшей степени справедливым, мужественным, умеренным и благоразумным и в то же время будет расходиться с платоновским символом веры. Для такого гражданина — в противоположность Сократу в Афинах — никакое существование невозможно в платоновской общине»⁹. Подобная нетерпимость пронизывает весь диалог о законах, говорит Грот. «Если даже он (Платон) нисходит до обсуждения и убеждает, он говорит скорее тоном окружного цензора, чем человека, стремящегося убедить своего разумного оппонента. Отдельные предлагаемые Платоном законы читать интересно, поскольку они освещают античность: но по большей части они взяты из афинского права». Эти законы и хорошо и дурно используются Платоном. «И вопреки, — продолжает Грот, — всем бесспорным недостаткам, политическим и судебным, этого прославленного города (city), где Платон родился и провел большую часть своих дней, — этот город, по моему суждению, должен быть предпочтен

⁹ Ibid., p. 460.

платоновскому городу... Афины были предпочтительнее для рядового гражданина. Но для людей свободного, пытливого, самостоятельно мыслящего ума — инакомыслящего меньшинства, которое жило той возможностью открытых выступлений, которой гордятся ораторы и поэты, — этот город давал самую возможность существования; ведь платоновское цензорство не потерпело бы ни их доктрин, ни их личностей»¹⁰. Этими словами заканчивается огромное по объему исследование Грота о Платоне. Слова эти могут заставить задуматься; какую цель ставил себе Грот, принимаясь за рассмотренное исследование?

В наследии Платона и еще больше Аристотеля историк, по-видимому, искал воплощения той социальной и политической культуры, которой грезили идеологи его времени и которой не хватало в окружавшей их действительности. В Афинах они видели исторически реальное и, как им казалось, гораздо более полное воплощение своих политических идеалов, чем сравнительно в совсем недавнем опыте буржуазных революций. Философскую мысль Платона невозможно отделить от ее политического содержания, и Грот в своей огромной монографии добросовестно искал в философии Платона достойной Афин политической идеологии. Он не нашел ее, как мы видели. Для нас теперь достаточно ясно, что Грот вел свои поиски в ложном направлении, хотя избрал себе совершенно правильный ориентир — политическую действительность Афин классической эпохи. Грот считает социально-политические идеи Платона чуждыми и враждебными этой политической действительности, о чем, впрочем, весьма решительно говорит и сам Платон. Но основного вывода из этого Грот не делает, вывода о том, что политическая действительность Афин должна была создать другую идеологию, которая представляла бы теоретическое обоснование политической практики демократии. Представления о связи политической идеологии с борьбой социальных и политических группировок были достаточно распространены в исторической литературе начала XIX в., и такому политическому деятелю, как Грот, эти представления были особенно свойственны. И Грот делает слабую попытку противопоставить теориям Платона мысли Перикла в его речах у Фукидида и, что особенно интересно, теоретико-политические высказывания Демосфена. Грот резко противопоставляет характеристику демократии демократическими авторами той критике разнузданного, бескультурного поведения демоса, которую он находит у Платона. Наличие двух диаметрально противоположных точек зрения на афинскую демократию не толкнуло, однако, Грота на раздельное изучение этих точек зрения. Грот стремится излагать мысли Платона с возможной полнотой и точностью, но при этом он не сопровождает свое изложение ком-

¹⁰ Ibid., pp. 460—461.

ментарием. Не только «Законы», но и «Политейя», с его точки зрения, вполне осуществимы. Греческая политическая мысль, как и греческая культура, представляются Гроту, как и его современникам вообще, некоторым историческим единством, особенно полно воплощающимся в таких великих мыслителях, как Платон или Аристотель. И эту унаследованную от эпохи Возрождения идею Гроту преодолеть не удалось, хотя она и вызывала у него, представителя другой ступени общественного развития, чувство непосредственного и живого протеста.

Еще выразительнее, если не полнее, проявляет Грот свое отношение к древнегреческой политической теории в большом исследовании об Аристотеле¹¹. Здесь «Этике» (всем произведениям, обозначаемым в аристотелевском Каноне этим названием) посвящено всего 44 страницы, а о «Политике» в первом издании не упоминалось вовсе. После смерти Грота была найдена совсем небольшая отдельная рукопись о «Политике», которая и была включена в третье, посмертное издание. Показательно, что Грот считал возможным выпустить исследование об Аристотеле, не касаясь в нем «Политики». Это наводит на мысль о том, что он не находил в «Политике» тех достоинств, которые, с его точки зрения, соответствовали бы величию философского наследия Аристотеля. Действительно, в маленькой главе о «Политике» (8 стр.) третьего издания все внимание обращено на проект идеального государства и на вопросы, посвященные проблеме государственного воспитания. Грот называет проект аристократическим и резко порицает предусмотренное им лишение трудовой массы гражданских прав: «С точки зрения общего состава населения государства, ничто не может быть более дефектным, чем планы обоих этих великих философов»¹². Но по отношению к гражданской массе планы обоих, особенно Аристотеля, превосходят и именно потому, что связывают права гражданина с выработываемыми воспитанием качествами гражданской добродетели. В этой связи Грот замечает: «Олигархические резонеры в наше время используют дурную часть аристотелевского принципа, не обращая внимания на хорошую»¹³. Грот обрушивается на верхушку современного ему общества, не оправдывавшую своего привилегированного положения никакими моральными преимуществами. Этот социально-политический выпад Грота направлен в защиту Аристотеля как учителя человечества, как воплощения великой эллинской культуры; но и здесь Грот не забывает упрекнуть философа в односторонности его проекта¹⁴.

¹¹ G. Grote, *Aristotle*, ed. 3, London, 1883.

¹² *Ibid.*, p. 541.

¹³ *Ibid.*, p. 542.

¹⁴ «Моральная тенденция размышлений Аристотеля почти всегда полезна и возвышенна. Глубокий внутренний союз между счастьем и добродетелью, который он формально признает и постоянно провозглашает,

При таком платоно-аристотелевом подходе к эллинскому политико-философскому наследию в историческом мышлении Грота не остается места для осознания противоположных начал в этом наследии, линии демократической мысли, которая гораздо глубже выражала сущность социального и политического строя рабовладельческой Эллады, независимо от той огромной роли, которую эллинская демократическая мысль сыграла в развитии мировой социальной и политической мысли. Поэтому Грот не замечает у Платона и Аристотеля типически олигархических (в античном смысле слова) концепций, приписывая этим концепциям имманентно положительные для всех времен качества.

Так, Грот рассценивает отрицание завоеваний и власти над ближними у Аристотеля как высоко положительную черту, не замечая, что подобный лозунг был выдвинут олигархами в V в. и даже в IV в. до н. э. и носил тогда ярко выраженный реакционный характер. Эта черта характеризует олигархическую направленность политического мировоззрения Аристотеля. Но для Грота Аристотель — великий представитель единой эллинской политической и философской мысли, которому свойственны, правда, серьезные ошибки антидемократического порядка¹⁵. Но Грот не рассматривает эти ошибки в историческом плане, он оценивает их с точки зрения прогрессивного политика середины XIX в. Именно по этой причине «Политика» остается почти вне поля зрения Грота. Мы можем, таким образом, формулировать общий вывод, что для Грота политическая мысль древней Греции была представлена почти исчерпывающим образом Платоном, Аристотелем и Ксенофонтом, которым он дал в основном отрицательную оценку. У этого прогрессивного по своей методологической направленности и по своим историческим интересам историка образовался своего рода разрыв между его поклонением древнегреческой демократии как наиболее полному воплощению эллинской жизни и культуры и его оценкой эллинской политической мысли, которая, конечно, рассматривалась Гротом как порождение этой жизни и этой культуры. Причиной здесь было то обстоятельство, что политическая мысль эллинской демократии оставалась вне поля зрения Грота и его преемников.

Иную точку зрения на древнегреческую политическую мысль, но вместе с тем имеющую нечто общее с гротовской, мы найдем в работе К. Хильденбрандта¹⁶, оказавшей сильное влияние на

является благотворным и поучительным, а его идеи о том, что является добродетелью, полностью справедливы, поскольку это относится к поведению его граждан относительно друг друга; однако эти идеи очень недостаточны, поскольку речь идет об обязательстве по отношению к негражданам» (ibid., p. 546).

¹⁵ Ibid., p. 546.

¹⁶ К. Hildenbrandt, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, Bd I, Leipzig, 1860.

последующее изучение древнегреческой политической мысли. Хильденбрандт — младший современник Грота, умеренный либеральный немецкий профессор середины прошлого века. В отличие от Грота он историк философии права, поэтому он выдвигает свои теоретические исходные точки зрения на государство и общество: государство — это персонификация единства того целого, которое называется обществом, само же общество — это ступенчатое нагромождение особых интересов (Sonderinteressen) лиц и групп, которое образует общественные классы. Единственной адекватной политической формой является для Хильденбрандта монархия, персонифицирующая государство и стоящая над частными интересами групп и классов. Я привожу эти формулы буржуазной политической теории как полезный ориентир для оценки научной значимости труда Хильденбрандта.

Хильденбрандт подводит итоги предшествующим исследованиям, что придает его труду характер некоторой вехи в развитии политико-исторической мысли. В вводной главе помимо теоретических установок автора дается общая характеристика общества и государства Греции, их определяющего влияния на развитие политических и правовых идей и течений, на создание основной греческой идеи государства. Хильденбрандт утверждает, что греческие философы не сознавали различия между государством и обществом, несмотря на то что яркие проявления взаимосвязи того и другого проходят красной нитью через историю древней Греции. Природа страны и национальный характер греков предопределили создание государства-общины, и «городская форма государства» стала обычной для Эллады после героической эпохи. Этот исторический факт так повлиял на образование понятия государства у греков, «что они совершенно срослись с ним».

Это же представление по большей части было свойственно и философам. Поэтому греки и не создали истинных, с точки зрения Хильденбрандта, понятий о государстве. Однако греки показали большое богатство вариантов государственного развития, при этом резко определились два типа — демократический и аристократический: «Теперь Эллада распалась на две системы государств, одну аристократическую, по преимуществу дорийскую, во главе которой стояла Спарта, и другую — демократическую, ионийскую, во главе с Афинами. Смертельная борьба обеих систем в Пелопоннесской войне поглотила лучшие силы Греции и подготовила ее закат»¹⁷. Таким образом, город-государство («городское государство», «община-государство») возник в результате определенных исторических условий и определил свойственную грекам идею государства-полиса, в которой сливались наши понятия общества и государства.

¹⁷ Ibid., S. 26.

Для Хильденбрандта эта древнегреческая идея государства ложна с точки зрения абсолютной научной истины. Он далее выдвигает тезис, что древнегреческие государства распались на две социально-политические противоположные системы, находившиеся в смертельной вражде друг с другом: «В Спарте власть захватили богатые, в Афинах это удалось бедным»¹⁸. Но из этого утверждения, далеко, по-видимому, для автора не безразличного, не делается никаких выводов. Он продолжает характеристику древнегреческого полиса как чего-то вполне единого, говорит, в частности, об общем для всех греков, определяющем их общественное и политическое сознание представлении о едином божественном неписаном законе; поэтому греки якобы не рассматривали закон как продукт народной воли. В связи с этим Хильденбрандт отказывает грекам в развитии как самого права, так и правового мышления. Он утверждает, что у греков якобы отсутствовало представление о сфере индивидуальных прав личности, было слабо развито частное право, что греки не различали морали и права, не отличали правовых законов от административных норм; он говорит даже о том, что греки не знали специального термина для понятия «право».

В известной мере эти взгляды Хильденбрандта можно объяснить относительно слабым развитием в середине прошлого века греческой эпиграфики и еще более слабым ее использованием историками, весьма недостаточным изучением древнегреческого права, что сильно сказывается и в наши дни. Однако приведенное выше резкое разграничение Хильденбрандтом социально-политической действительности Афин и Спарты, так же как и интереснейшее указание на то, что определение Демосфеном νόμος (XXV, 16) перешло в Пандекты Юстиниана, показывает, что Хильденбрандт, подобно Гроту, был близок к констатированию специфики не только демократической эллинской государственности, но и специфики демократической мысли, для которой было характерно не представление о божественном неписаном праве, а о писаном законе как основе государства. Однако укоренившееся представление о единой полисной древнегреческой государственности не позволило Хильденбрандту пойти по объективно правильному пути исследования. Вопреки своему общему положению о слабом развитии правовой мысли в древней Греции Хильденбрандт утверждает, что греки различали в законах, с одной стороны, «политейю», т. е. законы, устанавливающие основные составные части государства, и собственно законы (νόμοι), обеспечивавшие осуществление этих основных установлений властями. Следует сказать, что Хильденбрандт приписывает всем грекам политические идеи Аристотеля. Однако при этом он упускает из виду антиафинскую и антидемократическую направ-

¹⁸ Ibid., S. 36.

ленность социально-политического мировоззрения Стагирита. Хильденбрандт приписывает далее всем грекам идею четырех основных гражданских добродетелей: справедливости, мужества, мудрости и умеренности, заимствуя их у Платона. Великолепные образцы этих добродетелей дала афинская демократия в свои лучшие времена, говорит Хильденбрандт, но потом наступило разложение, демократию сменила охлократия и контрасты между богатством и бедностью.

После краткой и неопределенной характеристики политического содержания ионийской философии Хильденбрандт переходит к софистам. Подведя итог предшествовавшей литературе о них и упрекнув Грота в примитивности его решительной реабилитации софистов, Хильденбрандт дает им резко отрицательную характеристику. Софисты — крупные личности, но их деятельность носила разрушительный характер; они отрицали неизбежность и общезначимость этических и политических понятий, утверждали условность самого существования государства. Несмотря на то что Протагору приписывались политические трактаты, софисты в целом не освещали серьезно социальных и политических вопросов, а только использовали их в качестве тем для своих блестящих, но бессодержательных выступлений. Характеризуя учение софистов о праве сильного как основе государственного порядка и законности, Хильденбрандт говорит, что это учение было выражением крайней лести по отношению к афинской демократии, что у софистов не существовало никакого государственного идеала, если только не иметь в виду апофеоз деспотизма. То, что Хильденбрандт связывает софистов с афинской демократией, следует признать его безусловной заслугой, несмотря на реакционно пристрастную оценку и софистов и демократии, тем более что в этой оценке проскальзывает мысль о том, что в софистической теории права сильного имелась в виду Афинская морская держава. Хильденбрандт цитирует литературу, сравнивавшую софистов с французскими энциклопедистами-просветителями. Он резко отрицает эту аналогию: энциклопедисты не признавали существующего государства и стремились к новым принципам свободы и равенства, софисты же отрицали государство и превозносили индивидуум и неравенство индивидуумов, считали свободу и равенство условными, созданными людьми началами. Поскольку освободиться от государства софисты не могли, они превозносили деспота — демократию, где красноречие получило благодаря софистам особую значимость. Однако само это красноречие свелось к тому, чтобы «слабую речь делать сильной», к полному равнодушию к объективной правде, к проповеди аморализма, приведшего к разращению юношества. Хильденбрандт характеризует, таким образом, связь софистов с радикальной афинской демократией, но в одиозной характеристике демократии и софистов сказывается зависимость Хильденбрандта от Платона.

Глава о Сократе носит характерное название: «Новое обоснование Сократом философии государства и справедливости» («Die Neubegründung der Gerechtigkeits- und Staatsphilosophie durch Sokrates»). Хильденбрандт, как показывает название, развивает ставшие почти обязательными традиционные положения (Грот к ним относился сдержанно). Заслуживает внимания лишь то, что с первым протестом против софистического разложения у Хильденбрандта выступают лаконофилы и поклонники старины, стоявшие, впрочем, по его мнению, на ошибочных позициях. Сократ, тоже разделявший лаконофильские симпатии, выступал, однако, во имя подлинного знания. Сократ анализировал отношение индивидуума к объективной норме закона писаного и неписаного, обосновывая «национальные» понятия эвномии замкнутого государственного целого, управляемого на основе разделения труда специально подготовленными гражданами. Он вызвал ненависть к себе как со стороны приверженцев старины, так и софистов.

Мы имеем право сказать, что Хильденбрандт наделяет Сократа чертами антидемократической идеологии лаконофильского направления, но трактует эту идеологию как «национальную», общеэллинскую. Если софистов он отождествляет с радикальной афинской демократией (в смысле якобы беспринципного служения только своим интересам), то эту демократию он должен считать антинациональным явлением, извращением нормального хода исторического развития. Поэтому для Хильденбрандта эта демократия не может иметь никакой положительной идеологии, безыдейность и беспринципность софистов ей весьма хорошо соответствуют.

Таким установкам вполне отвечает изложение Хильденбрандтом политико-философских идей Платона. Платон развил и придал законченный вид учению Сократа. Кульминацией политико-философского творчества Платона являются «Политеия» и «Законы». Основное внимание Хильденбрандт сосредоточивает на социальной стороне государства «Политеии», причем подчеркивает, что рабы здесь не являются необходимостью, так как Платон постулирует трудовое сословие. Характеризуя строй «Политеии», Хильденбрандт отмечал, что при нем одна половина народа жертвует своими социальными интересами, другая — своими политическими, в основе всего построения лежит принцип τὰ αὐτοῦ πράττειν. Исторической оценке «Политеии» посвящается целая глава — «Die historischen Motive des platonischen Idealstaates». Автор цитирует обширную литературу по этому вопросу, подчеркивая, что большинству и античных и новейших авторов «Политеия» представляется утопией¹⁹. Но Хильденбрандт с этим не

¹⁹ Цитируется, между прочим, высказывание президента США Джефферсона, который называет «Политею» бессмыслицей, удивляется, как

согласен. Он считает, что, хотя «Политейя» основывается на добродетели трансцендентального характера, платоново государство не утопия, так как близко соприкасается с исторической действительностью. Оно — диаметрально противоположность перикловой демократии: здесь власть в руках невежественной массы, у Платона — в руках узкого круга стражей, отобранных по унаследованным качествам и подвергнутых длительному воспитанию; здесь демос использует вышестоящие сословия, там демос в абсолютном повиновении у высшего сословия; здесь «военная мощь часто служит системе грабежа», там она на службе у лишенных потребностей владителей; «здесь имущественный интерес в области публичной жизни посажен на трон, там у двух первых сословий, живущих общественной жизнью, исключена даже тень права на богатство. Одним словом, в то время как перикловский государственный строй приносит в жертву государственный интерес частному интересу господствующего низшего общественного класса, Платон, наоборот, приносит в жертву частный интерес своего высокообразованного господствующего общественного класса интересу государства»²⁰.

Этим рядом антитез Хильденбрандт не только заостряет свой тезис, но и очень рельефно выявляет свою оценку афинской демократии. Очевидно, что и для Хильденбрандта государственный идеал Платона ни в какой мере не совместим с афинской демократией. Однако немецкий исследователь усматривает в нем соответствие эллинскому государству вообще, поскольку, по «народному воззрению», эллинское государство, как и платоновское, основывается на добродетели²¹. Правда, Хильденбрандт оговаривается, что Платон имеет в виду не земную добродетель, а небесную и его построение ближе к церкви, чем к государству. Все же для Хильденбрандта существует единое эллинское политическое мировоззрение, в основе которого лежит «народное» мировоззрение. Это единое эллинское политическое мировоззрение, отраженное в построении Платона, в свою очередь воспроизводит черты спартанского строя, Спарта является прообразом «Политейи», в чем тоже сказывается соприкосновение этого произведения с исторической действительностью. Всемирно-историческое значение «Политейи» огромно; в ней сформулированы те мощные начала исторического развития, которые воплотились в классовом строе современного автору (т. е. капиталистического) общества.

«Законы», по мнению Хильденбрандта, тоже являются великим произведением политической мысли; это — подлинное произ-

могли в течение многих веков считать это произведение великим, и, что особенно интересно, сравнивает эту «бессмыслицу» с «мощным духом Демосфена».

²⁰ K. Hildenbrandt, *Geschichte und System...* Bd I, S. 154.

²¹ Ibid., S. 164.

ведение Платона. В «Законах» Платон отказывается от абсолютных норм и умеряет их, прочно опираясь на существующую действительность. Это осуществляется путем согласования двух основных начал государственной жизни — начала общности и порядка с началом частного интереса и свободы. Хильденбрандт выдвигает также мысль о среднем пути в «Законах» — между принуждением и убеждением, так как формулировка своих законов Платон предпосылает пространные теоретические обоснования. В «Законах» он обосновывает теорию смешения политических форм, именно монархии и демократии. Хильденбрандт называет эту теорию «общей конституционной доктриной древности». Вместе с тем Хильденбрандт правильно отмечает, что для Платоновых «Законов» основную роль играют неписанные обычаи, которые являются главным субстратом, основной связью государства «Законов». Хильденбрандт подчеркивает также теоретически важное для антидемократической мысли положение Платона о том, что фиксированные письменно законы являются проявлением несовершенства государства, письменная фиксация — компромисс, свидетельствующий о неподготовленности граждан. Он упрекает Платона в недостаточном внимании к тесной связи между обычаем и законом, непонимании того, что общим источником и обычая и закона является «народный дух» («Volksggeist»). В связи с этим Хильденбрандт осуждает Платона за то, что народный обычай, в котором выражается «познание народом как естественным целым жизненной общности, не является для Платона равноправным с законодательством источником общественного распорядка»²². Хильденбрандт подходит к «Законам» не как к произведению специфически эллинской мысли, он ищет в них, так же как и в «Политейе», абсолютные политико-философские начала. По понятным причинам Хильденбрандт находит их в «Законах» значительно меньше, чем в «Политейе». Древнегреческая же специфика «Законов», в частности лаконофильство, сравнительно мало привлекает его внимание с теоретической стороны. Идея смешения монархии и демократии — одна из теоретических основ «Законов» — объявляется Хильденбрандтом общей конституционной доктриной древности. «Законы», таким образом, не в меньшей мере, чем «Политейя», являются для Хильденбрандта звеном в развитии единой общегреческой политической мысли. Он не замечает резко выраженного антидемократического содержания всех создаваемых Платоном государственных учреждений; стоит только вспомнить для сопоставления государственные учреждения Афин или политические высказывания афинских ораторов-демократов. Но если Грот при всем своем критическом отношении к политической теории Платона и при всем поклонении древнегреческой демократии не мог решительно отделить одной от дру-

²² Ibid., S. 225.

гой и определять демократическое мировоззрение, вполне естественно, что такой поклонник Платона и такой непримиримый критик радикальной афинской демократии, каким был Хильденбрандт, решительно отделил Платона от афинской демократии, которую он счел столь ничтожной величиной в греческой культуре, что политическую мысль этой демократии признал равной нулю.

Не буду останавливаться на небольшой главе о Ксенофоне; отмечу только, что автор полемизирует в ней с распространенным в специальной литературе мнением о «Киропедии» как об антидемократическом политическом сочинении. Заслуживающим внимания здесь является то обстоятельство, что и Хильденбрандт, и критикуемые им авторы совершенно игнорируют понятие демократическая идеология, очевидно считая, что это ясно само собой.

Главное внимание при рассмотрении античной политической мысли Хильденбрандт уделяет, конечно, Аристотелю. Аристотель создал и обосновал учение о природе государства, и в этом Хильденбрандт видит одну из его высших заслуг: «Тем, что принцип имманентной целеустремленности, которым он охватил всю область учения о природе вообще, он применил также к учению о государстве и сделал исходной точкой исследования этой области внутренне присущий государственному организму и его учреждениям *τέλος*, Аристотель открыл одну из важнейших и благотворнейших истин в учении о государстве и вступил на путь совершенно новой трактовки этого вопроса»²³. Такая оценка не является, конечно, чем-то новым, она только лишней раз утверждает исключительный авторитет Аристотеля в европейской литературе и как абсолютную величину в истории политической мысли вообще и как адекватное воплощение политической мысли древней Греции.

Хильденбрандт правильно подчеркивает основное единство «Этик» Аристотеля с его «Политикой». Этика осознает правильные нормы взаимоотношений граждан между собой, политика изучает средства, обеспечивающие осуществление установленных этической взаимоотношений. Эти взаимоотношения должны быть направлены на достижение высшего блага каждого гражданина — эвдаймонии (*Glückseligkeit* у Хильденбрандта). Хильденбрандт правильно указывает, что объектом исследования Аристотеля является не личность и ее переживания, а гражданский индивидуум. Соответственным образом Аристотель устанавливает свои основные этические категории, во главе которых находится дикайосуне; эти добродетели те же, что и у Платона. Основной, подчеркиваемый Хильденбрандтом у Аристотеля принцип добродетели — *μεσότης*, «не слишком много, не слишком мало», что составляет

²³ Ibid., S. 290.

содержание понятия τὸ ἴσον. Другим основным началом этических взаимоотношений является для Аристотеля взаимоположение вступающих в общение сторон, равенство или неравенство, в связи с чем находится и регулирование страдания и воздаяния; в связи с этим определяется и право - справедливость распределяющее (τὸ δίκαιον διαμετρικόν) и право - справедливость уравнивающее (τὸ δίκαιον δι' ὀρθότηκόν). Первое — это учение о притязаниях на пользование благами, которое не может быть равным для всех, ибо индивидуумы не равны по своим моральным и социальным качествам; здесь Аристотель устанавливает «геометрическое» равенство (равенство геометрических пропорций). Что касается права - справедливости уравнивающего, то это — учение о возмещении всяческих потерь, имущественных и моральных, которые испытывает индивидуум в гражданской жизни и которые возмещаются государством при посредстве судьи: пострадавший должен получить от обидчика ровно столько, сколько он потерял; здесь осуществляется равенство арифметическое. Излагая подробно эту теорию Аристотеля, Хильденбрандт считает ее несовершенной с абсолютной этико-политической точки зрения и с точки зрения юридической теории прежде всего потому, что Аристотелю чуждо представление о лежащей в основе всех индивидуальных действий формальной воле личности. Однако общая оценка Хильденбрандтом этого учения Аристотеля о равенстве весьма высока: «К немалым заслугам мыслителя из Стагира принадлежит то, что он впервые в истории науки в целом правильно осветил управляющий миром принцип гражданского равенства во всеобъемлющем произведении»²⁴. С этой оценкой согласиться невозможно прежде всего потому, что даже из трактовок Хильденбрандтом аристотелева этического обоснования проблемы равенства с совершенной ясностью следует, что Аристотель утверждал неизбежность неравенства. В этом отношении Аристотель примыкает к Платону, оперирует основными платоновскими понятиями о геометрическом и арифметическом равенстве, о том, что демократия противоестественным образом стремится неравное сделать равным. Характерно, что сам Хильденбрандт подчеркивает отсутствие у Аристотеля конечного обоснования проблемы равенства, что он объясняет свойственной всему греческому народу «ограниченностью кругозора»: «Собственно говоря, если спросить, почему частная правовая справедливость (das spezielle Gerechte) тоже состоит в равном, то нигде у Аристотеля нельзя найти удовлетворительного ответа»²⁵. Утверждение Аристотеля, что правовая справедливость есть среднее между слишком многим и слишком малым, является порочным кругом, так как для определения среднего надо уже иметь критерий правильного решения. «В од-

²⁴ Ibid., S. 293.

²⁵ Ibid.

ном месте „Политики“ Аристотель ссылается на природу, которой якобы противоречит неравенство. Однако и здесь он тоже не смог указать корень принципа равенства»²⁶. Хильденбрандт приводит это место: τὸ δὲ μὴ ἴσον τοῖς ἴσοις καὶ τὸ μὴ ὅμοιον τοῖς ὁμοίοις παρὰ φύσιν, οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν. Но здесь Аристотель чрезвычайно четко формулирует свое полное отрицание гражданского и всякого иного равенства между людьми: равенство может быть только между равными по качествам и по положению, которое в свою очередь определяется качествами; внутри замкнутого и узкого круга граждан должно господствовать равенство — это одно из основных положений политической теории олигархии.

Такую же антидемократическую направленность имеет и характеризующее Хильденбрандтом как абсолютное достижение политической мысли учение Аристотеля о видах объективно справедливого права (Arten des objektiv Gerechten) — ἀπλῶς δίκαιον. Из последующего изложения Хильденбрандта видно, что он понимает δίκαιον скорее в смысле права, а не справедливости (das Gerechte überhaupt bedarf aber zu seiner Verwirklichung des Staatslebens), так как, продолжает автор, «закон, норма des Gerechten, с одной стороны, и государственно-гражданская свобода и равенство, с другой, взаимно обуславливаются»²⁷. Такая передача текста Аристотеля предполагает у него учение о гражданской свободе и равенстве как основе государственной жизни. Так несомненно думает Хильденбрандт. Выше мы уже показали действительное содержание понятий равенства и свободы у Аристотеля. Хильденбрандт характеризует, со своей точки зрения, разделение Аристотелем понятия τὸ δίκαιον на виды: τὸ πολιτικόν δίκαιον и τὸ οἰκονομικόν δίκαιον; τὸ πολιτικόν δίκαιον разделяется на φυσικόν и νομικόν, на κοινόν и ἴδιον, на γεγραμμένον и ἄγραφον; φυσικόν δίκαιον почти совпадает с ἀπλῶς δίκαιον, оно не фиксируется в законах, особенно в писаных, которые многообразны по времени и месту и поэтому условны; эти последние и характеризуют νομικόν δίκαιον. Κοινόν δίκαιον — это, по Хильденбрандту, то, что имеется в отдельных государствах от φυσικόν δίκαιον; все же остальное в жизни отдельных конкретных государств — это ἴδιον δίκαιον. Наибольшее затруднение представляет для Хильденбрандта интерпретация γεγραμμένον δίκαιον и ἄγραφον δίκαιον. С одной стороны, ἄγραφον δίκαιον совпадает с φυσικόν δίκαιον и κοινόν δίκαιον, а γεγραμμένον δίκαιον — с условным νομικόν δίκαιον и с ἴδιον δίκαιον. Таким образом, γεγραμμένον δίκαιον в этической теории Аристотеля занимает второстепенное, подчиненное место. Но для государственно-правового мышления Хильденбрандта подобная теория Аристотеля принижала бы величие заслуг Стагирита, и Хильденбрандт стремится доказать значимость теории писаного закона

²⁶ Ibid., S. 294.

²⁷ Ibid.

для Аристотеля, хотя и признает, что в «Никомаховой этике» об этом почти ничего не говорится. Поэтому он ссылается на «Риторiku», где рекомендуется ораторам против писаного закона ссылаться на высший, неписанный закон²⁸. Таким образом, Аристотель признает определяющее значение для этической теории права-справедливости неписаного закона. Эта теория, как показало исследование Хирцеля, имеет ясно выраженный антидемократический характер. Но у Хильденбрандта, игнорировавшего существование демократической теории в древней Греции, а следовательно и теории специфически олигархической, данные мысли Аристотеля вызывают недоумение.

Подобным же образом и другие, более частные черты этической теории Аристотеля имеют явно антидемократическую направленность, например большая роль «дружбы» (*φιλία*) в общественно-политической жизни, чему в «Никомаховой этике» уделено большое внимание. *Φιλία*, *φίλοι* как политический термин широко употребляется Ксенофонтом и Платоном чаще всего в смысле объединения друзей для противодействия частному и государственному быту демократии. Наоборот, представители демократической мысли этого слова в качестве термина не употребляют. Так, у Демосфена мы встречаем другой коррелятивный термин — *φιλανθρωπία*, которым он обозначает чувство непосредственной симпатии граждан друг к другу. Это чувство в высокой степени содействует сплочению гражданской массы. Таким образом, *φιλία* и *φιλανθρωπία* — политические понятия не только глубоко различные, но и в известной степени противоположные. В «Никомаховой этике» характер *φιλία* определяет политический строй; в трех нормальных государственных устройствах — монархии, аристократии и тимократии — полноправная гражданская масса внутренне связана разными оттенками *φιλία*; в соответствующих им трех ненормальных, выродившихся устройствах — олигархии, демократии и тирании — *φιλία* либо отсутствует совсем, либо действует крайне слабо.

Таким образом, Хильденбрандт, излагая и интенсивно комментируя этико-политическую теорию Аристотеля с точки зрения философа-государствоведа середины прошлого века, правильно указывает на ее огромное значение для истории этической и политической мысли. Однако он рассматривает «Этику» как абсолютное достижение древнегреческой мысли, совершенно не замечая антидемократической направленности этико-политических идей Аристотеля. Между тем основные этические категории и понятия, создаваемые Аристотелем, чужды теоретической мысли и практике древнегреческой демократии. Игнорирование этого об-

²⁸ Значительно позднее, чем труд Хильденбрандта, появилась весьма ценная работа Р. Хирцеля «*Ἡ Ἀραφὸς νόμος*», в которой стоящее в заглавии понятие связывается с лаконофильством.

стоятельства не проходит бесследно для Хильденбрандта: центральная проблема этической природы идеи политического равенства в «Никомаховой этике» оставляет его в недоумении.

Переходя к изложению и интерпретации «Политики», Хильденбрандт начинает с констатации крайней разноречивости и противоречивости оценок и толкований этого памятника. Он считает, что эти противоречия порождаются незаконченностью «Политики»; основной вопрос для него заключается не в порядке расположения книг «Политики», а в том, какие именно книги недописаны. Посвятив этому вопросу целое исследование, Хильденбрандт приходит к заключению, что в реально существующей «Политике» не хватает примерно трех книг в разделе «Наилучшее государство» и целого раздела, состоящего примерно из четырех книг, в которых изложено учение о законах. Таким образом, в своем настоящем виде «Политика» составляет, по мнению Хильденбрандта, около половины того, что написал или должен был написать Аристотель. Этот исследовательский прием, свойственный не только Хильденбрандту, но и ряду других историков прошлого века (особенно в Германии), свидетельствует о чрезвычайной уверенности в понимании политической идеологии древней Греции вообще и Аристотеля в частности как воплощения этой идеологии.

С другой стороны, Хильденбрандту Аристотель представляется создателем основ истинного учения о государстве. Поэтому текст «Политики» часто интерпретируется в духе свойственных самому Хильденбрандту теоретико-политических идей. Это сказывается в формулировке основных теоретических положений первой книги, устанавливающих аристотелево понятие государства. Эти положения формулируются Хильденбрандтом сжато, скорее в форме собственных дедукций из содержания текста Аристотеля, чем изложения этого текста. Так, основную мысль о сущности и составных частях государства Хильденбрандт излагает как теорию происхождения государства из объединения индивидуумов (мужчина и женщина, властвующие и подвластные, последние обладают качествами рабов) сначала в семью, потом в общину, и наконец объединение общин образует государство. Между тем точный перевод текста не позволяет сделать вывод о том, что государство для Аристотеля является объединением индивидуумов, такой вывод является отражением теоретических взглядов самого Хильденбрандта. Для Аристотеля (в первой книге «Политики» по крайней мере) основной составляющей государство единицей является семья. Хильденбрандт забывает, что, согласно учению Аристотеля об энтелехии, существование государства предшествует существованию как индивидуумов, так и семьи. Теория возникновения государства путем объединения индивидуумов существовала в древней Греции. Эта теория была создана демократической мыслью V в. до н. э., одним из авторов ее

был Протагор, что можно утверждать с весьма высокой степенью вероятия. Но политико-философские взгляды Протагора противоположны взглядам Аристотеля. Для Хильденбрандта же Протагор, как и другие софисты, не создали теорий, сколько-нибудь заслуживающих внимания.

Характеризуя первую книгу «Политики», Хильденбрандт особо подчеркивает роль свободной человеческой воли в действиях основателей первых государств, хотя Аристотель и говорит о том, что государства существуют φύσει. Но больше всего места он уделяет отношению Аристотеля к рабству. Приведа большую литературу по этому вопросу и назвав ряд крупных имен философов и государствоведов, стремившихся изобразить Аристотеля как решительного противника рабства, Хильденбрандт и сам пытается смягчить рабовладельческие высказывания Аристотеля, но в конечном итоге говорит, что Аристотель не мог отвергнуть рабства, являвшегося фундаментом государства. Повышенный интерес к проблеме рабовладения в середине прошлого века легко понять, но характерно, что в немецкой историко-государственной литературе этого времени большая часть авторов стремилась трактовать Аристотеля как противника рабства. Здесь сказывалась основная тенденция к канонизации политического учения Аристотеля как завершающего и величайшего проявления политической мысли античности. Характерно, что Хильденбрандт совершенно не уделяет внимания тем антирабовладельческим высказываниям, которые цитирует и с которыми полемизирует Аристотель в первой книге, несмотря на очевидный интерес, который они представляют для историка эллинисткой социально-политической мысли.

Во второй книге «Политики» Аристотель характеризует наиболее выдающиеся, с его точки зрения, государственные устройства реально существовавших государств и проекты государственного строя, выдвигавшиеся мыслителями и законодателями. Здесь, как и в первой книге, очень ярко выявляется политическое мировоззрение Аристотеля, весьма заметно проступает резко отрицательное отношение к демократическим Афинам и к демократиям вообще, наиболее совершенным признается спартанский государственный строй и государственные устройства, ему родственные. Однако этого драгоценного для характеристики политической теории Аристотеля материала Хильденбрандт не касается, а сосредоточивает внимание на соотношении категорий семьи и собственности, с одной стороны, государства — с другой. Во второй книге этим вопросам действительно уделено много внимания, и, что самое главное, трактуются они с антидемократической точки зрения. Выводы, которые делает Аристотель в этой книге, характеризуют его теорию «политеий» как представление о небольшом, замкнутом, авторитарном полисе, жизнь которого определяется стройной совокупностью обычаев и учреждений. Политеия и является той конечной целью, которая определяет

существование и сущность полиса. В свете этих основных проблем и трактуются соотношения семьи, собственности и государства. Эта антидемократическая специфика второй книги «Политики» совершенно ускользает от внимания Хильденбрандта, выражающего свое восхищение тем, что впервые в истории науки Аристотель в полемической форме противопоставил два принципа — семьи и собственности, с одной стороны, государства — с другой, и указал пути их органического сосуществования. Хильденбрандт напоминает, что эта проблема неоднократно выдвигалась и в последующие времена, но особенно грозно она стоит перед его современниками.

Вторая книга, утверждает Хильденбрандт, характеризует все построение «Политики». Судя по ней, главное место в «Политике» должно занимать построение идеального государства, фрагменты которого имеются в сохранившемся тексте. Предпосылкой этой основной задачи «Политики» является рассмотрение основных элементов государственного устройства — политеии — и ее возможных разновидностей. Политеия — это «жизненный принцип» государства, его политический строй (*Verfassung*); с уничтожением данной политеии какого-либо государства перестает существовать и само государство; новая политеия создает новые государства.

Хильденбрандт правильно подчеркивает, что понятие «народ» (*das Volk*) как субстрат государства у Аристотеля отсутствует; но при этом Хильденбрандту и в голову не приходит, что для афинских ораторов, например, понятие «народ», «демос» являлось главным ингредиентом понятия «государство».

Изложив далее учение Аристотеля о понятии «гражданин», Хильденбрандт правильно указывает, что важнейшим элементом государственного устройства для Аристотеля является характер верховной власти (*κρῖα ἀρχή*). Этот характер и определяет основные нормальные и выродившиеся государственные устройства — монархию, аристократию и политеию, с одной стороны, тиранию, олигархию и демократию — с другой. Критерий нормальности или вырождения — власть в интересах подвластных и власть в интересах властителей.

Хильденбрандт конструирует особое учение Аристотеля о необоснованности притязаний на привилегированное положение в государстве отдельных частей населения в зависимости от присутствующих им качеств (знатности, образованности, военных талантов), ибо превосходство в одном каком-либо отношении у данной группы лиц не обозначает их превосходства в остальных отношениях. Ни одна из таких групп не может претендовать на власть, так как легко могут быть нарушены интересы других частей населения; даже закон не может претендовать на господство, так как он сам определяется политикой. Особо Аристотель говорит о притязании народной массы на участие во власти, по отноше-

нию к которой необходимо идти на уступки, допустить ее к обсуждению дел (но не к решению) и к участию в суде.

Однако Хильденбрандт не уточняет здесь, какую народную массу имеет в виду Аристотель. Это он делает в другой части своей книги, подчеркивая, что народная масса Аристотеля — это узкий круг полноправных граждан, совершенно свободных от каких-либо трудовых забот, гораздо более аристократичный, чем даже гражданская масса «Законов» Платона; это — народная масса аристотелева проекта идеального государства.

Хильденбрандт подчеркивает мысль Аристотеля о том, что государство, служащее общему интересу, по самой своей природе не может находиться под властью и быть использовано с точки зрения некоторого частного интереса. Для Хильденбрандта Аристотель — творец теории надклассового государства, абсолютного государствоведения. Поэтому понимание политической теории Аристотеля в рамках эллинской политической мысли почти целиком отсутствует у Хильденбрандта, как и у многих его предшественников, современников и преемников. С этой точки зрения особый интерес представляет то недоуменное отношение к политической теории Платона и Аристотеля, которое выше мы констатировали у Г. Грота.

Хильденбрандт правильно отмечает особое отношение Аристотеля к монархии, в частности то положение *extra ordinem*, которое занимает в «Политике» идея *παρβασιλεία* — теория абсолютной власти лица или рода, которые настолько превосходят всеми видами добродетели своих сограждан, что к ним может быть применена притча о зайцах, захотевших контролировать власть льва. Абсолютная власть такого лица неизбежна и правильна. Однако Хильденбрандт упрекает Аристотеля в непонимании сущности королевской власти (*Königtum*) как наиболее полного воплощения государства, власти, которой чуждо социальное преобладание. Такое же особое внимание к аристотелевой теории монархии Хильденбрандт проявляет и при анализе выдвигаемой Аристотелем проблемы устойчивости государственных форм, из которых наиболее устойчивой Аристотель считает монархию. Здесь Аристотель рассматривается Хильденбрандтом опять-таки как основатель абсолютной науки о государстве, согласно которой именно в монархии находит свое выражение надклассовая природа государственной организации.

Теория государственных форм вытекает, по мнению Хильденбрандта, из аристотелева государственного идеала, который лишь фрагментарно охарактеризован в существующем тексте «Политики». Поскольку осуществление государственного идеала возможно в порядке исключения, Аристотель рассматривает относительно совершенные, правильные формы. Но для полного понимания их необходимо в свою очередь исследование форм неправильных, искаженных. И те и другие существуют в реальной дей-

ствительности. Хильденбрандт подчеркивает основную мысль Аристотеля о том, что все государственные устройства возникают из противоположности двух — демократии и олигархии, правильное смешение которых обеспечивает силу и устойчивость государства. Приводит он и даваемый Аристотелем образец такого смешения — лакедемонскую политею, но совершенно не придает должного значения ни констатированию противоположности демократии и олигархии, ни теоретической важности для Аристотеля принципа смешения, который проводится в «Политике» весьма последовательно. Хильденбрандт не замечает и полемического тона четвертой книги «Политики», которую он излагает. Между тем это обстоятельство весьма выразительно говорит об определенности теоретико-политической позиции Аристотеля и, с другой стороны, о наличии теоретико-политических высказываний, неприемлемых для этого автора.

Хильденбрандт излагает классификацию государственных форм Аристотеля и указывает, что эти шесть главных форм и их варианты определяются основной противоположностью состава населения — богатых и бедных, приводящей и к основной противоположности политей — демократии и олигархии, причем крайние формы последних являются уже уничтожением самого государства. Для Хильденбрандта основой политической теории Аристотеля служит утверждение, что в реальной действительности наилучшим государственным устройством является строй, основанный на преобладании «среднего сословия» (*Mittelstand*), причем такой строй Аристотель называет «политеей», не определяя, какая это политея. Хильденбрандт не останавливается на том, как совместить это высказывание «Политики» с квалификацией в той же «Политике» монархии и аристократии как наилучших из реально существующих форм, на том, какие выводы можно сделать из признания Аристотелем спартанского строя наиболее соответствующим «политее», как таковой, на вытекающих из такого признания противоречиях или несоответствиях. Напротив, Хильденбрандт подчеркивает величие абсолютной заслуги Аристотеля в обосновании государственоведения²⁹: Аристотель, рассматривая проблемы проведения в жизнь того или иного государственного устройства, а также причины их бытия и разложения, обнаруживает «весь объем своих штудий... над позитивным государственным правом и государственным искусством» и «сводит политику к практически используемым правилам... Относящиеся сюда книги Аристотелевой „Политики“ являются для историка изобильным источником для заключений об эллинской государственной жизни, а для государственного деятеля — россыпью практически испытанных руководящих указаний»³⁰.

²⁹ K. Hildenbrandt, *Geschichte und System...*, Bd I, S. 468.

³⁰ *Ibid.*

Хильденбрандт далее переходит к учению «Политики» о трех элементах, лежащих в основе всякой политеи и соотношение которых целиком определяет данную политею, — власть, решающая государственные дела, власть, осуществляющая управление, и судебная власть. Хильденбрандт кратко трактует этот важнейший раздел, совершенно игнорируя антидемократическую направленность (в древнегреческом понимании) этого учения «Политики» о структуре государственной власти. Далее он подробно останавливается на разделе о прочности государства, на том, какие начала и для каких государственных устройств характеризуются в «Политике» как разрушительные и какие как спасительные. Весь этот раздел, в который Хильденбрандт включает и книгу шестую, трактуется как один из наиболее глубоких в государственной теории Аристотеля. Между тем здесь перед нами длинный ряд практических соображений, характеризующих скорее опыт государственной хитрости, направленной на сокрытие от угнетаемой части гражданской массы ее истинного положения. Хотя принципиальной защиты какого-либо политического строя в рассматриваемом разделе «Политики» как будто действительно нет, но вместе с тем ясно, что подобное отношение к любому политическому строю абсолютно несовместимо с той принципиальностью, которая была характерна для эллинских демократов в их отношении к своему государству.

В разделе об условиях сохранности политей Аристотель меньше всего внимания обращает на демократию, которую он признает наиболее устойчивой формой. Главное внимание автора сосредоточено на олигархии и тирании, поскольку он считает возможным сближение последней при известных условиях с монархией. Весь этот раздел направлен по существу против демократии, указывает пути укрепления антидемократической политеи. О том, что подобная аргументация была свойственна олигархической теории, говорит памфлет Псевдо-Ксенофонта, который тоже, как известно, рассматривает афинскую демократию с точки зрения прочности и законченности ее политического строя, теоретически, однако, признавая его совершенно неприемлемым. В этом разделе «Политики» Аристотель наиболее резко формулирует свое полное отрицание демократии демагогов. Но Хильденбрандт крайне смягчает формулировку Аристотеля и сближает ее с отрицательной характеристикой крайней олигархии. Таким образом, и здесь Аристотель у Хильденбрандта выступает как надклассовый и надпартийный мыслитель, творец объективно научного учения о государстве.

Хильденбрандт считает, что учение Аристотеля об идеальном государстве основано на общеэллинских взглядах на государство как на город-государство. Гражданам этого государства решительно запрещается заниматься не только ремеслами и торговлей (они ни в коем случае не могут быть βίαιστοι), но даже

земледелец; трудовое (с нашей точки зрения) население должно состоять из варваров, рабов и метеков, причем число их должно быть ограничено, не превышать необходимого для удовлетворения потребностей.

Такие взгляды, не говоря уже о наличии в аристотелевом государственном идеале специфически лаконофильских черт, как, например, сисситии, никак нельзя назвать общеэллинскими, разве только в смысле общеэллинской олигархии.

Итак, для Хильденбрандта, типичного либерального историка-государствоведа середины прошлого века, ссылки на которого весьма многочисленны в позднейшей литературе, существовала одна общеэллинская политическая мысль, наиболее полно воплощенная у Платона и Аристотеля, особенно у последнего, сумевшего создать на древнеэллинском материале объективно правильную, научную теорию государства как надклассовой организации, которая должна состоять из монархической власти и народного представительства. Правда, элементы нормального государства у Аристотеля проанализированы недостаточно, но это не должно умалять великой заслуги Стагирита, который через всю «*Политику*» проводит основную мысль о том, что государство не должно основываться на преобладании какой-либо одной из составляющих его частей над другими (*ὑπεροχῆ*), государство в равной степени должно обнимать всю его гражданскую массу, соблюдая принцип геометрического равенства и возвышаясь над массой. Возможность какой-либо иной теории государства в древней Греции находится абсолютно вне поля зрения Хильденбрандта, хотя он и наталкивается на ряд высказываний у того же Аристотеля, свидетельствующих о наличии такой теории.

По мнению Чичерина, представителя русского гегельянства, одного из крупнейших историков дореволюционной России, политическая мысль античного мира, древней Греции в частности, обуславливалась развитием философских идей, с одной стороны, и условиями политической действительности, с другой. В своем изложении древнегреческой политической мысли³¹ Чичерин в известной мере следует Хильденбрандту, на труд которого он часто ссылается. Развитие древнегреческой политической мысли связано, с точки зрения Чичерина, с историей древнегреческой философии; первый ее период связан с пифагорейцами, Гераклитом, элеатами, атомистами. В этот период сколько-нибудь цельных политических представлений не возникло. Второй период связывается с торжеством демократии, политическая же и философская мысль представлена софистами. Вопреки Хильденбрандту Чичерин указывает на положительное демократическое содержание политических воззрений Демокрита, которого он сближает с софистами. Чичерин считает, что скептицизм софистов содейство-

³¹ Б. Н. Чичерин, *История политических учений*, т. I—IV, М., 1869.

вал развитию политической мысли, выведя ее за узкие рамки древнегреческого государства. Однако его оценка софистов резко отрицательна. Для Чичерина софисты лишь звено единого потока развития политической мысли; их учения материалистичны и разрушительны, утверждают индивидуалистическое начало. Это древний нигилизм, подчеркивает Чичерин, положительного софистическая мысль ничего не могла произвести; в жизнь она вносила только анархию и смуту. Против софистов выступил Сократ, имя которого сохранилось в истории как образец глубины мысли и нравственной красоты, который преодолел софистику и положил начало следующему этапу в развитии политической и философской мысли. Сократ обосновал «нравственную философию», он, как отметил Аристотель, создал индуктивный метод и общие определения, выражающие разумную сущность вещей. Из школы Сократа вышел первый дошедший до нас памятник политической литературы — «Киропедия» Ксенофонта. Чичерин указывает на лаконофильство Ксенофонта, но никак политически это течение не квалифицирует. Для Чичерина существует одна линия развития политической мысли в Греции, хотя он говорит, что «Сократ своим учением восстановил против себя приверженцев своевольной демократии... Но столь же ненавистен он был и защитникам старины»³².

Третий период обнимает всю остальную античность, но абсолютно преобладают здесь Платон и Аристотель. «Оба представляют высшие образцы древнего мышления и остаются бессмертными учителями человечества как в политическом, так и в философском познании»³³. Характерно, что мы не находим у Чичерина никакой критики резких антидемократических высказываний Платона, с которыми вряд ли мог солидаризироваться мало-мальски прогрессивный интеллигент дореволюционной России. Не менее характерно, что, хотя Чичерин рассматривает «Политейю» как утопию, он вместе с тем отмечает, что автор ее глубоко постиг движущие силы развития государства: «Эти глубокие мысли остаются верными до нашего времени; на них зиждется вся теория конституционной монархии. Но для Платона было неясно значение монархического элемента в государстве».³⁴ Следует напомнить, что Чичерин был принципиальным противником социализма.

Еще выше Чичерин оценивает политическую мысль Аристотеля: «„Политика“ Аристотеля — самое замечательное из всех политических сочинений, которые когда-либо появлялись в свет»³⁵. Отметив, что исходной точкой зрения Аристотеля является город-государство, Чичерин прослеживает в теории Аристотеля все эле-

³² Б. Н. Чичерин, *История политических учений*, т. I, стр. 33.

³³ Там же, стр. 73.

³⁴ Там же, стр. 50.

³⁵ Там же, стр. 67.

менты государства, логическое обоснование неизбежности рабства. В теории «политеий» — наилучшей, с точки зрения Аристотеля, из «правильных» форм — Чичерин усматривает «начало учения о конституционной монархии», связываемое с преобладанием средних классов. У Чичерина, таким образом, мы встречаемся с уже отмеченными нами противоречиями: констатированием, правда вскользь, наличия демократической мысли, но полным игнорированием ее роли в развитии древнегреческой политической теории, с догматом об абсолютном единстве исторического развития этой последней.

Особое место в работах о политической и социальной идеологии Греции занимает известная книга Пельмана «История социального вопроса и социализма в античном мире»³⁶. Крайнее модернизаторство и реакционная тенденциозность автора неоднократно отмечались в советской историографии, я остановлюсь на его трактовке древнегреческой политической литературы. Возникновение социалистической литературы и идеологии Пельман видит в идеализации спартанского строя, в разработке ликурговой легенды, начавшейся в самой Спарте в конце Пелопоннесской войны. С другой стороны, весьма резкое, по его мнению, социально-экономическое расслоение полиса, единственной политической формы, адекватной греческой государственности, вызвало в узких рамках полиса все возрастающую напряженность социальной борьбы. Победившая радикальная демократия неизбежно должна была перенести проблему политического равенства в область имущественных отношений. Замкнутость полиса в условиях раздиравших его противоречий создала крайне благоприятную обстановку для развития социалистической и коммунистической идеологии. «Пролетариат» сомкнулся с «мелкой буржуазией» в своей политической противоположности всем «получателям ренты», что выразилось в противоположности олигархия — демократия. Носителем социалистической идеологии был индивидуалистический и разнузданный демос, в частности афинский. Пельман основывает эти утверждения на комедиях Аристофана и фрагментах других комиков, причем вопрос о политической тенденции комедии и о соответственном понимании и оценке ее содержания Пельманом не ставится, в связи с чем упомянутое выше лаконофильство не выделяется как особое направление.

Афинская демократия эксплуатировала державу в интересах демоса; Пельман говорит о Reichsgebiet, Reichspolitik, совершенно не заботясь о согласовании этих понятий с теорией замкнутого полиса.

Политическая литература V в. до н. э., в частности софистическая, Пельманом используется лишь для того, чтобы обвинить

³⁶ R. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, München, 1912.

«коммунистический пролетариат» в применении теории права силы, так же как и теории $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}$, в качестве аргументов для программы уравнительного распределения материальных благ. Основным источником для Пельмана и здесь является Аристофан. Однако в Афинах во времена Перикла существовала, по мнению Пельмана, не только демократия социалистическая, но и буржуазная, понимавшая губительность всеобщего уравнивания. Ее программа изложена в речи Перикла у Фукидида. Но это течение было поглощено социалистическим демосом, который, стремясь к абсолютному и всеобщему равенству, даже образованность считал антидемократическим признаком (речь Клеона у Фукидида). Пельман подчеркивает, что влияние демоса в Греции было весьма велико (особенно оно возросло в IV в. до н. э.) и что осуществляемая демосом в условиях ожесточенной социальной борьбы программа привела Грецию к полному упадку и развалу.

Социально-экономическая проблема стояла перед всякой властью, что вызвало к жизни и теорию «консервативного государственного социализма», так Пельман характеризует Πόροι Ксенофонта или Псевдо-Ксенофонта. Анализ этого интереснейшего произведения сводится к презрительной оценке: это удобный способ «решить вопрос желудка нищенством в большом масштабе».

Пельман, таким образом, посвящает большую часть своего труда социально-политической мысли древнегреческой демократии, в этом отношении его книга едва ли не является единственной. Весьма показательным, что в ней Пельман рассматривает древнегреческую политическую мысль как нечто однородное, но в противоположность всем другим авторам он считает ее демократической. Основная задача Пельмана — показать, что все социально-экономическое и политическое развитие греческих полисов неизбежно вело к власти «социалистической» демократии, приведшей к общегреческому экономическому, политическому и культурному упадку. Нас интересует в работе Пельмана не грубая тенденциозность и антинаучная модернизация, а другое: то, что, характеризую развитие демократии и демократической идеологии, он лишь упоминает об олигархии как об идеологии, с одной стороны, противоположной демократической, а с другой — настолько индивидуалистической и разрушительной, что при всем их различии они, по мнению Пельмана, явления одного порядка. Олигархическая идеология не рассматривается Пельманом не потому, что в ней отсутствуют элементы «коммунизма» и «социализма», а просто потому, что она представляется Пельману умеренно демократической и социалистической; таковы разные варианты лаконофильства, таковы Платон, Аристотель.

Здесь необходимо сказать, что Пельман называет «антидемократическими» теории Фалеаса Халкедонского и Платона, но

этим он отнюдь не квалифицирует их как «олигархические». Термин «олигархия» вообще остается у Пельмана нераскрытым, то, что более или менее общепринято называть олигархией, Пельман сближает с демократией. В этом смысле слово «антиолигархический» включает у него понятие «антидемократический». Проект Фалеаса Халкедонского для Пельмана антидемократичен, потому что у него коллективно-хозяйственное производство вытекает не из социального демократизма, доводящего индивидуалистический принцип равенства до крайности, а из «антидемократической» концепции, для которой такое распространение (Ausdehnen) государственного хозяйства является лишь способом наирадикальнейшего подчинения всего ремесленного населения принудительной силе государства для осуществления антикапиталистических и в первую очередь антидемократических целей»³⁷. Пельман указывает, что проект Фалеаса был реакцией на победу в Халкедоне радикальной демократии, так же как «Политея» Платона — реакцией на афинскую демократию. Фалеаса, Платона, Аристотеля Пельман рассматривает как представителей «философского социализма», стремившегося разрешить выдвинутую демосом социально-экономическую проблему, но не средствами демоса и не в его интересах. Господство философов у Платона поднимает государство над частными интересами, его построение ставит целью достижение социальной гармонии. Пельман стремится доказать, что Платон в «Политее» устанавливает «братские отношения между сословиями» (имеется в виду трудовая масса, которую Платон якобы считает «кормилицей» государства). «Политея» сопоставляется со взглядами Фихте, Адама Смита, Шмоллера.

По мнению Пельмана, на принципе регулирования государством социально-экономических отношений построены и «Законы», но в этом произведении Платон допустил грубую ошибку, исключив трудовую массу из состава гражданства. Эта «ошибка» не связана, с точки зрения Пельмана, с основами социально-политической теории Платона, которая носит и антидемократический, и антиолигархический характер и вместе с тем является проявлением эллинского гения.

Аристотеля Пельман касается бегло, но и у него он находит черты «философского социализма». Аристотель понял, что крайняя демократия социальна, поэтому социальная проблема занимает важное место в его наброске идеального государства, где проводится принцип имущественного равенства. Особое величие Аристотеля как социального теоретика состоит, по мнению Пельмана, в том, что он дал «социальное понимание систем управления». Пельман цитирует слова знаменитого Лоренца фон Штейна о том, что «Политика» сыграла для науки о государстве такую же

³⁷ Ibid., S. 114.

роль, как «Органон» Коперника для астрономии. В труде Пельмана прослеживается, таким образом, единая линия развития древнегреческой политической и социальной мысли, сложившейся в условиях радикально-демократического строя замкнутых полисов и формулировавшей индивидуалистическую и антисоциальную идеологию демоса. Широкое ее распространение и связанная с этим угроза существовавшему социальному строю вызвали необходимость радикального корректирования этой идеологии, но не отказа от самой ее основы — идеи обобществления имущественных отношений. Такое корректирование и осуществили Платон и Аристотель.

Несмотря на безудержную модернизацию, Пельман полностью сохраняет традиционные представления о замкнутом полисе и его государственности, вопреки вопиющему противоречию между идеей полисной автаркии и высоким развитием якобы «капиталистических» отношений. Такая непоколебимость теории полиса в высокой степени показательна. Она обусловила и другую черту концепции Пельмана — представление о единой линии развития древнегреческой политической и социальной мысли, с точки зрения Пельмана, демократической. В полном соответствии с этим олигархическая идеология оказалась для Пельмана несуществующей.

Все антинаучное построение Пельмана базируется на полном смещении объективно демократической и объективно олигархической эллинской мысли. Лаконофильство для него ничем принципиально не отличается от наирадикальнейшей идеологии демоса; оба направления якобы стремились к уравнительному распределению земли. Между тем «социалистические» начала эллинской идеологии коренились в пережитках патриархально-родовых отношений и были свойственны (во всяком случае в V в. до н. э.) главным образом олигархическим кругам; демос же, более радикально, чем знать, оторванный от родового прошлого, никаких признаков «социалистических» настроений не проявлял. Пельман в своей аргументации опирается на Аристофана, забывая о всей кривизне этого литературного зеркала действительности.

Позднее, в IV и III столетиях, развитие политической и социальной мысли существенно изменило содержание понятий «демократия» и «олигархия». Социальное начало в гораздо большей степени стало свойственно и демократическому мировоззрению, придавая ему революционный характер в соответствии с острыми проявлениями классовых противоречий. Но у непосредственных представителей политической мысли демократии IV в. — афинских авторов — политическая традиция V в. полностью сохраняется, социальные мотивы в их речах звучат весьма слабо. С другой стороны, Платон и Аристотель, резко выступая против политической идеологии демократии, свое построение наполняют социальным содержанием лаконофильско-

олигархического характера. Это «антикапиталистическое» содержание Пельман рассматривает как родственное «социалистическому» мировоззрению радикальной демократии.

Интересной попыткой осмыслить античную, в частности древнегреческую, политическую мысль с позиций революционного марксизма является книга М. Рейснера «История политических учений»³⁸. Однако государствовед-марксист оказался в большой зависимости от Пельмана: так же как и Пельман, Рейснер ищет в Греции близких аналогий с современностью, что приводит его к явным противоречиям. Древнегреческое общество Рейснер подразделяет на социальные группировки, вполне присущие капиталистическим, и стремится для каждой из них найти соответствующее мировоззрение. При этом несоответствие этих группировок древнегреческим социальным и политическим понятиям выступает совершенно ясно. Так, например, под демосом Рейснер, с одной стороны, понимает «средние классы», а с другой — включает в него «голодный» трудовой слой гражданства, «корабельную чернь», воспринявшую «коммунистические идеалы крестьянства». Социальное лицо аттического «крестьянства» тоже остается неопределенным. Рейснер стремится охарактеризовать идеологию демократии на основании подлинных источников — политической литературы V в., и в этом его большая заслуга. Но ярко выраженная модернизация и полная зависимость от традиционных представлений о древнегреческой государственности решительно сбивают его с правильно намеченного пути. Политическую идеологию демократии V в. Рейснер рассматривает как апофеоз действительности (речь Перикла у Фукидида, диспут трех персов у Геродота)³⁹. Но этот апофеоз является компромиссом, основанным «на прямом дележе добычи между крупной и мелкой буржуазией». Здесь Рейснер имеет в виду якобы безудержную эксплуатацию союзников афинским торговым капиталом, «который принес оплодотворяющий золотой поток в афинские стены» и вместе с тем «должен был погубить афинскую демократию». Ставший во главе Делосского союза афинский полис обладал и на самом деле грандиозными средствами. Но торговый капитал, по мнению Рейснера, «меньше всего мог следовать даже классовым, а следовательно, и общим интересам капиталистов. Так, конкуренция отдельных торговых домов и крупных предпринимателей необходимо вовлекла в борьбу частные интересы отдельных союзных городов и отдельных колоний. Этим самым была сделана невозможной какая-либо общая и принципиальная политика и несчастный демос, несмотря на все свои старания, не мог найти тех путей, которые могли бы дать Афинам сколько-нибудь длительное финансовое благополучие»⁴⁰.

³⁸ М. Рейснер, *История политических учений*, т. I, М., 1929.

³⁹ Там же, стр. 38—40.

⁴⁰ Там же, стр. 42—43.

Эта цитата вызывает, однако, недоумение, почему же торговый капитал не мог осуществлять своих классовых интересов? Он существовал как в Афинах, так и в союзных городах в виде «торговых домов», почему же конкуренция должна была вести к гибели афинской демократии? Но ведь афинская, особенно общегреческая, демократия просуществовала после указанной Рейснером гибели еще по крайней мере два столетия! Почему «несчастный» демос при доброй воле и стараниях не мог вести принципиальной и разумной политики? В приведенных высказываниях Рейснера нет прямого упоминания о морской державе, являвшейся и для него определяющим фактором афинской экономики. Он говорит о «внешней политике», полной «ненасытной жадности и циничной беззащитности», сопровождавшейся «вооруженным захватом и грабежом» и рядом других тяжчайших преступлений. Такая политика «необходимо вызывает большие сомнения» по отношению к «образу идеальной демократии». Демос не был повинен во внешней политике; «вполне возможно... что некоторое время средние классы охотно шли за своими крупнокапиталистическими вождями и, таким образом, помогали богатым верхам держать в известном подчинении вечно беспокойные низы»⁴¹. Отсутствие у Рейснера термина «морская держава» не случайно, ибо он изображает применительно к Афинам хорошо знакомую картину хищнической колониальной экспансии новоевропейской буржуазии. Антиисторичность подобного сближения совершенно очевидна; оно могло возникнуть у Рейснера под влиянием Пельмана и традиционного представления об абсолютной замкнутости полиса, которое теоретически допускает один вид экономических связей и эксплуатации вовне — войну и грабеж. Другими словами, экономическое и политическое положение Афин Рейснер приравнивает к положению Спарты. К такому неприемлемому выводу приводит тезис о замкнутом полисе применительно к Афинам V до н. э. и особенно использование метода модернизаторских сопоставлений.

Эта противоречивость концепции древнегреческого государства влечет за собой противоречия в трактовке политической идеологии. Софисты были не только идеологами, но и «учителями» демоса в его стремлении разобраться в окружающей действительности. Здесь Рейснер под «демосом» понимает не «средние классы», а ту «голодную» гражданскую массу, «корабельную чернь», о которой упоминалось выше. «Массам, — писал он, — недостаточно было слышать речи таких Периклов, какой был выведен у Фукидида, или панегирики по адресу народного правления других демагогов. Демос чувствовал и видел, что действительность отнюдь не отличается идеальными чертами. В своей борьбе

⁴¹ Там же, стр. 42.

он нуждался в орудии более или менее точного знания»⁴². Эту потребность и удовлетворили софисты.

Можно полностью присоединиться к такой высокой оценке софистов как представителей теоретико-политической мысли. Рейснер является едва ли не единственным автором, столь правильно, с нашей точки зрения, понявшим «софистическое» просвещение как выражение теоретико-политической мысли в первую очередь эллинской демократии. Но необходимо решительно отстранить то упрощенное и тенденциозное понимание демоса только как «корабельной черни», которое заимствовано у буржуазных авторов. Нет никаких оснований связывать политико-философские концепции авторов V в. до н. э. только с интересами общественных низов. И это прежде всего потому, что в источниках V в. мы не находим данных о подлинном резком социально-экономическом расхождении афинского общества. Конечно, богатство и бедность в нем существовали, но не эта категория определяла сущность социальных и политических отношений. Демос в V и даже в IV в. представлял собой некоторое социальное единство, включавшее не только трудовую массу, но и представителей торгового и ростовщического, так сказать рабовладельческого, капитала. Демосу противостояла связанная с землевладением знать, сохранявшая еще признаки классового единства и некоторое превосходство в культурном отношении. Рейснер подчеркивает широту и глубину заслуг софистов в обосновании и развитии гуманитарного знания. Их учение охватывало теорию познания и этику, учение о праве и справедливости, теорию государственной власти и наконец «красноречие, как искусство публично говорить и действовать в народных учреждениях»⁴³. Рейснер правильно оценил большое значение теории права силы как материалистической теории государства, выступив против общераспространенной резко отрицательной характеристики этой теории как проявления грубого индивидуализма софистов. Однако эта огромная заслуга Рейснера снижается тем, что он очень зависит от буржуазных авторов, особенно от Пельмана, не связывает теорию права силы с другими сторонами политико-философской мысли V в. до н. э., прежде всего с теорией *φύσις* — *νόμος*. Таким образом, Рейснер был далек от правильного понимания теории государственной власти софистов. Он не только не раскрыл должным образом своей основной положительной оценки софистов, но в полном с ней противоречии приписал им «популяризацию морали высших классов», «талантливое обучение буржуазии Афин» всем порокам «верхов афинской плутократии», так что «разложение при их помощи пошло действительно гигантскими шагами»⁴⁴.

⁴² Там же, стр. 47.

⁴³ Там же, стр. 48.

⁴⁴ Там же, стр. 54.

Я остановился так подробно на характеристике Рейснером политической теории эллинской демократии, так как его взгляды в данном отношении представляются чрезвычайно ценными. Но характерно, что их изложению Рейснер посвящает всего семь страниц.

Не менее показательно, что Сократу уделено вдвое больше места⁴⁵, хотя он характеризуется как идеолог «мещанской» и «реакционной» части афинского демоса (равнозначного в этом случае «мелкой буржуазии») и хотя Сократ никакого положительного политического учения, с точки зрения Рейснера, не дал, за исключением теории о необходимости для государства социальных знаний. Сократ, таким образом, включается в ряды софистов, и определяющего значения для развития философии за ним не признается.

Платона Рейснер рассматривает как идеолога аристократии, но вместе с тем признает его крупнейшие заслуги в развитии политической мысли. Наибольшее значение Рейснер придает диалогу «Политик», причем он главным образом имеет в виду критику Платоном формальной законности, а также идею высокопросвещенного властителя, абсолютно владеющего «политическим» или «царским искусством».

«Политейя», с одной стороны, является развитием идей «Политика», а с другой — представляется компромиссом с действительностью, отказом от идеи сверхчеловека-властителя. И в «Политейе» многие идеи заслуживают, по мнению Рейснера, внимания: например, принцип разделения труда, власть — аристократам духа, а не происхождения, прошедшим суровый подготовительный иску, коммунистический быт, исключающий всякие личные интересы, равноправие женщин. Хотя общая оценка «Политейи» резко отрицательна («злейшая духовная деспотия»), она не носит характера принципиально теоретического отрицания, и даже в платоновой «беспощадной критике» демократии Рейснер видит умение находить ее «теневые стороны».

«Законы» Рейснер рассматривает как крушение всех «реакционных фантазий» Платона. Государство здесь имеет особенно жалкий, глубоко реакционный и даже «комичный» в своей замкнутости характер на фоне мировой политики Александра Македонского. Однако в «Законах» рельефно проступает огромный политико-философский опыт Платона.

Таким образом, Рейснер дает двойственную оценку политической мысли Платона: с одной стороны, признает грандиозный масштаб этой мысли и ее влияние на протяжении тысячелетий вплоть до нашего времени (в этом Рейснер верен традициям прежних исследователей), с другой стороны, резко критикует реакционную классовую позицию Платона. Однако эта критика

⁴⁵ Там же, стр. 54—70.

осуществляется с теоретических позиций самого Рейснера, вне сопоставления теории Платона с той демократической мыслью, о которой он сам говорит в начале книги. Остается поэтому неясным, в чем состоит реакционная сущность учения Платона в рамках древнегреческой политической действительности и политической теории: в экономической и политической замкнутости, социальном и политическом неравенстве, запрете для граждан трудовой деятельности? На эти основные вопросы и на многие другие мы ответа у Рейснера не находим.

С несравненной широтой и полнотой не только для древности, но и для современности трактуется, по мнению Рейснера, проблема государства у Аристотеля. Аристотель — воплощение античного либерализма, его этика отражает интересы городских деловых кругов и носит «определенно буржуазный характер в духе капитализма»⁴⁶. Своим учением о справедливости и праве Аристотель дал «классическое определение этих понятий, целиком отвечающее условиям буржуазного общества»⁴⁷, так что вся буржуазная наука, поскольку она была прогрессивной, «могла только разрабатывать эти учения». Огромное значение имеет также учение о дружбе и единомыслии. Таково предельно сжатое изложение Рейснером этического учения Аристотеля. Оставляя в стороне модернизацию, необходимо сказать, что Рейснер, следуя прочно сложившейся традиции, видит в учении Аристотеля высшее достижение этико-политической мысли древней Греции. Он не связывает этическую теорию Аристотеля с политико-философской мыслью V в. и квалифицирует поэтому Аристотеля как демократа, опять-таки с точки зрения своего собственного мировоззрения, без учета того, что понимал под демократией Аристотель или те его противники, с которыми он полемизирует в «Политике». Между тем учение о «распределяющей» и «воздающей справедливости», так же как и учение о дружбе (филия), носит ярко антидемократический (в эллинском понимании) характер и подчеркивает глубокую политическую общность позиций Аристотеля и Платона. Следовательно, те формулировки Аристотеля правовых и этических понятий, в которых Рейснер видит непреходящие образцы, нуждаются в исторической интерпретации, которая только и может выявить реальные воззрения самого Аристотеля.

Еще выразительнее выступают методологические противоречия Рейснера в трактовке учения Аристотеля о государстве. Аристотель, по мнению Рейснера, дает в своем роде исчерпывающее определение государства, содержащее его социологические, экономические и политические предпосылки: социологически государство коренится в самой природе человека ($\zeta\phi\omicron\nu\ \text{πολιτικόν}$), «эко-

⁴⁶ Там же, стр. 135.

⁴⁷ Там же, стр. 139.

номически... государство есть величайшее и наиболее могущественное объединение»⁴⁸, так как оно обеспечивает удовлетворение всех человеческих потребностей. Здесь Рейснер допускает весьма серьезную и в то же время очень характерную ошибку: словами «наиболее могущественное объединение» он передает *αὐτάρχεια* Аристотеля, но в этом термине абсолютно отсутствует представление об экономическом могуществе в понимании не только Рейснера, но и Перикла у Фукидида. Наоборот, идеальный полис изображается Аристотелем весьма небольшим политическим целым, экономически весьма умеренно развитым. Об этом говорит и сам Рейснер в конце рассматриваемой главы об Аристотеле⁴⁹. Тут же Рейснер забывает о всей замкнутости полиса у Аристотеля, увлекшись всемирно-историческим значением его политического учения.

В политическом аспекте определения государства наибольшее значение Рейснер придает «неподобию» социального состава гражданства, социальному неравенству в рамках формального равенства перед законом. Он предполагает, что аристотелев полис представляет собой «демократическую республику». «Отсюда, — говорит он, — остается только один шаг к признанию государства образованием классовым»⁵⁰.

В своем дальнейшем изложении «Политики» Рейснер, оперируя представлениями о современном государстве и его масштабах, выявляет у Аристотеля идею «средних классов» и якобы обоснование конституционализма и трактует аристотелеву теорию государственных форм, совершенно игнорируя постулируемые им узкие рамки полиса. В то же время, трактуя учение о хрематистике, Рейснер правильно указывает на то, что Аристотель — «защитник той эллинской ограниченности, которая была величайшим препятствием для мировой политики даже такого города, как Афины. Центр его внимания находится все же в семье и деревенском селении или слободе. Именно здесь он видит основные элементы государства»⁵¹. «Вспоминать о Солоне... в эпоху Александра Македонского — значило в непостижимой слепоте смотреть назад, а не вперед... Ведь были же и в тогдашней Элладе люди, подобные Исократу, умевшие оценить новые формы союзного или федерального объединения»⁵². Аристотель, таким образом, здесь характеризуется как представитель типичного общеэллинского мировоззрения, связанного с политической и экономической замкнутостью полиса. Это утверждение Рейснера не только противоречит приведенной цитате, в которой он положительно оценивает широту мировоззрения Исократа и ему подоб-

⁴⁸ Там же, стр. 147.

⁴⁹ Там же, стр. 174.

⁵⁰ Там же, стр. 146.

⁵¹ Там же, стр. 150.

⁵² Там же, стр. 159.

ных, но решительно не согласуется с характеристикой Аристотеля как представителя городских «деловых кругов», которые образовали «торговые дома» и оперировали «крупными капиталами» в широкой эллинской торговле.

Рейснер, таким образом, наделяет этико-политическую теорию Аристотеля резко противоречивыми, не только с нашей, но и с античной точки зрения, чертами. Эти противоречия для самого Рейснера почти не существуют, «почти», потому что Рейснер высказывает, как мы видели, недоумение в связи с прямыми теоретическими положениями Аристотеля о замкнутом полисе как единственно возможной форме политического общения. Аристотель, по мнению Рейснера, «сумел проследить виды социальной борьбы, как они велись в современном ему обществе. Но, к сожалению, его кругозор оказался чрезвычайно узким... Он сам прикован в качестве идеолога к тем группам городского населения и к тем политическим партиям, которые стремились не к морской и торговой экспансии на Восток, а к замкнутому хозяйству „самодостаточного полиса“, пустившего свои корни в земельные средние массы»⁵³. Значит, Рейснер предполагает существование других партий и других идеологов? Почему же он о них ничего не говорит? «Узость кругозора» Аристотеля этим партиям и их идеологам не должна быть свойственна, хотя они и принадлежали к тем торговым, городским, «деловым буржуазным» кругам, идеологию которых выражал демократ Аристотель, как об этом сказано у Рейснера в той же главе об Аристотеле, но только в другом месте, в начале.

Эта путаница, однако, весьма характерна в одном отношении: основной мыслью Рейснера, воспринятой им от всех своих предшественников, была все-таки мысль об Аристотеле как о величайшем представителе общеэллинской мысли вообще, политико-философской в частности.

В конце главы об Аристотеле, завершающей весь раздел о древнегреческой политической мысли, вновь говорится, что Аристотелю «принадлежит заслуга обоснования конституционализма, он правильно определил содержание права с точки зрения общественного равенства и неравенства, он выдвинул принцип „законности“, построенный на предпосылках классового компромисса и умеренного народовластия»⁵⁴. Особенно велика заслуга Аристотеля «в области построения практической политики как теории политического искусства... Здесь он был подлинным архитектором общественных форм. И его архитектоника лежит в основе всякой политики... В этом смысле его „Политика“ отличается громадной практической ценностью, которая должна быть особенно признана в наш век возрождения реаль-

⁵³ Там же, стр. 174.

⁵⁴ Там же, стр. 176.

ной политики... Свою идеологию либерализма он обосновал в рамках действительности, а политику остальных государственных форм — на данных соотношениях классов и партий»⁵⁵. Здесь об «узости кругозора» Аристотеля, очевидно, не может быть и речи.

Методологическим намерением Рейснера было показать многообразие политической мысли Греции в соответствии с ее социально-экономическим строем. Но модернизаторский подход, отсутствие вследствие этого подлинных критериев для определения и характеристики направления политико-философской мысли, сильнейшее влияние предшествовавшей специальной литературы, установившей якобы твердые, абсолютные политические категории для древней Греции, — все это привело Рейснера к противоречивым положениям и к неудаче в выполнении замысла. Сделав правильную попытку наметить политическую идеологию демократии в политической литературе V в. до н. э., Рейснер не довел ее до конца, сосредоточив по традиции свое внимание на Сократе, Платоне и Аристотеле.

Весьма интересную точку зрения на развитие древнегреческой политической мысли мы встречаем у современника Рейснера, московского профессора П. И. Новгородцева. Его книга, вышедшая в 1919 г., самым заглавием определяет традиционную как будто точку зрения автора: «Политические идеалы древнего и нового мира. Древнегреческие учения. Идеал совершенной аттаркии»⁵⁶. Венцом греческой мысли является для Новгородцева, конечно, Платон, неразрывно связанный с Сократом. Развитие софистической мысли шло от положительного образа Протагора к полному индивидуалистическому разложению Калликла и Тразимаха. Софисты были известным образом связаны с демократией, но все-таки демократическая мысль нам почти неизвестна. «Когда в V веке, — пишет Новгородцев, — в эпоху начинавшегося расцвета философии, стали выдвигаться новые течения критического и просветительного характера, ревнители демократического строя выдвинули целую теорию в защиту простоты и необразованности»⁵⁷ (имеется в виду Клеон); с другой стороны, демократическая мысль охарактеризована в речи Перикла у Фукидида. «Таково было, — продолжает автор, — демократическое воззрение, соответствовавшее утвердившейся в Афинах форме государственного устройства. Ни у кого из греческих мыслителей это воззрение не получило теоретического развития... Когда затем в школе Сократа стал слагаться определенный политический идеал, среди философов эта старая вера (демократическое воз-

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ П. И. Новгородцев, *Политические идеалы древнего и нового мира. Древнегреческие учения. Идеал совершенной аттаркии*, М., 1919.

⁵⁷ Там же, стр. 71.

зрение. — А. Б.)... вызвала решительное противодействие. Таким образом, случилось, что идеал государственного устройства, переданный позднему времени греческой философией, соответствовал не историческим задачам афинской демократии, а особым философским идеям... Это был идеал не исторический, а утопический... в нем не было... сочувствия к настоящему, к великодержавным замыслам радикальной демократии, к политическим традициям Фемистокла и Перикла. В этом смысле идеал, созревший в школе Сократа, был резким противоречием афинскому демократическому строю»⁵⁸. По мнению Новгородцева, идеал совершенной автаркии «был задуман в недрах философской школы», политический идеал греческих философов был «отрицанием широких замыслов о новых землях и заморских владениях, он требовал... того государства-города, с которым связывала греческую мысль старая традиция»⁵⁹. Эта длинная цитата показывает, как столь крупный историк-государствовед без всякой предвзятой точки зрения выдвинул важнейшую для нас мысль, что идеал полиса уже в V в. был реакционным, чуждым политической и социальной действительности; он был создан «в недрах философской школы». П. И. Новгородцев высказал мысль, которую готов был сформулировать Грот; эта мысль делается все более актуальной в наши дни.

Характерна для современного интереса к античной политической мысли привлекающая к себе внимание за рубежом работа Фердросс-Дроссберга «Основные линии античной философии права и государства»⁶⁰. Автор начинает с характеристики полиса в духе не только Платона и Аристотеля, но даже Фюстель де Куланжа. Такой полис якобы и изучала древнегреческая политическая мысль. Однако крайнее развитие демократии, как, например, в Афинах, привело к вырождению полиса, превратившегося в раздираемое классовыми противоречиями государство. Историческое развитие Греции дало два противоположных типа государства, наиболее полно представленные Спартой и Афинами, которые являлись вместе с тем воплощением двух политических идей — идеи господства над другими полисами и идеи гуманности и пацифизма. В первом случае граждане абсолютно изолированы от внешнего мира и рассматриваются только как орудие государственной власти; война для такого государства — нормальное состояние; право в таком государстве — только социальный механизм, необходимый для осуществления воли носителя (*Macht*). Во втором случае право рассматривается как присущее государству начало, как всеобщность связующей всех правовой идеи.

⁵⁸ Там же, стр. 72—73.

⁵⁹ Там же, стр. 47.

⁶⁰ A. Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien, 1946.

Между этими двумя идеологическими противоположностями и развивалась древнегреческая правовая мысль. Это развитие Фердросс иллюстрирует противопоставлениями Гераклита Пифагору, Платона и Аристотеля «империалистическому» учению Фукидида о государстве. Идея гуманности и правопорядка является основой политической идеологии трагедии (Дике, сидящая рядом с Зевсом и правящая миром), но в ней дается конфликт между суверенной мощью государства и имманентным началом права. Та же идея гуманности, правопорядка и свободы выступает в теории о господстве народа, представителями которой Фердросс считает Протагора, в известном смысле — Анаксагора, Перикла, сиракузского оратора Афинагора у Фукидида и Демосфена. Фердросс, таким образом, вполне четко констатирует две линии развития политической мысли, низводимые им к Спарте и к Афинам как к прообразам. Однако в дальнейшем изложении Спарта как прообраз идеи государства-владельца исчезает из поля зрения автора и носителем этой идеи становятся демократические Афины времен Пелопоннесской войны и позднее, являющие картину разложения древнегреческой демократии. Политическая мысль этого времени представлена учением софистов о естественном праве, носившем индивидуалистический характер. Это учение приводило к теории права силы (Тразимах), или к отрицанию идеи народного господства, или к противопоставлению позитивному праву отдельных государств панэллинского или космополитического права. Однако это не устраняло индивидуалистической основы софистических идей, не выдвигало никакой положительной политической идеологии. Лишь Фукидид развивает основные линии учения о государстве-владельце (*Grundlinien einer Machtstaatslehre*): внутри — верность обычаю, вовне — воля к господству, так что в государстве право и сила сплетены в живое единство. В целом, по мнению Фердросса, афинская радикальная демократия не только не создала никакой положительной политической идеологии, но в лице софистов дезавуировала положительную идею государства, воплощавшуюся в творчестве Солона.

Из состояния упадка и разложения вывел политико-философскую мысль Сократ, глава о котором носит характерное название «*Der Auftakt*». Учение Сократа утверждало идею государства с позиции естественного права, тем самым он устранил революционное учение софистов о естественном праве и ввел классическое учение об основах права, объединявшее дорийский и солонский тип государства. Это учение завершили Платон и Аристотель.

Произведения Платона, главным образом «Политея», «Политик» и «Законы», являются, с точки зрения Фердросса, «средоточием античного учения о государстве; в нем объединяются все более ранние направления, и из него вытекают последующие

движения»⁶¹. Политические положения Платона не отрицают демократического начала, в «Менексене» он называет доперикловские Афины «демократической аристократией». Хотя в «Политейе» господствует Geburtsaristokratie, принадлежность к ней определяется духовными качествами, на это направлены и воспитание и коммунизм «стражей»; стражи не являются господствующим сословием, они осуществляют Gemeinschaftsdienst. В «Законах» дается картина еще более совершенного государства. Здесь преодолена коренная ошибка «Политейи» — отрыв господствующего сословия от массы, которая в «Политейе» рисуется пассивно подданной. Демократизм государства «Законов» подчеркивается выборностью должностных лиц; это — пацифистское государство, вполне замкнутое, с весьма ограниченными внешними связями; военный его потенциал служит только утверждению права. Таким образом, для Фердросса высшим достижением античной политической мысли является замкнутый небольшой полис, образцом для которого была в значительной степени Спарта. Фердросс сознательно и решительно затушевывает глубокую олигархичность построения «Законов», коренным образом отрицающего те черты демократической идеологии, которые сам Фердросс набросал в главе «Теория права и государства греческого Просвещения»⁶², особенно в параграфе «Теория народного господства»⁶³. Аристотеля Фердросс объединяет с Платоном, указывая вместе с тем и отличия: и тот и другой мыслят государство только в форме небольшого замкнутого полиса, существование которого соответствует и природе (φύσει) человека, и абсолютной конечной цели. Необходимым признаком государства и для Платона и для Аристотеля является закон, для Аристотеля, впрочем, исчезающий перед личностью панбасилевса. Аристотель в противоположность Платону отделил государственное искусство от философии. Он впервые разработал идею государственного строя, но и Платон и Аристотель признавали необходимость понятия государства для уразумения политической деятельности.

Однако надо подчеркнуть, что Фердросс совершенно обходит молчанием основной общий обоим мыслителям социально-политический признак: они оба мыслят граждан только как свободную от всяких трудовых забот элиту, это противопоставляет мировоззрение Платона и Аристотеля подлинно демократическому (в эллинском смысле) мировоззрению. Противостоит последнему и основной тезис обоих мыслителей о «геометрическом» равенстве, выдвинутый ими в противоположность идее «арифметического» равенства демократии.⁶⁴

⁶¹ Ibid., S. 118.

⁶² Ibid., S. 40—60.

⁶³ Ibid., S. 40—50.

⁶⁴ Подробнее об этом см. в главе II.

В книге Фердросса мы встречаемся, таким образом, с уже отмеченной нами в других работах характерной чертой: автор начинает с констатации основной противоположности двух политических идей в эллинском политическом развитии, которую можно было бы квалифицировать как противоположность идей демократии и олигархии, но учение и личность Сократа стирают эту противоположность, и в дальнейшем всю сферу политической мысли заполняют Платон и Аристотель. Однако то обстоятельство, что оба мыслителя представляют спартанофильскую олигархическую идеологию, совершенно игнорируется; и этой идеологии присваиваются, таким образом, общеэллинские и общечеловеческие черты.

Синклер⁶⁵ стремится, как он сам заявляет, дать историю древнегреческой политической мысли, не сосредоточиваясь только на Платоне и Аристотеле. Он отводит довольно много места V в. до н. э. (главы «Новая свобода», «Геродот и Эсхил», «Протагор и другие», «Сократ и его оппоненты», «Фукидид»). Во введении Синклер формулирует свои основные взгляды на политическую теорию древней Греции: все греки были согласны в том, что цивилизованная жизнь возможна только в полисе, строго ограниченном размерами территории, автаркией и автономией, причем последняя является самым важным признаком. Проследив зарождение полиса и полисной идеологии от Гомера до Гераклита, Синклер в главе «Новая свобода» характеризует расцвет полиса после греко-персидских войн и его идеологическую фиксацию в понятии *πολιτεία*. Вопрос о наилучшей конституции (*πολιτεία*) стал, по его мнению, определяющим для греческого политического мышления.

Переходя к политической мысли V в., Синклер останавливается на Протагоре. Он рассматривает Протагора как представителя эпохи политического и культурного подъема. Стихийно возникли вопросы о смысле власти, о законе, о его происхождении, старые слова *νόμος* и *φύσις* превратились в термины, о содержании которых развернулась ожесточенная дискуссия. Протагор установил высшим критерием всех общественно-политических понятий коллективную волю каждого данного государства, а самого человека по существу назвал *ζῷον πολιτικόν*. Но Синклер не указывает при этом на коренное отличие определения Аристотеля от определения Протагора; самого Протагора лишает всякой политической ориентации, точнее говоря, причисляет его к противникам демократии, приписывая ему (в этом Синклер не оригинален) теорию необходимости гражданской элиты для управления государством. Но вместе с тем Синклер считает возможным предполагать, что руководящие политические принципы Прота-

⁶⁵ T. Sinclair, *A History of Greek political thought*, London, 1951.

гора соответствовали политической жизни Афин времен Перикла. Гиппий, Горгий, Прodik трактуются весьма кратко без выяснения их политического лица. То же следует сказать и о характеристике Гипподама, Фалеаса Халкедонского и Демокрита.

В главе «Сократ и его оппоненты» Синклер говорит о наступлении индивидуалистического разложения в софистическом движении, о бесплодных умствованиях над соотношением φύσις и νόμος. Особенно глубоко характеризует это разложение теория права сильного (Антифонт, Тразимах, Калликл, Критий). От этого падения спас не только политическую мысль, но и, как утверждает Синклер, всю эллинскую культуру Сократ, создав учение об имманентном человеку высшем моральном законе: своей жизнью и смертью Сократ подтвердил правильность этого учения.

Синклер, таким образом, не увидел в литературе V в. до н. э. (включая и трагедию) сколько-нибудь значительной политической мысли. По его мнению, ни у Протагора, ни тем более у других софистов нет обоснования политической теории, кроме порочной идеи права силы и насилия как основы государственной жизни. Фукидид тоже не выдвинул сколько-нибудь развитого политического учения, хотя речи в его труде ярко отражают политическую борьбу. «Фукидид не использовал истории для того, чтобы выдвинуть политическую теорию, он использовал πολιτική, чтобы писать историю»⁶⁶. Но в речах Перикла, Клеона, Диодота и других формулируются основные мысли политической теории софистов: теория права силы и теория гуманности, остро затрагивается проблема власти над полисами, трактуются и проблема φύσις—νόμος.

Однако Синклер совершенно не использует приводимых им высказываний Фукидида для синтетических выводов, для характеристики политической теории; связи между главами о софистах («Протагор и другие», «Сократ и его оппоненты») и главой о Фукидиде нет. От Сократа начинается, таким образом, и для Синклера новая линия развития политической мысли — Ксенофонт, Платон, Аристотель. Правда, сопоставляя Платона и Исократ, Синклер говорит о том, что в IV и III вв. проблема политического объединения полисов выдвигалась в политической практике, но она не привлекала внимания теоретической мысли; у Исократ были «идеи о политике, но не было политических идей»⁶⁷. Однако Синклер правильно замечает, что Исократ пересказывает идеи V в., в частности Горгия.

«Политейя» Платона, по мнению Синклера, первый и грандиозный опыт политического синтеза, но в ней нет людей, есть только исполнители отдельных функций, необходимых для су-

⁶⁶ Ibid., p. 113.

⁶⁷ Ibid., p. 134.

ществования целого. Сжато излагая диалог, Синклер не отмечает достаточно четко, какое место занимает это произведение в борьбе политических идеологий классической Греции. Платон видел перед собой Афины как отрицательный критерий. В «Политейе» преобладали метафизические абстракции, доказывающие «основное положение Платона, что политическая активность должна определяться не обладанием политическими навыками, именованными *πολιτικὴ τέχνη*, а трансцендентальным знанием Высшего Блага»⁶⁸.

Синклер не подчеркивает достаточно резко полярную противоположность «Политейи», с одной стороны, жизни и мысли афинской демократии времен Перикла — с другой, в частности, почти совсем не говорит о замкнутости, автаркии как основе политической схемы Платона. В целом же Синклер оценивает построение Платона отрицательно: «Самое строгое возражение против политической теории „Политейи“ состоит в указании на абсолютизм управления, осуществляемого группой лиц, чьи претензии на высшую мудрость и безошибочное знание никогда не могут быть поставлены под вопрос»⁶⁹. Эта оценка «Политейи», а также сопоставление изложенных Платоном идей с идеями Маркса, Руссо и Бэрка, говорят о том, что Синклер рассматривает «Политейю» не столько как произведение древнегреческой литературы, сколько как провиденциальный для последующих времен и народов труд. Под таким же знаком Синклер излагает и «Законы». Совершенно не заостряя внимания на связи с лаконофильской традицией, он подчеркивает теологическую якобы основу «Законов», что, по мнению Синклера, превосходит *Civitas Dei* блаженного Августина.

Аристотель характеризуется Синклером как представитель трезвой политической мысли и как сторонник политической терпимости, главным объектом которой является прежде всего демократия. Аристотель не признает только охлократии, а в других видах демократии он якобы усматривает вполне положительные черты. В «Политике», с точки зрения Синклера, мы находим замечательные мысли, сближающие Аристотеля с мировоззрением капиталистического общества времен его расцвета: «Либеральный, живо интересующийся государственной жизнью граждан XIX столетия, интересующийся также наукой и литературой, воспитанный в [общественно-политической] системе, основывающейся больше на *ἀρετή* собственности, чем происхождения, вызвал бы восхищение автора „Политики“ и „Этики“. Но в мире, где богатство, так же как и происхождение, потеряли большую часть своего действительного обаяния и где общность усилий ценится больше, чем достоинство и умеренность, высоко одухотво-

⁶⁸ Ibid., p. 146.

⁶⁹ Ibid., p. 166.

ренный человек Аристотеля представляется чуждым, нереальным и отсталым»⁷⁰. Аристотель, таким образом, рассматривается Синклером с точки зрения современной социально-политической обстановки. «В самом деле, оставляя рабство в стороне, Аристотель мог бы, как мы это чувствуем, создать более достойного идеального гражданина, если бы он мог несколько снизить требование досуга для своего гражданина, если бы он удовлетворился менее господским положением этого гражданина и его большей готовностью приложить руку к некоторым существенным потребностям своей страны»⁷¹. Синклер считает политическое мировоззрение Аристотеля, как мыслителя, наиболее адекватно выражающему высоту и вечность эллинской культуры, себе близким. Поэтому наиболее специфические черты политической мысли Аристотеля — полемический анализ понятия государства и рабства, учение о хрематистике, очерк политической теории и политического строя наилучших государств, законофильство, теория о *παρβασιλεύειν* — все это почти не привлекает внимания Синклера. Автор совершенно не вспоминает о политической мысли V в., которой он посвятил немало внимания в первых главах; в Аристотеле сливаются для него все направления древнегреческой политической мысли.

Еще более противоречиво дает развитие древнегреческой политической мысли Э. Баркер⁷². Он утверждает, что эллинская теория государства целиком определялась концепцией полиса, прежде всего как некоторого морального единства. Сам полис Баркер характеризует как «союз классов»; в этом смысле полис напоминает клуб. Греки не создали теории гражданского права, так как она покрывалась теорией этической, поэтому для Аристотеля по существу не было принципиального различия между политикой и этикой. Платон и Аристотель, создавшие учение о полисе, были философами актуальной политической действительности Греции. «Греческие философы не знают государства, которое не было бы полисом»⁷³, — широко обобщает Баркер, постулируя то, что надо доказать. И это тем более необходимо, что сам Баркер указывает на наличие двух направлений политической мысли — афинского и спартанского, подчеркивая, что второе является определяющим. Баркер вместе с тем считает, что Платону и Аристотелю не хватало понимания тенденции греческого мира к более широкому политическому единству, чем полис, тенденции, проявившейся в Афинской империи и в Беотийской федерации. Английский историк не ощущает противоречия в этих

⁷⁰ Ibid., p. 237.

⁷¹ Ibid., p. 233.

⁷² E. Barker, *Greek political theory. Plato and his Predecessors*, ed. 4, London, 1951.

⁷³ Ibid., p. 19.

своих положениях. Он спрашивает себя, как мог Аристотель пройти мимо отмеченных тенденций политического развития? «Это не слепота, — говорит Баркер, — но это предубежденность в смысле понимания высшего типа или того, что считалось таковым, доходящая до исключения всего другого»⁷⁴.

Баркер уделяет много внимания Исократу, который был для него единственным греческим писателем, сосредоточившим внимание на проблеме взаимоотношений между греческими государствами.

Баркер не считал Исократа политическим теоретиком, его научная квалификация была не выше, чем журналиста. Весьма интересно, что Баркер противопоставляет Исократу политических теоретиков Демосфена и Аристотеля, не сопровождая это никакими комментариями. Исократ, говорит он, обладал интуитивным пониманием тенденций современной истории, в чем было отказано и Демосфену, и Аристотелю⁷⁵.

Исократ, собственно говоря, «выходит за пределы внутренней политики города-государства и осознает, что актуальная проблема современности — это найти подлинную основу для отношений между каждым городом-государством и всеми остальными»⁷⁶. Однако Баркер не ищет трактовки этой для него обусловленной объективной действительностью проблемы в литературе V—IV вв. Он указывает, что в речи «О мире» Исократ выступает врагом Афин, поставивших важную проблему межэллинских отношений. Что же касается внутренней политики Афин, то Исократ предлагает возврат к демократии предков и требует отказа от всяких следов Афинской империи. Но он чувствует, что для подлинного лечения внутриафинских «расстройств» необходимы внеафинские средства, которые могут быть найдены лишь в сфере внешней политики. «Расстройства» исчезнут сами собой из городов-государств Греции, если они будут объединены в союз для осуществления великого замысла — покорения Востока. Исократ, заканчивает Баркер, был чем-то большим, чем гражданин Афин, он был гражданином Греции.

Для Баркера Исократ был сторонником Фив, стремившихся к объединению Греции под своей властью. Неудача Фив вернула Исократу в рамки его действительного мировоззрения: «Он был чересчур поглощен городом-государством, чтобы отстаивать союз более высокого порядка, чем конфедерация или военный союз под властью генерала»⁷⁷. Таковыми и были для него Ясон Ферский, Дионисий Сиракузский и наконец Филипп Македонский.

⁷⁴ Ibid., p. 21.

⁷⁵ Ibid., p. 116.

⁷⁶ Ibid., p. 112.

⁷⁷ Ibid., p. 104.

Баркер, таким образом, признает, что древнегреческая государственность V—IV вв. не исчерпывалась полисом, городом-государством, но в то же время он говорит только о полисе в его наиболее замкнутом облике («клуб»), базировавшемся на узком племенном родстве, и утверждает далее, что для политических теоретиков Греции существовал только полис. Однако трактовка им Исократом вряд ли согласуется с этим утверждением: то, что он отказывает Исократу в качествах теоретика, не снимает противоречия, а наоборот, обостряет его, так как в этом случае Исократу следует представлять себе как выразителя некоторого *communis opinio*.

Баркер сознательно игнорирует возможность существования для древнегреческой политической мысли всякой иной концепции государства, кроме полиса. Это можно объяснить, с одной стороны, давлением платоно-аристотелевской вековой традиции, а с другой — отсутствием характеристики теорий с точки зрения их политической направленности (эта черта присуща не только книге Баркера, но и другим аналогичным работам). Баркер говорит иногда о «демократической теории», совершенно не задерживая на этом внимания и не вскрывая содержания этой теории. Для него всякая политическая мысль древней Греции, в том числе Платона и Аристотеля, ориентирована в той или иной мере на полисную демократию⁷⁸. Политическая теория Платона, его теория *δικαιοσύνη* представляет собой этический кодекс; она не исходит от основанного на праве общества, не имеет в виду юридическую систему для поддержания правового порядка. Платон исходит из концепции общества, основанного на этических началах, на моральном долге выполнения специфической функции. Платон представляет себе *δικαιοσύνη* как некий общественный дух, воодушевляющий людей на исполнение этого долга.

Но идеи Платона были близки его современникам. Грекам было чуждо понятие, передаваемое латинским словом «*ius*», понятие конкретного права и выражающего его конкретного закона; греки думали и говорили о некоем абстрактном и абсолютном праве (*τὸ δίκαιον*), наряду с которым они мыслили переданный традицией обычай общины (*νόμος*), писанный или неписанный. Поэтому в греческой спекуляции искони возник вопрос об истинной природе объективно «справедливого» или «правильного». Поэтому Платон в своей теории *δικαιοσύνη* был подлинным выразителем греческого гения.

Баркер, таким образом, упорно проводит основную мысль о единстве политической идеологии Греции, хотя сам же указывает на отдельные проявления идеологии демократии, коренным образом отличные от полисной идеологии, которую он считает

⁷⁸ Ibid., p. 29.

общезеллинской. Говоря, например, о теории воспитания Платона, Баркер резко противопоставляет спартанское воспитание афинскому, но совершенно без всякой связи с политической идеологией. Еще рельефнее противоречивость концепции Баркера выступает в его оценке характеристики демократии в «Политейе». Он замечает, что вряд ли характеристика Платона соответствует тому, что думала эта демократия тогда, или тому, что она думает теперь; слова Перикла у Фукидида являются гораздо лучшим ориентиром для понимания древнегреческой демократии и ее идеологии⁷⁹. Но эти свои мысли Баркер не развивает, ограничиваясь упоминанием о двух «кардинальных» принципах демократии — равенстве и свободе. Он подчеркивает, что сам Платон якобы не отрицал вполне демократии, констатировал лишь ее недостатки. В этой характеристике Баркером демократии ничего, кроме поверхностной модернизации, видеть нельзя. Вместе с тем мы встречаем у Баркера гораздо более глубокие мысли об эллинской демократии. Он говорит, например, о том, что Платон и Аристотель исключают ремесленников из состава гражданства, и противопоставляет этих философов Периклу, который считал возможным их соединить (они были действительно объединены в Афинах)⁸⁰, но никакого развития эта мысль не получает, и никаких выводов из нее не делается.

Следует отметить, что противоречивому содержанию книги Баркера соответствует трактовка им политической мысли V в. до н. э. Баркер подробно, но сжато излагает теории софистов, указывает, что эти теории свидетельствовали о переносе центра тяжести мысли от природы к человеку и в гораздо меньшей мере к обществу. Баркер не дает отрицательных оценок этим теориям, но совершенно не связывает их с политической жизнью и прежде всего с выдвигаемыми этой жизнью проблемами демократии. Поэтому Протагор, например, определяется им как «консерватор» только потому, что он не «индивидуалист»; безоговорочно утверждается, что Протагор не выдвигает проблемы $\phi\acute{o}\sigma\alpha\iota$ — $\nu\acute{o}\mu\mu\phi$, хотя многие писавшие о нем (А. Менцель, например)⁸¹ справедливо видели в этой проблеме одну из основных черт учения Протагора. Изолированно, в сущности, трактуется теория права силы, хотя Баркер и связывает взгляды Тразимаха в «Политейе» и Калликла в «Горгии» с соответствующими местами в труде Фукидида. Но вопрос о политической специфике этой теории в рамках политической действительности V в. не ставится. В целом период Sturm und Drang, т. е. период политического развития политиче-

⁷⁹ Ibid., p. 31.

⁸⁰ Ibid., pp. 254—258.

⁸¹ A. Menzel, *Protagoras als Gesetzgeber von Thurii*, — «Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften», Philol.-Hist. Kl., Bd 62, VII, 1910.

ской мысли, оказывается фактически слабо охарактеризованным. В связи с этим учение Сократа традиционным образом изображается огромным шагом в развитии мысли — от объяснения, как произошли вещи, к выяснению, почему это случилось, от Анаксимандра к Платону и Аристотелю. Богатая, констатированная Баркером политическая литература V в. до н. э. им же заслоняется именами Сократа, Платона и Аристотеля, вместо того чтобы служить исходной позицией для понимания и оценки именно этих мыслителей, особенно Платона и Аристотеля. И это тем досаднее, что сам автор упоминает, к сожалению лишь бегло, о влиянии софистической литературы на творчество Платона.

II. ТЕОРИЯ ПОЛИСА АРИСТОТЕЛЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ



Как мы стремились показать в предшествовавшей главе, политико-философское мировоззрение Аристотеля рассматривалось в новой литературе как наивысшее и наиболее полное проявление древнегреческой политической мысли. Огромное влияние, которое оказал Аристотель на развитие философской и политической мысли, предопределило абсолютное господство аристотелианского понимания и аристотелианских оценок древнегреческой политической действительности и политических идей. Но вместе с тем это аристотелианство далеко не основывалось на подлинном историческом изучении Аристотеля, ибо историческая специфика его политической мысли в значительной степени исчезала под влиянием модернизаторских критериев, столь характерных для современных историков древности. Конечно, говоря об этом, нельзя забывать, что сохранившийся греческий текст Аристотеля часто весьма труден для понимания, особенно для точного перевода.

Задачей этой главы является по возможности объективно характеризовать политическую мысль Аристотеля. Эта характеристика отнюдь не является исчерпывающей, так как это потребовало бы отдельной монографии. Кроме того, богатейшее содержание «Политики» неоднократно детально излагалось и комментировалось, поэтому нет необходимости подробно останавливаться на тех формулировках мыслей Аристотеля в современной литературе, которые и с нашей точки зрения являются правильными; точно так же нет надобности в данном контексте говорить о роли Аристотеля в развитии мировой культуры. Мы стремимся показать, что в своих политико-философских произведениях Аристотель дал наиболее полное и законченное выражение социально-политического мировоззрения врагов древнегреческой демократии, мировоззрения, которое, по нашему мнению, радикально отличалось от демократического.

Изучение политических взглядов Аристотеля под углом зрения наличия в классической Греции двух глубоко различных и взаимно враждебных политических идеологий дает возможность

более адекватно охарактеризовать не только аристотелевское мировоззрение, но и другое, резко от него отличное мировоззрение древнегреческой демократии. Это последнее и является основным объектом исследования в данной работе.

Как излагается содержание политических трактатов Аристотеля в специальной литературе? Прежде всего отмечу, что трудов, посвященных «политическому учению» Аристотеля, или его «учению о государстве» (более частое заглавие), в современной литературе сравнительно немного. В основном это работы о «Политике», крупнейшие из них книга Онкена «Учение Аристотеля о государстве»¹ и книга Ньюмена «„Политика“ Аристотеля»², первый том которой представляет собой обширное исследование о политической теории Аристотеля в сопоставлении с политической литературой V—IV вв. до н. э., главным образом с учением Платона. Я обращаюсь к этим двум работам как к наиболее полным синтезам политической мысли Аристотеля³. Вместе с тем они глубоко различны: Онкен стремится возможно полнее связать «Политику» с политической литературой и социально-политической действительностью V—IV вв. до н. э., относясь в то же время к Аристотелю как к основоположнику политической науки всех времен; Ньюмен главное внимание сосредоточивает на воссоздании системы политического мировоззрения самого Аристотеля, причем не столько как проявления великой эллинской культуры, сколько как одного из величайших достижений политической мысли вообще.

В первой части своей работы Онкен рассматривает «Политику» главным образом в связи с отражениями в ней теорий Фалеаса Халкедонского, Гипподама Милетского и особенно «Политей» Платона; причем критикуя «коммунистические» теории Платона, Онкен много внимания уделяет выяснению социально-политических теорий лаконофильства. Он стремится понять политическое мировоззрение Аристотеля как органическую составную часть его общефилософской системы. Кстати сказать, Онкен хотя и очень бегло, но пытается наметить проблему возникновения «Политики», ее связь с «Никомаховой этикой», указывая,

¹ W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles*, Bd I—II, Leipzig, 1870—1875.

² W. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. I—IV, Oxford, 1887—1902.

³ Из новейших работ о «Политике» Аристотеля можно назвать: W. Jäger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; 2. Aufl., Berlin, 1955; M. Defourny, *Aristote. Etude sur la Politique*, Paris, 1932; M. Hamburger, *Morals and Law. The growth of Aristotle's legal theory*, New-Haven, 1951; R. Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Paris, 1960. Но ни одна из этих книг не дает такого полного анализа политической теории Аристотеля, как работы Онкена и Ньюмена. В советской историографии политическая теория Аристотеля рассматривается в работах: Г. Ф. Александров, *Аристотель (философские и социально-политические взгляды)*, М., 1940; С. Ф. Кечекьян, *Учение Аристотеля о государстве и праве*, М.—Л., 1947.

в частности, что ригористический характер высказываний в последней значительно смягчается в «Политике». Онкен, таким образом, является в известной мере предшественником того хронологического метода изучения произведений Аристотеля, который характерен для современной специальной литературы о древнегреческом мыслителе.

Анализу политической теории Аристотеля Онкен предпосылает довольно подробное и острокритическое изложение построений Платона в «Политее» и «Законах», подчеркивая, что эти построения не только свидетельствуют о полном неприятии действительности, но являются вместе с тем разрушительными для социально-этической культуры, поскольку Платон элиминирует культуру индивидуальной добродетели, собственность и семью.

Положительное содержание социально-политического учения Аристотеля Онкен видит прежде всего в острой критике крайностей построений Платона и установлении соотносительной роли этики и политики в достижении оптимальных качеств бытия государства и гражданина; Онкен останавливается на том, какое значение придавал Аристотель роли закона и законодателя. В первой части он опирается исключительно на книгу II «Политики» и почти не касается учения Аристотеля о сущности полиса и его структуры. Это учение является основным предметом анализа во второй части его работы. В первой же Онкен стремится характеризовать древнегреческую политическую мысль до Аристотеля, как она воплощена у Платона, все же прочие проявления этой мысли представляются ему незначительными. Он кратко останавливается только на двух ее представителях, поскольку изложению и критике их учений в книге II уделяется некоторое внимание, — на уже упомянутых Фалеасе Халкедонском и Гипподаме Милетском. Доаристотелева политическая мысль является фоном, на котором особенно рельефно должны выделяться заслуги Аристотеля.

Другим таким фоном служит раздел, озаглавленный Онкеном «Аристотель и Ликургова Спарта». Здесь Онкен рассматривает проблему лаконофильства как одного из важнейших течений социально-политической древнегреческой мысли. То обстоятельство, что он оценил значение лаконофильства как политико-идеологического течения и с этой точки зрения проанализировал текст «Политики» (правда, главным образом вторую книгу, в которой Спарте и ее строю уделяется особенно много внимания), является крупнейшей заслугой Онкена. «Ликургова Спарта в эллинской романтике государства» — так озаглавлено введение в этот обширный раздел. Здесь отмечаются два периода в развитии лаконофильства: первый связан с политической борьбой времен Перикла и Пелопоннесской войны, второй — с острой социально-политической борьбой в самой Спарте при Агисе IV и Клеомене III. Онкен прослеживает разработку образа Ликурга в связи с выступ-

лением этих царей с проектом реформ, опираясь главным образом на Плутарха и Полибия. В разделе «Спарта и Ликург в свете аттического законофилства» он критически рассматривает традицию о Ликурге и созданном им идеальном строе, проследивая зарождение этой традиции в V в. до н. э. (Критий), развитие ее у Ксенофонта и завершение у Плутарха. Достоверность этой традиции как исторической Онкен решительно отвергает.

Онкен рассматривает ее, таким образом, как развитие социально-политического идеала законофильской группировки. Ее основателем, по его мнению, был Кимон, которому законофилство не мешало быть афинским патриотом. В дальнейшем законофилство развивалось как протест против крайностей афинской демократии, свойственный широкому кругу афинских мыслителей V—IV вв. до н. э., которых Онкен иронически называет «Weltverbesserer» (в противоположность абсолютно положительной роли Аристотеля в развитии политической мысли).

Характеризуя отношение Аристотеля к Ликурговой Спарте, Онкен показывает его как трезвого наблюдателя, который хотя и не располагал надежными данными о Ликурге, но не отрицал его существования. Аристотель критически оценивал приписывавшиеся Ликургу законы о воспитании, о женщинах и др., подчеркивая великую цель законодательства Ликурга, но также и то обстоятельство, что цель эта не была достигнута; установить наилучшее государство Ликургу не удалось. Критика Аристотеля создала эпоху в истории эллинского учения о государстве, положив конец «идолопоклонству» перед Спартой.

Из сказанного вытекает, что Онкен правильно отметил политический характер законофилства, но не определил его резко антидемократической направленности, тесной связи с политико-идеологической борьбой олигархических группировок. Поставив важнейший вопрос о существовании у Аристотеля законофильских симпатий, Онкен дал на него отрицательный ответ. Но этот ответ не вполне оправдан даже теми текстами, которые приведены самим Онкеном, не говоря уже о многочисленных законофильских высказываниях в других книгах «Политики». Постановка вопроса о законофилстве, как о важном явлении в эллинской культуре, нашедшем широкий отклик у Аристотеля, является тем большей заслугой Онкена, что последующие исследователи проходили мимо этой проблемы.

Во второй части своего труда Онкен изучает Аристотеля как творца науки о государстве, существующем согласно законам природы. В Элладе в борьбе за спасение подлинной политической мысли от вульгарного и тлетворного рационализма были выдвинуты два основных понимания государства, утверждает Онкен. Одни рассматривали государство как освященный богами религиозный союз (таково понимание Платона), для других государство было проявлением заложенного в человеке стремления

к общению, основанному на нравственной природе человека, делающей его существом государственным (таково понимание Аристотеля).

Интересно отметить, что Онкен, выдвигая эти два понимания, лишь вскользь упоминает о рационалистической критике государства софистами, совершенно устраняя, таким образом, это мощное течение как ингредиент развития политической мысли. Ниже мы остановимся на этом факте подробнее.

Онкен подчеркивает, что государство существует, по Аристотелю, не только согласно свойственному человеку закону природы, но оно является совершеннейшим органом для выполнения высшей нравственной цели жизни и что природа создала человека для жизни в государстве. В этом сущность государства как самого высокого и совершенного объединения людей, качественно отличающегося от всех других объединений.

Онкен совершенно правильно отмечает рабовладельческую специфику учения Аристотеля, борется с укрепившимися в литературе тенденциями находить у Аристотеля неприятие рабства. Но эта борьба с чрезмерным аристотелианством, с искажениями подлинного смысла учения Аристотеля, сделавшая книгу Онкена столь авторитетной, к сожалению, не затрагивает главного искажения: стремления видеть в Аристотеле совершенное и полное воплощение общеэллинской политической мысли. В этом отношении книга Онкена исключения не представляет.

Онкен отмечает, что, провозглашая рабство законом природы, Аристотель полемизирует с теми эллинскими мыслителями, которые признавали рабство противоестественным. Аристотель, по мнению Онкена, изучая рабство, исходил из реальной действительности, и рабство поэтому было им провозглашено краеугольным камнем государства. Такова была, говоря словами Онкена, «логика самосохранения античного общества» (*Logik der Selbsterhaltung der antiken Gesellschaft*)⁴, ибо ни один голос не поднялся за все время существования этого общества в защиту прямой отмены рабства как института. Рабство определяло для Онкена основные черты социально-политического учения Аристотеля, так же как и социально-экономическую действительность Эллады: презрение к труду вообще, не только к физическому, но и к умственному. Отсюда Онкен выводит отсутствие категорического императива частной собственности, с одной стороны, и терпимое отношение к грабительскому захвату как к экономическому фактору — с другой. Это связано с отсутствием представления о собственности, создающейся трудом, ибо в основе возникновения представления о собственности лежит, по мнению Онкена, личный труд. Онкен связывает с этим все учение Аристотеля о хрематистике, характеризуя его как аристократическое, неспособное по-

⁴ W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles*, Bd I, S. 60.

нять значение хозяйственного труда и предпринимательства, так же как и той «демократической революции», которая для человечества была связана с развитием денежного хозяйства. Онкен подчеркивает потребительское понимание богатства у Аристотеля; все, что связано с представлением о капитале как стимулирующем начале, чуждо Аристотелю, так же как и само понятие хозяйственного развития.

Домохозяйство и государственное хозяйство Аристотелем как будто не различаются, однако сочувственное, как утверждает Онкен, описание начал монополии позволяет считать, что денежное хозяйство и предпринимательство рассматриваются Аристотелем как вполне допустимые для государственного хозяйства. Здесь Онкен недостаточно четко характеризует понятие государства у Аристотеля. Мы должны подчеркнуть, что с понятием подлинного полиса — государства — Аристотель совершенно не связывает ни рабовладения, ни хозяйственного начала. Изложение им начал монополии и слова о том, что подобная деятельность для полиса необходима, несомненно проникнуты осуждающей оценкой, направленной против экономически высокоразвитых полисов, но Онкен этого не замечает. Он стремится связать в одно стройное целое учение Аристотеля о государстве как воплощении «закона природы» с учением о рабстве, которое тоже выступает у Аристотеля как «закон природы». Онкен не мыслил возможности трактовать проблему государства вне вопросов экономики и соответственно трактовал книгу I «Политики». Но те противоречия и даже несообразности, которые он в ней констатировал с точки зрения своей капиталистической идеологии, для Аристотеля таковыми вовсе не были, ибо структура его представлений о государстве коренным образом отлична от классической идеи национального государства, созданной капиталистическим обществом. К тому же учение Аристотеля о полисе воплощало лишь одно направление развития древнегреческой политической мысли.

Не меньшие затруднения встают перед Онкеном при изложении другой стороны представлений Аристотеля о сущности полиса — государства, именно анализа понятия «гражданин», верховной власти и теории государственных форм. С одной стороны, Онкен принимает определение Аристотелем гражданина, подчеркивая демократический якобы характер этого определения, так же как и якобы демократичность положения об участии всего состава (в той или иной мере) гражданства в управлении государством; в этом сказалось, как утверждает Онкен, сильное влияние на Аристотеля демократической государственности Афин, так что «Аристотель приблизился к аттической демократии больше, чем сам он думал»⁵. Однако исключение из состава гражданства всех

⁵ Ibid. В. II, S. 240.

представителей труда — банаусой (βάναισοι) представляется Онкеноу проявлением арстократической ограниченности Аристотеля.

Вполне естественно, что перед Онкеном вставал вопрос о том, как оценивала афинская демократия в лучшие для нее времена свою социальную и политическую сущность. Этот вопрос Онкен ставит очень четко. Выразителями демократической идеологии в Афинах он считает Геродота и Фукидида: Геродот прославляет всемирно-историческую роль Афин в греко-персидских войнах, а Фукидид дает в «Надгробной речи» Перикла бессмертную характеристику великого аттического государства, и это — во время Пелопоннесской войны!⁶

Онкен говорит о непонимании Аристотелем (да и другими мыслителями Греции) факта глубокого перерождения Афин — из бедного аграрного государства в мощную морскую торговую-ремесленную державу. Это государство, пишет Онкен, занимало мировое положение, создало цветущую промышленность и торговлю, было законодателем в искусстве и науке и при всем этом не «стало изнеженным». Оно было в истории государств и культуры эллинов явлением беспрецедентным и беспримерным. Прежде чем учение о государстве, полагает Онкен, сложилось как специальная дисциплина, необходимо было государство это изучить, постигнуть источники его величия, законы его бытия и становления. Фукидид сделал это, и ни один мыслитель после него не достиг высоты его представлений.

Мы видим, что Онкен глубоко понимал огромную роль Афинской морской державы в развитии древнегреческой государственности и культуры, но вполне оценить историческое значение неразрывно с этим связанного формирования политической демократии и демократической идеологии он не мог в силу ограниченности своего собственного демократического сознания. Вместе с тем он не мог не заметить того решительного отрицания демократии и морской державы, которое ясно формулируется Аристотелем во всех его теоретических оценочных высказываниях. Перед Онкеном стояла проблема, как связать научный гений и объективность Аристотеля, его понимание и признание преимуществ демократии (с точки зрения Онкена) с решительным отрицанием наиболее законченного выявления этой демократии?

Онкен считает, что афинская наука о государстве должна была прежде всего изучать величие афинского государства с его морской державой, что и сделал Фукидид и отчасти Геродот. Однако после них наблюдается отрыв эллинского учения о государстве от существующего в действительности государства вообще, от афинского в особенности. Это привело одних к отрица-

⁶ Можно добавить к этим словам Онкена, что Фукидиду, когда он вкладывал в уста Перикла знаменитую речь, была известна вся описанная им война, а может быть, даже и ее трагический финал.

нию естественного обоснования всякой государственной жизни, других — к поискам некоторого нового государства в царстве фантазии. Только Аристотель избрал путь между этими противоположностями.

Таким образом, Онкен констатирует отрыв древнегреческой политической мысли начиная с конца V в. до н. э. от блестящей, в частности афинской, демократической государственности; теоретико-политическое наследство Фукидида не было использовано позднейшей древнегреческой мыслью.

Но если эта позднейшая мысль не была демократической в эллинском смысле слова, то какова была ее политическая направленность? Такого вопроса Онкен не ставит; он уделяет много внимания, как мы видели, законофильтству, «идолопоклонству» перед Спартой, но не квалифицирует его как антидемократическое, олигархическое течение; да к тому же критика Аристотеля якобы положила конец этому историческому миру.

Только Аристотель, утверждает Онкен, смог обосновать подлинную науку о государстве; он воспринял основные идеи афинской демократической государственности, отбросив ее теневые стороны, те извращения, которые были свойственны афинской демократии. Аристотель выдвинул две основные политические категории — закон и общее благо. С этой точки зрения он и предпринял подлинно научное изучение государственных форм, причем его взгляды эволюционировали от признания монархии наилучшей формой (в «Никомаховой этике») к утверждению в «Политике»⁸, что «народное государство» является формой положительной, что только народу в целом присущ суверенитет, причем не пассивный, а суверенитет активный, осуществлением которого является политея, выдвигаемая Аристотелем как одна из трех положительных форм наряду с монархией и аристократией. Во всех этих трех положительных формах основу власти составляет закон, право, источником которого является начало общего блага, строго ограничивающее динамику власти.

Такое истолкование текста «Политики» мы можем назвать теперь стилизацией, тесно граничащей с полным искажением; Аристотель представляется Онкену одним-единственным мыслителем, спасшим зародившуюся было науку о государстве от абсолютного разложения; он один не порвал в своей политической теории с политической действительностью, именно с прогрессивной демократической действительностью Афин, которая явилась основой его теоретических построений.

Однако подобная интерпретация возможна только при аннулировании оговорок Аристотеля, которые сводят на нет его положительную оценку политической значимости народной массы. Но еще важнее, что Онкен совершенно не учитывает преобладаю-

⁸ Здесь Онкен является в известной мере предшественником Егера (см. W. Jäger, *Aristoteles*. Berlin, 1955).

щих у Аристотеля противоположных характеристик народной массы как фактора теоретически ничтожного в положительном бытии государства. Понятие «народ» вообще отсутствует у Аристотеля; употребляемые в «Политике» слова $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$, $\omicron\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$, $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ имеют другое значение, они скорее переводятся как «масса», и притом часто как масса не гражданская. Но если даже этими словами обозначается гражданская масса, то она не обладает у Аристотеля политическим суверенитетом; ее ~~воле~~ ~~не~~ ~~может~~ изменять ни закон, ни, тем более, политейи. Идея обязательности голосования большинства категорически отрицается в «Политике», на что сочувственно указывает и сам Онкен. Высшую цель бытия государства, воплощаемую в политейе, определяет не гражданская масса, а законодатель; эта мысль красной нитью проходит через всю «Политику». Таким образом, идея народовластия, основа основ политического самосознания афинской демократии, Аристотелем абсолютно отрицается.

Другая столь же важная идея этой демократии, ~~идея~~ ~~абсолютного~~ ~~политического~~ ~~равенства~~ ~~всех~~ ~~граждан~~, полное отрицание какого бы то ни было ценза, также чужда Аристотелю, поскольку гражданский состав положительно оцениваемого им (но не совершенного) государства определяется имущественным цензом среднего сословия (так обстоит дело в «Политике»). В совершенном же государстве Аристотеля граждане являются элитой, свободной от каких бы то ни было хозяйственных забот.

На третье коренное несоответствие политической теории Аристотеля практике и теории афинской демократии указывает сам Онкен: Аристотель сознает, что только государства малых размеров могут утвердиться на той ступени, которая ему представляется соответствующей природе; рост населения, развитие морской и сухопутной торговли, ремесла создают новые условия политической жизни, и притом такие, в которых подлинно хороший строй для Аристотеля невозможен. Здесь, таким образом, Аристотель придерживается точки зрения, диаметрально противоположной той, которую излагает Фукидид в речи Перикла.

Отмеченная нами противоположность основ политической мысли и практики афинской демократии с основными положениями Аристотеля никак не может быть сведена к отрицанию только «теневых сторон» этой демократии. Очевидно, что перед нами двумя коренным образом различные политические идеологии. Онкен и сам неоднократно ощущал те противоречия, с которыми он сталкивался в своих формулировках политической теории Аристотеля. Аристотель, по его мнению, наблюдал, исследовал Афины. Однако ни одно слово не сорвалось с его губ, в котором было бы признание этого государства или сочувствие ему. Но помимо своей воли он отдает ему дань повсюду⁹.

⁹ W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles*, Bd II, S. 519.

Наиболее полно политическая теория Аристотеля изложена в первом томе книги Ньюмена. В нем Ньюмен стремится дать систему политических взглядов Аристотеля в их связи с общим философским и эпистемологическим учением философа. Ньюмен прослеживает логическую связь между «Никомаховой этикой» и «Политикой», анализирует место «Политики» в трехчленном делении всей области знания Аристотелем и сосредоточивает внимание на содержании понятия государства у Аристотеля. Этим понятием является полис, причем Ньюмен подчеркивает, что понятие полиса для Аристотеля является гораздо более конкретным, чем понятие государства для нас. Полис для Аристотеля существует по природе вещей (φύσει); его возникновение и бытие лишь отчасти зависят от воли и деятельности человека. Это утверждение Ньюмен связывает с телеологическим предшествованием государства человеку (идея общества у Аристотеля, как самостоятельной категории наряду с государством, весьма неясна), а также с абсолютной связанностью полиса с домохозяйством. Категорию φύσει Ньюмен рассматривает почти исключительно в связи с общей онтологией Аристотеля и этим путем стремится установить конкретную методологию «Политики». У Ньюмена поэтому почти стирается та важная роль, которую играла категория φύσει — νόμος в философско-политической мысли V в. до н. э., стирается поэтому огромная самостоятельная значимость этой мысли, в частности политической мысли демократии. Поэтому полемическая сущность «Политики», ее политическая направленность остаются совершенно невыясненными. Этот неизбежный аристотелизм (несмотря на стремление к объективным критериям) в значительной степени пронизывает и все остальное содержание рассматриваемого исследования Ньюмена, неоднократно выдвигая перед ним недоуменные вопросы. Ньюмен, например, подчеркивает отсутствие в «Политике» исторической трактовки проблемы происхождения полиса, но не пытается выяснить это обстоятельство и выйти за пределы платоно-аристотелева наследия.

Ньюмен считает, что полис как «кульминация человеческого общества» представляет для Аристотеля подлинный предмет политической науки, он является для него естественным единством, а отнюдь не вещью, которая может изменять свое состояние по диктату собрания индивидуумов, полис имеет свою собственную физиологию и свою естественную структуру. Вместе с тем Ньюмен с некоторым недоумением отмечает, что полис характеризуется также Аристотелем как объединение соподчиненных индивидуумов, и приходит к выводу, что в основном аристотелев полис все-таки сходен с индивидуумом как «установленное природой целое». В связи с этим Ньюмен обращает внимание на основную формулировку структуры полиса, данную Аристотелем в книге I (повторяющуюся и в других книгах), а именно, что полис состоит из οἰκίαι, а не из πολιταί. Однако

Ньюмен стремится абсолютно сблизить аристотелеву концепцию полиса-государства с основами современных европейских государственно-правовых воззрений.

Полис как политическая категория определяется целью, к осуществлению которой направлено его существование. Однако в трактовке полиса в «Политике» Ньюмен отмечает ряд непоследовательностей в смысле отхода от телеологического метода (например, определение полиса с точки зрения составляющих его элементов), при этом Ньюмен подчеркивает, что метафизические предпосылки ограничены у Аристотеля чисто эллинскими учреждениями. Ньюмен, таким образом, оценивает творчество Аристотеля с позиций некоего абсолютного социально-политического идеала. За один важный урок, полагает Ньюмен, во всяком случае следует благодарить аристотелеву телеологическую трактовку политики, а именно за то, что бесспорное право на суверенную власть Аристотель находил только у тех, кто не отделял этих своих прав от общего блага. Ошибка Аристотеля не в том, что он стремился открыть цель государства, ибо он был прав, считая это первым шагом в политической науке, а в том, что он предлагал этой науке одну неизменную цель.

Цель полиса-государства у Аристотеля Ньюмен характеризует тремя положениями: 1) государство может и должно быть абсолютно позитивным источником действенной добродетели для индивидуумов; 2) одно *αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν*; 3) действенная добродетель является его целью. Ньюмен в широком плане рассматривает эти положения, анализируя соответственно и роль эллинского государства, проводя сопоставления с государствами европейскими, и приходит к выводу, что по вопросу о позитивной роли государства Аристотель во многом прав. При этом Ньюмен вносит интересную и существенную поправку, показывая, что Аристотель сильно преувеличивает роль законодателя. Правда, Ньюмен имеет здесь в виду не специфически эллинские условия, в которых идея законодателя составляла существенный элемент олигархической мысли, а условия внеисторические и вневременные, но важно, что Ньюмен эту черту политической мысли Аристотеля подчеркнул.

Гораздо более отрицательно относится Ньюмен к тезису Аристотеля об абсолютной самодостаточности полиса для создания предпосылок благой жизни, к тезису об автаркии. Ньюмен указывает, что политическая и культурная жизнь эллинского гражданства немыслима без постоянной связи и взаимодействия между полисами; замкнутость аристотелева полиса Ньюмен порицает как начало, несовместимое с широтой идеи абсолютного государства. Выдвигая идею замкнутости и идею об определяющем значении цели государства, Аристотель, по правильному утверждению Ньюмена, идет по следам Платона. Идея цели госу-

дарства неизбежно приводит Аристотеля к конструированию идеального полиса-государства как совершенного осуществления начала *κοινωνία*. При этом, подчеркивает Ньюмен, Аристотель не связывает своего построения с исторической реальностью, что якобы вообще характерно для греческой политической мысли.

Ньюмен правильно указывает на утопический характер платоно-аристотелева политического идеала, но, с нашей точки зрения, решительно незаконно делает такой идеал свойственным древнегреческой политической мысли вообще. Тем более что, по мнению самого же Ньюмена, Платон и Аристотель свой идеал предназначали для немногих.

Ньюмен подчеркивает тезис Аристотеля о разнородности состава государства, необходимой для осуществления различных функций соответствующими частями гражданства. В связи с этим рассматривается и проблема справедливости в распределении воздаяния государством каждому.

Эти установления выявляются в политейе, в которой воплощается цель, определяющая существование данного общины. Политейя, как формулирует Аристотель, это сама жизнь государства *βίος πόλεως*, и, с другой стороны, она представляет собой его строй *τάξις τις*, устанавливающий распределение функций в среде гражданства, распределение прав и обязанностей, структуру государственных должностей.

Ньюмен останавливается на разделении Аристотелем населения полиса на разряды, каждый из которых осуществляет какую-нибудь одну необходимую для жизни государства функцию (*τὸ βουλευόμενον, τὸ βαναύσον, τὸ μάχιμον, γεωργοί, τὸ δικαστικόν* и др.). Из этих разрядов только немногие, представляющие власть, комплектуются из гражданского состава. Лица же, выполняющие другие необходимые для материальной жизни функции, в состав граждан не включаются. Указывая на это, Ньюмен не говорит, однако, что эта последняя часть населения полиса находится в бесправном положении и вне политейи. Напротив, он стремится смягчить этот тезис, признавая вместе с тем непоследовательность и противоречие Аристотеля и в то же время подчеркивая, что презрение к физическому труду было якобы общераспространенным в Элладе V—IV вв. до н. э. Аристотель, таким образом, рассматривается Ньюменом как представитель общеэллинского политического мировоззрения. Следует отметить, что проблеме банаусой у Аристотеля Ньюмен уделяет много места (стр. 96—126).

Выдвинутую Аристотелем проблему труда, необходимого для производства средств существования, Ньюмен объединяет с проблемой ойкономии и хрематистики. Трактовку хрематистики Аристотелем он рассматривает, с одной стороны, как создание основ политической экономии, с другой — как требование возврата к примитивному состоянию. Хрематистику Аристотель подчиняет науке о домохозяйстве. Излагая экономическую теорию, Ньюмен

отмечает несоответствие ее глубокому и прогрессивному учению Аристотеля о государстве.

Подметив, как это было указано выше, что домохозяйство является для Аристотеля основным слагаемым государства, Ньюмен уделяет ему большое внимание. Он прежде всего останавливается на трактовке рабства. Аристотель, по правильному толкованию Ньюмена, выступает защитником рабства, но рабства «реформированного»: тот только может быть признан рабом, кто раб по своей природе, точно так же рабовладельцем может быть только тот человек, который своими естественными качествами для этого предназначен. Однако Ньюмен не говорит об основном противоречии в понимании рабства Аристотелем, из которого он сам в конце концов не находит выхода. Это противоречие заключается в том, что положение раба санкционируется законом независимо от качеств раба и рабовладельца, как непреложный факт, основанный на праве войны. Рабство, таким образом, является результатом не «соответственных природе» отношений, а соглашения, условности, лежащих в основе закона. На этом моменте настаивали сторонники естественного права, исходившие из представления о естественном равенстве людей и на этом основании отрицавшие рабство. Но эту (демократическую, должны мы подчеркнуть) теорию Аристотель категорически отвергает. Отвергает он и теорию права силы, согласно которой положение раба определяется насильем, заложенным в самой природе закона. Начало власти и подчинения лежит, подчеркивает Ньюмен, в основе всего сущего у Аристотеля, поэтому и раб не является только объектом власти, он должен обладать и человеческими началами, для того чтобы общение с ним было возможно. Аристотель, по Ньюмену, выступает защитником только такого «идеального» рабства и стоит поэтому на гораздо более гуманных и прогрессивных позициях, чем некоторые европейские мыслители, как, например, Локк.

Далее Ньюмен дает детальный анализ эллинского домохозяйства в изображении Аристотеля и в его исторической реальности. По мнению Ньюмена, аристотелево домохозяйство является научной трактовкой действительности. И в жизни, и у Аристотеля домохозяйство являлось ячейкой и аналогом государства; оно создавало возможность благой жизни для государства как в смысле материальных предпосылок существования гражданина (наука о приобретении необходимых материальных средств), так и в смысле основного первичного общения между гражданами и конечного вида общения между гражданами и рабами.

Мы должны добавить к этой характеристике Ньюмена, что все свободное, но не обладающее гражданскими правами и вместе с тем необходимое для государства население находится у Аристотеля вне системы домохозяйств и тем самым вне аристотелева полиса. Возьмем для примера отношение дома как жилища к до-

мостроителю: хотя дом без домостроителя немислим, но как жилище никакого отношения к домостроителю не имеет.

Ньюмен посвящает много сочувственных страниц суровой критике Аристотелем платоновского коммунизма как уничтожения домохозяйства и тем самым самого государства. Анализом этой абсолютной сопряженности полиса и домохозяйства завершается обширный раздел в рассматриваемой книге Ньюмена. Он показывает, что основные требования аристотелева полиса к своему гражданскому составу осуществляются в домохозяйстве.

Но Ньюмен делает при этом одну существеннейшую и характернейшую оговорку: в заключении у него есть параграф, озаглавленный: «Идеальное домохозяйство Аристотеля контрастировало со средним уровнем афинского домохозяйства». Это положение констатируется, но не комментируется. Факт этот показывает, что идеальное домохозяйство Аристотеля вовсе не было теоретическим обобщением общеэллинского опыта, как это считает Ньюмен, а являлось элементом антидемократически окрашенного мировоззрения.

Интересным в этой связи представляется то, что Ньюмен отмечает существенную роль в аристотелевом полисе родовых объединений — фратрий и фил. При этом он указывает, что в исторической действительности Эллады V—IV вв. до н. э. родовые фратрии и филы уже утратили свое значение. Но и здесь Ньюмен не использует этого наблюдения для характеристики реакционности политического мировоззрения Аристотеля, а ограничивается его констатацией.

Кратко изложив учение Аристотеля о собственности, противопоставив научный якобы реализм его абстракциям Платона, Ньюмен, однако, не дает исторической оценки этому учению и не связывает его с общим социально-политическим мировоззрением Аристотеля.

Весьма характерным представляется также и то, что книги II «Политики» Ньюмен касается бегло; для него она служит лишь введением к основной теории политических форм. Между тем именно во второй книге Аристотель выступает как критик и существующих политей, и политических теорий, и здесь, естественно, особенно ярко проявляется его политическая направленность. На эту политическую направленность Аристотеля Ньюмен, конечно, неоднократно в своем исследовании наталкивается (констатирует, например, проблему «империи» в «Политике» и ее несовместимость с основным учением о полисе), но проходит мимо этих противоречий.

Посвятив около трети своего обширного исследования учению Аристотеля о государстве как одному из основ общеэллинского политического мировоззрения, Ньюмен в том же плане рассматривает и проблему политей. Он правильно подчеркивает, что полис и политея у Аристотеля неотделимы, причем политея

является ведущим началом¹⁰. Но Ньюмен глубоко неправ, распространяя эту концепцию Аристотеля на всю древнегреческую политическую мысль. Аристотелева трактовка политейи, как строго нормированного социального и политического строя замкнутого полиса, была совершенно чужда политической мысли древнегреческой демократии, как это будет показано ниже.

Ньюмен формулирует мысли Аристотеля о нормальных и идеальных политейях, о правильных и искаженных, о сущности различий между ними, которая, по мнению Ньюмена, выражается не столько в структуре государственных органов и организации власти, сколько в социальном моменте; в этом он усматривает величайшую заслугу Аристотеля. С последним можно согласиться лишь отчасти; социальный момент в характеристику и оценку политейи Аристотель вводит таким же образом, как и Платон, который в свою очередь унаследовал политическую трактовку социальных категорий от олигархов V в. до н. э. Но Ньюмен прав, поскольку у Аристотеля мы находим заостренную формулировку того положения, что демократия зависит от политического преобладания беднейшего гражданства, а олигархия — от политического преобладания богатых, причем количественное преобладание, идея власти большинства, для Аристотеля определяющего значения не имеет. Но на этом интереснейшем тезисе Ньюмен внимания не сосредоточивает, подчеркивая различия социально-экономических признаков, благодаря которым возникают, по Аристотелю, разные виды демоса и его соответственные политические качества.

Эти мысли Аристотеля имеют, конечно, огромную научную значимость, особенно если отвлечься от тех резко антидемократических оценок, которыми философ сопровождает свою аргументацию. Но Аристотель превращает богатство и бедность в абсолютные социальные категории, целиком определяющие политейю. Эта интерпретация отражает одну из характерных черт олигархической идеологии классической Греции и в то же время ярко освещает огромную роль Аристотеля в формулировании этой идеологии.

Книга III «Политики» является для Ньюмена той базой, основываясь на которой Аристотель, с одной стороны, развивает теорию наилучшей «конституции» (политейи), с другой — определяет политейи «нормальные» и их извращения. Ньюмен правильно подчеркивает, что в книге III дается учение о политейе, которая характеризуется Аристотелем как адекватное выявление государства, скорее даже отождествляется с идеей государства.

Ньюмен справедливо отмечает, что в книге III Аристотель отходит от той трактовки состава государства, которая приводится

¹⁰ Мы бы сказали, что в аристотелевой телеологии политейи предшествует полису.

в первой. В книге III государство рассматривается как масса граждан, тогда как в первой оно состоит из *oixia* и *xopai*, причем неделимым уже элементом государства является *oixia*, домохозяйство. Указав на это противоречие, Ньюмен на нем не останавливается, несмотря на то что в других местах «Политики» Аристотель возвращается к высказыванию из первой книги. Между тем в этом противоречии, как мы покажем ниже, сказывается политическая направленность «Политики».

Правильно указывая, что гражданином Аристотель считает лишь того, кто активно участвует в управлении государством и в суде, выполняя «благородные» функции государства и будучи свободным от функций, для государства необходимых, но «неблагородных», т. е. связанных с его материальными потребностями, Ньюмен не делает выводов о политическом смысле этих утверждений. Вопрос о том, кто является гражданином, неразрывно связан в постановке Аристотеля с вопросом о политейе: сохраняют ли граждане свои права при перемене политей? Анализируя отрицательный ответ Аристотеля, Ньюмен дискутирует этот вопрос в рамках государственно-правовой теории вообще.

Рассматривая взгляды Аристотеля на сущность арете гражданина и совпадение ее с арете государства, Ньюмен вновь подходит к вопросу о праве банаусой — представителей ремесленного труда — на участие в политейе. Он отмечает, что Аристотелю проблема соотношения арете гражданина и арете государства представляется весьма сложной, совпадение их возможно только в условиях идеального государства. Ньюмен отмечает также, что вопрос о гражданских правах для банаусой Аристотель трактует особо, однако Ньюмен не связывает выделения этого вопроса в книге III с многократными, принципиально отрицательными ответами на него в других книгах «Политики». Между тем развиваемая Аристотелем по этому поводу острая полемика ставит его в ряды определенной политической группировки. Это обстоятельство совершенно ускользает от внимания Ньюмена. Он объясняет особый подход к банаусой в данном месте «Политики» стремлением Аристотеля возможно полнее аргументировать многообразие «конституций» и видов граждан вместе с их арете. Такая односторонне положительная оценка аристотелевой политической теории сказывается и на анализе Ньюменом теории политических форм, неотделимой от общего учения Аристотеля о политейе.

Излагая классификацию «нормальных» и «отклоняющихся» политей, Ньюмен справедливо подчеркивает, что критерием для Аристотеля является цель государства, «общее благо» — властвующие нормально управляют не в своих интересах, а в интересах всех. Власть же деспотическая не имеет в виду блага подданных, оно может лишь случайно совпадать с интересами властвующих. Ньюмен правильно указывает, что Аристотель мыслит государ-

ство только как город-государство, которое налагает на граждан многообразные обязанности для выполнения конечной цели — благой жизни, что адекватно общему понятию политейи. Одной из сторон политейи является распорядок властей, в частности status верховной власти. В связи с этой проблемой, указывает Ньюмен, в «Политике» выдвигается и проблема закона — права. Рассматривая притязания на верховную власть на основании большинства, богатства и происхождения, Аристотель ни одному из этих признаков преимущества не дает. Ньюмен отмечает, что демократия и олигархия характеризуются у Аристотеля не количеством властвующих, а тем, что в демократии, например, властвуют бедняки, даже если количественно они составляют меньшинство. Однако проблеме власти большинства Аристотель посвящает большой исторический экскурс. На нем Ньюмен сосредоточивает свое внимание. Он привлекает один весьма интересный отрывок из Фукидида — речь сиракузского демократа Афинагора, в которой Фукидид формулирует демократическую теорию власти. Ньюмен отмечает, что весь экскурс о правах большинства является в «Политике» своего рода комментарием к этой речи. Однако он дает глубоко ошибочную оценку этих слов Фукидида, считая их мудрой и умеренной защитой демократии. Между тем основное в речи Афинагора — это абсолютное утверждение демократии как единственно правильной государственной формы, основанной на полном политическом равенстве граждан. Аристотель же не признает за большинством права на решение важнейших вопросов, соглашается дать этому большинству, массе ограниченные права только в силу необходимости для ее умиротворения. Речь Афинагора не только не поясняет демократической якобы направленности мысли Аристотеля, напротив, она подчеркивает ее антидемократичность. Но, привлекая эту речь и указывая на ее связь с данным местом «Политики», Ньюмен совершенно невольно подчеркивает полемический характер этого отрывка, нацеленного против демократической теории политического равенства.

Главное внимание Ньюмен сосредоточивает на проблеме власти у Аристотеля. Если власть большинства независимо от этико-политических качеств этого большинства отвергается Аристотелем, то тем большее место он уделяет проблеме базилией. В трактовке Аристотелем базилией Ньюмен усматривает противоречие: панбазилей, признаваемая Аристотелем наилучшей политейей, лишает, однако, граждан присущих им свойств. Это наблюдение с известной точки зрения правильно, но его следует дополнить напоминанием о том, что панбазилей является единственным признаваемым Аристотелем видом единоличной политической власти. Эта власть, представляющаяся недостижимым идеалом, с одной стороны предполагает высокие гражданские качества у подданных, с другой — сама должна воспитывать у подданных подобные

качества. Упрек Ньюмена Аристотелю весьма характерен для стихийного, так сказать, аристотелианства современных историков политической мысли; вся антидемократическая специфика аристотелевой панбасилеи остается совершенно вне поля зрения Ньюмена. И это тем более бросается в глаза, что анализу базилеи и у Аристотеля и у Ньюмена предшествует анализ проблемы политического равенства, причем Аристотель приходит к основному выводу, что преобладание в каком-либо одном качестве не создает права на общее преобладание, и поэтому само понятие равенства (*ισότης*) является неопределенным.

Столь же подробно Ньюмен прослеживает аргументацию Аристотеля в дискуссии о том, должны ли обладать абсолютной властью законы или единоличный властитель? Аристотель считает, что в каждом конкретном случае властитель может прийти к более правильному решению, чем писанный закон, который дает только обобщенные формулировки. И Ньюмен соглашается с ним, указывая, что смысл панбасилеи — в корректировании однозначной власти закона со стороны разума и справедливости, что, по мнению Аристотеля, человеком должны управлять высшие, чем он, существа, что эта идея в известной мере является общечеловеческой и, конечно, общеэллинской. Как глубоко ошибается Ньюмен, делая эти антидемократические утверждения Аристотеля общими для всей древнегреческой мысли, явствует из всего сказанного выше.

Суммируя свое изложение аристотелевой теории полиса, Ньюмен подчеркивает, что полис определяется не как механическое в какой-то степени соединение составляющих его элементов (*συνθεσις*), а как органическое целое, как индивидуум: «Взгляд Аристотеля состоит в том, что, хотя государство является большей, более благородной и законченной вещью, чем индивидуум, оно, подобно индивидууму, является субъектом добродетели и счастья и оно предназначено в силу фактов своей природы для достижения того и другого; оно должно быть храбрым, справедливым, умеренным, благоразумным и философичным, ибо в противном случае оно не выявит своей природы или не достигнет предназначенной ему цели. Его обязательство практиковать добродетель во всех ее видах основано не на его долге по отношению к своим частям или к человечеству, а, скорее, на его внутренней природе и предназначенности быть счастливым (разрядка моя. — А. Б.)»¹¹. В этих словах дана прекрасная формулировка аристотелевой идеи полиса-государства с его абсолютной автаркией и замкнутостью, идеи, которая легла в основу всех позднейших, вплоть до наших дней, характеристик политического развития Эллады. Для Ньюмена, как и для подавляющего большинства историков политических идей, Аристотель представляется основоположником в той или иной степени

¹¹ W. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. I, p. 311—312.

всех последующих учений о государстве. С этой точки зрения Ньюмен излагает и очерк идеального полиса в книге IV (по рукописной традиции VII), подчеркивая идею сознательного творчества законодателя, основывающегося на правильной теории регулирования и взаимодействия разных элементов государства, использования природной обстановки для достижения определенной цели — осуществления наилучшей жизни и автаркии. Особое место в связи с этим занимает у Ньюмена, так же как и у Аристотеля, проблема государственного воспитания граждан.

Однако от исследовательского внимания Ньюмена не ускользнули резкие выпады Аристотеля против «империи», т. е. против тенденции к подчинению сильными полисами слабых. Он сопоставляет их с соответствующими высказываниями Платона и подчеркивает резкое различие в отношении к «империи» у Аристотеля и Фукидида. Хотя эти наблюдения и не получают развития у Ньюмена, все же они весьма показательны как неосознанная констатация иного, не аристотелева круга политических идей, глубоко Аристотелю враждебных.

Эти недоумения не мешают, однако, Ньюмену воспроизводить «наилучший полис» книг IV и V (по рукописной традиции VII и VIII) «Политики» как подлинно гармоничное целое, как социальную и этико-политическую систему, способную осуществить общеэллинский политический идеал.

Рассмотрением этих книг заканчивается основная часть исследования Ньюмена; далее он дает весьма сжато историю политических идей V в. и достаточно широко развитие политической мысли Платона в сопоставлении ее с мыслью Аристотеля. Весьма интересно, что, бегло характеризуя софистов, Ньюмен отмечает демократическую направленность их выступлений, особенно Протагора, указывает на научную значимость теорий договора, естественного права, теории права силы, но подчеркивает антисоциальную якобы природу этих теорий и их гибельность в социально-политической обстановке Пелопоннесской войны. Спасителем этико-политической мысли, по мнению Ньюмена, является Сократ, который должным образом использовал гибельные теории и тем самым их устранил; он протянул нить этико-политической мысли к Платону, Аристотелю и философским школам III в. до н. э.

Демократическая мысль V в. до н. э., таким образом, была для Ньюмена лишь случайным, обреченным на гибель явлением, шедшим вразрез с развитием эллинской культуры.

Интересно, что вместе с тем Ньюмен отмечает и «хвалителей» афинского государства, отдает должное речи Перикла у Фукидида, но не ставит ее ни в какую связь ни с демократической идеологией, ни с развитием политической мысли вообще.

Завершает свое исследование Ньюмен относительно кратким рассмотрением книг VI (IV), VII (V) и VIII (VI), которые он считает резко отличными от рассмотренных в основной части

в том отношении, что в них трактуются не абсолютные качества полиса или «конституции» (политейи), а полис с точки зрения интересов политика-практика. Таков якобы анализ различных форм демократии и олигархии, учение о благодетельности преобладания среднего гражданства и о соответствующей этому государственной форме — политейе, учение о смешанных политейях, наконец теория о соответствии полису и составляющим его элементам определенной политейи.

В основной части своего исследования Ньюмен ищет у Аристотеля анализ абсолютных начал государства и права в их этико-философском обосновании и отодвигает на задний план специфически эллинские черты его мировоззрения, не говоря уже о том, что специфически олигархическая природа политической теории Аристотеля остается вне поля зрения Ньюмена. Между тем эта олигархическая природа особенно определяет единство содержания «Политики» и весьма резко и однозначно проступает как в I—V книгах, так и в VI—VIII (порядок Ньюмена). Развиваемое в последних книгах учение о многообразии всех политических форм, кроме базилией, уже высказано в книгах II—III, так же как и резко антидемократическая оценка этих форм, которая может, с другой стороны, восприниматься как двойственная (в первых и последних книгах).

Основное теоретическое значение имеет учение о смешанных политейях. Это учение по своему характеру и происхождению принадлежит антидемократическому кругу идей. Оно занимает весьма заметное место в политической идеологии позднейшей античности, и отказывать этому учению в теоретической значимости, как это делает Ньюмен, совершенно невозможно; тем более что творческая роль здесь обычно отводится Аристотелю.

Но Ньюмен не обращает внимания еще на одно весьма существенное обстоятельство, именно на острую дискуссионность трактовки Аристотелем положения о многообразии политических форм, особенно по отношению к демократии и олигархии. Здесь Аристотель выступает как непримиримый оппонент идеологов демократии, но этот вопрос подробнее будет рассмотрен ниже.

Обширной книге (по Ньюмену, VII) о переворотах Ньюмен уделяет мало внимания; он считает ее самостоятельной работой, позднее включенной механически, теоретически малозначимой. Эта книга, следует сказать, получила разные оценки у историков политической мысли, часто в высшей степени положительные. Однако ее антидемократическая направленность, столь отчетливо проступающая сквозь, казалось бы, проникнутые компромиссом установки Аристотеля, никем, в том числе и Ньюменом, отмечена не была. Для Ньюмена эта книга «Политики» теоретически мало значима прежде всего потому, что Аристотель здесь целиком находится в сфере узких интересов небольшого замкнутого полиса, причем узость эта не корректируется основоопределяющим значе-

нием трактуемых теоретических проблем, как это имеет место в книгах I и III.

Ньюмен неоднократно отмечал у Аристотеля отражение другого, гораздо более широкого политического мировоззрения, идей, противоположных идее замкнутого полиса, но внимание его, характерным образом, на этом не задерживалось. Подводя последние итоги своему огромному исследованию, он говорит, что Аристотель, подобно Платону, сосредоточивает внимание на внутренних отношениях полиса, но отдает себе отчет в важности отношений гегемонии. «Он понимал, — пишет Ньюмен, — весь вред распространенного представления, что искусство политики есть искусство империи»¹²; такое утверждение делается вскользь, в примечании!

Окончательное же суждение о сущности политического мировоззрения Аристотеля Ньюмен формулирует на двух последних страницах исследования: «Для него (Аристотеля) государство не было государством, если оно было только сборищем индивидуумов, лишенных общей этической веры, которая окрашивала бы их искусство, их науку и философию, их политическую и социальную жизнь. Государство для него есть строго индивидуализированное единство, которое налагает свою господствующую идею на своих членов; оно не есть чисто механическое единство, совместимое с бесконечными различиями в вере и характере... Никогда, очевидно, ему не приходится ставить вопрос — не существует ли государство для того, чтобы содействовать благой жизни и других, а не только своих сограждан. Его наилучшее государство должно быть справедливым к своим соседям, но ему слишком непривычно смотреть на государство как на часть большого целого, чтобы спросить, не существует ли государство до известной степени и для поднятия тех, кто живет за его пределами, или, возможно, для воспитания человеческого рода»¹³.

Анализ работ Онкена и Ньюмена дает возможность утверждать, что эти авторы более или менее едины в признании того, что «Никомахова этика» и «Политика» Аристотеля наиболее совершенным и полным образом характеризуют политическую мысль древней Греции. В «Политике» дается глубокий анализ понятия «полис», соответствовавшего современному понятию «государство» и вместе с тем адекватно выражавшего политический и социальный строй древней Греции.

Однако само понятие государства у Аристотеля во всей его древнегреческой специфике не получило в трудах Онкена и Ньюмена достаточной разработки, во-первых, вследствие постулируемой его однозначности для политической мысли всей античной Греции и, во-вторых, в результате того, что само содер-

¹² Ibid., p. 554.

¹³ Ibid., pp. 560—562.

жание этого понятия трактовалось упрощенно, более или менее аналогично современным представлениям. Мы видели, что исследователи, стоя на точке зрения абсолютной, внеисторической значимости политического учения Аристотеля, наталкивались на серьезные противоречия, выхода из которых они не находили, да, строго говоря, и не искали (вспомним, например, проблему элементов составляющих, по Аристотелю, полис, проблему соотношения понятий «полис» и «политея» в понятии государства). Мы сталкивались с констатацией того парадоксального якобы факта, что блестящая демократическая государственность эпохи Перикла почти не оставила следов в теоретико-политической литературе Греции, что политическая мысль Эллады отреклась от теоретического осознания действительности. Онкен, весьма четко высказав эту мысль, находит, странным образом, теоретическое преломление широкой и блестящей перикловой державной демократии только у Аристотеля. Ньюмен же, правильно характеризуя политическую теорию Аристотеля как завершенную концепцию небольшого автаркического полиса, вместе с тем с явным недоумением указывает на наличие у Фукидида совершенно противоположных представлений о широкой государственности афинской «империи». Наконец Онкен поставил проблему лаконофильства как политической романтики в связи с окончательным якобы решением этой проблемы Аристотелем.

Эти положения характерны и для литературы наших дней. Если в отношении понимания Аристотелем социальных основ полиса мы встречаем существенные разногласия у современных историков (главным образом, конечно, в связи с марксистско-ленинским учением о рабовладельческой формации), то автаркия города-государства, пусть даже самого мелкого, признается вслед за Аристотелем основной чертой полиса во всей современной науке об античности.

Действительно, в «Политике» (особенно в I, II и IV книгах) дана широкая и законченная характеристика политической замкнутой гражданской общины, целеустремленный строй которой должен обеспечивать для граждан «благую жизнь» (εὖ ζῆν). Для осуществления этой высшей цели и возникает полис как объединение основных социальных ячеек — больших семей, οἰκίαι; членов ойкий объединяет кровнородственная связь.

Но ойкии не объединяются в полис непосредственно; непосредственное объединение группы ойкий образует сельское поселение, деревню, κώμη. Объединением таких ком и является полис. Каждая кома мыслится в книге I «Политики» тоже как община на основе кровнородственной связи: μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν εἰσὶν ἢ κώμη ἀποκία οἰκίας εἶναι οὗς καλοῦσι τινες ὁμογάλακτας¹⁴. В известной мере это же относится и к полису. Последнее связано с ав-

¹⁴ Arist., *Pol.*, 1252b, 16—18.

таркией полиса: κοινωνία многих κῶμαι образует τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρχείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκα, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. . . ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον ἢ δ'αὐτάρχεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον.¹⁵ В этой фразе весьма законченно формулируется сущность политического мировоззрения Аристотеля в его связи с основной философской концепцией мыслителя. С одной стороны, подчеркивается родовое начало, связывающее полис в узкое замкнутое единство, с другой — полис возникает и существует для осуществления цели (οὐ ἔνεκα) — благой жизни. Поэтому полис для Аристотеля в своей конечной форме предшествует существованию потенциальных граждан — и в этом характерная для мировоззрения Аристотеля телеология. И наконец, с третьей стороны, важнейшим, «наилучшим» признаком полиса и его конечной формы является автаркия ἢ δ'αὐτάρχεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. С точки зрения этого основного положения проводится анализ понятия «полис» в книге I. Первичным элементом полиса, политически неразложимой его единицей, устанавливается домохозяйство, ойкия; то обстоятельство, что большая часть книги I посвящена анализу отдельных, составляющих ойкии частей, не противоречит основному утверждению, так как структура ойкии гетерогенна по отношению к структуре полиса. Мысль о том, что полис, как таковой, состоит из граждан, что именно гражданин является первичной единицей государства, исключена в книге I. Гражданин здесь не мыслится вне ойкии, вне родового коллектива. Аристотель даже цитирует в связи с этим знаменитую характеристику фета у Гомера: «ἀφρήτωρ, ἀθέμιτος, ἀνέστιος». Человек есть ζῶν πολιτικόν, потому что по самой своей природе он не может существовать вне ойкии и полиса: ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικόν ζῶν, καὶ ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.¹⁶ Таким образом, знаменитое определение человека Аристотелем отнюдь не имеет того вневременного, общечеловеческого содержания, которое склонны в этом определении усматривать. Человек — «политическое существо» лишь постольку, поскольку он является эллином — домохозяйником, членом коллектива родового происхождения (φратрии, филы) и наконец гражданином автаркического, замкнутого полиса. Не человек-гражданин творит полис, а полис творит гражданина.

¹⁵ Ibid., 1252b, 28—1253a, 1. «Назначение его (государства) вполне самодовлеющее: государство возникает ради потребностей жизни, но существует ради достижения благой жизни... поэтому самодовлеющее состояние — цель государства — оказывается и его завершением и высшим совершенством» (пер. С. А. Жебелева).

¹⁶ Arist., *Pol.*, 1253a, 1—5. «Из сказанного следует, что государство — продукт естественного развития и что человек по природе своей существо политическое; кто живет в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств вне государства, тот или сверхчеловек, или существо недоразвитое в нравственном отношении» (пер. С. А. Жебелева).

«Варвар» не является для Аристотеля «политическим существом», так как он живет в социально-экономической среде «эт-носа» под деспотической властью царя. Можно думать, что сомнительными «политическими существами» являлись для Аристотеля и те эллины, которые были гражданами «крайних» (τελευταία) демократий, главным образом, конечно, Афин, поскольку великодержавные Афины Аристотель отказывался называть полисом.¹⁷

Но необходимо подчеркнуть, что в «Политике» четко определяется само понятие государства, как объединения, качественно отличного от всех других, стоящего над всеми другими объединениями эллинов. Эта мысль сформулирована в первом же абзаце книги I «Политики»: «Те, кто полагает, что политическое начало и начало царское, начало ойкономическое и начало деспотическое представляют собой одно и то же, высказываются плохо; ибо они усматривают различие в [количественном моменте], в том, [идет ли речь] о массе или о немногих, а не о различии в целом... как будто малый полис ничем не отличается от большого домохозяйства; различие же политического и царского начал будто бы в том, что тот, кто сам единолично стоит во главе, [осуществляет] царское начало, когда же власть осуществляется на основе выводов соответствующей науки, именно властвующий и управляемый сменяются по очереди, тогда осуществляется начало политическое; но это не есть истина»¹⁸.

Эти теоретические основы учения о полисе как о высшей и завершенной организации человеческого общества дополняются в книге I учением о домохозяйстве и хрематистике, с одной стороны, и о власти, с другой.

В современных исследованиях по истории текста «Политики» неоднократно указывалось на то, что книга I была написана позднее, не входила в основное ядро. В него включаются главным образом три последние книги, посвященные учению об элементах политической структуры полиса, которое составляет содержание «Политики» и в ее нынешнем виде. Первая книга этого произведения не представляет, как это отмечается в современной специальной литературе, единства¹⁹.

В своем учении о домохозяйстве, «экономии» (οἰκονομία) Аристотель кладет в основу домохозяйства «собственность» (κτῆσις), материальное богатство. Истинным богатством (ἀληθινός πλοῦτος)²⁰

¹⁷ Ibid., 1292a, 37.

¹⁸ Ibid., 1252a, 7—16.

¹⁹ См., например: E. Braun, *Zum Aufbau der Ökonomik (Arist., Pol., I)*, — *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien*, Bd XLII, 1959; P. Wilpert, *Die Lage der Aristotelesforschung*, — *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1946, № 1.

²⁰ Arist., *Pol.*, 1256b, 30—31.

является лишь такое, какое необходимо для жизни в общении семьи и полиса; это богатство не безгранично, но оно автаркично, ограничено рамками «наилучшей жизни», «богатство есть совокупность (πλήθος) орудий домохозяйства и государства»²¹.

«Но есть другой род приобретательства, который законно называется хрематистикой и благодаря которому кажется, что не существует никакого предела в приобретении богатства и собственности»²² — это торговля. Первоначальный вид торговли представляет собой естественный обмен между известным количеством домохозяйств, который является восполнением согласной с природой автаркии (εις ἀναπλήρωσιν τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἤν)²³. «По мере того как осуществление обмена производилось все больше с помощью иноземцев (ξενικωτέρας γὰρ γινομένης τῆς βοήθειας)»²⁴, возникла необходимость в монете, появление которой и являлось началом хрематистики.

Теперь под богатством стали понимать множество денег. «Иногда же монета считается бессмыслицей и целиком зависящей от закона (соглашения), по природе же не имеющей никакого значения... так, что владеющий денежным богатством может нуждаться в необходимой пище»²⁵. Эти слова выражают оценку самого Аристотеля, так как в дальнейшем он характеризует губительную роль хрематистики, т. е. денежного хозяйства. Обмен ради удовлетворения потребностей прекращается, говорит Аристотель; вещи изготавливаются не для своего прямого применения, свойства людей рассматриваются с точки зрения наживы. «Собственность [существует] ради ее использования, но ей ставят другую цель, именно возрастания собственности, и кое-кому представляется, что в этом и заключается функция домохозяйства... причина такой установки состоит в том, что заботятся о том, чтобы жить, а не о том, чтобы хорошо жить»²⁶. Цель «необходимой хрематистики (ἀναγκαία χρηματιστική)»²⁷, согласной с природой» (κατὰ φύσιν) — в обеспечении средств существования. Поэтому вполне законна ненависть к ростовщичеству (εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατική)²⁸, взимание процентов вообще противостоит естественности.

Эта экономическая теория Аристотеля неразрывно связана с его учением о замкнутости, автаркии полиса, как об основном, определяющем его признаке. Необходимо подчеркнуть, что изложена эта теория в весьма полемическом тоне, что указывает на

²¹ Ibid., 36—37.

²² Ibid., 40—42.

²³ Ibid., 1257a, 30.

²⁴ Ibid., 32—33.

²⁵ Ibid., 1257b, 10—14.

²⁶ Ibid., 36—41.

²⁷ Ibid., 1258a, 16—18.

²⁸ Ibid., 1258b, 2.

существование теорий совершенно иных, прямо противоположных. Полемика о социально-политической природе собственности выступает и в ряде других мест «Политики».

Другой основной проблемой, трактуемой в книге I, является проблема власти.

Начало властвования и подчинения представляется Аристотелю универсальным; оно охватывает не только мир живых существ, но и неодушевленную природу. Все, что составлено из многого и что является общим единством, образующим непрерывную плотность или состоящим из раздельных частей, во всем вы является властвующий и подвластный; в природе это свойственно одушевленным существам. Но ведь и у того, чему не свойственна жизнь, имеется некая власть, как, например, в гармонии ²⁹.

В человеческом обществе начала власти и подчинения возникают уже в самой первичной сопряженности людей, образующих домохозяйство: «Сначала неизбежно сопрягаются те, кто взаимно не могут быть друг без друга, как, например, женское и мужское [начала], для зарождения [новой жизни], и это без заранее принятого решения, но так же как и у других животных и растений [вследствие] естественного (*φυσικόν*) стремления оставить [после себя] подобное себе существо; [сопрягаются] властвующий и подвластный по природе в силу необходимости [своего] спасения (*ἄρχων δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει διὰ τὴν σωτηρίαν*): тот, кто может по своей разумности предвидеть, является властвующим по природе и по природе же является господином (*δεσπότης φύσει*), тот же, кто может осуществить это с помощью своего тела, является подвластным и по природе рабом (*φύσει δοῦλος*); вследствие этого господину и рабу полезно одно и то же» ³⁰.

Здесь следует отметить у Аристотеля сближение подвластности раба с подвластностью подданного: и тот и другой по природе своей неспособны предвидеть. В полной мере эти свойства подвластных проявляются, по мнению Аристотеля, у варваров, у которых нет государства. Эта последняя мысль встречается и в других местах «Политики», здесь же она выражена следующим образом: *ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν αἰτίων ὅτι τὸ φύσει ἄρχων οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωμία αὐτῶν δοῦλης καὶ δοῦλου* ³¹. Итак, у варваров нет «властвующих по природе» людей, потому что все они рабы. Это сближение подданных и рабов не противоречит основной концепции государства у Аристотеля, поскольку для него подданные заняты необходимым для существования трудом и теоретически не включаются в состав граждан.

²⁹ Ibid., 1254a, 32—33.

³⁰ Ibid., 1252a, 26—34.

³¹ Ibid., 1252b, 5—7.

Аристотель дает предельно ясное и законченное определение раба: «Тот, кто, будучи человеком, принадлежит по природе своей не себе, а другому, тот человек по природе раб. Принадлежит же другому тот, кто, будучи человеком, является собственностью»³². Однако за этим определением следует трактовка проблемы, является ли раб таковым по природе, хорошо ли и законно ли кому-либо быть рабом, всякое ли рабство (πᾶσα δουλεία) противоречит природе³³. Аристотель решает эту социально-этическую проблему, исходя из аргументов самого широкого характера и утверждая неизбежность рабства как одного из основных проявлений универсального начала власти и подчинения. «Властвовать и подчиняться не только одна из необходимостей, но также одна из полезностей; с самого рождения одни предназначены для власти, другие — для подчинения. Имеются многие виды властвующих и подвластных, и всегда власть над более высоко стоящими подвластными имеет более высокий характер (καὶ αἰεὶ βελτίων ἢ ἀρχῇ ἢ τῶν βελτιόων ἀρχομένων), например власть над диким зверем или над человеком; ведь свершаемое лучшими и является лучшим. Когда же одно властвует, а другое подчиняется — в этом есть их некоторое [совместное] действие»³⁴. Далее следует та характеристика универсальности начал власти и подчинения, которая цитирована выше. В человеческом обществе, таким образом, право на власть определяется естественным преобладанием одних над другими, причем основу преобладания составляют духовные богатства; власть свободных над рабами определяется абсолютным духовным и телесным преобладанием первых над вторыми.

Однако в человеческом обществе, указывает Аристотель, огромную роль играет начало соглашения, воплощаемое в законе, по которому рабом может оказаться свободный, даже благородный человек. Здесь Аристотель сталкивается с проблемой связи власти с τὸ δίκαιον³⁵. С известным ироническим задором он упоминает при этом, что «многие из тех, которые имеют дело с законами... считают чудовищным, если [кто-либо] окажется рабом и подвластным в результате насилия со стороны кого-либо, превосходящего силой. И даже среди ученых одни придерживаются одного взгляда, другие — противоположного»³⁶. Причина этого спора, продолжает Аристотель, в том, что «иногда добродетель, совершая общественно необходимое дело, может в высшей мере применять

³² Ibid., 1254a, 14—16.

³³ Ibid., 17—19.

³⁴ Ibid., 21—28.

³⁵ Этой проблеме посвящена работа: P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, 1955. Однако автор рассматривает этот вопрос лишь в правовом и этическом плане.

³⁶ Arist., *Pol.*, 1255a, 7—12.

насилие, и всегда в применении власти есть некоторое хорошее начало: так что нельзя думать, что силе не свойственна добродетель»³⁷,

Таким образом, начав с трактовки власти над рабом, Аристотель пришел к вопросу о власти вообще, о власти государственной. Необходимо подчеркнуть остро полемический характер аргументации в данном разделе книги I, связывающий «Политику» с политической литературой не только IV в., но и V в. Особенное внимание обращает на себя полемика с теорией права силы, игравшей столь крупную роль в политической мысли V в. до н. э.

Аристотель говорит, что сторонники теории рабства, «согласно закону», косвенным образом отрицая право «лучших» (τὸ βέλτιον) на власть как над рабами, так и вообще на власть (ἀρχεῖν καὶ δεσπόζειν)³⁸, полагают, что рабство на основе войны соответствует закону и праву. Однако эти сторонники теории права силы отказываются признавать людей благородного происхождения и греков вообще рабами, считая рабами только варваров, тем самым они противоречат самим себе. Конечный вывод Аристотеля: «Ничем иным, кроме добродетели и порока, не различаются между собой рабы и свободные, а также люди благородного происхождения и происхождения низкого»³⁹. Этот вывод интересен, поскольку он подкрепляет уже отмеченную нами в теории власти Аристотеля тенденцию к сближению подвластных как свободных, так и несвободных.

Но, может быть, еще интереснее проступающая здесь (и в других местах «Политики») полемика с теорией права силы как теорией государства. Эта теория являлась важнейшей составной частью политической мысли демократии, поскольку она была неразрывно связана с Афинской морской державой как политической проблемой. Следует отметить, что Аристотель в известной мере признает спорность своих утверждений о сущности рабства, причем именно потому, что политическое начало, закон (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι)⁴⁰ санкционирует рабство вне зависимости от качеств раба и от того обстоятельства, что несправедливое рабство объективно вредно, являясь только насилием, как таковым. Но для Аристотеля не насилие в основном связывает господина и раба; так как связь между ними органическая, они представляют собой комплексное единство. Аристотель проводит резкое различие между политическим началом и насилием: «Из этого же явствует, что не одним и тем же является деспотическое начало и начало политическое, так же как и все власти в их отношениях друг к другу, как об этом говорят некоторые. . . домохозяйство является монархией. . . политическая же власть есть власть, свой-

³⁷ Ibid., 12—19.

³⁸ Ibid., 21.

³⁹ Ibid., 39—40.

⁴⁰ Ibid., 22.

ственная свободным и равным (ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή)»⁴¹.

Но отрицает ли полностью Аристотель наличие в государственной власти элемента насилия? Как мы видели выше, у Аристотеля в этом вопросе заметно некоторое колебание: и добродетель в своем общественно-политическом служении может, известным образом, в высшей степени пользоваться насилием. Какое же содержание понятия «насилие» у Аристотеля? Он допускает применение силы со стороны власти только в том случае, если власть является воплощением аρετή: ἀρετὴ τυχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα, καὶ ἐστὶν ἄει τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινός⁴². Но главное содержание спора составляет проблема правового начала (περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν)⁴³, ибо для одних правовое начало представляется в виде εὐνοια, для других оно является властью сильнейших (τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἀρχειν)⁴⁴. Аристотель характеризует этот спор как бессодержательный, ибо здесь затмевается истина: властвовать и господствовать должно лучшее начало сообразно с добродетелью (τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἀρχειν καὶ δεσπόζειν)⁴⁵.

Проблеме природы политической власти уделяется главное внимание в книге I «Политики». Трудность проблемы, с точки зрения Аристотеля, в том, что закон, в котором выражается правовое начало, санкционирует рабство как результат войны, следовательно, не только моральные качества определяют положение раба и господина. Начала φύσις и νόμος сталкиваются. Однако Аристотель в конечном итоге отвергает обоснование рабства насилием, применяя свою обычную телеологическую логику: рабское положение свободного и благородного человека является вредным как для раба, так и для господина⁴⁶.

Специальное внимание в книге I «Политики» уделено вопросу об осуществлении власти, о том, как моральные качества подвластных в их соотношении с таковыми властвующего устанавливают оптимальные возможности властвования. Должен ли раб обладать добродетелью и если должен, то чем он отличается от свободного? Необходимость обладания добродетелью для раба, так же как для женщины и для ребенка, несомненна, иначе раб не мог бы должным образом повиноваться. Но его добродетель качественно отлична от добродетели свободного, добродетели женщины или ребенка. У раба, в частности, отсутствует делиберативное начало (τὸ βουλευτικόν)⁴⁷, и его «малые добродетели» (καὶ

⁴¹ Ibid., 1255b, 16—20.

⁴² Ibid., 1255a, 13—15.

⁴³ Ibid., 16—17.

⁴⁴ Ibid., 17—19.

⁴⁵ Ibid., 21.

⁴⁶ Ibid., 1255b, 5—15.

⁴⁷ Ibid., 1260a, 12.

ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς) должны предохранять его от проявлений своеволия и низости⁴⁸.

«Если это действительно так, — пишет Аристотель, — то кто-либо может высказать недоумение, что в таком случае и ремесленникам (τοὺς τεχνίτας) следовало бы иметь добродетель! Ведь они часто из-за распущенности делают упущения в своих работах. Или это в высокой мере разные вещи? Раб является участником жизни [господина], ремесленник же гораздо более находится вне [ее] и в такой же мере стремится к добродетели, в какой причастен рабскому состоянию. Обыкновенному ремесленнику (ὁ γὰρ βέλαιος τεχνίτης) свойственно известным образом ограниченное рабское состояние (ἀφωρισμένην τιὰ ἔχει δουλείαν). Раб — из числа тех явлений, которые существуют согласно природе, но этого сказать нельзя ни об одном кожевнике, ни о каком-либо другом ремесленнике»⁴⁹.

Смысл этой сравнительной характеристики в том, что в окружавшей Аристотеля действительности рабы и ремесленники являлись разными социальными категориями, тогда как Аристотель склонен был ремесленника в собственном смысле слова (т. е. кожевника, горшечника, каменщика, столяра и т. д., не включая сюда, может быть, архитектора, скульптора, актера, писателя) ставить на положение раба. И здесь, таким образом, Аристотель теоретически сближает трудовую часть демоса с рабами, делая обе эти социальные категории только подвластным элементом, исключая их из непосредственно государственных отношений.

В книге I «Политики» формулируется понятие государства, как особой наивысшей категории, определяющей бытие эллинства — наиболее совершенной части человечества. Государство обозначается как «общность», имеющая целью достижение наивысших благ, наивысшая из всех возможных общностей: «Это так называемый полис и политическая общность (αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλομένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτική)»⁵⁰. Общность полиса — это прежде всего общность домохозяйств, ойкий; общность граждан представляется вторичной. Хотя полис как высшее политическое единство качественно отличен от домохозяйства, все же экономические и политические категории домохозяйства имеют некоторое соприкосновение, как мы видели, с понятием полиса у Аристотеля. Ойки и комы представляются Аристотелю единствами, главным связующим началом которых являются элементы родовых связей; эти же элементы в известной мере характеризуют и полис.

По мнению Аристотеля, ойкия существует для удовлетворения повседневных потребностей, в первую очередь своего главы —

⁴⁸ Ibid., 35—36.

⁴⁹ Ibid., 36—1260b, 2.

⁵⁰ Ibid., 1252a, 6—7.

гражданина. Ее основная функция хозяйственная; эта функция должна осуществляться в рамках, употребляя наши понятия, натурального хозяйства, поэтому ойкия должна быть экономически автаркична, но в известных пределах, так как пользуется натуральным обменом.

С точки зрения организации власти в ойкии применяются те же начала, которые могут присутствовать и в полисе (монархическое, царское), кроме основного политического, которое кристаллизуется только в полисе и характеризуется абсолютной автаркией. Этим термином Аристотель обозначает не только суверенную независимость от внешнего мира, но и внутреннюю законченность политического и экономического строя, а также морального состояния. Так что термин *αὐτάρκης* Аристотель применяет и для характеристики отдельного гражданина. Автаркия — это конечная цель бытия полиса, его природа и его абсолютно положительное начало⁵¹.

Полис, как все в природе, является организацией властвования и подчинения; речь идет, разумеется, только о внутренних отношениях полиса. Эти внутренние отношения определяются началом *τὸ δίκαιον*, которое конкретизируется в законе (*ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι*)⁵², но закон есть результат человеческого соглашения: *ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστιν, ἐν ἣ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναι φασίν*)⁵³. В этих и следующих словах говорится об осуществлении насилия не только над рабом, но и над подвластным и подданным со стороны *κατὰ δύναμιν κρείττονος*⁵⁴. Такое словоупотребление позволяет думать, что речь идет не столько о власти над рабами, сколько о власти, проявляемой полисом по отношению к другому полису. Мы можем предпологать, что Аристотель имеет в виду власть Афин над своими «союзниками», т. е. тот вопрос политической идеологии, который наиболее непримиримо разделяет демократов и олигархов. Возможно также, что под *κατὰ δύναμιν κρείττονος* Аристотель разумел Спарту в конце Пелопоннесской войны или после 387 г., но и в этом случае его основное положение об абсолютности автаркии полиса остается в силе.

Аристотель говорит о политических деятелях (*πολλοὶ τῶν ἐν οἷς νόμοις*), которые провозглашают противозаконием, «если кто-нибудь станет рабом и насильно подвластным тому, кто может совершать насилие и быть более сильным вследствие своей мощи»⁵⁵. Кого подразумевал Аристотель под *πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις*? По-видимому, ораторов в Афинском народном собрании или в Гелиэе. Однако, может быть, он имел в виду также и ав-

⁵¹ Ibid., 1253a, 1.

⁵² Ibid., 1255a, 22.

⁵³ Ibid., 6—7.

⁵⁴ Ibid., 10.

⁵⁵ Ibid., 7—11.

торов политико-философских трактатов не только ему современным, вроде Алкидама, но и гораздо более ранних, из круга так называемых софистов (*καὶ τοῖς μὲν οὕτως δοκεῖ δ' ἔχεινως, καὶ τῶν σοφῶν*)⁵⁶.

И афинские политические ораторы и политико-философская литература, как нам известно, не связывали проблему права сильного только с правомерностью рабства; в гораздо большей степени их интересовала проблема государственной власти. Аристотель полемизирует с этим демократическим направлением политической мысли и, выдвигая свою теорию рабства как необходимого результата, «согласного с природой» (*φύσει*) неравенства людей, тоже имеет в виду и проблему политической власти. Политическая власть для Аристотеля есть производное только внутривоисных отношений и не может существовать за пределами полиса, так же как не может быть рабства в силу законов войны, ибо война (прежде всего между эллинами) и ее результаты есть господство силы, проявление начала *δεσπότης*; в полисе же господствует *τὸ δίκαιον*, νόμος, исключающий *δεσπότης*. Правда, господство добродетели, по мнению Аристотеля, не вполне исключает применение насилия, но главное, говорит он, это правильное понимание *τὸ δίκαιον*. Это последнее отнюдь не может быть правом сильного (*τὸν κρείττονα ἄρχειν*),⁵⁷ ибо власть может быть только у *ἀρετῆς*. Всякая *δεσπότης* несовместима с *τὸ πολιτικόν* (ἢ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν ἢ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν ἢ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις)⁵⁸. Таким образом, абсолютным признаком полиса для Аристотеля является автаркия; политическое начало *τὸ πολιτικόν* существует и действует только в пределах полиса. Власть должна быть основана на *ἀρετῆς*, в этом ее природа. Насилие теоретически исключается как основа полисной власти, так как в среде граждан господствует урегулированное равенство. Что касается неграждан, рабов и банаусой, то они не могут существовать по своей природе без опеки граждан. Между рабами и господами, в частности, господствует общность интересов.

Произведенный нами анализ основных положений политической теории Аристотеля основывается на книге I «Политики»; эта книга дает как бы социологическое обобщение тех выводов, к которым пришел Аристотель в результате изучения конкретных свойств и признаков полиса⁵⁹. Первая книга поэтому имеет очень большое значение для установления политико-философской теории Аристотеля.

⁵⁶ Ibid., 11—12.

⁵⁷ Ibid., 18—19.

⁵⁸ «Справедливость — [понятие] политическое, ибо основой гражданского общения является право, а право служит критерием справедливости» (ibid., 1253a, 37—39).

⁵⁹ Cp. W. Jäger, *Aristoteles* . . . , S. 276.

Рассмотренные выше основы этой теории получают широкую и конкретную трактовку в последующих книгах «Политики», особенно в седьмой. Здесь Аристотель говорит о «наилучшей политейе» (περὶ πολιτείας ἀρίστης)⁶⁰, т. е. не только о наилучшем политическом и социальном строе замкнутого полиса, но и обо всем его жизненном укладе, общественном быте⁶¹.

Чтобы говорить о наилучшей политейе, необходимо, по мнению Аристотеля, предварительно решить, в чем состоит абсолютно желанная жизнь (αἰρετώτατος βίος)⁶² как для отдельного гражданина, так и для всего полиса в целом. Такая жизнь заключается в достижениях наивысших духовных ценностей, стремление к ней безгранично. Она является эвдаймонией; эвдаймония связана с практическим началом, с деятельностью; но эта деятельность должна быть главным образом направлена не на внешние, материальные объекты, не на накопление и использование материальных благ, а на достижение аρεте; «Мы же скажем тем, [кто до бесконечности стремится к богатству, деньгам, силе], что не трудно прийти к такой уверенности, видя, что не добродетели приобретаются и охраняются с помощью внешних благ, а [наоборот], внешние блага [приобретаются] с помощью добродетелей, что жить в эвдаймонии возможно или наслаждаясь, или в добродетели, или же осуществляя и то и другое, [мы скажем им], что в гораздо большей степени [истинное благо] имеется у тех, кто в высшей степени заботится о моральном и умственном состоянии, в приобретении же внешних благ проявляет умеренность»⁶³.

Истинные блага — это блага души: «Поскольку душа должна быть более чтима, чем собственность или тело, и в абсолютном смысле и по отношению к нам, необходимо, чтобы у каждого существовало бы соответствующее наилучшее соотношение [между этими благами]. . . Мы пришли к соглашению, таким образом, что каждому выпадает на долю эвдаймонии столько, сколько [у него] добродетели и разумности и [способности] действовать, сообразуясь с ними. Примером для нас является божество, которое пользуется эвдаймонией и блаженно благодаря не какому-либо внешнему благу, а благодаря самому себе и тому, каково оно по своей природе. . . По тем же самым соображениям и всякий наилучший полис должен пользоваться эвдаймонией и проявлять прекрасную деятельность»⁶⁴. Аристотель устанавливает, что эвдаймония полиса совпадает в эвдаймонией отдельного гражданина. Весь ход мыслей Аристотеля с предельной законченностью утверждает идею самодовления полиса.

⁶⁰ Arist., *Pol.*, 1323a, 14.

⁶¹ Ibid., 1295a, 40—1295b, 1.

⁶² Ibid., 1323a, 15—16.

⁶³ Ibid., 38—1323b, 4.

⁶⁴ Ibid., 1323b, 16—18, 21—26, 29—31.

Особый и для нас главный интерес представляет та энергичная полемика, которая сопровождает изложение основных положений о свойствах и признаках наилучшего полиса. Трудно установить конкретных авторов политико-философских произведений (конечно, за исключением Платона), против которых эта полемика направлена, но ясно, что она имеет два по крайней мере основных направления: одно, главное — против политической теории демократии и другое — против некоторых представителей близкого Аристотелю олигархического мировоззрения (которое было далеко не единым, особенно по своему отношению к лаконофильству). Аристотель полемизирует главным образом с крайними представителями олигархического направления.

Говоря о единстве эвдаймонии полиса и отдельного гражданина, Аристотель противопоставляет три понимания эвдаймонии. Одно усматривает эвдаймонию в накоплении богатств, другое — в обладании тиранической властью: «Те, кто наиболее чтит тираническую жизнь, полагают, что и полис, который властвует над наибольшим количеством [полисов], пользуется наибольшей эвдаймонией»⁶⁵. Третье понимание состоит в том, чтобы оценивать эвдаймонию как отдельного гражданина, так и полиса на основании обладания ими арте: «Если кто-либо принимает отдельного гражданина по его добродетели, тот и полис более качественный морально будет считать пользующимся большей эвдаймонией»⁶⁶.

Аристотель указывает, что существует двойкий подход к пониманию *αρετώτερος βίος*⁶⁷: для одних предпочтительнее энергичное участие в жизни полиса, для других — отношение к этой жизни *ξενικῶς*⁶⁸, отрешение от ее интересов. Мы узнаем здесь, конечно, столь характерный для времен Аристотеля ранний кинизм.

Самым важным для понимания как теоретической позиции самого Аристотеля, так и резко ему враждебной политической теории демократии является опять-таки та острая полемика, которая пронизывает все изложение Аристотеля и которая имеет одну вполне определенную направленность. Именно небольшой замкнутый полис, осуществляющий строго ограниченным числом граждан достижение высшей арте и абсолютной автаркии, противопоставляется полису, жизнь которого определяется его отношениями с другими полисами, причем полис осуществляет или стремится осуществлять над другими полисами тираническую власть. (В конечном итоге Аристотеля интересует главным образом проблема власти.

Мы уже встречались с этим противопоставлением: эвдаймония на основе арте полиса противопоставляется псевдоэвдаймонии

⁶⁵ Ibid., 1324a, 10—12.

⁶⁶ Ibid., 12—13.

⁶⁷ Ibid., 14—15.

⁶⁸ Ibid., 16.

πόλιν τῶν πλείστων ἄρχουσαν⁶⁹. Под τῶν πλείστων Аристотель, конечно, подразумевал другие полисы, а не граждан. Полис, стремящийся к власти над наибольшим числом граждан, является абсурдом как с олигархической, так и с демократической точки зрения; такая мысль абсурдна и для аристотелевой трактовки как демократических, так и олигархических полисов. Если же иметь в виду власть над негражданами, то это будет совпадать с представлением о власти над другими полисами, характерным как для политической действительности, так и для политической идеологии Эллады.

Полемика с представителями теории власти полиса над другими полисами, теории, связанной с проблемой права силы, сопровождает пространную трактовку вопроса о двух линиях наиболее предпочтительнейшей жизни: жизни созерцательной (θεωρητικῶς)⁷⁰ и жизни практически деятельной (πρακτικῶς или πολιτικῶς)⁷¹. Аристотель подчеркивает, что этот вопрос касается не только отдельного человека, но и всей политеии в целом: «Одни считают, что власть над ближними, являющаяся [проявлением] деспотического начала, связана с величайшим нарушением права, власть же на политической основе не содержит нарушения права, не является препятствием для благоденствия самого правителя. . . Другие же стоят как бы на противоположных позициях, полагая, что единственно достойной мужа является практическая и политическая жизнь, ибо в отношении любой аρεте преимущество не на стороне частного лица, а на стороне тех, кто занимается государственными делами и принимает участие в управлении. Одни трактуют вопрос таким образом, другие же утверждают, что только деспотический и тиранический характер политеии дает возможность пользоваться эвдамонией»⁷². Аристотель резко противопоставляет сторонников «деспотического и тиранического характера политеии», с одной стороны, и всех остальных теоретиков — с другой. Словоупотребление дает все основания думать, что и здесь речь идет о власти полиса над полисами. Трудно представить себе, чтобы прямую и открытую тиранию Аристотель назвал τρόπον τῆς πολιτείας. Вместе с тем такое словосочетание вполне подходит, с точки зрения Аристотеля, для полиса, который не удовлетворяется своей политеией в смысле внутреннего распорядка жизни, но развивает политическую акцию вне ее, по отношению к другим полисам. Для самого Аристотеля такая акция может носить только тиранический, отнюдь не «политический» характер.

Что это так, видно из дальнейшего контекста: «У некоторых вся направленность политеии и законов такова, чтобы они могли

⁶⁹ Ibid., 11.

⁷⁰ Ibid., 28.

⁷¹ Ibid., 27.

⁷² Ibid., 1324a, 35—1324b, 38.

властвовать над ближними. . . так что, если у большинства [полисов] (*παρὰ τοῖς πλείστοις*) большая часть законодательных постановлений находится, так сказать, в бессистемном состоянии, то в том случае, когда где-либо законы направлены к одной цели, все они имеют целью господство, подобно тому как в Лакедемоне и на Крите основная масса законов и воспитание созданы для войны»⁷³. Эти соображения приводят Аристотеля к следующему выводу: «Тем, кто пожелает рассматривать [этот вопрос], может показаться в высшей степени нелепым, если [признать] делом политика самую возможность размышлений о том, как властвовать и осуществлять деспотическую власть над ближними общинами, хотя бы они этого или не хотят. Ибо как может быть политическим или законодательным то, что вовсе не является основанным на законе? Властвовать же не только по праву, но и вопреки праву не является основанным на законе; насильственно властвовать не есть дело права»⁷⁴. Здесь Аристотель с предельной ясностью и резко полемически формулирует теорию политической власти, которая возможна только в пределах замкнутого полиса, характеризует его абсолютную автаркию и является выражением права, не связанного с насилем.

Острая полемика свойственна и последующему изложению Аристотеля. Он сравнивает политическую науку с другими (с медициной, навигацией), представители которых не требуют насильственного подчинения от тех, кто к ним обращается. «Но масса, большинство (*οἱ πολλοί*), по-видимому, считают деспотическую власть политической. То, что по отношению к самим себе они не признают ни законным, ни полезным, они не стыдятся практиковать по отношению к другим. По отношению к самим себе они требуют правовой власти, по отношению же к другим никто не заботится о правовом начале. Нелепо ведь, если бы не соответствовало природе существование тех, над которыми надлежит господствовать, и тех, которые господству не подлежат (*τὸ μὲν δεσποτὸν ἔστι τὸ δὲ οὐ δεσποτὸν*). А если это так, то не следует пытаться господствовать над всеми, а только над теми, кто для этого предназначен (*οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν δεσποτῶν*), подобно тому как нельзя охотиться на людей для добывания пищи или жертвенного мяса»⁷⁵. Как видно из контекста, речь идет, конечно, не о власти над рабами и не о внутрисполитической власти. Аристотель прибегает к *reductio ad absurdum* для доказательства невозможности политической власти за пределами границ полиса. Еще и еще раз он возвращается к этому положению: «Но ведь может пользоваться эвдаимонией и один полис сам по себе, который обладает прекрасным политическим строем,

⁷³ Ibid., 1324b, 3—9.

⁷⁴ Ibid., 22—28.

⁷⁵ Ibid., 32—40.

если только можно предположить, что где-либо существует полис, управляющийся сам по себе и пользующийся прекрасными законами, чья политейя не построена ни для войны, ни для господства над врагами»⁷⁶. Продолжая полемику, но уже по адресу сторонников созерцательной жизни, Аристотель утверждает, что деятельность, направленная на благо, тождественна со счастьем (τὴν δ'εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταύτων)⁷⁷, но что всякую власть называть деспотией неправильно: «Однако чего доброго кто-либо, пожалуй, предположит, исходя из этих утверждений, что господствовать над всеми является наилучшим положением, ибо, де, таким образом он станет верховным вершителем наибольшего количества наипрекраснейших дел; так что, де, тому, кто может властвовать, не надлежит уступать власть ближнему, но скорее надо эту власть отнимать, и ни отцу не надлежит принимать во внимание своих детей, ни детям — своего отца, ни друзьям — друг друга, и вообще об этом не заботиться»⁷⁸. Это было бы правильно, говорит далее Аристотель, если удел насильников и грабителей был бы наилучшим. Однако он приводит серьезные аргументы против этого выдвинутого им как абсурд предположения: по его мнению, подобные прекрасные деяния допустимы только для сверхчеловека, для того, кто настолько отличается от прочих людей, насколько мужчина — от женщины или господин от раба. Этими словами Аристотель и здесь и в ряде других мест характеризует свой идеал властителя, идеал практически нереальный, так как о его воплощении Аристотель нигде не говорит. Такой властитель, и только такой, воплощающий арете, может и должен пользоваться мощью, силой: δεῖ δ' οὐ μόνον ἀρετὴν ἀλλὰ καὶ δυνάμειν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρακτικός⁷⁹.

Аристотель, таким образом, с одной стороны, формулирует в крайних терминах теорию права силы, связанную с возможностью проявления полисом власти вовне, с другой стороны, противопоставляет этой теории свою теорию абсолютной автаркии, тоже приводя крайние аргументы. За этой острой антитезой следует завершение всего критического раздела об этико-политических категориях, определяющих полис как понятие и как реальную действительность, причем категория власти занимает главное место. В конце раздела Аристотель обобщает и раскрывает содержание своего утверждения. Если эвдаймонией принято считать благую деятельность, то «и для всего государства вообще и для каждого [гражданина в отдельности] наилучшей была бы деятельная жизнь (πρακτικός)... Но практическое начало не обязательно [направлено] на других [вовне], как это полагают некоторые; и не только те духовные устремления являются практи-

⁷⁶ Ibid., 1324b, 41—1325a, 5.

⁷⁷ Ibid., 1325a, 22—23.

⁷⁸ Ibid., 27—28, 34—40.

⁷⁹ Ibid., 1325b, 12—14.

чески направленными, которые возникли от стремления к результатам деятельности [вовне], а в гораздо большей степени те духовные устремления и мысли, которые имеют цель в себе и возникли сами для себя. . . Но [это не значит], что полисы, которые существуют сами по себе и избрали соответственную жизнь, должны пребывать в бездействии. Следует считать, что деятельность у них имеет место в связи с наличием частей; ибо частям полиса свойственны многие [виды] общения друг с другом; так же обстоит дело и с каждым отдельным человеком. Ведь пресоходно пользуются досугом бог и вся вселенная, которым не свойственны действия вовне, помимо своих собственных, присущих им действий»⁸⁰. Благая деятельность полиса, высшее проявление его бытия, должна быть направлена вовнутрь.

Столь же остро полемически развертывается и дальнейшая характеристика слагаемых наилучшего полиса. Всякому создателю полиса необходим, так же как и ремесленнику, первомаериал: «... подобно тому как другим демиургам, ткачу, например, или кораблестроителю, необходим пригодный для его работы материал (ὕλην), так же и для политика и законодателя δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσαν»⁸¹. Следует отметить здесь одну из основных идей Аристотеля: представление о νομοθέτῃς, законодателе, создающем строй (политейю) всякого полиса, тем самым являющемся творцом самого полиса в целом; νομοθέτῃς создает πολιτείαν, т. е. не только собственно политический строй, но и весь бытовой уклад как всего публичества в целом, так и каждого гражданина в отдельности⁸². Эта идея получила особо широкую разработку в лаконофильской литературе, давшей знаменитый образ идеального законодателя — Ликурга. В политической литературе демократии, в литературе V в. до н. э. вообще такой образ встречается редко; политической мысли демократии идея νομοθέτῃς не свойственна.

Материальными ресурсами для творческой деятельности политика (ἔστι δὲ πολιτικῆς χορηγίας)⁸³ являются, во-первых, «человеческая масса» и, во-вторых, территория (χώρα), их природные (φύσει) качества. Здесь основная дискуссионная проблема — размеры полиса. Аристотель спорит с мнением большинства, что только большой полис (μεγάλη) может пользоваться эвдаймонией.

Большинство не понимает, утверждает Аристотель, что величина и значение полиса заключаются не в абсолютном количестве населения, а в его качественном составе, ибо в полисе по необ-

⁸⁰ Ibid., 14—16, 16—21, 23—30.

⁸¹ Ibid., 1325в, 40—1326а, 5.

⁸² Эта теория создающего политейю законодателя многократно высказывается в «Политике»; в книге II (1273b) содержится исследование о законодателях в ряде полисов Греции, в их числе Ликург и Солон.

⁸³ Arist., Pol., 1326а, 5.

ходимости находится большое число рабов, метеков, иноземцев, но они не являются частью полиса, так же как и βάναιοι. При определении же величины полиса необходимо иметь в виду свойственные ему категории населения, ἐξ ὧν συνίσταται πόλις οἰκείων μέρων⁸⁴. Таким образом, полис, население которого состоит из многочисленных βάναιοι и немногих гоппитов, не может быть большим и великим. «Вообще из тех полисов, которые представляются пользующимися прекрасным политическим строем, ни один не оставляет без внимания массу своего населения»⁸⁵. Это же ясно и из логических размышлений: слишком большое население не может жить в стройном порядке (εὐταξία), т. е. оно не может пользоваться эвномией. (νόμος — τάξις; εὐνομία — εὐταξία). Полису, как и всему сущему, свойственна определенная величина. Подобно тому как не может существовать корабль в две стадии, а корабль в одну пядь также не является кораблем, так и «полис, состоящий из слишком немногих [граждан], не будет αὐτάρκης (а всякий полис αὐτάρκης), полис же, состоящий из слишком многих, будет, подобно этносу, αὐτάρκης в смысле обладания необходимыми средствами существования, но он — не полис, ибо не легко ему обладать политеией»⁸⁶.

Граница величины полиса — необходимость для граждан знать друг друга, чтобы тем была обеспечена возможность архонтам и судьям хорошо выполнять свои обязанности. «Ясно, таким образом, что наилучшим ограничивающим и определяющим полис началом будет наибольшее расширение массы [гражданства], при котором эта масса была бы легко обозрима и обеспечивала бы достижение автаркии в [своей] жизни»⁸⁷. Так заканчивает Аристотель дискуссию о размерах полиса; небольшие размеры, абсолютная замкнутость и целеустремленная вовнутрь жизнедеятельность — понятия, определяющие полис. Это давно констатированные мысли Аристотеля. Однако предлагаемая интерпретация отличается от общепринятой своей акцентировкой, что дает возможность сделать весьма важный вывод: и в древнегреческой действительности и в идеологии ведущее место занимала государственность (демократическая), прямо противоположная теоретическим построениям Аристотеля, которые, несомненно, олигархически окрашены лаконофильством.

В своем построении идеального полиса значительное внимание Аристотель уделяет проблеме территории (χώρα). Конечно, хора должна соответствовать оптимальным размерам полиса; она должна быть тоже «легко обозримой» и снабжать население всем необходимым. Главное же место в проблеме территории занимает вопрос о связи или об «общении с морем» (περὶ δὲ τῆς πρὸς

⁸⁴ Ibid., 21.

⁸⁵ Ibid., 28—29.

⁸⁶ Ibid., 1326a, 35—37; 1326b, 2—5.

⁸⁷ Ibid., 22—24.

τὴν θάλατταν κοινῶνίας), «полезна ли такая связь или вредна полисам, пользуясь званием эвномией, — здесь мы сталкиваемся с большим расхождением во мнениях»⁸⁸.

Проблема роли морских связей в историческом развитии была для политической мысли V в. до н. э. одной из важнейших. Эту проблему отражала еще литература VII—VI вв. (Гесиод, Солон), но со всей остротой она была поставлена исторической действительностью V в. Развитие мореходства и освоение морских пространств, определяющие политическое значение военно-морского флота, являются для Фукидида важнейшими движущими силами исторического процесса. Не меньшее место эти вопросы занимают в труде Геродота. Доказывать здесь, что вообще проблема «общения с морем» занимала большое место в литературе V в., нет ни возможности, ни необходимости⁸⁹. У всякого знакомого с ней это положение вряд ли вызовет возражения. Однако в современной науке об античности почти не обращалось внимания на то обстоятельство, что проблема «общения с морем» бесспорно положительно решалась политиками и идеологами демократии, тогда как представители олигархической идеологии решали ее отрицательно. Тем важнее подчеркнуть дискуссионность данной проблемы в «Политике». Аристотель решает ее в принципе отрицательно: «Полис должен быть торговым для самого себя, а не для других. Те, кто делает себя торговой площадью для всех, делают это из-за доходов, но полис не должен участвовать в подобных излишествах и не должно обладать подобным эмпорием»⁹⁰. Следует не допускать ни многолюдия, могущего возникнуть вследствие множества купцов-иноземцев, ни их вредного влияния на граждан. Эти вредные последствия необходимо устранять с помощью правильных законов. «Общение с морем» нужно поддерживать, не допуская вредных последствий как по соображениям военной безопасности, так и для достаточного снабжения предметами первой необходимости. Таким образом, самую идею «общения с морем», как положительный и естественно развивающийся процесс, с точки зрения демократических идеологов, Аристотель решительно отвергает; для него «общение с морем» регулируется законом и должно укреплять автаркию.

Соответственно решается и вопрос о морском флоте: в известной пропорции военно-морские силы необходимы, для того чтобы быть грозными и способными к защите не только самих себя, но и некоторых из своих ближних. Величина флота определяется положением полиса: «... если полис живет политической жизнью гегемона, необходимо иметь и эту мощь в соответствии с его действиями»⁹¹. Но наличие военно-морской силы ни в коем

⁸⁸ Ibid., 1327a, 11—13.

⁸⁹ Об этом см. главу VI.

⁹⁰ Arist., *Pol.* 1327a, 27—31.

⁹¹ Ibid., 1327a, 40—1327b, 2—6.

случае не может вызвать *πολιανθρωπία*; рядовые моряки не должны быть гражданами, масса перифойков и вообще возделывающих землю должна обеспечить от недостатка в матросах⁹². Таким образом, полис, располагающий военно-морской силой, не должен изменять своей социальной природе и автаркическому облику.

Необходимо подчеркнуть, что в решении проблемы «общения с морем» Аристотель так же следует лаконофильской традиции, как и в решении проблемы размеров полиса. В Спарте времен греко-персидских войн, т. е. времен ее расцвета, организация военно-морского дела весьма напоминает только что изложенные соображения Аристотеля.

Неожиданным несколько образом мы встречаем в той же VII книге «Политики» трактовку панэллинской идеи. Продолжая анализ гражданской массы (*πολιτικῶν πλῆθους*)⁹³, Аристотель характеризует ее общие свойства в рамках мирового положения Эллады: «Каковы должны быть по природе некоторые качественные признаки [этой массы], мы скажем теперь. Особенно удобно рассмотреть это, бросив взгляд на пользующиеся доброй славой полисы эллинов и на всю населенную землю, как она распределяется между народами»⁹⁴. Эллада занимает центральное место между народами Азии и Европы; «эллинский же род (τὸ δὲ τῶν Ἑλληνῶν γένος) топографически занимает среднее место, причастен, таким образом, и к той и к другой [категории народов], будучи преисполненным и чувства отваги и разумного начала. В силу этого [эллинский род] пребывает свободным, обладает наилучшим политическим порядком и возможностью властвовать над всеми, если бы он оказался под одной политеией. Такое же различие свойственно и эллинским народам в их отношениях друг к другу; одни из них обладают односторонней природой, у других же оба эти начала власти хорошо соединяются»⁹⁵.

Как понимать это знаменитое место «Политики»? Несомненно, что оно является реакцией как на ожесточенную политическую борьбу в Элладе демосфено-аристотелевых времен, так и на борьбу идеологическую, в которой, как известно, панэллинская идея занимала видное место. Одно направление этой панэллинской идеи стремилось к военному объединению Эллады под гегемонией либо внешней силы (Филипп), либо одного из сильнейших полисов, но при всех вариантах с резким подчеркиванием полной автономности эллинских полисов. Другое направление, демократическое, искало путей к более тесному политическому объединению полисов под властью Афин, отрицая идею автаркии и даже вовсе изгоняя из своего словоупотребления термин «автономия» (Демо-

⁹² Ibid., 1327b, 11—12.

⁹³ Ibid., 18.

⁹⁴ Ibid., 19—23.

⁹⁵ Ibid., 29—36.

сфен). Рассматриваемая фраза имеет мало общего с обоими этими направлениями; она только отражает их существование. В ней лишь сформулирована мысль об абсолютном превосходстве эллинов над варварами и о неизбежно вытекающем отсюда выводе о возможности, вернее, для Аристотеля о невозможности, мирового господства Эллады. Политическое объединение Эллады в одной общей политейе совершенно, как мы видели, немислимо для Аристотеля, за исключением случая (нереального) появления сверхчеловека, под монархической властью которого могла бы объединиться вся Эллада. Можно думать, что Аристотель имел здесь в виду свой абсолютный идеал — панбасилейю, который тесно связан с представлением об абсолютной полисной автаркии. Контекст показывает, что главным для Аристотеля были духовные качества гражданской массы автаркического полиса, которую законодатель мог бы повести к добродетели.

Рассматривая затем составные элементы (μέρη) политической организации полиса, Аристотель вновь подчеркивает понимание природы полиса как абсолютно замкнутого единства, причем основой этого единства должна быть общность одного какого-либо начала для всех находящихся в общении, пусть даже они пользуются этим началом не в равной степени⁹⁶. Если же одна часть общающихся пользуется одним началом — средством, а другая — другим началом — целью, у них нет ничего общего. «Полис есть общение равных (κοινωνία τίς ἐστὶ τῶν ὀμοίων) для [достижения] жизни, рассматриваемой как наилучшая»⁹⁷.

Части (μέρη) полиса определяются в связи с деятельностью и ее результатами (τά ἐργα), необходимыми для существования полиса. Это — пропитание, ремесла, оружие⁹⁸, достаточный запас денег как для внутренних нужд, так и для военных, забота о богатых («это следовало бы поставить на первом месте»⁹⁹, — замечает Аристотель) и наконец самое важное — решение вопросов о справедливом и выгодном в отношениях между гражданами.

Однако являются ли представители всех этих шести функций «частями» полиса и в какой мере — этот кардинальный вопрос рассматривается Аристотелем в полемическом порядке. Поскольку «принято считать, что все должны быть одинаковым образом и земледельцами, и ремесленниками, и членами [государственного] совета, и судьями»¹⁰⁰, необходимо выяснить, так ли это, говорит Аристотель, или же все должны быть распределены по определенным функциям, или одни функции должны быть общими, дру-

⁹⁶ Ibid., 1328a, 25—27.

⁹⁷ Ibid., 35—37.

⁹⁸ Ibid., 1328b, 7—10. «Общающимся необходимо иметь оружие для самих себя, для осуществления власти против сопротивляющихся, а также против тех, кто извне предпринимает незаконные действия».

⁹⁹ Ibid., 12.

¹⁰⁰ Ibid., 25—27.

гие — частными; «не во всякой политейе дело обстоит одинаково. . . в демократиях все участвуют во всем, в олигархиях дело обстоит обратным образом»¹⁰¹. Поскольку речь идет о наилучшей политейе, говорит Аристотель, при которой полис обладает людьми, гражданственными абсолютно, а не относительно, «гражданам не надлежит вести жизнь ремесленников или торговцев, ибо подобная жизнь неблагоприятна и противоположна добродетели»¹⁰².

Полемика осложняется проблемой, должны ли *γεωργοί* являться «частью» полиса. Эта проблема объединяется с вопросом о ремесленном труде (земледелец так же не располагает *σχολή* для работы добродетели и способности к политической деятельности, как и банаусой) и с вопросом о государственной территории — хоре. Хора «должна принадлежать носителям оружия и тем, кто участвует в политейе»¹⁰³, обрабатывать ее должны другие, а не те, кому она принадлежит. Аристотель определяет характер владения землей — она не должна быть общей, но пользоваться ею надлежит дружественным образом, сообща; землю необходимо правильно распределить в интересах полиса, с тем чтобы обеспечить сисситии, обороноспособность полиса и единство политической настроенности граждан. «Те же, кто будет обрабатывать землю, должны быть согласно [нашему] условию по преимуществу рабами, которые не должны принадлежать к одному племени и отличаться отвагой, либо варварами-перийками, таких же приблизительно природных качеств; из них одни, на частных владениях, должны быть частными, другие, на общегосударственной земле, — общими»¹⁰⁴. В идеальном полисе Аристотеля, таким образом, обладание землей и оружием определяло принадлежность к гражданству, свободному от каких бы то ни было материальных забот.

Нарисованная Аристотелем картина напоминает ту Спарту, которую изображают лаконофильские источники. Полемика здесь направлена, с одной стороны и главным образом, против теории и практики демократии, с другой стороны, против изъянов социально-политического строя современной Аристотелю Спарты. Вместе с тем некоторыми своими чертами идеальный полис Аристотеля близко соприкасается с реальной исторической Спартой. В частности, критерий возраста для права управлять государством играет большую роль в построении и аргументации Аристотеля. В Спарте же, как мы знаем, геронтами могли быть спартиаты не моложе 60-летнего возраста и вообще возрастной ценз был одной из основ гражданского быта. Сисситии также являются для Ари-

¹⁰¹ Ibid., 29—33.

¹⁰² Ibid., 38—41.

¹⁰³ Ibid., 1329b, 36—38.

¹⁰⁴ Ibid., 1330a, 25—31.

стотеля одним из основных политических институтов всякого благоустроенного полиса, да и другие черты политического строя Спарты широко используются в книге VII «Политики» (как, впрочем, и во всем этом произведении в целом) при построении «наилучшей политеи».

Но особенное внимание Аристотель сосредоточивает на двух вопросах: о значении и происхождении сисситий и о необходимости полного отделения воинов от земледельцев. Этим вопросам он посвящает небольшое историческое исследование: «Как представляется, не теперь и не недавно стало известно изучающим теорию политеи, что должно разделять полис на обособленные однородные группы и что воины и земледельцы должны быть разными группами»¹⁰⁵.

Перед нами совершенно законченная формулировка краеугольного положения политической теории, прямо противоположной теории демократии. Демократическая теория провозглашала социальную однородность полиса и вытекавшую отсюда идею политического равенства свободных; одни только рабы исключались из политического общения. Но положительная оценка труда, подчеркивавшаяся демократической теорией, теоретически выдвигала вопрос о сглаживании и этой грани.

По мнению же Аристотеля, полис должен был включать в себя полусвободную, отчасти рабскую трудовую массу, но она абсолютно исключалась из политического общения. Эта трудовая масса разных категорий, одна от другой обособленных, совершенно чужда сущности полиса и его «цели», хотя и является необходимым средством его существования. Никакого общего начала, взаимно связывающего гражданство и трудовую массу, не существует. Аристотель иллюстрирует это положение на примере отношений между ремесленником и его инструментом. Другим основным аргументом служит тезис о собственности (κτησις), которая представляется необходимым условием существования полиса, но абсолютно не является его «частью».

«Укажу, — пишет Аристотель, — на подобное отношение всякого инструмента к произведенной работе и к самому ремесленнику: между домом и домостроителем нет ничего для них общего, но мастерство домостроителей существует ради [постройки] дома. Соответственным образом полисам необходима собственность, но собственность не является никакой частью полиса (διὸ κτήσεως μὲν δεῖ ταῖς πόλεσιν οὐδὲν εἶσθαι ἢ κτήσις μέρος τῆς πόλεως). Собственность же состоит из многих одушевленных частей (πολλὰ δ' ἔμφυχα μέρη τῆς κτήσεως ἐστίν)»¹⁰⁶. Необходимо помнить при этом, что трудовая масса для Аристотеля отнюдь не является только рабской. Выше было подчеркнuto, что Аристотель теорети-

¹⁰⁵ Ibid., 1329a, 40—1329b, 2.

¹⁰⁶ Ibid., 1328a, 30—35.

чески весьма сближает с рабами свободную, но неполноценную, с его точки зрения, часть гражданства в демократиях; βάνιστοι участвуют в политическом общении только в развитых (второй и третий виды по классификации Аристотеля) демократиях, и об этих видах демократии он считает возможным говорить как о полисах и об образующем эти полисы гражданстве. Что же касается «крайних» демократий, то они уже не являются полисами для Аристотеля¹⁰⁷, и гражданство этих демократий представляется ему по существу рабской массой.

Теоретическая позиция Аристотеля, таким образом, является прямо противоположной теории и практике афинской, древнегреческой вообще, демократии; достаточно вспомнить трактовку политической теории демократии хотя бы у Фукидида, Геродота или Псевдо-Ксенофонта.

Обоснованию рассмотренной формулировки основного свойства структуры полиса Аристотель посвящает целый исторический экскурс. Египет является древнейшей страной государственности, и именно из Египта исходит установление разделять гражданскую массу на обособленные группы¹⁰⁸.

Сисситии тоже были установлены в глубокой древности у ойнотров в Южной Италии Италом, давшим название стране и сделавшим ойнотров земледельцами: «Строй сисситий возник там [у ойнотров] первоначально»¹⁰⁹.

Эти два основных для Аристотеля теоретических признака структуры полиса близко напоминают строй тех полисов, которые неоднократно квалифицируются в «Политике» как обладающие, «по распространенному мнению», наилучшей политией. С этим мнением Аристотель в основном соглашается, резко критикуя вместе с тем те искажения правильных политических начал, которые он наблюдал в реальной действительности, имея в виду главным образом Спарту и Крит. Трудовая масса в этих полисах не состояла из рабов в собственном смысле, была разделена на два или даже больше изолированных социальных слоев, абсолютно не участвовавших в «политическом общении», причем особенно наглядно была выявлена полная раздельность τὸ μάχιμον и τὸ ἰερῶν. Сисситии, характерные для этих полисов, были там одним из главных государственных учреждений.

Характеризуя оптимальный план построения главного центра своего наилучшего государства, Аристотель отмежевывается от тех высоких теоретических и практических достижений в этом направлении, которые связаны с именем градостроителя-демократа Гишподама Милетского: «Расположение же частных жилищ считается (νομίζεσθαι) более приятным и полезным для всяких

¹⁰⁷ См., например, Arist., Pol., 1291.

¹⁰⁸ Ibid., 1329b, 23—24, 32—33.

¹⁰⁹ Ibid., 22—23.

обстоятельств, если оно осуществлено по правильному плану, по новейшему гипподамовскому способу. Однако в смысле военной безопасности, напротив, лучше, если [дома] были бы расположены как в древние времена, ибо [такое расположение] является препятствием для проникновения врагов-иноземцев, затрудняющихся найти дорогу при нападении; так что следует принимать во внимание оба способа»¹¹⁰.

Обстоятельно останавливается Аристотель в связи с этим и на знаменитом лаконофильском лозунге о морально-политическом вреде оборонительных стен. Хотя он и находит этот лозунг чрезмерно старомодным¹¹¹, однако принципиально его не отрицает. Действительно, говорит Аристотель, по отношению к себе подобным, ненамного более многочисленным, некрасиво пытаться спастись, используя высоту стен; но, когда случается, что численное превосходство нападающих оказывается сильнее, чем человеческая добродетель немногих обороняющихся, наибольшую высоту стен надо признать лучшим средством спасения от бед и насилий, особенно принимая во внимание современные изобретения в осадном деле¹¹².

В конце книги VII Аристотель возвращается к общим этическо-политическим проблемам, лежащим в основе его учения о полисе и автаркии. Только при достижении «цели» полиса — автаркии — достигается и его эвдаймония, определяемая как *ἐνέργεια εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν*¹¹³. Недостаточно еще правильно установить «цель»; не менее важно найти правильные средства к достижению этой цели; в этом задача законодателя.

Здесь Аристотель вновь выдвигает свою основную мысль о том, что ни «целью» полиса, ни путем к этой цели не может быть осуществление господства, ибо последнее предполагает непрерывное физическое напряжение гражданства, т. е. отсутствие у граждан необходимого для эвдаймонии досуга (*σχολή*). Для того чтобы правильно пользоваться досугом, необходима подготовленность через воспитание; в основе воспитания лежат три начала — *φύσις, ἦθος, λόγος*¹¹⁴; из них главную роль играет логос. Логос «делится надвое: существует практический логос и логос теоретический... и деяния должны быть соответственными...»; те деяния, которые связаны с лучшим по природе началом, должны быть предпочтены. «И вся жизнь делится на занятия и досуг, на войну и мир (*εἰς ἀσχολίαν καὶ εἰς σχολήν καὶ πόλεμον καὶ εἰρήνην*), а действия [людей] одни направлены на необходимое и полезное, другие — на прекрасное»¹¹⁵. Ввиду всего сказанного

¹¹⁰ Ibid., 1330b, 21—27.

¹¹¹ Ibid., 33.

¹¹² Ibid., 1330b, 35—1331a, 2.

¹¹³ Ibid., 1332a, 9.

¹¹⁴ Ibid., 1332a, 40.

¹¹⁵ Ibid., 1333a, 31—33.

необходимо быть способным и ἀσχυλεῖν и πολεμεῖν, но предпочтительно пребывать в мире и σχολάζειν¹¹⁶. «А те из эллинов, кто слышет пользующимся наилучшим политическим строем, а также законодатели, установившие у этих эллинов политейи, как кажется, построили основы политей не для [достижения] лучшей цели и не установили законы и воспитание для выработки всех добродетелей, но, в связи с той или иной случайностью, отклонились в сторону того, что казалось полезным и доставлявшим большой достаток»¹¹⁷.

Далее все внимание сосредоточивается на резкой критике спартанской политейи и тех авторов, которые восхваляли эту политейю как доставившую возможность спартамцам «властвовать над многими»¹¹⁸. Аристотель указывает, что положение Спарты в его дни не свидетельствует о высоких качествах ее политейи. «Неправильно судят также и о той власти, которую должен был, как кажется, чтить законодатель, ибо власть над свободным прекраснее и больше соответствует добродетели, чем власть деспотическая. И должно считать полис пользующимся эвдаймонией и хвалить законодателя не за то, что он вымуштровал [полис] для господства над ближними (ὅτι κρατεῖν ἤσκησεν ἐπὶ τὸ τῶν πέλας ἄρχεῖν). Это последнее заключает великий вред в себе, ибо ясно, что тому из граждан, кто может добиваться этого, естественным будет попытаться властвовать и над своим полисом; именно это ставили лаконцы в вину царю Павсанию, несмотря на весь присущий ему почет. В подобных теориях и законах нет ничего политического, ни истинного, ни полезного»¹¹⁹.

Главный порок спартанского строя для Аристотеля не в его социальных и политических основах, а в односторонней направленности на выработку у граждан только военных качеств. Это привело к тому, что у граждан отсутствуют добродетели, необходимые для мирного времени, для досуга. «Если постыдно не быть в состоянии пользоваться наилучшими благами, то еще постыднее не быть в состоянии пользоваться ими, располагая свободным временем, и, будучи занятыми делами и воюя, казаться наилучшими [людьми], пребывая же в мирной обстановке и располагая свободным временем, быть похожими на рабов. Так что не следует выработать добродетель подобно тому, как делает это полис лакедемонян; эти последние отличаются от других [эллинов] не тем, что наилучшими благами считают не то самое, [что другие], но скорее тем, что стремятся добыть эти блага с помощью одной добродетели»¹²⁰.

¹¹⁶ Ibid., 1333a, 41—1333b, 1.

¹¹⁷ Ibid., 1333b, 5—10.

¹¹⁸ Ibid., 20—21.

¹¹⁹ Ibid., 26—36.

¹²⁰ Ibid., 1334a, 36—1334b, 3.

Эта критика спартанского государства направлена на одну неприемлемую для Аристотеля черту: деспотическую власть над другими полисами. Такая роль Спарты в Элладе обозначилась, как известно, только с конца V в. и действительно была связана с разложением классического спартанского строя, с затяжным и глубоким общегосударственным кризисом. Власть Спарты в Элладе находилась в вопиющем противоречии с основным характером замкнутого спартанского государства. Это обострило постановку лаконофильской проблемы в идеологической борьбе IV в.: широкое развитие получили поиски облика идеальной Спарты, достаточно вспомнить имена упоминаемого Аристотелем царя Павсания, Лисандра, Ксенофонта, Тиброна и др.¹²¹. Сочинения этих авторов весьма по-разному рисовали образ идеальной ликурговой Спарты, однако все они развивали политическую теорию лаконофильства, резко враждебного социально-политическому опыту афинского государства и демократической идеологии. Но резкая критика реальных внутренних порядков в Спарте и особенно ее политики в Элладе была этому лаконофильству весьма свойственна; мы можем думать, что такой характер носило содержание сочинений царя Павсания и Лисандра.

Таким образом, резкая критика деспотической власти Спарты «над ближними» и в то же время высоко положительная оценка общих основ спартанского строя весьма сближают «Политику» с несомненно хорошо знакомой Аристотелю лаконофильской литературой. Строя свою политическую теорию, Аристотель исходил из весьма его политически сближающих с Платоном лаконофильских идей, прежде всего из идеи замкнутого автаркического полиса, резко отрицая всякую власть полиса над полисом. Такая власть уничтожает, по мнению Аристотеля, основные качества и признаки полиса и его гражданской массы, какими они должны быть в полисе как в высшем достижении человеческого общежития. Полис перестает быть полисом и сближается с бесформенными рабскими массами варварского Востока.

¹²¹ Об этом см. E. Meyer, *Lykurgos von Sparta*, — «Forschungen zur alten Geschichte», Bd II, Halle, 1899; E. Kessler, *Plutarchs Leben des Lykurgos*, Berlin, 1910.

III. АРИСТОТЕЛЬ И ЛАКОНОФИЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА



Результаты филологической критики по отношению к «Политике» Аристотеля сводятся в общих чертах к тому, что памятник этот имеет вид неотделанности и незаконченности, вследствие чего он представляет большие трудности для интерпретации его и даже для чтения. Трудности эти не столько во внешней критике текста, сколько во внутренней. Даже не особенно внимательному читателю бросаются в глаза многочисленные противоречия и несогласованности имеющегося текста. Одни его комментаторы (их большинство во главе с Суземилом) выходят из затруднений, допуская и устраняя интерполяции, эмендируя, другие отказываются признать текст за подлинный, утверждая, что он является студенческими записями лекций Аристотеля (Онкен). Для всякого исследователя, строящего свои выводы на основании анализа текста, конечно, далеко не безразлична его история, особенно в тех случаях, когда текст не представляет достаточного единства; но если анализировать текст «Политики» под углом зрения его отношения к Спарте, то окажется, что филологическая критика всего менее касалась соответствующих мест памятника. Ю. Шварц¹, самый суровый критик как «Политики», так и ее издания Суземилом, с увлечением констатирует противоречия в классификации государственных форм Аристотеля, не пытаясь, впрочем, их объяснить, но совсем не обращает внимания на гораздо более заметные и глубокие противоречия в интересующем нас направлении². Для нас же важно не отыскивание новых противоречий в тексте «Политики» и не разрешение на этом основании вопроса об авторстве или неавторстве Аристотеля; каково бы ни было происхождение имеющегося в настоящее время текста «Политики», факт его принадлежности Аристотелю или во всяком

¹ J. Schwarz, *Die Democratie*, 2. Aufl., Leipzig, 1901.

² Опубликованная в 1956 г. работа Е. Брауна, судя по названию, представляет большой интерес для нашей темы, но мне, к сожалению, не удалось с ней ознакомиться [Е. Braun, *Die Kritik der lakedaimonischen Verfassung in den Politika des Aristoteles*, Klagenfurt, 1956 («Kärtner Museumsschriften», XII)].

случае его ближайшей школе бесспорно подтверждается всей античной традицией. Поставленный выше вопрос о лаконофильстве «Политики» сохраняет свою остроту независимо от выводов критики текста.

В книге II «Политики» Аристотель полнее всего выявляет свое отношение к существующей государственно-правовой теории. Есть ли здесь у автора какой-либо центр внимания и, если есть, что помещает он в этом центре? Напомню распределение материала (пользуясь изданием Ньюмена): после краткого вступления (полстраницы) о необходимости рассмотрения как существующих конституций, широко признанных благозаконными, так и теоретических построений в этой области автор переходит к критике «Политейи» и «Законов» Платона (13 страниц); далее следуют изложение и критика проектов Фалеаса Халкедонского (3,5 страницы) и Гипподама Милетского (4 страницы); критика спартанского и критского строя (9 страниц) — обе темы объединены ввиду их внутреннего и традиционного единства, сюда же примыкает изложение и критика карфагенской конституции (2,5 страницы), так как по ходу изложения рассмотрение последних трех государственных форм представляет собой одно целое (итого, значит, 11,5 страницы); в заключении (немногим больше 2 страниц) даны изложение и оценка деятельности древних законодателей — Солона (половина заключения), Залевка, Харонда, Фалеаса, Ономакрита, Филолая, три знаменитые строчки о Драконте. Уже это чисто внешнее описание указывает на колебание интереса Аристотеля между Платоном и Спартой. Но если вспомнить идеализирование Спарты, которое, как известно, составляет такую заметную черту в «Политейе» и вообще во всем политическом миросозерцании Платона, то придется признать, что три четверти объема книги связаны со Спартой.

Анализ «Политейи» начинается иронической критикой общности жен и детей и идеала абсолютного единства государства. Аристотель применяет здесь частый у него прием критики — *reductio ad absurdum*; он пускает в ход весь арсенал возражений, которым и до сих пор еще пользуются противники коммунизма. В этой остро критической части отрицанию не противопоставляется что-либо положительное, и мы поэтому на ней дольше останавливаться не будем.

Переходя к рассмотрению проблемы общности имущества у Платона, Аристотель меняет тон; намечает решение — имущество должно быть частью общим, частью — частным³. «Такой порядок не невозможен и теперь; будучи таким образом оформленным писаными законами в некоторых полисах, особенно в тех, где жизнь прекрасно налажена (*καλῶς οἰκουμέναις*), там этот порядок либо существует, либо мог бы быть осуществлен. Каждый,

³ Arist., *Pol.*, 1263a, 21—24.

будучи собственником, предоставляет пользование своей собственностью сообща друзьям, подобно тому, как в Лакедемоне пользуются рабами, которые принадлежат, так сказать, им сообща, так же лошадьми и собаками. . .»⁴. Аристотель восхищается таким порядком: это максимум единения, которого как раз не достигает тот, кто предлагает сделать государство сугубо единым и кто тем самым уничтожает благородную свободу распоряжения своей личностью и имуществом⁵. Достигнуть такого самопроизвольного равновесия очень трудно, и в этом величие и мудрость законодателя (конечно, здесь разумеется Ликург). Так приблизительно можно интерпретировать заключение Аристотеля по поводу платоновой теории государственно-хозяйственного коммунизма.

Говоря дальше об этом «коммунизме», Аристотель снова нападает на теорию абсолютного единства государства, бросает замечание, что «жизнь представляется совершенно невозможной»⁶ в платоновом государстве, и указывает путь к достижению действительного единства: «Первоочередное дело для государства — сделать народ единым посредством воспитания, «но тому, кто намеревается ввести воспитание и полагает, что через воспитание полис станет совершенным (*σπουδαίαν*), нелепо думать, что полис возможно выправить [только] подобными мерами, а не обычаями, философией и законами, как это сделал законодатель в Спарте и на Крите, обобществив собственность с помощью *сисситий*. Не должно также упускать из виду и того многовекового опыта, в течение которого выяснилось, насколько хороши эти учреждения. . . Особенно стало бы очевидным всякому, кто попытался бы на деле осуществлять подобную политею (т. е. Платонову), что он не смог бы устроить полиса без подразделения населения и территории на определенные части — первого на *сисситии*, второй на *фратрии* и *филы*. Получается, что [у Платона] ничего не установлено законодательным путем, кроме того, что стражи не должны заниматься земледелием»⁷. Аристотель подчеркивает, что Платон не дал ответа на основной вопрос: как возможно практическое осуществление его идеального государства. В этой связи приводимые Аристотелем примеры Спарты при рассмотрении основных проблем построения политеи особенно показательны.

Мы проследили основные моменты критики Платоновой «Политеи», заключающиеся в книге II «Политики». Мы видим, что в этой критике Спарта постоянно присутствует в виде некоего положительного *tertium comparationis*. Там, где говорится о поучительном примере Спарты, даже в стиле чувствуется влияние какого-то литературного канона. Можно отметить совпадение

⁴ Ibid., 30—36.

⁵ Ibid., 37—40.

⁶ Ibid., 1263b, 29.

⁷ Ibid., 1263b, 36—1264a, 10.

Pol., 1263a, 4—6 и *Xen., Republ. Lacedaem.*, VI, 3: Ксенофонт говорит об установленном Ликургом обобщении собственности как об образце понимания самого принципа собственности и приводит те же примеры, что и Аристотель. Таким образом, здесь наблюдается совпадение не только по содержанию, но и по форме. Аристотель мог использовать сочинение Ксенофонта, прямо его не цитируя. Но более вероятно, что и Ксенофонт и Аристотель использовали одни и те же распространенные в олигархических кругах сочинения об идеальной Спарте — трактаты Лисандра, Павсания, Крития, Тиброна (упоминаемого Аристотелем) или другие труды. Даже если разделять сомнения критиков текста «Лакедемонской политеи» в его подлинности, то и это обстоятельство не только не будет говорить против зависимости Аристотеля от лаконофильской литературы, но, скорее, еще больше эту зависимость подтверждать.

Рассмотренный только что материал указывает на известную зависимость Аристотеля от лаконофильского представления о Спарте и ее истории. Тем более поразительна дальнейшая острая и недоброжелательная критика спартанского строя в той же книге II. Между тем филологическая критика на этом не останавливалась.

Переходим к аристотелевой критике «Законов». Проект государственного устройства «Законов» Аристотель оценивает гораздо благоприятнее, хотя и роняет замечание, что и здесь основные предпосылки в конце концов те же, что и в «Политее». Поэтому он не критикует этих предпосылок, а делает ряд конкретных замечаний, например: «В отношении же упомянутого населения нельзя забывать, что земля вроде вавилонской или другая какая столь же большая земля была бы необходима, чтобы прокормить пять тысяч праздных людей»⁸. Дальнейшие его замечания касаются необходимости принимать во внимание агрессивные намерения соседей; необходимости точнее определить размеры имуществ граждан, а также регулировать прирост населения в интересах сохранения равенства первоначальных наделов. В целом, подчеркивает Аристотель, «все устройство (сύνταξις) не желает быть ни демократией, ни олигархией, а чем-то средним между ними, такой строй мы называем политеей; ведь он состоит из вооружающихся за свой счет. Таким образом, если [Сократ] предлагает такую политею как наиболее свойственную полисам (ὡς κοινωτάτην ταύτην . . . ταῖς πόλεσι), он высказался действительно прекрасно; если же он считает ее наилучшей после первой политеи, то его высказывание не прекрасно. Пожалуй, кто-либо станет хвалить больше лаконскую политею или какую-нибудь другую, более аристократическую. Иные утверждают, что наилучшая политея должна представлять смешение всех политей,

⁸ *Ibid.*, 1265a, 13—16.

вследствие чего они и восхваляют лакедемонскую политею, ибо она представляет из себя, по мнению одних, смесь олигархии, монархии и демократии: *басилея* — это монархия, власть геронтов — олигархия, демократический же характер она носит по власти эфоров, так как эфоры происходят из демоса (*διὰ ἐκ τοῦ δῆμου εἶναι τοὺς ἐφόρους*). По мнению других, эфория есть тирания, демократическим же началом являются сисситии и весь образ повседневной жизни»⁹. Что же касается «Законов», то их строй определяется Аристотелем как смесь олигархии и демократии, т. е., согласно его учению, как политея в собственном смысле слова, сильно уклоняющаяся, впрочем, в сторону олигархии.

Мы видим, что в только что рассмотренном месте книги II, посвященном «Законам», опять выступает строгий образ Спарты, политический строй которой представляется здесь Аристотелю более близким к идеалу, чем проект «Законов», лучшей из существующих политей, построенных на более аристократическом принципе. Из дальнейшего мы знаем, что под этими лучшими политеями разумелись, кроме спартанской, критская и карфагенская. Как будет показано ниже, эти три конституции Аристотель считал очень близкими друг другу, но не в порядке конкретного описания, а скорее в схеме отвлеченной теории.

В рассматриваемом же месте «*Политики*» мы находим и другой основной аристотелев принцип политического благозакона — принцип смешения противоположных государственных форм. Характерно, что, упоминая Спарту, Аристотель делает экскурс в сторону лаконофильства. Этот экскурс очень показателен. Он указывает на значительное развитие политической мысли в данном направлении и на тесную связь лаконофильства с теорией смешения государственных форм. В дальнейшем развитии философско-политической и социальной мысли греков эти мотивы представляли весьма заметную черту. Особенно интересно и поучительно развитие этих мотивов в политической теории стоиков, сделавшей их в течение многовекового существования этой школы достоянием широчайших кругов культурного человечества. Они же в значительной степени повлияли на основы европейской политической мысли в новое время¹⁰.

Учению Фалеаса Халкедонского Аристотель уделяет мало внимания и места. Здесь нам оценивать умонастроение критика гораздо труднее, так как критикуемую теорию мы знаем только в изложении того же критика. Основные возражения состоят в том, что надо не столько реформировать материальные основы политического быта, как того хотел Фалеас, сколько сосредоточить все внимание на нравственном воспитании и совершенстве

⁹ Ibid., 1265b, 27—40.

¹⁰ P. Barth, *Die Stoa*, Berlin, 1922.

граждан: надо думать не только об устройении внутренних отношений государства, но и о его способности к защите от внешних врагов. Мы можем констатировать, что строки, посвященные Фалеасу Халкедонскому, имеют довольно нейтральный характер в смысле выяснения отношения автора к Спарте и ее строю; во всяком случае они не противоречат тому, что было нами высказано по этому поводу выше.

Но сочинение Гипподама Милетского затрагивало Аристотеля гораздо больше. Посвященный ему отрывок в книге II окрашен даже в определенный эмоциональный тон несомненной неприязни. К сожалению, мы и здесь располагаем весьма ограниченными данными о сочинении Гипподама. По-видимому, Гипподам был истым сыном перикловой эпохи: его проект подходит к решению политико-социальных проблем с демократической точки зрения и в то же время носит практический характер. Я имею в виду принадлежность к гражданству всех трех выдвигаемых им классов населения (вероятно, именно классов, так как о наследственном начале не упоминается), в том числе и тех банаусой, которых Аристотель так решительно изгоняет из числа граждан всякого благоустроенного государства. Далее излагаются конкретные предложения основ уголовного права и судопроизводства, и наконец идет речь о государственной поддержке социально полезных талантов. Даже в скудном изложении Аристотеля перед нами встает образ достойного представителя афинской интеллигенции. Аристотель же своей критике предпосылает набросанную несколькими штрихами карикатуру личности Гипподама, изображающую его в виде какого-то самодовольного фата. Такой *argumentum ad hominem* достаточно показателен.

Аристотель возражает по трем пунктам проекта Гипподама: против принципов уголовного процесса, против внутренних противоречий в делении населения на три класса и против государственной поддержки социально полезных талантов. По первым двум пунктам трудно что-либо говорить, так как мы не знаем критикуемого оригинала. Но пункт третий дает кое-что для характеристики умонастроения Аристотеля: опасно законодательством закреплять право на почет за тем, кто изобретает что-либо для государства полезное, так как это может повести к развитию сикофангии и даже при случае к перетасовкам всего государственного строя¹¹. Это связано и с другим серьезным вопросом: вообще полезно или вредно для государства изменять «дедовские законы»¹². На этот вопрос Аристотель отвечает целым исследованием с историческими экскурсами и сравнениями, причем приходит к выводу, что резкое изменение старых законов не столько полезно, сколько вредно, так как развивает непослушание

¹¹ Arist., *Pol.*, 1268b, 24—25.

¹² *Ibid.*, 27—28.

власти¹³ и так как всякие перемены подрывают самую силу закона¹⁴.

Отношение к Гипподаму Милетскому хорошо характеризует политическое настроение Аристотеля: все, что исходило от афинской демократии, вызывало у Аристотеля резкое, чтобы не сказать абсолютное, отрицание. *Πάτριος πολιτεία* — это незыблемое ядро всякой истинной политейи: древние законодатели (Солон, Ликург) обладали истинным духом мудрости, все же позднейшие теоретики — в той или иной мере беспочвенные фантазеры. Хотя в рассмотренном месте книги II и нет упоминаний о Спарте, но и здесь она между строк присутствует в виде подразумеваемой антитезы всяким новшествам теоретиков. Стоит отметить некоторое колебание Аристотеля в упомянутом исследовании о пользе или вреде законодательных новшеств; картина культурного прогресса, которую он рисует, обладает абсолютной убедительностью, в том числе и для самого автора. Здесь как будто намечается противоречие между результатами аристотелевых исследований в области государственного права и явственными признаками некоторой политической догмы, трудно совместимой с этими исследованиями.

После гипподамова проекта Аристотель обращается к рассмотрению и оценке «лакедемонской и критской, а также других политей»¹⁵, причем с определенными методологическими установками, а именно: насколько эти политейи построены хорошо или плохо по отношению к наилучшему строю (*πρὸς τὴν ἀρίστην*... *τάξιιν*¹⁶), с одной стороны, и с другой — насколько цель, лежащая в основе рассматриваемых политей, соответствует достигнутым результатам. Как видим, по отношению к спартанской, критской и карфагенской политейям у Аристотеля совершенно особый подход.

Начинается анализ лакедемонской политейи с напоминания об основном признаке каждой действительно хорошей политейи — ее граждане должны быть свободны от хозяйственного труда¹⁷; но каким способом достигнуть этого, сказать нелегко.

Бесправный хозяйствующий класс — склонен к восстаниям — таково положение с пенестами у фессалийцев, с илотами у лакедемонян, вот только с перийками у критян этого не случилось вследствие благоразумия властвующих классов во время военных столкновений между государствами острова. Соседи же лакедемонян были их злейшими врагами — аргосцы, мессенцы и аркадцы.

¹³ Ibid., 1269a, 17—18.

¹⁴ Ibid., 22—24.

¹⁵ Ibid., 29—30. Об оценке Аристотелем лакедемонской политейи см. P. Cloché, *Aristote et les institutions de Sparte*, — «Les études classiques», 1942, № 11, pp. 289—313.

¹⁶ Arist., *Pol.*, 1269a, 31—32.

¹⁷ Ibid., 34—36.

Но и помимо этих внешних затруднений весьма трудно определить способ обращения с несвободным и бесправным элементом: и предоставление свободы и суровое подавление одинаково ведут к вредным последствиям. Ясно, что те, кто пользуется илотами, не нашли наилучшего способа разрешения основной проблемы¹⁸.

Приведенное в парафразе место вызывает недоумение: странное объяснение лояльного поведения критских перийков, в особенности если сопоставить его с тем, что говорится о перийках в другом месте «Политики», где их положение изображается как вполне благоприятное (они обладают гражданскими правами, за исключением права ношения оружия и военного воспитания). Непонятна сущность различий между политеями Крита и Спарты, за исключением островной изолированности Крита, о чем здесь не упоминается, но выдвигается на первый план в другом месте. И наконец совсем уж непонятно упоминание в данной связи о мессенцах, как о внешних врагах Спарты¹⁹. Мы видим, что одна из центральных осей лакедемонского государственного механизма признается Аристотелем неудовлетворительной.

Еще более неудовлетворительно, с точки зрения Аристотеля, обстоит в Лакедемонии с женским вопросом. Он придает этому огромное значение, потому что женщины составляют половину населения государства и потому что женская распущенность крайне вредна и для основного принципа всей политеи и для благополучия всего государства: «В самом деле, невнимание к тому, что касается женщин, вредно и для плана [создания] политеи и для эвдаймонии полиса, ибо поскольку ясно, что частью (μέρη) ойкии являются мужчина и женщина, постольку необходимо полагать, что и полис должен разделяться на две части. Так что в тех политеях, в которых плохо обстоит с тем, что касается женщин, половина полиса остается, надо полагать, не урегулированной законодательством. Это и случилось в Спарте, где законодатель стремился к тому, чтобы все государство обладало большой сопротивляемостью, и, поскольку это касается мужчин, оно (государство) и было таковым. По отношению же к женщинам законодателью это не удалось: они живут до крайности распущенно и роскошно. Так что в подобной политее неизбежно будет почитаться богатство, в особенности если власть при этом... будет в руках женщин (ἄλλως τε καὶ τυχάνωσι γυναικοκρατοῦμενοι), что и произошло у лакедемонян, ибо в эпоху их господства во многих случаях фактически управляли женщины. В самом деле, какая разница, управляют ли женщины сами или

¹⁸ Ibid., 1269a, 36.—1269b, 12.

¹⁹ Это место весьма важно для изучения традиции древнейшей истории Спарты, но должного внимания оно до сих пор на себя не обратило.

представители высшей власти находятся под женской властью? Результат получается один и тот же. Военной храбрости не требуется для домашних дел... но во время действительной военной опасности лаконские женщины оказались вреднейшим элементом; во время фиванского вторжения они не приносили той пользы, какую приносят женщины в других государствах, но производили даже большее замешательство, чем сами враги. С самого начала обстоятельства складывались у лакедемонян благоприятно для развития женской распущенности: лакедемонянам приходилось большие промежутки времени проводить вне дома, в военных походах во время войны с аргосцами и затем с аркадцами и мессенцами; когда же для них — лакедемонян — настала пора досуга, то законодателю стало ясно, что из своей военной жизни они вынесли прекрасную подготовку и закалку (так как военная тренировка является значительной частью добродетели). Говорят, что Ликург пытался и на женщин распространить действие своих законов, но ввиду их сопротивления он отступил»²⁰.

Итак, безответственное и влиятельное положение женщин в современном Аристотелю Лакедедоне является позорной в сущности гюнайкократией. И, несмотря на высокие качества мужской части населения и мудрые ликурговы законы, сам государственный порядок в самом себе носит недостойные черты, и жажда богатства стала определяющим признаком быта²¹. Такова более чем отрицательная общая оценка лакедемонской политеии и государственного быта в рассматриваемом месте книги II. Но это, как явствует из контекста, не только печальная действительность, но и историческая необходимость. Однако в данном месте Аристотель высоко оценивает самого Ликурга и его законы. Ведь вся беда в том, что законодателю не удалось довести свой замысел до конца и подчинить законам и женщин, а *φασί*, которым Аристотель вводит свой рассказ об этой неудаче Ликурга, еще более подчеркивает несвязность текста. В самом деле, в каком смысле можно говорить о лакедемонской политеии, как о лучшей после идеальной, помня только что рассмотренную оценку? А такое отношение Аристотеля к лакедемонскому государству мы констатировали при анализе предшествующего текста той же второй книги. В только что рассмотренном месте Аристотель делает экскурс в древнее прошлое Лакедемона и при этом находится в зависимости от той традиции, которая была развита в IV в. до н. э. лаконофильской публицистикой, возводившей спартанскую идеальную эвномию к Ликургу. Публицистика эта, как выяснено исследованиями Э. Мейера, М. Гельцера и Э. Кесслера, не представляла собой чего-либо единого, а распалась на несколько направлений, аргументировавших свои поло-

²⁰ Arist., *Pol.*, 1269b, 12—1270a, 8.

²¹ Ibid., 1270a, 13—14.

жения псевдоисторическими экскурсами, детали и анекдоты которых отражали разнообразие социально-политических и философских воззрений авторов. К сожалению, мы располагаем лишь самыми жалкими остатками этой публицистики, не знаем даже большинства имен этих историков-публицистов; одно мы можем сказать с уверенностью: что писатели эти вовсе не заботились об исторической правде и перспективе.

Тем интереснее и показательнее отмеченное нами отношение Аристотеля к спартанскому прошлому в данном месте и в конце книги (1271b, 20). С одной стороны, он изображает не только настоящее, но и прошлое Спарты почти в виде злой карикатуры, с другой стороны, отмечает абсолютную ценность деятельности великого законодателя, опираясь на лаконофильскую публицистику. Как будто он отрицает эмпирическую Спарту, но основные черты ее государственного строя представляются ему абсолютно ценными.

После спартанской гюнайкократии Аристотель изображает ее φιλοχρηματία: «Одним из них случилось приобрести очень большое имущество, другим же — совсем маленькое; в итоге земля сосредоточилась у немногих. Это плохо установлено и законами (διὰ τῶν νόμων); он (законодатель) сделал недопустимой (οὐ καλόν) продажу находящейся во владении земли (τῆν ὑπάρχουσαν), поступив правильно; возможность же дарить и оставлять [в наследство] предоставил желающим», что уничтожило весь смысл запрещения, и две пятых всей территории очутились в руках женщин, которые располагают огромными придаными. Лучше бы было вовсе отменить приданные или установить их незначительный или средний размер. Теперь же безответственные частные лица распоряжаются произвольно такими огромными фондами. И что же, та земля, которая могла бы прокормить 1500 конного войска и 30 000 гоплитов, не имела даже и 1000 их. Факты показали, как плохо у них обстояли дела с подобным строем. «Государство не вынесло и одного удара и погибло вследствие малолюдия. Говорят, что при первых царях предоставлялось участие в государственной жизни (μετέδιδονα τῆς πολιτείας) и негражданам, так что малолюдия у них тогда не наблюдалось, несмотря на долговременные войны, которые они тогда вели; и говорят, что тогда спартиатов было десять тысяч. Правда это или нет, во всяком случае лучше, чтобы благодаря уравнению собственности государство располагало достаточной массой граждан»²².

Опять мы видим вполне отрицательную характеристику спартанского строя; но здесь любопытна в высокой мере преувеличенная оценка естественных богатств Лаконики и колоссальные (по греческому масштабу) цифры ее возможных полноправных граждан. Это деталь, вышедшая, по-видимому, из круга

²² Arist., Pol., 1270b, 16—39.

староспартанских идей, выразителем которых был царь Павсаний. В Афинах эти идеи могли находить отклик в кругах умеренных олигархов. Сюда же относится и неопределенный экскурс в далекое прошлое, рисующий счастливую, крепкую и воинственную древнюю Спарту. Здесь у Аристотеля явно выделяются два момента: с одной стороны, резкая критика современной Спарты, с другой — стремление найти в этом погибающем государстве черты, представляющие абсолютную ценность для теоретической мысли.

Далее в той же связи упоминается о поощрении деторождения: «У них существует закон, [по которому] родивший трех сыновей свободен от гарнизонной службы, а родивший четырех свободен от всех повинностей вообще»²³. Это поощрение находится, как увидим ниже, в прямом противоречии с основным принципом государственного воспитания, на котором, согласно Аристотелю, Ликург основал всю систему государственного управления, — с честолюбием (φιλοτιμία). Поощрение же деторождения при данных аграрных отношениях приводит только к размножению бедняков. Опять отрицательная характеристика одного из основоположений «ликурговой» Спарты.

«Плохо у них обстоит дело и с властью эфоров. Эта власть распоряжается важнейшими делами государства (κυρία . . . τῶν μεγίστων), доступ к эфории открыт всему народу (γίνονται δ' ἐκ τοῦ δήμου πάντες), так что на эту должность часто попадают люди очень бедные, которые, по своей бедности, и бывали подкупными. Они выказывали себя таковыми часто и в прежние времена, и теперь — в андросском деле, когда некоторые из них, подкупленные деньгами, едва не погубили всего государства, по крайней мере поскольку это от них зависело. Вследствие подавляющей власти этого института, по существу соответствующего тирании, цари были вынуждены выступать против них в роли демагогов, что тоже приносило свой вред государственному порядку; демократия ведь плучается из аристократии. Власть эфоров владеет всем государственным строем, народ же остается спокойным (ἡσυχάζει γὰρ ὁ δήμος) вследствие того, что он участвует в высшей власти. Произошло ли это по воле законодателя или в результате случайности, во всяком случае это благоприятно для общего положения государства, ибо необходимо, чтобы политеию, рассчитывающую на прочность, желали бы сохранить и укрепить все части государства. Цари отвечают этому требованию, вследствие того почета, которым они пользуются, οἱ δὲ καλοὶ κάγαθοὶ тоже [отвечают этому требованию], как участвующие в герусии (ведь сама власть эта есть награда за добродетель — ἀθλον γὰρ ἡ ἀρχὴ αὐτῆ τῆς ἀρετῆς ἐστίν), а народ — как участвующий в эфории (ведь эфоры выдвигаются из всех — καθίσταται γὰρ ἐξ

²³ Ibid., 1270b, 3—4.

ἀπάντων). Но хотя представители этой власти и должны избираться из всех, но не таким способом, какой практикуется теперь: уж слишком он детский. И поскольку они имеют верховную судебную власть в важнейших процессах, будучи в то же время случайными людьми, постольку им лучше было бы судить не по собственному произволу, но на основании писаных законов. Наконец образ жизни эфоров не соответствует основной цели государства: они ведут весьма распущенный образ жизни, тогда как у всех остальных он чересчур скуден, так что люди не выдерживают лишения и, обходя закон, тайно предаются физическим наслаждениям»²⁴.

Эта характеристика спартанской эфории представляет собой, с одной стороны, трезвую, совершенно уничтожающую критику этого института в его эмпирической данности: подкупность эфоров в прошлом и настоящем (ὄντιοι ἤσαν); ἰσότηραννον; цари вынуждены против них δημαγωγεῖν; способ избрания их весьма детский; они — случайные, безответственные люди, нарушающие своим поведением основные принципы государственного строя, и наконец благодаря им государство несколько раз бывало на краю гибели — кажется, здесь перечислены все смертные грехи государственных деятелей. С другой стороны, спартанская полиция оказалась очень устойчивой благодаря идеальному равновесию в распределении властей, причем та же эфория в этом распределении занимает центральное место — «демос сохраняет спокойствие вследствие того, что участвует в самой высокой власти». Эфория представляет демократический принцип, у царей τιμή, геронты — воплощение добродетели, καλοὶ κ' ἄγαθοί. Получается характеристика спартанского строя как некоторого близкого к идеалу смешения монархии, аристократии и демократии: монархия плюс аристократия составляют одно целое в плоскости положительных политических форм Аристотеля, к которому прибавляется для устойчивости и практической применимости демократическое начало. Внутренне соединить эти рядом стоящие и контрастирующие характеристики вряд ли возможно. Я бы сказал, что здесь в текст трезвого исследования включается некоторая доля политической романтики лаконофильства.

«Плохо у них обстоит дело и со властью геронтов. Кто-нибудь скажет, что геронты, будучи людьми нравственно благородными и благодаря воспитанию в достаточной мере обладаюи чертами, присущими совершенному человеку, приносят пользу государству. Но спорна полезность пожизненных верховных судей в важнейших процессах, так как старость существует как для тела, так и для сознания (διανοίας). Однако ввиду того что способ получения ими подготовки [к должности] таков, что сам законодатель им не доверяет как людям несовершеннолетним, то инсти-

²⁴ Ibid., 6—35.

тут этот не безопасен для государства, ибо лица этой коллегии часто оказывались и подкупными (*καταδωροδοκοῦμενοι*), и жертвовавшими государственными интересами для личных выгод (*καταχαρίζομενοι πολλὰ τῶν κοινῶν*). Из этого видно, что им надлежало бы быть не бесконтрольными (*ἀνευθύνοους*); при существующем же положении они именно являются таковыми. Правда, как будто власть эфоров имеет право контроля всех остальных властей, но это дает слишком большое преимущество эфории, и мы скажем, что не таким способом надлежит осуществлять контроль. Сверх того, и сам процесс выборов в геронты, основанный на [произвольном] суждении, является детским, равно как неправильно и то, что лицо, считающее себя достойным [этой власти], само выставляет свою кандидатуру, ибо необходимо, чтобы всякий достойный власти властвовал бы независимо от своего желания или нежелания. Существующий порядок законодатель провел через всю политею; стремясь сделать граждан честолюбивыми, он пользовался этим принципом и при выборах в геронты, ибо никто не будет домогаться власти, не будучи честолюбивым. Между тем большинство сознательно совершаемых преступлений (*τῶν ἀδικημάτων*) совершается именно из-за честолюбия и корыстолюбия»²⁵.

Опять перед нами столь же уничтожающая критика спартанской герусии, какую мы констатировали и в характеристике эфории. Нельзя не отметить, что в этой последней власть геронта оценивается положительно как *ἀθλον γὰρ ἢ ἀρχὴ αὐτῆ τῆς ἀρετῆς ἐστίν*, тогда как в только что приведенном месте книги II нельзя найти ни одной положительной черты в характеристике герусии. За какую же добродетель является наградой положение геронта? В рассматриваемом месте нет и оценки с точки зрения соответствия основным принципам политеи, что было обещано во вступлении и осуществлено по отношению к другим рассматриваемым институтам; нет и внутренних противоречий, есть одно цельное и последовательное отрицание²⁶.

«Относительно базилейи, лучше ли, чтобы она была в полисах, или не лучше, об этом суждение будет в другом месте. Во всяком случае лучше не тот порядок, который существует, а утверждение каждого из царей на основании его личной жизни. Ясно, что сам законодатель не рассчитывал на возможность того, что они будут всегда *καλοὺς καγαθοὺς*; он им не доверяет как людям недостаточно совершенным; вот почему они отправлялись в качестве послов всегда в сопровождении своих личных врагов и считались спасением для государства резкие столкновения царей между

²⁵ Ibid., 1270b, 35—1271a, 18.

²⁶ Ср. с идеальным порядком замещения должностей всеми гражданами, в зависимости от изменения их возраста в «Политике» (1329a, 8—17).

собой»²⁷. Это место особенно обнаруживает зависимость Аристотеля от лаконизирующей публицистики. Идея выборности царской власти исходила из лисандровских кругов и представляла, судя по Плутарху и Эфору²⁸, основную идею трактата Лисандра, который, конечно, возводил к Ликургу свою критику царской власти в Лакедемонне.

Тем более что Аристотель в своей теории монархии, которой он уделяет так много внимания, выставляет в качестве высшего государственного идеала принцип абсолютной монархии, основанной на абсолютном же превосходстве в добродетели, что может известным образом совпадать со взглядами лисандровских кругов. В своей классификации монархических форм Аристотель устанавливает две границы их возможных вариаций — панбасилей и лакедемонская царская власть, причем эта последняя оценивается как наследственная стратегия. Ни то, ни другое совершенно не соответствует тому, что говорится в рассматриваемом месте о недоверии к царям; в особенности не соответствует тому курьезному утверждению, что вражда двух царских фамилий является спасением для государства. Это утверждение явным образом попало к Аристотелю из других публицистических сфер. С одной стороны, это напоминает традиционную в Аттике ненависть к тирании, которой Аристотель отдает полную дань и которая тоже входила в круг идей аттического лаконофильства. С другой стороны, подобные идеи могли быть у противников лисандровой партии во главе с Павсанием, который, может быть, и высказывал нечто подобное в своем сочинении.

Если взвесить все эти соображения, то рассматриваемый отрывок произведет впечатление полнейшей несвязности, будучи соединением двух взаимоисключающих точек зрения на царскую власть в Спарте. Здесь, как и в вопросе о геронтах, Аристотель видит возможность путем некоторых реформ достичь выявления положительной сущности спартанского строя, но его отношение к эмпирической Спарте резко отрицательное.

«Плохо в порядке законодательства обстоит дело и с сисситиями, так называемыми фидитиями, у того, кто их впервые установил. Необходимо, чтобы средства на это давало бы государство, как на Крите. У лаконцев же каждый должен вносить [свой пай], и некоторые в связи с большой бедностью не могут нести таких издержек. В результате случилось обратное намерениям законодателя: установление сисситий должно было быть демократической мерой, вследствие же такого ее законодательного оформления эта мера стала менее всего демократичной. Участвовать в сисситиях беднякам нелегко, основной же дедов-

²⁷ Arist., *Pol.*, 1271a, 18—26. В чтении строки 25 следую толкованию Ньюмена.

²⁸ Plut., *Apophthegmata Laconica*, 229E; Lysand., 30.

ский принцип их политейи (ὅρος δὲ τῆς πολιτείας οὗτός ἐστιν αὐτοῖς ὁ πάτριος) таков, что тот, кто не может нести этой повинности (τέλος), тем самым не участвует и в политейе»²⁹.

Итак, по мнению Аристотеля, спартанская практика сисситий приводит к результатам, идущим вразрез со всем духом спартанского строя. Интересно отметить в данном месте неопределенность отношения сисситий к законодателю; во вступительной фразе именно он имеется в виду. Далее говорится о результатах, противных намерениям законодателя, в самом же конце — об ὅρος πάτριος τῆς πολιτείας, можно подумать, что сисситии были установлены не данным законодателем. Вероятно, мы видим здесь колебание автора между различными течениями лаконофильской публицистики, дававшими различные конструкции древнеспартанской истории. Одни изображали постепенный рост спартанской эвномии, причем Ликург оказывался центральной фигурой, но не завершителем всей политейи; другие низводили весь κόσμος к Ликургу; третьи раздвигали еще шире границы эволюции: по их мнению, эвномия, существовавшая в самом начале, при первых Гераклидах, сменилась στάσεις, из которых вывел Лакедемон Ликург³⁰. Таким образом, колебания Аристотеля указывают на его связь с лаконофильской публицистикой.

«Что же касается закона о навархах, его уже порицали некоторые [писатели] и вполне основательно, так как этот закон является причиной στάσεως. Наряду с постоянными стратегами, царями, была учреждена навархия, являющаяся, в сущности, второй базилейей»³¹. Здесь есть прямое указание на других авторов, писавших о государственном строе Спарты. Аристотель в согласии с этими «другими» отрицает целиком весь институт, не предлагая никакой реформы. Значит ли это, что отрицается необходимость военного флота? Нет, поскольку в эскизном проекте идеального государства в книге VII он существует. Но для «других», т. е. для Павсания и его единомышленников, морские сношения и флот являются язвой на государственном теле. По их мнению, στάσεις должны быть не только результатом столкновения равноправных представителей высшего командования, но и выявлением существования ναυτικὸς ὄχλος. Таким образом, в данном месте Аристотель в некоторой степени следовал определенным, твердо установленным положениям о лакедемонской политейе, выработанным лаконофильской публицистикой «староспартанского» направления.

Далее следует общая оценка всего спартанского строя: «Легко кто-нибудь может высказать порицание основным намерениям законодателя, как это сделал Платон в „Законах“: ведь вся конст-

²⁹ Ibid., 1271a, 26—37.

³⁰ Об этом см. E. Kessler, *Plutarchs Leben des Lykurgos*, Berlin, 1910.

³¹ Arist., *Pol.*, 1271a, 37—41.

рукция законодательства (*ἡ πᾶσα σύνταξις τῶν νόμων*) направлена на осуществление только части добродетели, именно на военную добродетель; она же необходима для властвования. Таким образом, они спасались, воюя, но гибли, властвуя, вследствие неумения ни пользоваться досугом, ни культивировать какие бы то ни было другие способности более высокого порядка, чем военная. В этом немалая ошибка. Они полагают, что военное совершенство относится больше к добродетели, чем ко злу, и правильно полагают; но то, что они считают его выше самой добродетели, «то плохо»³².

Таким образом, Аристотель признает, что законодатель допустил «немалую ошибку», установив строй, односторонне направленный на выработку только военных качеств граждан в целях достижения военного господства. О других внутренних несовершенствах этого строя, о которых он так резко говорил ранее, в этой общей оценке он не упоминает. Но рассмотренная общая оценка не завершает, как того следовало бы ожидать, критики спартанского строя. За ней следует замечание частного характера: «Плохо обстоит у спартиатов с тем, что касается государственных средств: государственная казна пуста, несмотря на то что им приходится вести большие войны; взносы делаются очень плохо. Дело в том, что спартамцам принадлежит большая часть земли, и поэтому они не следят друг за другом в отношении уплаты *εἰσφοράς*. Случилось обратное тому, что представлялось законодателю полезным: он сделал государство лишенным средств, частных же лиц корыстолюбивыми. В этих пределах надлежит говорить о политике лакедемонян, ибо таково то, что более всего вызывает порицаний»³³.

Это место «Политики» вызывает недоумение и вместе с тем подкрепляет утверждение о лаконофильском характере политического мировоззрения Аристотеля. Слабость государственных средств Спарты здесь объясняется тем, что спартиаты не вносят полагающихся взносов в казну, так как их некому в этом отношении контролировать; это последнее обстоятельство в свою очередь якобы зависит от того, что почти вся земля принадлежит спартиатам.

Но помимо этих весьма неопределенных слов Аристотеля никаких намеков на то, что спартиаты делали какие-либо взносы в казну, в известных нам античных текстах нет. Важнейшее сообщение Фукидида говорит о слабости государственных средств пелопоннесцев, а не спартамцев и, подавно уже, не имеет в виду спартиатов. Что имеет в виду Аристотель, говоря о *πλείστην γῆν* в руках спартиатов? Только спартиатские клеры? Тогда непонятно игнорирование несомненно огромного значения перийской

³² Ibid., 1271a, 41—1271b, 10.

³³ Ibid., 1271b, 10—19.

области для спартанских финансов, как и для государственных отношений Спарты в целом. Особенно это следует сказать по отношению ко времени Аристотеля, когда Мессения перестала быть частью спартанского государства и когда в связи с этим экономическая и политическая роль перийкской области должна была возрасти в высокой степени.

В рассматриваемом месте «Политики» дается, как мы видим, весьма поверхностная и противоречивая характеристика Спарты. Но эта характеристика отражает современное Аристотелю положение Спарты, именно концентрацию спартиатских земель в руках немногих и весьма богатых семей. Спартиатская действительность IV в. поражала современников многим, главным образом контрастом богатства и бедности и особенно на фоне призрачной ликурговой Спарты, как это прекрасно отражено в биографии Ликурга у Плутарха.

Но такое реальное положение Спарты к концу IV в. не только не уничтожило лаконофильскую политическую идеологию, но, напротив, заострило ее. С тем большим энтузиазмом создавался образ творца древней, идеальной спартанской политеи, которая в своем историческом развитии обратилась едва ли не в свою противоположность. Этот круг идей был сформулирован в лаконофильской литературе, особенно начала IV в. О представителях этой литературы мы уже упоминали выше.

В разбираемом нами месте «Политики» вполне четко изложен тезис о противоположности фактически сложившихся обстоятельств намерениям законодателя — «он сделал государство бедным, частных же лиц корыстолюбивыми». Поскольку эта фраза завершает раздел о спартиатской политее, она может рассматриваться как формулировка основного положительного отношения Аристотеля к лаконофильскому кругу идей, т. е. подчеркивает его антидемократическую позицию. Беспощадная непримиримость Аристотеля к реальной Спарте связывается прежде всего с тем, что Спарта перестала быть замкнутым полисом и начала деспотически властвовать над многими полисами. Исходя из этого факта, Аристотель критикует одностороннюю направленность и спартанского воспитания и всей политеи на господство (ἐπὶ τὸ κρατεῖν). В этой критике выражается основная политическая идея Аристотеля, идея замкнутого, автаркического полиса. Ликург, по мнению Аристотеля, именно эту идею стремился осуществить, но допустил серьезные ошибки.

Аристотель переходит затем к оценке критской политеи: «Критская политея весьма сходна с этой последней (спартанской), кое-что (μικρά) в критской политее не хуже, по большей же части она является менее законченной (ἤττον γλαφυρός)»³⁴. Последние слова кажутся странными: γλαφυρός — зна-

³⁴ Ibid., 20—22.

чит «отделанный, изящный, законченный»; форма наречия смысла не изменяет. Употребление этого слова для сравнения со спартанским строем, который надо подразумевать под μάλλον γλαφυρώς, весьма не вяжется с примитивными, с точки зрения Аристотеля, основными спартанскими институтами. Как можно говорить об изяществе и законченности строя, который характеризуется как господство произвола, злоупотреблений, детских приемов выявления гражданских прав, где анархия среди высших магистратур признается спасительным началом? Я думаю, что несоответствие выражений достаточно разительно, чтобы перед ним остановиться. Может быть, слово γλαφυρώς скорее следует отнести к тем разработкам спартанского строя, которые составляли содержание лаконофильской теории и публицистики. Некоторое представление о них может дать «Лакедемонская политея» Ксенофонта, текст которой в его настоящем виде представляет, с одной стороны, этико-политическое теоретизирование над некоторыми спартанскими учреждениями, с другой же стороны, носит следы неоднократных переработок и может являться, таким образом, свидетельством деятельности лаконофильских теоретиков. Перед Аристотелем была значительная как по объему, так и по содержанию литература, посвященная историческим и теоретическим разработкам основ спартанского строя. В ней имелись существенные разногласия как в виде различных течений лаконофильства, так и в виде решительной оппозиции лаконофильству в публицистике демократов. Аристотель пользовался обоими источниками, но в книге II «Политики» не дано их органического слияния, хотя мы до сих пор констатировали определяющее воздействие лаконофильской литературы.

«Кажется, и так говорят, что большая часть спартанской политеи является подражанием критской, большинство же древних [политей] менее разработаны по сравнению с более новыми. Ибо говорят, что Ликург, прекратив свою опеку над царем Харилаем, уехал из пределов родины и провел долгое время именно на Крите, ввиду племенного родства. Ликтийцы были колонистами из Лакедемона, те же, кто отправлялись в колонию, переняли строй законов, существовавший у тамошних жителей; именно поэтому перийоики у ликтийцев еще до сих пор живут по тем же самым законам, какие Минос первый установил»³⁵.

Далее идет описание достоинств местоположения Крита, самой природой предназначенного для того, чтобы быть панэллинским политическим центром (πρὸς τὴν ἀρχὴν Ἑλληνικὴν πεφυκέσθαι καὶ κείσθαι καλῶς³⁶), благодаря этому Минос и достиг своей власти над морем. «Критский строй подобен лакедемонскому; у лаконцев земледелием занимаются илоты, у критян — перизки; у тех и

³⁵ Ibid., 22—32.

³⁶ Ibid., 32—33.

других существуют сисситии. В древности лаконцы употребляли название не фидитии, а *ἄνδρια*, так же как и критяне, из чего явствует, что сисситии были заимствованы у критян. Точно так же обстоит дело с общим строем политейи: эфоры обладают такой же властью, как и [магистраты], называемые на Крите космами, с той только разницей, что эфоров пять, а космов десять; геронты соответствуют геронтам же, которых критяне называют советом булэ. Царская власть на Крите существовала раньше, потом критяне ее уничтожили, и *ἡγεμονίαν* во время войны обладают космы. В экклесии участвуют все (*ἐκκλησίας δὲ μετέχουσι πάντες*), однако она не властна решать что-либо сама, но одобряет голосованием предложения геронтов и космов. Но сисситии организованы у критян лучше, чем у лаконцев: у лаконцев каждый должен делать назначенный на душу взнос (*κατὰ κεφαλὴν ἕκαστος εἰσφέρει τὸ τεταγμένον*), и если кто-нибудь не платит, то закон запрещает неплатящему участвовать в политейе. . . на Крите же сисситии организованы на более государственных основаниях (*ἐν δὲ Κρήτῃ κοινωτέρως*): со всего урожая и от приплода скота, из государственных доходов и с податей, вносимых перизаками, часть назначается для удовлетворения богов и исполнения общественных повинностей, часть же — сисситиям, так что мужчины, женщины и дети кормятся на общественный счет»³⁷.

Таким образом, заключает Аристотель, ясно, что установления о сисситиях у критян лучше, чем у лаконцев, а устроения о космах хуже, чем об эфорах, ибо то плохое, что есть в эфории, есть и у космов, но того, что является во власти эфоров полезным для политейи, у космов нет. «У лаконцев, вследствие того что эфоры избираются из всей массы граждан, народ, участвуя в высшей власти, желает сохранения политейи. У критян же космы выбираются не из всех граждан, но только из некоторых родов (*ἐκ τινῶν γένων*), а геронты — из бывших космов. Об этих последних можно сказать то же самое, что о положении в Спарте, именно, что они безответственны (*ἀνοτέθρονον*), пожизненность должности дает слишком большую привилегию старости, опасно властвовать не по писаным законам, а по произволу. То обстоятельство, что народ остается спокойным, не участвуя во власти, не является доказательством хороших порядков. То, что космы не были подкупны, как эфоры, просто результат того, что они живут на острове, вдали от соблазнов. Но исправление (*ἰατρείαν*) этой ошибки, которое они практикуют, неуместно и является не политическим приемом, а династическим (*δυναστευτικῇ*): часто изгоняют космов с должности объединившиеся в группу частные лица, привлекая некоторых из их коллег. Иногда космы отказываются от должности (*ἀπειπεῖν*) посреди срока своей службы. Все это было бы гораздо лучше, если бы происходило на основа-

³⁷ Ibid., 1271b, 40—1272a, 21.

нии законов, а не по людскому произволу, так как подобная традиция небезопасна. Но наихудшее из всего — фактическое упразднение должности космов, к которому часто прибегают властные люди, когда они не желают быть ответчиками по суду. Из чего ясно, что строй этот имеет кое-что от политейи, но он не является политейей, а скорее донастейей. У них в обычае, разделившись на кружки друзей и привлекая к себе по частям народ, устраивать анархию и восстания и сражаться друг с другом. В самом деле, чем отличается подобное положение от временного уничтожения государства, ибо это есть прекращение политического общения вообще (ἀλλὰ λύεσθαι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν). Подобное государство постоянно подвержено опасности нападения, и спасает его от этого, как сказано, только географическое положение; его удаленность заменила ксенеласию, оттого и положение перизков у критян отличается постоянством, тогда как илоты часто отпадали. Не участвовали критяне и в борьбе за внешнюю власть (ἐξωτερικῆς ἀρχῆς); в последнее же время чужеземная война докатилась до этого острова и сделала ясной всю немощность тамошних законов»³⁸.

Эта характеристика с самого начала констатирует сходство между лаконской и критской политейями и дает этому сходству историческое объяснение. Заканчивает же ее Аристотель заявлением, что критский строй является скорее *δυναστεία*, и даже хуже того — отрицанием порой какого бы то ни было политического общения. Критская политейя характеризуется как ἥττον γλαφυρῶς сравнительно со спартанской. Но, во-первых, как может *δυναστεία* быть более или менее γλαφυρῶς сравнительно с устойчивой и аристократической политейей Спарты? Во-вторых, из текста мы не видим, в чем это ἥττον γλαφυρῶς заключается. Наоборот, описание критской политейи представляет соответствие характеристикам политейи лакедемонской: перизки — илоты, сисситии — андрейи, эфоры — космы (причем достоинства в организации сисситий уничтожаются недостатками космов), герусия — булэ; соперничество между космами и *δυνατοί* — соперничество между враждующими царями, причем для космов это оценивается вполне отрицательно, а для царей — положительно, ксенеласия — островная изолированность, гибель от военного удара — ἀσθένεια законов в результате докатившейся войны.

Вообще же нельзя сказать, чтобы данные о критской политейе отличались точностью. Здесь Крит изображается как одна политейя, тогда как в другом месте упоминаются многие государства острова, что, конечно, и соответствовало исторической действительности. Изображение космов не соответствует оценке этого института сравнительно с эфорией. Эфоры, хотя οἱ τυχόντες, являются представителями демоса, космы же поставляются из

³⁸ Ibid., 1272a, 22—1272b, 22.

определенных родов, так что они ни в коем случае не могут быть *οἱ τοῦόντες* в том же смысле слова, что и эфоры, наконец критские геронты — это представители бывших космов. Таким образом, Аристотель рисует стройную систему замещения должностей и не характеризует ее, как выборы геронтов в Спарте, *παίδαρτίωδης*. В изображении отрицательных черт высших магистратур Крит и Спарта вполне объединяются. Критяне пытаются применить некоторое лечение этих недостатков, причем оно вызывает крайнюю степень осуждения Аристотеля, а в Спарте такое же по существу лечение оценивается как спасительное. Мы видим, что разница между изображениями спартанского строя и критского не такова, чтобы основные черты первого считать близкими к государственному идеалу, а второй характеризовать как *δυναστεία*.

В оценках критской политеии можно усмотреть те же черты лаконофильства, которые мы находим и в характеристике самой спартанской политеии. Аристотель принимает историческую традицию о связях и сходстве между Критом и Спартой, о Миносе как древнейшем и мудрейшем государственном организаторе, предшественнике Ликурга. Эта традиция, весьма вероятно, была использована в лаконофильской литературе V—IV вв., которая олицетворяла в Миносе дорийское начало. В частности, образ Миноса, великого, божественного мудреца, неоднократно выступает в произведениях Платона³⁹. Но наряду с этой разработкой традиции о Миносе, дававшей высоко положительную оценку этому образу, в афинской литературе V—IV вв. был создан другой, прямо противоположный образ Миноса. Этот Минос — злейший враг Афин, ведший с Афинами войны, стремившийся подавить и захватить Афины, руководствуясь при этом жаждой личной власти и насилия. В этом же направлении трактовался миф о Минотавре и тяжелой зависимости Афин от Миноса. Эти сюжеты разрабатывались у аттических авторов V—IV вв., в трагедии, у историков, в частности у Филохора (FHG, I, 39). О разнообразии тематики и живости этих разработок, приписывавших антиафинской деятельности Миноса черты политической борьбы V—IV вв., дают некоторое представление сообщения более поздних авторов: Диодора (в частности, IV, 60), Аполлодора (III, 209), Плутарха (во многих местах, в частности в биографии Тезея). Мы можем, таким образом, констатировать наличие двух направлений в весьма оживленном использовании образа Миноса теоретико-политической литературой: направление лаконофильское и ему противоположное — афинофильское, которое мы имеем право характеризовать как демократическое. Аристотель и в данном случае примыкает к лаконофилам; об этом же свидетельствует сближение лакедемонской и критской политеии как неко-

³⁹ E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, Bd II, Stuttgart, 1953, S. 215; RE, Bd XXX, s. v. *Minos*, Sp. 1890—1927.

того теоретико-политического единства, которому он дает высокую оценку, несмотря на острую критику реального исторического положения и Спарты и Крита. Высоко оцениваемой Аристотелем чертой их государственной организации является начало смешения государственных форм.

Характеристика карфагенской конституции начинается с теоретического сближения трех особенных политей, далеко оставляющих за собой по качеству все остальные: речь идет о карфагенской, лаконской и критской политеях. «Карфагеняне представляются также обладающими прекрасным политическим строем, во многом превосходящим [строй] других [полисов], отдельными [своими] чертами наиболее сходным с лаконским. Сами по себе эти три политеи известным образом весьма близки одна к другой и сильно отличаются от других, именно критская, лаконская и третья из них — карфагенская, и многое у них установлено прекрасно. Признаком того, что политея составлена правильно, является то, что демос добровольно пребывает в строе политей, так что не бывало ни достойных упоминаний восстаний (στάσις), ни тиранов»⁴⁰.

Здесь, как видим, ближе всего друг к другу стоят карфагенская и лаконская политеи, которые считаются в принципе совершеннее всех остальных, к ним присоединяется и критская.

Но царская власть в Карфагене устроена лучше, чем в Спарте, так как в Карфагене цари выборные и не из одного какого-либо рода: «Поставленные у верховной власти над многими, они приносили бы великий вред, если бы были ничтожными людьми, и в самом деле цари нанесли вред полису лакедемонян»⁴¹. Здесь мы опять сталкиваемся с той же критикой спартанской базилией, которая была характеризована выше как признак зависимости Аристотеля от лаконофильской литературы. Аристотель подчеркивает, что уклонения (παρεχβάσεις) от наилучшей политей общи всем трем политеям — «если считать по отношению к аристократии и политее, то одни начала [в этих трех политеях] больше склоняются к демосу, другие — к олигархии»⁴². В карфагенской политее демосу отводится значительная роль, но, конечно, решающая власть находится не у него. Аристотель отмечает сильное олигархическое начало в виде τὰς πενταρχίας κορρίας οὐσας πολλῶν καὶ μεγάλων ὑφ' αὐτῶν αἰρετὰς εἶναι⁴³, эта пентархия избирает совет 104-х. Аристократическое начало представлено в виде неоплачиваемости должностей и отсутствия жеребьевки⁴⁴, а также сосредоточения всех судебных дел в одном государственном учреждении (τὰς δίκας ὑπὸ τῶν ἀρχέων δικάζεσθαι

⁴⁰ Arist., *Pol.*, 1272b, 24—33.

⁴¹ Ibid., 1272b, 41—1273a, 2.

⁴² Ibid., 1273a, 4—6.

⁴³ Ibid., 13—14.

⁴⁴ Ibid., 17—18.

πάσας) ⁴⁵. Однако наиболее сильный крен в карфагенской политейе произошел в сторону олигархии, в связи с общей тенденцией к преобладанию роли богатства в государственном управлении. Если выбирать по принципу добродетели — аристократично, а по принципу богатства — олигархично, то существует третий путь — выбирать и по тому и по другому признаку. Вот этот принцип и проведен в карфагенской политейе ⁴⁶. Конечно, законодатель должен позаботиться о материальной обеспеченности не только властвующих лиц, но вообще всех граждан. Это не значит, что важнейшие посты в государстве можно покупать за деньги, как это имеет место в Карфагене по отношению к базилией и стратегии ⁴⁷. «Лучше, если законодатель пренебрежет зажиточностью порядочных людей и граждан, но позаботится о *συχολή* для властвующих лиц. . . Не следует одному и тому же лицу быть обладателем многих постов» ⁴⁸. Так что, если речь идет не о малом полисе, то является более соответственным государственным интересам и более демократичным, чтобы большее число граждан принимало участие в замещении государственных должностей ⁴⁹.

Таким образом, карфагенская политейя, несмотря на свой сильный крен в сторону олигархии, представляется Аристотелю весьма удачным смещением аристократии, олигархии и демократии, что обеспечивает государству устойчивость. Это последнее качество рассматривается Аристотелем как необходимое для всякой хорошей политейи, поскольку политейя должна быть превращена в действительность. Однако карфагенская политейя далека от того, чтобы быть воплощением теоретико-политических норм, выдвигаемых Аристотелем. Главный ее изъян в том, что угроза чрезмерного роста влияния демоса ликвидируется высылкой его представителей, образующих излишек, в другие полисы, что является случайным фактом, не связанным с основными свойствами политейи. Необходимо, чтобы законодатель создал такие ее свойства, которые исключали самую возможность восстания (*δεῖ δὲ ἀστασίαστον εἶναι διὰ τὸν νόμον*) ⁵⁰. Таким образом, главная отрицательная черта положительно оцениваемой Аристотелем карфагенской политейи состоит в том, что она недостаточно гарантирует политическую неполноправность и зависимое положение демоса.

В заключительной главе Аристотель делает обзор всех прочих законодателей, как участвовавших в политической жизни, так и не участвовавших, причем о последних он отзываясь довольно пренебрежительно («о них было сказано, поскольку они заслу-

⁴⁵ Ibid., 19—20.

⁴⁶ Ibid., 25—30.

⁴⁷ Ibid., 29—30.

⁴⁸ Ibid., 1273b, 6—9.

⁴⁹ Ibid., 12—14.

⁵⁰ Ibid., 21.

живают упоминания»). Из первых одни были создателями только отдельных законов, другие — и политей⁵¹, в их числе Ликург и Солон. Здесь следует лишний раз отметить то определяющее значение, которое имеет для Аристотеля понятие политейи. Подтверждает это и предельная краткость упоминания о Драконте.

О Солоне тоже говорится вскользь, очень кратко и не в связи с созданной им политейей, а для того, чтобы защитить его от упрека, будто его дикастерии открыли демосу широкий путь развития, который привел к тирании демоса в «современной демократии». По мнению Аристотеля, началом этого губительного развития были не дикастерии, а усиление морской мощи Афин во время греко-персидских войн. Таким образом, «политейя афинян» отсутствует в «Политике» как не «достойная упоминания». Не называя этой политейи, Аристотель дает ей уничтожающую оценку как крайней демократии. Уже одно это обстоятельство выразительно характеризует остро антидемократическую направленность мысли автора «Политики», решительно отворачивавшегося от афинской действительности, смыкавшегося с лаконофильской традицией. Это было тем уходом политической теории от политической действительности, на который неоднократно указывали крупнейшие исследователи древнегреческой политической мысли.

⁵¹ Ibid., 29—33.

IV. ТЕОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ ФОРМ АРИСТОТЕЛЯ



Основное внимание историков политических идей древней Греции привлекала теория политических форм Аристотеля, которая ставилась едва ли не в наибольшую заслугу философу. Эта теория действительно занимает главное место в «Политике» и тем самым характеризует политическую направленность памятника и социально-политического мировоззрения Аристотеля в целом. Однако в таком направлении анализ «Политики» проводился меньше всего.

Встает вопрос: не свидетельствует ли сам факт сосредоточения внимания Аристотеля на столь детальной классификации политических форм об определенной политической тенденции? Ответ на него облегчается фактом тенденциозности самой классификации, антидемократическая направленность которой проступает вполне явно. Вместе с тем в «Политике» (главным образом в книгах III и IV по рукописной традиции) автор все время полемизирует с утверждениями, что существует одна форма демократии, одна форма олигархии. Именно эта полемика и определяет развитие всего учения о многообразии политических форм. Напрашивается вывод, что антидемократическая теория Аристотеля подчеркивала многообразие политических форм, и прежде всего наличие разновидностей демократии, тогда как теория демократическая стояла на монистических позициях. Мы можем сказать, забегая вперед, что этот вывод подсказывается тем обстоятельством, что в высказываниях представителей демократии, например Демосфена, твердо формулируется тезис не только о том, что существует всего один вид демократии, но и о том, что лишь демократия является подлинной государственной формой.

В «Политике» исследование вариантов основных политических форм начинается с книги II. В ней дается критический обзор некоторых теоретических построений политей и рассматриваются те из реально существовавших политей, которые, с точки зрения Аристотеля, представляли наибольший интерес как положительные образцы. Это образцы аристократий и оли-

гархий, точнее, образцы смешения различных политических форм. Среди них некоторую роль играет и демократия, конечно только как второстепенный политический элемент, тогда как аристократия и олигархия выступают как основные компоненты.

В книгах III и IV автор возвращается к основным элементам полиса, но в отличие от книги I анализирует их с точки зрения своего учения о политейе. «Для изучающего вопрос о политейе, какова каждая [из них], каковы ее качественные особенности, необходимо прежде всего ближайшим образом рассмотреть вопрос о полисе, что, собственно, представляет собой полис», — так начинается книга III. Раздельны ли понятия «полис» и «политейя» или они сливаются в одно целое? — спрашивает Аристотель. «Политейя есть некий распорядок (τάξις) живущих в полисе»¹, — определяет он и переходит далее к анализу понятия «гражданин» (πολίτης): «ведь полис является массой граждан, так что необходимо посмотреть, кого следует называть гражданином и чем является гражданин»². Гражданином, с точки зрения Аристотеля, является не тот, кто активно участвует в социально-экономической или культурной жизни полиса, а только тот, кто принимает участие в отправлении должностной и судебной власти; другими словами, только непосредственное участие в политейе определяет гражданина³.

Политейя целиком определяет бытие полиса, так что всякое изменение политейи является вместе с тем изменением полиса. Не полис творит политейю, а, наоборот, политейя творит полис. Отсюда та определяющая роль в историческом бытии полиса, которую играет, по мнению Аристотеля, законодатель, вполне авторитарный творец политейи. Соответственно у Аристотеля нет упоминаний о какой-либо творческой роли гражданской массы в создании политейи (идея народа, народной массы, тем более воли народа совершенно отсутствует у него). Аристотель не только аргументирует существование нескольких основных видов политейи, но и подчеркивает наличие вариантов каждой из них. Тем самым он выдвигает одно из главных положений своей политической теории, прямо противоположное утверждению теории демократической.

В «Политике» полемически обосновывается многообразие политических форм, специфичность каждой из них и качественное различие между ними: «Не должно упускать из виду тот момент, что если основные начала в вещах качественно различны, причем одна из этих вещей является первой, другая — второй, и так далее, то между этими вещами либо совсем нет ничего общего

¹ Arist., *Pol.*, 1274b, 38.

² Ibid., 1274b, 41—1275a, 2.

³ См. E. Braun, *Aristoteles über Bürger- und Menschentugend zu Politik*, III, 4—5, Wien, 1961.

в этом отношении, либо очень мало»⁴. Этот логический тезис применяется здесь для подчеркивания глубины принципиальных различий между политейями, главным образом между демократией и всеми остальными, поскольку приведенное выше определение гражданина наиболее подходит для демократии в аристотелевом ее понимании⁵.

«Мы видим, — продолжает Аристотель, — что политеи различаются между собой качественно (*εἰδῆς*), причем одни из них занимают первое место, другие — последующие места: ведь политеи порочные, отклоняющиеся [от правильных], должны занимать последующие места сравнительно с политейями безукоризненными (что мы называем политейями отклоняющимися, станет ясно из дальнейшего). Так что и гражданин в каждой политее неизбежно будет другим»⁶. Это положение иллюстрируется на примере лакедемонской и карфагенской политей. Политея определяет гражданское состояние свободного индивида в той же мере, в какой она является абсолютным условием бытия полиса. Все остальные признаки и обстоятельства существования полиса лишь приводящи. Это краеугольное положение пронизывает всю «Политику», особенно же распространено аргументируется дважды: в рассматриваемом месте и в связи с анализом понятий «гражданин» и «полис».

Определяет ли полис как политическую единицу единство его месторасположения и территория? Такая постановка вопроса, замечает Аристотель, предполагает как будто очевидный ответ. Однако что сообщает территории политическое единство? Конечно не стены. Если обнести стенами Пелопоннес, единого полиса не получится; точно так же нельзя говорить о неограниченной территории Вавилона как о полисе, поскольку здесь очерчены границы скорее этноса, чем полиса. «Вопрос о величине полиса, — добавляет Аристотель, — как велик должен быть соответствующий полису этнос и должен ли он быть одним или их должно быть больше, этого вопроса упускать из вида политик не должен»⁷.

С другой стороны, следует ли нам рассматривать полис как один и тот же, пока его населяют люди одного происхождения, подобно тому как мы считаем реки одними и теми же, хотя воды потока все время сменяются; «или мы должны говорить, что люди по той же самой причине остаются одними и теми же, полис же [должны считать] другим? Поскольку полис есть некая общность (*κοινωνία*), именно общность политеи для граждан, то в том случае, когда политея становится качественно другой и [соответст-

⁴ Arist., *Pol.*, 1275a, 34—38.

⁵ На это обстоятельство указал Пакем. См. Aristotle, *Politics*. The Loeb classical Library, ed. by H. Rackham, Cambridge, 1944, p. 177.

⁶ Arist., *Pol.*, 1275a, 38—1275b, 5.

⁷ Ibid., 32—34.

венно] отличной [от прежней], мы должны полагать, что и полис перестает быть тем же самым. . . Если дело обстоит так, то мы должны называть полис одним и тем же, судя по его политейе»⁸. Живут ли в этом полисе те же люди или совсем другие, это значения для данного вопроса не имеет⁹. С предельной ясностью здесь формулируется мысль, что бытие полиса целиком определяется политейей, которая может изменяться и получать новое качество, что приводит к смене одного полиса другим; материальные предпосылки существования и гражданский состав полиса в этом утверждении не учитываются.

Однако политейя, определяя бытие полиса, тем самым определяет бытие граждан. Проблема взаимосвязи полиса и гражданина ставится и решается Аристотелем в плоскости политейи, как проблема этико-политическая; совпадают ли арете совершенного человека и арете отличного гражданина или они различны? Хотя эти арете и различны, отвечает Аристотель, но в нормальном полисе арете гражданина должно соответствовать политейе: «Спасение общности (*κοινωνία*) есть [общее] дело граждан, несмотря на то что они друг другу не подобны; общность же есть политейя, так что арете гражданина необходимо соответствует политейе»¹⁰.

Вопрос о соотношении индивидуальных качеств гражданина, как такового, и человека, положительно оцениваемого, как такового, имеет определенную политическую направленность. В реально существующих полисах, особенно в «отклоняющихся», порочных политейях, положительные качества человека (*ἀνὴρ ἀγαθός*) не соответствуют его положению как гражданина, его качествам, его арете; это несоответствие углубляется различием арете гражданина в различных по своей политейе полисах.

Проблема несовпадения арете человека и арете гражданина (кроме как в наилучшей политейе) есть, с одной стороны, констатация реальных отношений в их оценке Аристотелем; с другой стороны, является теоретическим отрицанием этих отношений в градации их «отклонений» от аристотелева идеала. Это несовпадение достигает степени полного разрыва в «крайних» отклонениях — «крайней» демократии и тирании.¹¹

Решение этой проблемы демонстрирует теоретическую и практическую важность для политической теории Аристотеля проблемы многообразия политей наряду с одной, наилучшей. Этот тезис неразрывно связан с основным учением Аристотеля о полисе и его автаркии.

⁸ Ibid., 39b, 11.

⁹ Та же проблема абсолютных этических качеств, определяющих политейю в подлинном значении этого термина, еще раз аналогично аргументируется несколькими страницами дальше (1280a, 31—1280b, 35).

¹⁰ Arist., *Pol.*, 1276b, 28—31.

¹¹ Ср. трактовку этой проблемы в книге Е. Браун (*Aristoteles über Bürger- und Menschentugend zu Politik*, III, 4—5).

Проблема соотношения арете гражданина и арете совершенного человека тесно связывается в «Политике» с кардинальным и политически острым вопросом о качествах и признаках гражданина, вопросом о том, каким является гражданин реальной политической действительности и каким теоретически он должен быть. Эта проблема в свою очередь тесно соприкасается с проблемой организации верховной власти, с политеией. Остро выдвигается вопрос о банаусой, т. е. о свободном и исконном населении полиса, занимающемся разными видами трудовой деятельности: торговлей, ремеслом, морским транспортом, искусством, писательством и т. д. Могут ли теоретически эти банаусой быть гражданами? Категорически отрицательный ответ распространено аргументируется, и подчеркивается тот факт, что «отклоняющиеся» политеии могут квалифицировать банаусой как неправых граждан.

Эта точка зрения на гражданина и гражданский состав как на качественно определяемую категорию, ограниченную, замкнутую и строго организованную в каждом отдельном полисе, лежит в основе классификации политических форм у Аристотеля. Слово «πολίτης», строго говоря, весьма неадекватно переводится нашим «гражданин», термином, предполагающим всеобщность применения.

Итак, Аристотель выясняет примат политеии в бытии полиса и гражданина; им выявляются также различия этико-политической ценности личностей граждан в порядке как индивидуальном, так и социально-политическом. Этим закладываются предпосылки для обоснования утверждения о неравенстве людей. Это утверждение также лежит в основе учения Аристотеля о политеии и многообразии ее форм. «Политеия есть распорядок полиса, его различных властей, прежде всего верховной надо всем власти; ведь верховной властью всюду является политеума полиса, политеума же есть политеия. Я имею в виду, что в демократических политеиях верховной властью является демос; напротив, в олигархиях такой властью являются немногие; мы говорим, что у них различные политеии. То же самое соображение мы выскажем по отношению к другим политеиям»¹². Таким образом, политеия четко характеризуется политеумой, т. е. той категорией гражданства, которая держит в своих руках власть.

Однако это ни в коем случае не значит, что данная категория властвует только в своих интересах. Если это возмемет место, то политеия, по мнению Аристотеля, перестанет существовать, ибо тем самым перестанет существовать общее для всего полиса благо (τὸ κοινὴ συμφέρον)¹³.

¹² Arist., *Pol.*, 1287b, 8—15. Переводить так (вопреки Ньюмену), с отождествлением политеии и политеумы, дает основание 1279a, 25—26.

¹³ *Ibid.*, 1279a, 17—21, 31—39.

Общее благо можно рассматривать как цель существования полиса, которая формулируется Аристотелем словами «благая жизнь» (εὖ ζῆν). Эта цель может осуществляться только при наличии у граждан *σχολή*, возможности посвящать всю свою жизнь достижению «благой жизни» как в индивидуальном аспекте, так и в аспекте всего полиса, что предполагает некоторую абсолютную высоту материального и морального уровня гражданства. На этой основе, глубоко роднящей Платона и Аристотеля, и зиждется классификация политей у Аристотеля: басилейя, аристократия, политейя — правильные политейи; тирания, олигархия, демократия — политейи отклоняющиеся, порочные.

Однако именно порочные политейи рассматриваются наиболее детально и в наиболее полемической форме. Из «правильных» форм внимание Аристотеля заостряется на басилейе и политейе.

Весьма интересным образом Аристотель характеризует критерий своей классификации политей порочных. Политейи определяются не количественным преобладанием той или иной категории граждан, а преобладанием качества. Для «правильных» политей соответствующий критерий не применяется. «Первое затруднение, — говорит Аристотель, — возникает в связи с самим определением [основного признака порочной политейи]. В самом деле, если большинством, обладающим верховной властью в полисе, являются имущие, то налицо демократия, поскольку верховная власть в руках массы. Подобным же образом, если где-либо случится, что неимущие, менее многочисленные, чем имущие, но более сильные, являются верховной властью в политейе, скажут, что [в данном случае] налицо олигархия, так как немногочисленное меньшинство является верховной властью. Нам представляется плохим подобное разграничение политей. . . Как назовем мы только что упомянутые политейи: ту, в которой большинством являются имущие, и ту, в которой меньшинство составляют неимущие, причем и те и другие обладают верховной властью, а никакой другой политейи, помимо упомянутых, не имеется? Представляется ясным в результате рассматривания, что, принадлежит ли власть немногим или массе, это является случайным обстоятельством [при установлении того], что первый случай соответствует олигархии, второй — демократии: ведь повсюду имущих немного, неимущих же множество; вследствие этого рассмотренных различий и не бывает [в действительности]. Но то, чем различаются друг от друга демократия и олигархия, — это бедность и богатство: там, где властвуют на основании богатства, необходимо имеется олигархическая политейя, будут ли [властвующие] большинством или меньшинством, там, где [властвуют] неимущие, — демократия»¹⁴. Это решитель-

¹⁴ Ibid., 1279b, 20—1280a, 3.

ное отрицание роли количественного момента, большинства или меньшинства гражданской массы, при определении основных качеств политейи является одним из главных положений политической теории Аристотеля, которое он защищает с особой полемической остротой.

Концепция политической власти у Аристотеля вообще исключает гражданскую массу из числа активных факторов бытия всякого подлинного полиса, который является полисом по существу, а не только по названию¹⁵. «Всякий полис состоит из качественного и количественного начал, — говорит Аристотель, — качественным началом я называю свободу, богатство, воспитание, благородное происхождение, количественным же началом — преобладание массы (τῆν τοῦ πλῆθους ὑπεροχῆν)»¹⁶. Масса как целое, как активное начало не обладает, таким образом, качественными признаками, точнее говоря ее качественные признаки резко отрицательны; такая оценка массы является определяющей в «Политике»¹⁷.

Очень существенна в этом отношении характеристика демократического понимания τὸ δίκαιον, которое предполагает τὸ ἴσον . . . κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ'ἄξίαν, причем «при наличии именно этого δίκαιου масса необходимо является верховной властью и все, что вздумается большинству, это и будет конечной целью (τέλος), это и будет δίκαιον. Говорят ведь, что каждому гражданину должно быть свойственно равенство»¹⁸. Здесь, как видим, демократическая теория воли большинства политически однородной и широкой гражданской массы как определяющего правового начала противопоставляется пониманию этой проблемы самим Аристотелем, отрицавшим значимость количественного преобладания в борьбе политических направлений, значимость народного собрания как верховной политической силы.

Нельзя, конечно, проходить мимо того факта, что проблеме имманентных прав гражданской массы на решение политических и иных вопросов уделяется в «Политике» большое внимание; и это тем более важно, что исследователи подчеркивали у Аристотеля преимущественно положительные моменты в решении этого вопроса. Однако необходимо сказать, что конечный вывод Аристотеля из многочисленных аргументов pro и contra вполне ясен: никакой определяющей роли в жизни полиса гражданская масса играть не должна¹⁹.

Гражданскую массу, если вкладывать в это понятие более близкое нам содержание, Аристотель обозначает словом «πλῆθος». Такая гражданская масса свойственна «отклоняю-

¹⁵ Ibid., 1280b, 7—8.

¹⁶ Ibid., 1296b, 17—19.

¹⁷ Ibid., 1317b, 38—41.

¹⁸ Ibid., 5—7.

¹⁹ Ibid., 1281a, 13—1282b, 13.

щимся», порочным полисам и политейям — тирании, олигархии и демократии. Она неоднородна, составляющие ее граждане не в равной степени обладают гражданскими правами, ибо этим гражданам арете свойственна в различной степени. Но, с точки зрения Аристотеля, в этих политейях осуществляется начало равенства. Не все граждане равны, равны только равные по достоинству: «Все ведь касаются [вопроса] о δίκαιον τινός, но доходят до известного момента и говорят, что не всякое верховное начало является δίκαιον. Дело обстоит так, что всякое δίκαιον представляется существующим на основе равенства и является таковым, однако не для всех, но для равных; так же и существующее на основе неравенства представляется δίκαιον и является таковым, но не для всех, а [только] для неравных. . . Одни, будучи неравными в одном [каком-нибудь] отношении, например в имущественном, считают себя на положении неравных вообще; другие, равные в чем-нибудь одном, например как люди свободные, полагают, что они равны полностью во всех отношениях». Рассуждая, так, продолжает Аристотель, и олигархии и демократы забывают о самом главном, а именно о том, что подлинный полис существует лишь постольку, поскольку в нем осуществляется цель благой жизни. Поэтому какие бы договоры о торговле и о взаимозащите от беззаконий ни заключали между собой, скажем, карфагеняне и тиррены, никогда они не станут гражданами одного полиса. «Те, кто заботится об эвномии, [должны] размышлять об арете и порочности. Из этого явствует, что полису, истинно называемому таковым, а не только на словах надлежит заботиться об арете»²⁰.

Таким образом, гражданская масса, входящая в состав реально существующих, преимущественно порочных, политей, состоит для Аристотеля из равных «геометрически» (т. е. качественно и соотносительно) элементов, неравных между собой. В число этих элементов могут входить даже банаусой, поскольку в демократиях, а иногда и в олигархиях разбогатевшие ремесленники являются гражданами. Политические права, т. е. право принимать участие в управлении и суде, распределяются среди граждан не на «арифметическом» основании, а «на принципе аналогии» (κατ'ἀναλογίαν), т. е. «соответственно достоинству» (κατ'ἀξίαν), или, другими словами, на основе материального и морального ценза.

В демократиях (первый и второй виды), так же как и в нормальных олигархиях, имущественный ценз определяет политические права, причем занятие высших должностей требует дополнительного ценза. В демократиях третьего вида особого ценза для осуществления гражданских прав не требуется и «все принимают участие во всем», но «господствует закон», изменить ко-

²⁰ Ibid., 1280a, 7—1280b, 8.

торый воля народного собрания не может; демагоги отсутствуют. Четвертый вид демократий определяется господством «арифметического» равенства, т. е. полного равенства всех граждан, абсолютная воля которых выявляется с помощью демагогов в народном собрании. Закон, с точки зрения Аристотеля, в таких крайних демократиях отсутствует; называть подобный строй демократией Аристотель не считает возможным. Он говорит, что крайние демократии представляют такую же полярную противоположность демократической политейе, как тирания — монархии, высшей из правильных политей, так что Аристотель вообще отказывается называть крайние демократии политеями²¹. Аналогом крайней демократии является тирания: «Все те мероприятия, к которым прибегают тираны, по-видимому, свойственны и демократии. Я имею в виду, например, свободное положение рабов»²². Весьма характерно, что «народное начало» (τὸ δημότηδόν) здесь прямо противопоставляется политейе, поскольку тирания не причисляется Аристотелем к политеям в полном смысле этого слова. Крайняя олигархия характеризуется как аналог тирании и крайней демократии. Таким образом, в этих крайних политических формах, как их характеризует Аристотель, гражданская масса, как таковая, отсутствует, ибо не принимает участия в политейе. Относительно крайней олигархии и тирании это ясно само собой; что же касается крайней демократии, то отсутствие гражданской массы вытекает из отсутствия для Аристотеля самой политейи.

В классификации политей Аристотель дает широкую аргументацию своего основного положения, а именно: что политейи и полисы осуществляют высшие этико-политические нормы, носителем которых служит качественно и количественно нормированный гражданский субстрат, не представляющий сам по себе активного политического начала. Таковым началом является политеума, более или менее узкая правящая часть граждан, отождествляемая с политейей.

Проблема зависимости многообразия политей от качественного и количественного состава гражданской массы трактуется в «Политике» широко и углубленно²³. Аристотель говорит о многих частях (μέρη), составляющих полис: «Причиной того, что политей много, является [то], что всякий полис состоит из количественно многих частей (μέρη πλείω). Мы видим прежде всего, что все полисы состоят из ойкий; далее, что из этого множества одни неизбежно являются имущими, другие — неимущими, третьи же занимают среднее положение; что одни из имущих и

²¹ Ibid., 1291b, 30—1292a, 39.

²² Ibid., 1319b, 28. Пер. С. А. Жебелева.

²³ Ср. трактовку этого вопроса в работе Вейля (R. Weil, *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960). Вейль видит лишь несоответствие аристотелевой классификации реальной жизни.

неимущих представляют собой гоплитство, другие же оружием не располагают. Мы видим также, что одни представляют собой земледельческий демос, другие демос агоры, третьи же демос ремесленный (банаусой). И среди знатных имеются различия по богатству и по размерам [недвижимого?] имущества... Наряду с различиями по богатству имеются различия по происхождению и по арете... Из этих частей [некоторые] иногда целиком участвуют в политейе, иногда в меньшей или большей степени. Таким образом, ясно, что политейе, качественно отличающихся одна от другой, неизбежно много; ведь все эти части между собой различны... политейе имеется по необходимости столько, сколько и распорядков (τάξεις) на основе преобладания и различий между [составными] элементами»²⁴.

Эта синтетическая характеристика разнообразия политей весьма интересна в том отношении, что она отражает высокое развитие предшествовавшей социально-политической мысли, на которое опирался автор «Политики». Эту связь, простирающую чаще всего в полемическом плапе, мы констатировали неоднократно. И в данном месте мы находим, с одной стороны, утверждения, свойственные теоретическим воззрениям самого Аристотеля, а с другой — констатации реальных социально-политических отношений, теоретически отрицаемых Аристотелем (например, банаусой рассматриваются как μέρος πόλεως), но обосновывавшихся политической теорией демократии.

Последующий текст «Политики» достаточно ясно показывает, что приведенная выше характеристика причин разнообразия политей мало отражает теоретические установки самого Аристотеля. В дальнейшем мысль, что полис состоит из многих частей, доводится почти до абсурда. Для иллюстрации Аристотель проводит аналогию с разнообразием мира животных. «Видов животных столько, сколько имеется сочетаний необходимых частей животных; так же обстоит дело и с упомянутыми выше политеями»²⁵. Далее перечисляются уже рассмотренные части полиса, но гораздо более дифференцированно, причем обстоятельно характеризуются четыре вида демоса (помимо γεωργικόν, ἀγοραίων и βαναυσόν отмечается еще θητικόν).

Но эти многочисленные части совершенно не равнозначны как элементы, определяющие качество полиса и политейи. Если считать, что душа у животного более существенная часть, чем тело, то и у полисов более существенными, по мнению Аристотеля, являются не те части, которые относятся к материальному использованию, а «военный элемент, элемент, участвующий в [установлении] судебной справедливости, сюда же относится элемент государственно-совещательный, поскольку он осуществ-

²⁴ Arist., *Pol.*, 1289b, 27—1290a, 13.

²⁵ Ibid., 1290b, 35—38.

ляет функцию политического сознания... седьмым элементом являются те, кто служит государству своим имуществом, их мы называем имущими; восьмым — элемент общественно-служебный, именно те, кто безвозмездно служит государству, занимая должности по управлению (*καὶ τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς λειτουργοῦν*).²⁶

Структура полиса рисуется, как мы видим, сложной, со специализированными функциями частей. Но гражданская масса как активное целое в этой картине отсутствует, несмотря на перечисление различных видов демоса и на то, что изображаемый полис весьма далек от теоретического идеала Аристотеля и скорее имеет точки соприкосновения с мало приемлемой для него формой демократии. Аристотель подчеркивает принципиальное различие функций, связанных с материальными потребностями полиса, и функций высших, управления полисом. Он говорит, что для осуществления этих последних функций необходима политическая арете (*τίνας ἀρετῆς τῶν πολιτικῶν*).²⁷

Но по мнению большинства, массы (*πολλοίς*), подчеркивает Аристотель, все эти функции и должности доступны всем, одни и те же лица могут осуществлять все эти функции: «Претендуют на арете все и полагают, что могут занимать большинство должностей по управлению. Однако быть бедняками и богачами одним и тем же лицам невозможно. Поэтому эти части, бедняки и имущие, представляются наиболее существенными элементами полиса. Из-за того, что обычно одних бывает множество, а других немного, эти части являются противоположными элементами полиса, так что в зависимости от преобладания этих частей и устанавливается [соответствующая] политеия, и кажется, что существуют [только] две политеии — демократия и олигархия»²⁸. Этот последний тезис неоднократно выдвигается в «Политике», существенно модифицируя ту классификацию политеий, которую обычно связывают с именем Аристотеля²⁹. Многообразие форм связывается в «Политике» почти исключительно с демократией и олигархией. Соответственное рассмотрение монархий приводит Аристотеля к обратному выводу: что существует только один вид подлинной монархии — панбасилейя³⁰, которая оценивается как абсолютно положительная форма, абсолютный идеал. Панбасилейя соответствует этому характеризуется как абсолютная противоположность тирании³¹. Панбасилейя вообще занимает ведущее место в этико-политической мысли Аристотеля. Этот факт в известной мере признавался исследователями, но сколько-

²⁶ Ibid., 1291a, 24—35.

²⁷ Ibid., 1291b, 1—2.

²⁸ Ibid., 5—13.

²⁹ Ibid., 1296a, 22.

³⁰ Ibid., 1285b, 31—1287a.

³¹ Ibid., 1289a, 39; 1284a, 3—17; 1284b, 23—35.

нибудь удовлетворительной интерпретации он, на мой взгляд, не получил.

Но если должным образом оценить те основные положения, на которых основывается политическая теория Аристотеля и которые были рассмотрены выше, то вся значимость идеи панбасилей для Аристотеля станет, мне кажется, ясной. Эта идея вытекает из абсолютного отрицания Аристотелем идеи противоположной — идеи народовластия. Крайнюю демократию, как мы видели, он не считает политеией. Непосредственная верховная власть гражданской массы противостоит, с точки зрения Аристотеля, понятию государства в большей степени, чем тирания, с которой «крайняя» демократия сопоставляется. Интересно, что сходная с тиранией деспотическая власть азиатских царей в известной мере признается Аристотелем правомерной, поскольку она *патриχή* и *κατὰ νόμον*. Напротив, в крайней демократии не только властвует гражданская масса, но от этой массы мало отличаются всякого рода *νόμοι* и *μέτοχοι*; более того, имеется «анархия рабов»³². Вот этот-то народный характер гражданской массы и ее суверенность совершенно для Аристотеля неприемлемы. Именно поэтому проблема панбасилей, правомерность притязаний на абсолютную власть как панбасилевса, так и, согласно демократической теории, народной массы, дискутируются в «Политике» с максимальной широтой и напряженностью.

Что касается аристократии и политеии, то все внимание Аристотеля сосредоточивается на второй, политеие в узком смысле слова. Аристократия характеризуется бегло и главным образом в связи с политеией, причем подчеркивается родственность аристократии как с политеией, так и с умеренной «политической» олигархией³³.

Хочется подчеркнуть, что политеия действительно удовлетворяет теоретические требования Аристотеля к качествам реально существующих политеий. Политеия — воплощение идеала умеренных олигархов, господство умеренного имущественного ценза, более или менее однородной массы землевладельческого и земледельческого гражданства, «вооружающегося за свой счет» гоплитства. Но политеия отнюдь не является конечным политическим идеалом Аристотеля, как это часто утверждали. Таким идеалом он называет *ὀρθοτάτη πολιτεία* или *ἀρίστη πολιτεία*³⁴, по отношению к которой и аристократия, и остальные политеии являются «уклоняющимися»; другим таким идеалом выступает в «Политике» панбасилей.

Что касается очерка, посвященного наилучшей политеие, в книге VII, то здесь дается не столько *τάξις τις* в смысле поли-

³² Ibid., 1319b, 5—12.

³³ Ibid., 1295a, 33—35.

³⁴ Ibid., 1293b, 24—26; 1290a, 24—28.

тической организации, сколько анализ состава и структуры населения, как составляющего части полиса, так и не входящего в них, но выполняющего только трудовые функции, обеспечивающие материальные предпосылки существования полиса. Это — банансой, в число которых входит и трудовая земледельческая масса, не имеющая прав на землю. Весьма детально анализируется проблема хоры, так же как и ее взаимоотношения с морем. Вообще книга VII содержит характеристику политейи в ином плане, чем во всех остальных книгах «Политики», это скорее характеристика социально-экономических и географических условий возникновения наилучшей политейи. На данном факте стоило бы остановиться, так как он пока не привлекал достаточного внимания. Если и считать «Политику» памятником в значительной степени незаконченным, то, прежде чем постулировать содержание не дошедших до нас мест произведения, как это делал Хильденбрандт, следовало бы определить характер данных мест и их связь с остальным содержанием «Политики». Не указывает ли содержание книги VII на известную зависимость ее автора от научной и политической литературы V в. до н. э., например от Гиппократ и Гипподама Милетского? Не только произведения Платона или Исократ повлияли в той или иной мере на «Политику», но в значительной степени и произведения авторов демократического лагеря.

Возвратимся к основному вопросу о теоретико-политическом смысле учения Аристотеля — о политейях и их многообразии. Политическая наука, как таковая, создавалась в Афинах во времена Перикла³⁵. Под возникновением политической науки мы понимаем осознанно теоретическую трактовку многообразных проблем, выдвигавшихся как внутренней, так и внешнеполитической действительностью V в. до н. э. Речь идет как о широких проблемах философского и логического порядка, например идея государства, закона, так и о проблемах частного характера, вроде вопроса о границах виновности и ответственности за совершаемые поступки. Острая политическая борьба, в условиях которой сформировался в Афинах политический строй, впервые обозначенный вновь созданным термином «демократия», поставила вопрос о принципиально различных политических устройствах, причем в нем явственно обозначился социальный момент. Теоретическую трактовку этого вопроса мы впервые находим у Геродота, в столь известном споре трех персидских вельмож о качествах демократии, олигархии и монархии. После ряда исследований мы можем утверждать теперь, что это место у Геродота тесно связано с современной ему политико-философской литературой, в частности с трудами Протагора. Демократическая мысль

³⁵ J. Romilly, *Le classement des constitutions avant Aristote*, — REG, vol. LXXII, 1959, pp. 81—99.

признавала трехчленную классификацию политических форм, но мало интересовалась теоретическим их разграничением; демократическая мысль отвергала олигархию как подлинно политическую форму, выдвигая полную демократию, идею народовластия как единственно имманентную человеческому обществу политическую форму³⁶.

Если политическая теория демократии развивалась в основном индуктивным путем, то олигархическая мысль шла скорее путем анализа и абстракции. Олигархическая теория конструировала политические формы, в сильной степени исходя из пережитков родовых отношений. Главнейшим направлением олигархической мысли было лаконофильство.

Сам термин «олигархия» не мог обозначать положительного идеала, и в качестве такового появляется понятие «аристократия»³⁷. Так, олигархическая мысль еще в V в. разрабатывала теорию многообразия политических форм и их качественных градаций, что ярко проявилось в идеологической стороне переворота 411 г.

Теория политических форм Аристотеля является, таким образом, разработкой и суммированием длительного развития олигархической мысли. Но он использует и опыт демократической мысли. Аристотель внимательно рассматривает компромиссную точку зрения, именно: что существуют две политеи — «демос и олигархия; полагают, что аристократия есть вид олигархии, поскольку аристократия является некоторой олигархией, а так называемая политея — демократией... Но более соответствующим истине и лучшим представляется то, как мы разделили; именно — существуют одна или две прекрасно составленные политеи, остальные являются отклонениями, одни — от хорошо составленной политеи, другие — от наилучшей. Олигархические политеи представляются более сплоченными и деспотическими, политеи же, основанные на власти демоса, — разнузданными и ослабленными»³⁸. Таким образом, Аристотель подчеркивает качественное и количественное многообразие политей. Но наибольший акцент он делает, как было отмечено выше, на многообразии демократий, причем крайняя демократия по существу выделяется из всех остальных политей, поскольку о ней сказано, что она не является, собственно говоря, ни политеей, ни демократией. Этот анализ политей неразрывно связан в «Политике» с широко аргументированным решительным отрицанием идеи народовластия, «численного начала», воли большинства, даже в его ограниченном понимании.

³⁶ Ниже этот вопрос будет рассмотрен подробно, пока же отмечу, что новейшая литература о политико-философской мысли V в. до н. э. мою точку зрения во многом подтверждает.

³⁷ См. J. Romilly, *Le classement des constitutions avant Aristote*, p. 81.

³⁸ Arist., *Pol.*, 1290a, 16—28.

V. АНАКСАГОР И АФИНСКАЯ ДЕМОКРАТИЯ



Если развитие научной и философской мысли в сильнейшей степени зависит от окружающей социально-экономической и политической среды, то особенно рельефно эта зависимость выступает в античной Греции VI—V вв. до н. э. Ионийская материалистическая натурфилософия была теснейшим образом связана с социально-экономической и политической действительностью малоазиатских полисов — родины Фалеса, Гераклита, Анаксимандра, Анаксимена, Левкиппа и многих других. Эти основоположники материалистического мировоззрения выступают перед нами как политические мыслители и активные участники политической борьбы. Фалес Милетский, например, советовал ионийским полисам образовать единое государство со столицей на острове Теос. В этом совете, который передает нам Геродот, мы видим совершенно новую точку зрения на рабовладельческое государство. Представление об этом государстве решительно порывает с полисной замкнутостью. Фалес «предложил ионянам создать себе один Совет, которому надлежало быть на острове Теос. . . Другие полисы, несмотря на это, должны были считаться полисами, хотя бы они и занимали положение демов»¹. Здесь совершенно ясно высказана идея государства объединенных полисов, отдельные полисы политически подвластны объединенному государственному целому, хотя остаются полисами.

Не менее замечательный план политического объединения ионийских полисов выдвинул и Биант из Приены². О политических интересах Гераклита говорит греческий грамматик Диодот: «Сочинение Гераклита, называемое «О природе», в действительности трактует не о природе, а о государстве; природа привлекается им только в качестве параллели»³. Приведа эту цитату, С. Я. Лурье характеризует философию Гераклита как проекцию теории права сильного на природу, подчеркивая тесную связан-

¹ Herod., I, 170, 10.

² Ibid.

³ См. С. Лурье, *Очерки по истории античной науки*, М., 1947, стр. 35.

ность натурфилософской и философской мысли с общественно-политическими интересами ее представителей⁴.

На многочисленные политические высказывания древнегреческих атомистов, в частности Демокрита, обращает внимание А. О. Маковельский⁵. Между тем эта связь эллинской философской мысли с политической борьбой и политической идеологией изучалась весьма недостаточно, а по отношению к Анаксагору подобная постановка вопроса отсутствует до сих пор вовсе⁶. Однако Анаксагор занимает весьма большое место в истории древнегреческой мысли, и, как это замечено С. Я. Лурье, для современников Анаксагор являлся признанным вождем совершенно определенного мировоззрения⁷. Античная традиция связывает Анаксагора непосредственно с политическими и культурными интересами афинской демократии, включая тем самым его в число ее активных сторонников.

Исследование источников, и особенно Плутарховой биографии Перикла, позволяет увидеть самое непосредственное влияние Анаксагора на Перикла прежде всего как на политического деятеля и оратора. Но это влияние было возможно лишь при условии совпадения их политического мировоззрения. Таким образом, если это удастся доказать, то уже один этот аргумент косвенного характера даст нам несомненные основания считать Анаксагора сторонником демократии. Наши источники в оценке личности Анаксагора и Перикла исходят из двух совершенно противоположных направлений, в которых позволительно усматривать отражение олигархической и демократической традиций. Это могло быть опять-таки в том случае, если Анаксагор и его убеждения подвергались нападкам одних и вызывали симпатии у других. Предпринятый нами анализ биографии Перикла для выявления в ней этих двух противоположных направлений в отношении к Анаксагору и самому Периклу убеждает нас в том, что отрицательное принадлежит олигархам, положительное — демократам.

Циглер также указывает, что биографии Плутарха проникнуты политико-философской тенденцией, хотя и являются биографиями полководцев и государственных деятелей⁸. Еще Ф. Лео в своем исследовании об античной биографической литературе отметил в ней два направления: одно, более популярное, зани-

⁴ Должен заметить, однако, что теория права силы как теория политическая во времена Гераклита еще не сложилась.

⁵ А. О. Маковельский, *Древнегреческие атомисты*, Баку, 1946.

⁶ Исключение составляет К. Динельт, который говорит о политическом облике Анаксагора и о его влиянии на Перикла (K. Dienelt, *Die Friedenspolitik des Pericles*, Wien, 1958).

⁷ Современники делили всех философов на «анаксагоровцев» и «пифагоровцев». См. С. Лурье, *Очерки по истории античной науки*, стр. 87. Лурье ссылается на кн.: H. Diels, *Fragmentae der Vorsokratiker*, Berlin, 1935, S. 414 (в дальнейшем — Diels, FVS).

⁸ K. Ziegler, *Plutarchus*, — RE, Hbd 41, Sp. 635—692.

малось биографиями политических деятелей и полководцев, другое сосредоточивало внимание на философях и философских школах, на представителях художественной литературы и имело в виду более узкий круг читателей⁹. В основном Плутарх придерживается популярной традиции, используя не только эллинистическую биографическую литературу, но и историографию IV и даже V в. до н. э., а также некоторые источники антикварного характера, например так называемую *Komodooumenoi-Literatur*. В биографиях Плутарха, таким образом, возможно не только установить использованные им источники (как известно, сам он достаточно часто их называет), но в известной мере определить, как эти источники использованы. Не без основания в немецкой историографии античности конца прошлого и начала нынешнего века получила широкое развитие тенденция к расчленению плутарховых биографий на их источники, давшая немало ценных результатов¹⁰. В связи с темой данной главы следует отметить весьма давнюю, но не утратившую своей ценности работу Г. Зауппе¹¹.

Биографии Перикла Циглер вслед за другими отводит особое место. Плутарх столкнулся здесь, как указывают названные исследователи, с таким количеством разноречивых сведений и оценок, что мог отразить их в своем изложении только в виде намеков. Действительно, эта биография насыщена противоречивыми сведениями фактического характера и противоречивыми оценками. При замысле Плутарха показать величие личности и дел Перикла значительное место в биографии занимают сведения, порочащие его. Однако, если анализировать текст биографии с точки зрения отражения в нем двух противоречивых традиций — демократической и олигархической, то можно, как мне кажется, наметить некоторый порядок в группировке материала.

Под демократической традицией в общем виде следует понимать, как я уже сказал, сведения, положительно характеризующие деятельность и личность Перикла и его друзей, в первую очередь Анаксагора. В этих сведениях отразилась оценка политической действительности с точки зрения древнегреческой демократии. Конечно, в передаче Плутарха эта традиция в значительной мере модифицируется мировоззрением самого автора. В основе демократической традиции лежала соответствующая политико-философская и историческая литература V—III вв. В немалой мере демократическую традицию подкрепляли также исторические труды (например, Фукидида), хоть и не всегда отражающие собственно демократическое направление, но неразрывно связан-

⁹ F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie*, Leipzig, 1901.

¹⁰ E. Kessler, *Plutarchs Leben des Lykurgos*, Berlin, 1910.

¹¹ H. Sauppe, *Die Quellen Plutarchs für das Leben des Pericles*, — «Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Bd 13, 1866—1868.

ные с культурной и политической жизнью и средой афинской демократии. Немалое влияние на формирование демократической традиции оказывали и произведения комиков, столь широко цитируемые Плутархом. Демократическая традиция по самой своей природе представляется нам гораздо более достоверной, чем олигархическая, поскольку демократическая мысль классической Греции питалась реальной действительностью и была направлена именно на укрепление этой действительности, а не на построение утопий, характерных для лаконофило-олигархической политической идеологии.

Олигархическая традиция проявляется в биографии Перикла в сведениях и оценках, прямо противоположных демократической. Это сообщения, более или менее резко порочащие и афинскую действительность и Перикла. Олигархическая традиция в силу огромного авторитета литературного наследия Платона и Аристотеля известна нам гораздо полнее, чем демократическая. Речь идет не только о Платоне и Аристотеле, но и об упоминаемых Плутархом Феофрасте и ряде других, более поздних антидемократически настроенных авторов и в первую очередь об авторах V в. до н. э., произведения которых послужили источниками в исследуемой биографии. Неоднократно цитируемый Стефимброт, сообщения которого резко тенденциозны, представляет для нас в этом отношении исключительную важность.

Говоря об олигархической традиции, необходимо учитывать также ее интерпретацию самим Плутархом, которому она должна быть ближе, чем демократическая.

В биографии Плутарха Перикл во всех определяющих моментах своей деятельности связан с Анаксагором. Подчеркнув, что Дамон был учителем Перикла вовсе не в области музыки¹², и, упомянув далее об элеате Зеноне, слушателем которого Перикл тоже был, Плутарх переходит к роли Анаксагора в формировании личности Перикла: «Больше же всего общался с Периклом и вдохнул в него величественный образ мыслей и высокое сознание положения демагога Анаксагор из Клазомен, который вообще возвысил и поднял в целом авторитет этого положения. Современники называли его «разумом» — то ли потому, что изумлялись его необыкновенным познаниям в физиологии, то ли за то, что он первый выдвинул как начало устройства всего [сущего] не случай, не неизбежность, но чистый, ни с чем не смешанный разум, разделяющий гомеомерии во всеобщем смешении всего остального»¹³.

¹² «Дамон же, будучи превосходным софистом, казалось, прятался за название музыки, скрывая от многих свою силу [софиста]; с Периклом же общался как с атлетом полтики в качестве [его] тренера и учителя. Однако не скрылся Дамон, пользуясь в качестве завесы лирой, но был изгнан остракизмом как замышляющий большие дела и сторонник тирании» (Plut., *Pericl.*, IV).

¹³ Plut., *Pericl.*, IV.

В этих словах Плутарх характеризует Анаксагора не как воспитателя личности Перикла вообще, но именно как политического деятеля, демагога. Более того, в предлагаемом мной понимании слов τὸ ἀξιωμα τοῦ ἥθους можно видеть свидетельство Плутарха о поднятии Периклом авторитета демагогии, как таковой, в чем решающая роль принадлежала Анаксагору¹⁴. То обстоятельство, что Перикл и здесь, и в следующих главах восхваляется именно как демагог, позволяет связывать это место с демократической традицией, и это тем более так, поскольку для самого Плутарха понятие «демагог» было, по-видимому, одиозным. «Чрезвычайно восхищаясь этим мужем, — продолжает Плутарх, — Перикл, исполнившись так называемой метеорологии и бесед о возвышенных предметах, не только овладел строгим мышлением и высоким и чистым стилем речи [вместо] прошлого шутовства на трибуне, но и приобрел достойную восхищения манеру поведения»¹⁵. Далее Плутарх подчеркивает, что вообще своим мировоззрением Перикл обязан Анаксагору: «Но не только это приобрел Перикл от общения с Анаксагором, но, по-видимому, также стал выше суеверий, которые порождаются ужасом перед явлениями природы у тех, кто не знает причин этих явлений, кто изуверствует и находится в смятении вследствие незнания с этими явлениями. Знание же физических явлений устраняет невежество и вместо порождающего страх и возбужденное состояние суеверия вырабатывает правильное отношение к богам и государству (εὐσεβεία) вместе с наилучшими надеждами»¹⁶. Таким образом εὐσεβεία здесь понимается как научное мировоззрение, основанное на рациональном познании природы, тесно связанное с рационалистическим этико-политическим мировоззрением. Термином εὐσεβεία обозначается не столько настроенность по отношению к богам, сколько настроенность общественно-политическая. Во всяком случае, для Перикла — Анаксагора термин εὐσεβεία совершенно лишен религиозно-эмоционального содержания. Можно полагать, что такое политико-философское мировоззрение было характерно для афинской демократии второй половины V в. до н. э. Черты этого мировоззрения были широко распространены в литературе того времени. Итак, мы видим, что Плутарх характеризует Анаксагора как одного из творцов политико-философской идеологии древнегреческой демократии.

Эта характеристика Анаксагора дается в тексте биографии в связи с борьбой Перикла и Фукидида, сына Мелесия, что не-

¹⁴ W. Capelle, *Anaxagoras*, — «Neue Jahrbücher für klassische Altertum», Bd XXII, 1919, S. 80. Капелле цитирует доклад Студнички, в котором автор указывал, что благородство в личном поведении, в осанке были духом эпохи, отразившимся в пластическом искусстве (F. Studnička, *Myron — der Meister der Bewegung*, — «Hamburger Kunstgesellschaft», 1918).

¹⁵ Plut., *Pericl.*, V.

¹⁶ *Ibid.*, VI.

сомненно является дополнительным указанием на наличие между Анаксагором и Периклом политической близости. В своей борьбе с Кимоном Перикл пользуется усвоенным от Анаксагора приемами как в частной, так и в политической жизни. «Настраивая свою речь, как инструмент, соответственно высоте своих мыслей и своему поведению в жизни, в своих [заранее] подготовленных [выступлениях] он (Перикл) часто ссылался на авторитет Анаксагора, как бы окрашивая искусство речи физиологией»¹⁷. Далее говорится о необычайной впечатляющей силе ораторского искусства Перикла и неотразимости его аргументации: «Как бы то ни было, но сам Перикл был предусмотрителен по отношению к ораторскому выступлению так, что, идя к трибуне, молил богов, чтобы у него не вырвалось невольно ни одного слова, не соответствующего данной цели»¹⁸. Я привел эту столь известную фразу потому, что и у Цицерона имеется аналогичная характеристика Перикла, связывающая его в данном отношении с Анаксагором: «*Periclem non declamator aliquis ad clepsydrum latrare docuerat, sed ut asserimus Clasomenius ille Anaxagoras*»¹⁹. Здесь Анаксагор выступает не только как учитель Перикла в области метеорологии, но как прямой наставник в политическом красноречии.

Изложенное отношение Анаксагора к Периклу содержится в главах IV—VIII биографии. Именно в этих главах подчеркивается единство мировоззрения Перикла и Анаксагора, единство их *εὐσέβεια*, причем в самой оценке этой *εὐσέβεια* Плутарх несомненно следовал демократическому источнику, ибо вряд ли сам он разделял близкий к материалистическому мировоззрению рационалистический дуализм Анаксагора. На это указывает то обстоятельство, что в характеристике *εὐσέβεια* Перикла — Анаксагора Плутарх опирается на слова Платона в «Федре», совершенно игнорируя содержащуюся в них насмешку и забывая, таким образом, что для Платона, как и для Плутарха, понятие *εὐσέβεια* было принципиально отличным от *εὐσέβεια* Перикла — Анаксагора. Итак, если положительная оценка мировоззрения Перикла — Анаксагора не может исходить от Плутарха — Платона, то она должна восходить к демократической традиции. Не пытаясь в данный момент назвать конкретного автора, следует подчеркнуть, что демократическая традиция рассматривала Анаксагора как представителя демократии.

В главах IX—XIV излагается ранний период деятельности Перикла, кончая победой над Фукидидом, сыном Мелесия. Здесь нет упоминаний об Анаксагоре. Вместе с тем в этих главах преобладают враждебные Периклу антидемократические источники

¹⁷ Ibid., VIII.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cic., *De orat.*, III, 138 (= Diels, FVS, II⁶, 6).

Плутарха: в борьбе с Кимоном Перикл руководится соображениями личного честолюбия, Кимон же выступает как подлинный патриот; реформа ареопага проводится для обеспечения личной карьеры Перикла; приводится даже сообщение Идоменея, что Перикл будто бы организовал убийство Эфиальта. Это последнее Плутарх решительно отвергает, ссылаясь на благородство Перикла и на политические соображения, о которых говорится у Аристотеля: Эфиальт был опасен олигархам, которые его и убили. Таким образом, мы видим, что возражения Плутарха вызывает лишь абсурдная крайность клеветы на Перикла. Конфликт с Фукидидом, сыном Мелесия, и строительная (гл. XI—XIV) деятельность Перикла излагаются также с антидемократических позиций: аристократы выступили, чтобы пресечь монархические тенденции; строительство проводится Периклом для того, чтобы прибрать невежественный демос к рукам. Приводя же грязные анекдоты об отношениях Перикла и Фидия (правда, критически), Плутарх прямо ссылается на Стесимброта.

Начиная с главы XV образ Перикла рисуется почти абсолютно положительным. Личность Перикла определяет величие его власти и деятельности, причем в своих характеристиках Плутарх возвращается к стилю уже рассмотренных глав IV—IX. В главе XV биографии Афинская морская держава составляет фон и содержание деятельности Перикла. Перикл «сделал подвластными себе Афины и все связанные с Афинами государственные дела — форо́сы, походы, триеры, острова, море». Он не был послушным выразителем настроений массы, «но, возвысив слабую и необузданную демагогию, точно придав красивой и изнеженной гармонии аристократические и царские начала... многое проводил, убеждая и поучая демос, а также, выступая против перечасших, ставил их на место и подчинял тому, что полезно, подражая врачу... Он показал, что ораторское искусство, согласно Платону, является неким воспитанием души и величайшее дело этого искусства — правильное руководство моральными установками и страстями». Своим влиянием на демос Перикл был обязан не просто своему красноречию, но своей личности и образу жизни, т. е., следуя основной мысли биографии, все тому же Анаксагору²⁰. Необычайная власть Перикла не была результатом временного стечения благоприятных политических обстоятельств, «но он стоял во главе государства при всех этих Эфиальтах, Леократах, Миронидах, Кимонах, Толмидах, Фукидидах»²¹. Такая характеристика Перикла могла возникнуть у Плутарха только в результате использования нескольких источников-панегириков, помимо Фукидида, на которого он ссылается.

²⁰ W. Capelle, *Anaxagoras*, S. 84—85.

²¹ Plut., *Pericl.*, XVI.

Непосредственно к этой характеристике примыкает целый экскурс о роли Анаксагора в жизни Перикла, в котором сравнивается отношение обоих к имущественным вопросам. Этот экскурс не является, по-видимому, случайным вкраплением; главы XV и XVI по своему стилю напоминают главы IV—VIII, посвященные влиянию Анаксагора на Перикла. И там и тут, как было указано выше, личность Анаксагора одинаковым образом определяет положение и роль Перикла; одинаково характеризуются отношения Перикла как демагога к демосу и экклесии; одинаково проводится сравнение с Пизистратом; наконец политическое значение образа жизни Перикла сходным образом привлекается в этих обоих местах биографии. Можно думать, что здесь Плутарх опирался на источники демократической традиции, к которым, как мы видели, восходят сведения об Анаксагоре.

Тема этого экскурса — проблема богатства и бедности в ее этико-политической постановке. Перикл, будучи абсолютно неподкупным политиком, «не стоял все же целиком вне денежных интересов», но для устройства «своего отцовского и законного богатства» сумел найти правильный, как он считал, путь — не устраняться от материальных забот и в то же время «не лишать себя досуга всякими делами и дрязгами». Всею своему хозяйству Перикл придавал товарно-денежный характер и поставил во главе уполномоченного раба Евангела. «Тем самым, — пишет Плутарх, — он разошелся с мудростью Анаксагора, поскольку этот последний вследствие возвышенного образа мыслей и увлечения забросил свое хозяйство и отказался от земли, оставшейся необработанной и бесплодной. Не одно и то же, я полагаю, жизнь созерцателя-философа и жизнь политика: первый лишен внешних связей и не нуждается в материальных средствах, направляя свою духовную жизнь к началам прекрасного; для второго же, у которого добродетель постоянно соприкасается с человеческими нуждами, богатство существует не только для удовлетворения насущных потребностей, но и для прекрасных дел, как это было и с Периклом, помогавшим многим бедным»²². Образ Перикла-домохозяина заимствован Плутархом из благожелательного источника²³. Но находилась ли мудрость Анаксагора в столь резком противоречии с житейским обликом Перикла, в этом можно сомневаться. Резкое противопоставление βίος θεωρητικός и βίος πολιτικός несвойственно идеологии V в. до н. э., особенно демокра-

²² Ibid., XVI.

²³ Зауппе сомневается в том, что источником здесь могли быть Феопомп или Стесимброт, не называя, однако, никакого другого автора. Он считает, что Плутарх в главе XVI основывался на каком-то ином источнике. Этот источник, конечно, не принадлежит к той биографической школе перипатетиков, которую Зауппе оценивает столь низко. Мы можем думать, что эта школа отражала преимущественно антидемократическую традицию (H. Sauppe, *Die Quellen...*, S. 10; F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie*, S. 85—117).

тической; достаточно вспомнить знаменитую характеристику Периклом демократии в его речи у Фукидида. Законченную формулировку такого противопоставления мы находим, как известно, у Платона и Аристотеля. Такое противопоставление весьма свойственно самому Плутарху, что для данного места биографии является решающим.

Положительная оценка частного богатства, в данном случае богатства Перикла, и социально-политическое оправдание этого богатства было присуще демократической мысли V—IV вв., и эти мотивы Плутарх мог найти в своих источниках. Весьма интересно, что в конце эскурса положительная оценка социальной роли богатства обосновывается примером отношений Перикла и Анаксагора: «Говорят, что Анаксагор, уже старик, лежал, лишенный вследствие занятости Перикла заботы о себе, закрытый плащом и стремился умирить себя голодом. Перикл, узнав об этом, устрешенный, немедленно бросился к этому человеку, умолял его, говоря, что оплакивать ему, Периклу, придется не Анаксагора, а самого себя, если он лишится такого советника в государственных делах. Открыв голову, Анаксагор сказал ему: „Перикл, ведь и нуждающиеся в светильнике подливают в него масло“»²⁴.

Весьма важна в этом месте прямая квалификация Анаксагора как политического советника Перикла (τῆς πολιτείας σύμβουλον)²⁵.

Плутарх цитирует здесь источник, а не излагает свои мысли. Каков этот источник, автор V—IV вв. до н. э. или позднейший биограф-компилятор, сказать трудно. Можно думать, что источник этот принадлежит демократической традиции, поскольку здесь дан сильный акцент на политическую связь Анаксагора и Перикла, что не могло быть выдумкой, лишенной реальной основы. Сам анекдот был выдуман в той или иной мере, но потребность авторов в такой выдумке имела в основе несомненно действительное положение вещей.

Рассмотренная глава XVI биографии является кульминационной в смысле абсолютно положительной характеристики Перикла как величайшего выразителя политического величия Афин. Тем многозначительнее тот факт, что именно здесь наиболее четко отмечается политический характер роли Анаксагора в деятельности Перикла. Плутархом использован источник, совершенно отличный от источников предшествовавших пяти глав, как это признает и крупнейший исследователь биографии Зауппе.

²⁴ Plut., *Pericl.*, XVI.

²⁵ Обращаю внимание, что в одной из рукописей (Bodleiana) стоит τῆς πολιτείας σύμμαχον, что отмечает К. Синтенис: «Non inelegans est σύμμαχον libri Bodl. Scriptura, si quidem haud raro ea vox adiutorem significat quacunq;ue in re... sed tacentibus reliquis libris non sufficere videbatur eius codicis auctoritas ad reiciendam vulgatam» (C. Sintenis, *Plutarchi Pericles*, Lipsiae, 1835, S. 155). Интересно, что почтенный комментатор биографии сочувственно оценивает квалификацию Анаксагора как σύμμαχον Перикла, чем известным образом подтверждает нашу основную мысль.

В последующих главах XVII—XXIII, также дающих положительный образ Перикла и сообщающих весьма ценные данные, использование этого источника, можно думать, продолжается. Но начиная с главы XXIV и до конца биографии характер сообщений резко меняется. Главы XXIV—XXVIII посвящены событиям на Самосе 440—439 гг. до н. э. В них использован Фукидид, но гораздо больше анекдотических сообщений об Аспазии и ее роли не только в самосских событиях, но и в жизни и деятельности Перикла вообще. Главное место занимают прямо или опосредствованным образом использованные резко враждебные Периклу и афинской демократии источники — Стесимброт, Эсхин-сократик (автор диалога «Аспазия»), враждебные Периклу диатрибы комиков²⁶; клеветнический элемент в них преобладает. Тот же характер имеет рассказ и о роли Перикла в возникновении Пелопоннесской войны. Здесь действующими лицами выступают Аспазия, Фидий и вновь появляется Анаксагор. Как показал Зауппе, данные о процессе Фидия до такой степени противоречивы, что для нас вполне возможно предположить вымысел, возникший на основе действительного факта — изображения Фидием себя и Перикла в деталях статуи богини²⁷. Сам по себе этот факт весьма показателен для умонастроения афинского общества: он говорит о том, что великий художник считал себя достаточно популярным и, с другой стороны, был уверен, что его εὐσεβεία вполне разделялась афинской гражданской массой. Комментарий у Плутарха, разъясняющий, что Фидий композиционно искусно прикрыл изображение Перикла, является надежным свидетельством того, что представление о проявленной якобы Фидием ἀσεβεία, появилось позднее. Комментарий биографии Синтенис тоже подчеркивает путаницу в сообщениях Плутарха и других источников об обвинении Фидия, обращая, в частности, внимание на то, что в сообщении Цицерона об изображениях Фидия и Перикла на статуе Афины ничего не говорится о преследовании скульптора, так же как ничего об этом преследовании не сообщает и Павсаний. Наконец и сам Плутарх, связывая виновность Перикла в возникновении войны с его стремлением замазать дело Фидия, признает, что «истина неясна».

В главах XXXI—XXXII подчеркивается, таким образом, политический характер связи между Периклом и Фидием в их общей борьбе с врагами. Резкая антидемократическая направленность названных глав характеризует эту борьбу как политическую, а не личную и, с другой стороны, как борьбу идеологий. Этот последний момент ярко проявляется в главе XXXII, где в борьбу

²⁶ H. Sauppe, *Die Quellen...*, S. 10—14.

²⁷ H. Sauppe, *Der Tod des Pheidias*, — «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften und der Kaiserlichen Universität zu Göttingen», 1867, S. 184.

включаются Аспазия и Анаксагор, причем им обоим, а не Фидию угрожала $\delta\acute{\iota}\kappa\eta \acute{\alpha}\nu\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$. Здесь же встречается единственное упоминание о псефисме Диопейфа. Диопейф упоминается у комиков, причем трудно представить себе, чтобы подобная личность могла быть автором принятой эkkлeсией псефисмы. Диопейф — крайний лаконофил, даже переехавший якобы в Спарту²⁸. Псефисма Диопейфа «направляла подозрение через Анаксагора на Перикла»²⁹. Но из контекста явствует, что к ответственности привлекаются не Аспазия и не Анаксагор, а сам Перикл и не по псефисме Диопейфа, а по специально направленной против Перикла псефисме Драконтида. Однако вся эта олигархическая кампания успеха не имела, и Перикл в конечном счете стал пользоваться еще большим доверием граждан, чем раньше. Опасаясь за Анаксагора, Перикл выслал его из города. В биографии же Никия сообщается, что Анаксагор был заключен в темницу и Периклу едва удалось его спасти. Комментатор Плутарха Синтенис считает, что о судьбе Анаксагора трудно сказать что-либо определенное. Гермипп у Диогена Лаэртца рассказывает драматическую историю о привлечении Анаксагора к суду и о грозившей ему смертной казни, которой он, однако, избежал и был оправдан благодаря энергичному выступлению Перикла, заявившего, что всей своей жизнью он обязан Анаксагору как своему учителю. Оправданный Анаксагор якобы сам лишил себя жизни³⁰. Этот фрагмент Гермиппа важен не только как свидетельство о положительном в конечном итоге отношении афинского демоса к Анаксагору, но также как указание на политический характер дружбы между Периклом и Анаксагором.

Все сведения о привлечении Анаксагора к суду за ниспровержение религиозных верований и о расправе с ним демоса носят характер гораздо более поздних (не ранее III в. до н. э.) измышлений. Источники V и IV вв. до н. э. не упоминают о преследовании Анаксагора, но говорят о политико-философской близости Перикла и Анаксагора, мировоззрение которых характеризовалось не столько общим развитием древнегреческой мысли, сколько мировоззрением, свойственным древнегреческой демократии. Философское умозрение и политическая мысль образуют единый идеологический комплекс, древнегреческую демократическую идеологию. Эту идеологию следует считать демократической не только потому, что она была неразрывно связана с афинской (древнегреческой вообще) демократической действительностью, а прежде всего потому, что эта идеология была понятна широким народным массам населения городов и в той или иной мере популяризировалась среди них.

²⁸ RE, Bd V, s. v. *Diopieithes*, Sp. 1046.

²⁹ Plut., *Pericl.*, XXXII.

³⁰ Diog. Laërt., II, 13 (= Diels, FVS, II⁶, 7).

В этом отношении особенно характерны сравнительно многочисленные и достаточно пространные упоминания об Анаксагоре у Платона. В «Федре»³¹ с известной иронией изображается тесная политико-философская связь между Периклом и Анаксагором: «Вполне очевидно, дражайший, что Перикл достиг наибольшего среди всех совершенства в риторике. Так что? Все великие искусства, по-видимому, нуждаются в болтовне о природе возвышенного познания: ведь отсюда проистекает, как кажется, этот высокий и вполне завершённый образ мыслей. Именно его и приобрел Перикл в дополнение к своим дарованиям: столкнувшись с обладавшим подобными качествами Анаксагором, исполнившись возвышенных учений и дойдя до природы разума и безумия, о каковых предметах обширное учение создал Анаксагор, Перикл извлек отсюда полезные для ораторского искусства начала». Платон явно и зло иронизирует и над Периклом, и над Анаксагором. Платон устами Сократа доказывает, что всякая риторика, направленная на убеждение массы, находится в зависимости от низкого морального уровня этой массы; деятельность такого ратора постыдна, «как бы ни восхваляла, скажем, Лисия чернь»³². Ко всей «физике», «физиологии», ко всей греческой натурфилософии Платон, как это хорошо показывает Лейзеганг³³, относится пренебрежительно и тем характеризует политико-философскую направленность своей олигархической мысли. Тем самым подчеркивается демократическая в основном природа натурфилософской мысли, в частности мысли Анаксагора.

К этому вопросу мы вернемся ниже, здесь же следует отметить полное молчание Платона о конфликте Анаксагора с демосом, хотя для основной темы «Федра» (дезаурирования «риторики», демонстраирования ничтожества ораторского искусства в его политическом аспекте) изображение преследования Анаксагора было бы превосходным продолжением иронического начала. Совершенно отсутствуют упоминания о преследовании Анаксагора у Аристотеля, хотя Анаксагору Аристотель вообще уделяет немало внимания³⁴. Но всего показательнее в этом отношении молчание Ксенофонта, который в «Меморabilia»³⁵ пытается опровергнуть отождествление Анаксагором солнца и огня, но ни слова не говорит о его личной судьбе, хотя, казалось бы, именно Ксенофонту, именно в «Меморabilia» естественно было бы сообщить о преследовании Анаксагора. Достаточно достоверные сведения Алкидама о конце жизни Анаксагора в почете и благопо-

³¹ Plato, *Phaedr.*, 269E.

³² *Ibid.*, 277E.

³³ RE, Hbd 39, s. v. *Physis*, Sp. 1130.

³⁴ См. Н. Cherniss, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, Baltimore, 1935.

³⁵ Xenoph., *Memorab.*, IV, 7.

лучии в Лампсаке³⁶ говорят против преследований его в Афинах: καὶ Λαμψακῆνοὶ Ἀναξαγόραν ξένον ὄντα ἐθαύσαν καὶ τιμῶσιν ἐτι καὶ νῦν. Эта фраза находится в большой приводимой Аристотелем цитате из Алкидама, в которой этот ритор индуктивно доказывает, что гениев люди чтят. Анаксагор — один из многих приведенных Алкидамом примеров. Предложения, в которых это сообщается, часто начинаются с уступительного союза «хотя»: Хилон был введен спартанцами в герусию, «хотя он был иностранцем». Пример Анаксагора также содержит это «хотя», впрочем акцентированное слабо. Между тем в данном случае было бы вполне уместно сделать сильный акцент на суде или изгнании Анаксагора из Афин. Таким образом, молчание Алкидама о преследовании Анаксагора при сообщении им сведений биографического характера весьма красноречиво.

Вся противоречивость позднейшей традиции о преследовании Анаксагора в Афинах наиболее полно выявлена у Диогена Лаэртца. Диоген сам подчеркивает эту противоречивость: «О суде же над ним говорят по-разному. Ибо Сотийон, например, говорит в «Преемстве философов», что он (Анаксагор) был привлечен к суду Клеоном по обвинению в асебии, поскольку он назвал солнце огненной массой (μῦθρον); но в результате защиты Перикла, его ученика, он был присужден к штрафу в 5 талантов и к изгнанию. Сатир же в «Жизнеописаниях» говорит, что обвинение исходило от Фукидида, политического противника Перикла, и состояло не только в асебии, но и в мидизме (μηδισμοῦ) и что заочно он был присужден к смерти»³⁷. Далее сообщаются два анекдота и два изречения Анаксагора, с оговоркой, что «другие это [изречение] приписывают Солону или Ксенофонту. Деметрий же Фалерский говорит в [сочинении] «О старости», что Анаксагор собственноручно их (своих умерших тогда же детей) похоронил»³⁸. Затем Диоген приводит изложенное выше сообщение Гермиппа о заключении в темницу, суде и оправдании Анаксагора. Наконец излагается сообщение Иеронима Родосского: «Иероним же ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Σποράδην ὑπομνημάτων говорит, что Перикл привел его (Анаксагора) в суд изможденного и исхудалого от болезни, так что он был отпущен скорее из жалости, чем в результате судебного разбирательства»³⁹. В характеристике Анаксагора у Диогена Лаэртца рассказ о преследовании философа четко выделен как самостоятельная концовка. В предшествующем тексте главное место занимает учение Анаксагора, причем не дается связанного изложения этого учения, но сообщаются отдельные мысли. Это характерно, как показал Лео, для Сотийона, автора первого историко-философского труда —

³⁶ Arist., *Rhet.*, 1398b, 15 (= Diels, FVS, II⁶, 12).

³⁷ Diog. Laert., II, 12 (= Diels, FVS, II⁶, 7).

³⁸ Ibid., 13.

³⁹ Ibid., 14.

Διαδοχή τῶν φιλοσόφων, написанного в начале II в. до н. э., фрагментов которого не сохранилось. Насколько можно судить на основании упоминаний о нем у других античных авторов⁴⁰, труд Сотииона содержал мало собственно биографического материала и, как будет показано ниже, материал этот вряд ли был достоверен.

Приведенные Диогеном Лаэртцем сообщения авторов позволяют наметить возникновение версии о преследовании Анаксагора демосом. Версия эта возникла у ранних перипатетиков, и весьма вероятно, упомянутый ученик Аристотеля Иероним Родосский был ее автором или одним из авторов. Феофраст написал книгу об Анаксагоре⁴¹, в которой его учение и мировоззрение подвергались резкой критике. Во фрагментах других работ Феофраста можно найти ценные данные для понимания Анаксагора, так что критическое комментирование учения Анаксагора занимало у Феофраста немалое место. Наконец третий, близкий им по мировоззрению современник, Деметрий Фалерский, в своих работах также вспоминает об Анаксагоре. «Анаксагор, — говорит Деметрий Фалерский в „Апологии Сократа“, — вследствие большой ненависти чуть не подвергся опасности в Афинах»⁴².

Это сочинение Деметрия Фалерского, как показывает название, было направлено против афинской демократии конца V в. до н. э., против древнегреческой демократии вообще⁴³. В нем, по мнению Суземиля, особенно полно должны были выявиться характерные черты творчества Деметрия Фалерского — склонность к вычурной форме, тенденциозным искажениям и преувеличениям фактов и даже прямой их выдумке. Как подчеркивает и автор статьи о Деметрии Фалерском в RE, произведения Деметрия Фалерского вряд ли отличались акрибией. Эта более или менее распространенная оценка произведений Деметрия Фалерского позволяет утверждать, что в его время в Афинах в кругах перипатетиков сохранялись лишь смутные рассказы о каких-то преследованиях, которые угрожали Анаксагору, но не были реализованы. Приведенное выше сообщение Иеронима Родосского может рассматриваться как первая литературная обработка этих смутных преданий, в которой автор, подчеркивая связь Анаксагора с Периклом, характеризует не философское, а политическое лицо Анаксагора.

На рубеже IV и III вв. до н. э. в Афинах развертывалась острая политическая борьба, затронувшая идеологию. Политическая мысль демократии развивалась аттическими ораторами, преемниками Демосфена, в острой полемике с идеологами олигархии. Сам Демосфен посмертно приобрел в эти годы еще большее влия-

⁴⁰ RE, Hbd 5, s. v. *Sotion*, Sp. 1236.

⁴¹ *Simpl. Phys.*, 166, 15 (= Diels, FVS, II⁶, 15); H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini, 1879, p. 479.

⁴² *Diog. Laert.*, IX, 57. (= Diels, FVS, II⁶, 51—52).

⁴³ RE, Bd IV, s. v. *Demetrios von Phaleron*, Sp. 2817.

ние и популярность, чем при жизни. В этих условиях и складывалась в среде перипатетиков биографическая традиция об Анаксагоре, которая выявилась через несколько десятилетий в биографических трудах Сатира, Гермиппа и отчасти Соттиона.

Известно, что и Сатиром, и Гермиппом были написаны биографии Анаксагора, что же касается Соттиона, то у нас нет точных сведений. Весьма вероятно, что в своем «Преемстве философов» Соттион посвятил Анаксагору целый раздел. Сообщение Соттиона у Диогена Лаэртция о привлечении Анаксагора к суду Клеоном представляет дальнейшее развитие в олигархическом направлении версии о преследовании Анаксагора, которая могла быть создана Деметрием Фалерским и Иеронимом Родосским. Этой версией подчеркивалась темнота, тупость и злобность демоса, как его характеризовали представители аристократических кругов, и в данном случае Деметрий Фалерский.

Сообщение Сатира гораздо сильнее подчеркивает политический характер обвинения Анаксагора: он обвинялся не только в асебии, но и в мидизме, причем его обвинителем был Фукидид, сын Мелесия. Здесь все указывает на связь этого сообщения с демократической традицией: обвинителем является вождь олигархов. Мидизм, т. е. ориентация на политическое сближение скорее с Персией, чем со Спартой, также был характерен для политики афинской демократии эпохи пентеконтаэтии и начала Пелопоннесской войны. Но конец сообщения Сатира, заочный смертный приговор и два связанных с ним изречения, носят этиологический характер.

На сомнительность этих сведений указывает сам Диоген Лаэртций. Вряд ли эта выдумка принадлежит Сатиру, автору биографии Анаксагора. О Сатире как об авторе и одном из создателей биографического жанра в древнегреческой литературе мы располагаем положительными данными. В Оксиринхских папирусах (т. IX) опубликован довольно большой отрывок из биографии Эврипида, принадлежащей перу Сатира. В этом отрывке Сатир, например, подвергает тщательному анализу так называемые Дидаскалии, чтобы установить хронологию постановок драм Эврипида. Но еще больший интерес представляет для оценки Сатира как биографа Анаксагора то обстоятельство, что в этом фрагменте он рассказывает о выступлении Клеона с обвинением Эврипида в асебии как последователя Анаксагора⁴⁴. И если у Диогена Лаэртция Сатир называет обвинителем Анаксагора не Клеона (такая версия, как мы видели, существовала), а Фукидида, сына Мелесия, то это сообщение заслуживает особого внимания. Сатир,

⁴⁴ RE, Hbd 3, s. v. *Satyros*, Sp. 228. См. также работу Ф. Лео о папирусном фрагменте Сатира («Nachrichten der Göttingischen gelehrten Gesellschaft der Wissenschaften», Philol.-Hist. Kl., 1912, Sp. 273).

таким образом, подчеркивает, что нападение на Анаксагора исходило не со стороны демоса, а из лагеря олигархов.

Итак, мы видим, что традиция о преследовании Анаксагора демосом, обвинявшим его якобы в асебии, является недостоверной, поскольку авторы V—IV вв. до н. э., современные Анаксагору, либо хронологически к нему ближайšie, ничего не сообщают об этом, хотя для этого у них неоднократно имелись возможности. Только у позднейших авторов (III в. до н. э.) мы встречаемся с утверждением о враждебности к Анаксагору афинского демоса. Однако, как показывает самое формирование этой традиции, обвинение Анаксагора в безбожии выдвигалось не демосом, а олигархами и исходило от них. Это обстоятельство еще раз подтверждает наше положение, что Анаксагор воспринимался ими прежде всего как политический противник, а не только как философ в собственном смысле этого слова. Что это было именно так, показывает сообщение Гермиппа у Диогена Лаэртция. Оно представляет своего рода компиляцию демократической и олигархической версий: с одной стороны, заключение в темницу и осуждение на смерть, с другой — вмешательство Перикла, оправдание и наконец самоубийство Анаксагора; последнее сообщение, насколько мы можем судить о Гермиппе⁴⁵, для него довольно типично. Нападение олигархов на Анаксагора вовсе еще не характеризует подлинного отношения к нему демоса. Олигархи оказались более вооруженными для борьбы с демосом, с Анаксагором, так как они имели длительный опыт политической борьбы, унаследованный от своих предков; на их стороне было образование и материальные силы (деньги, поддержка Спарты).

Таким образом, к середине III в. до н. э. сложилась та биографическая традиция об Анаксагоре, с отдельными чертами которой мы встречаемся у Плутарха. В биографии Перикла можно достаточно четко выявить две традиции об Анаксагоре — демократическую и олигархическую, формирование которых мы пытались проследить выше.

Предыдущий анализ источников позволяет, как нам кажется, сделать несколько выводов: 1) личность и деятельность Анаксагора оставили глубокий след среди современников; 2) влияние Анаксагора сказывалось далеко за пределами чисто философских и натурфилософских интересов; 3) Анаксагор не был чужд демосу в Афинах, так же как и в Лампсаке; 4) деятельность Анаксагора оказывала влияние на выработку мировоззрения демократии, и его роль в борьбе демократической и олигархической идеологий была велика; 5) политико-философское учение Анаксагора продолжало оказывать влияние на политико-философскую мысль, вплоть до III в. до н. э. во всяком случае; о влиянии Анакса-

⁴⁵ RE, Bd VIII, s. v. *Hermippos*, Sp. 845.

гора можно говорить и в гораздо более поздние времена, вплоть до поздневизантийской культуры.

Говоря о политико-философском учении Анаксагора, я ставлю вопрос об установлении связи между его натурфилософским мировоззрением и политической мыслью V в. до н. э., прежде всего политической мыслью демократии.

Философская и космогоническая система Анаксагора тесно связана с ионийской философией, но она гораздо шире стремится показать бытие, подчеркивая его творческое, динамическое начало. Это привело, по-видимому, Анаксагора к известным противоречиям. Как указал В. Капелле, Анаксагор впервые в истории мысли провозгласил дуализм материального начала и начала духовного, точнее говоря, динамического, созидательного. Для Анаксагора бытие материально и вечно. Все существующее многообразие бытия содержалось в изначальной нераздельности и единстве материального субстрата, неподвижного, лишённого динамического начала. Это изначальное единство не было аморфным. Оно состояло из беспредельного множества составляющих его мельчайших частиц, содержащих потенции многообразия⁴⁶. «Все вещи были вместе, беспредельные по множеству и по малости, так как малое было беспредельно. Поскольку все было вместе, ничто не было ясно различимым вследствие малости. Все удерживало воздух и эфир, оба являющиеся беспредельными; ибо это величайшее, что содержится во всем как по множеству, так и по величине»⁴⁷. Фрагмент 3 утверждает абсолютность существования материального: «У малого не существует мельчайшего, но всегда лишь меньшее, [так как невозможно, чтобы сущее перестало существовать], а у большого всегда есть большее; и оно равно по [своему] множеству малому, каждая же [вещь] сама по себе и велика, и мала»⁴⁸. Это изначальное единство бытия материального начала неоднократно формулируется во фрагментах, и в этих формулировках можно уловить, как я постараюсь показать ниже, сходство с мыслями и формулировками политических понятий в литературе V в. до н. э., поскольку в ней отражена идеология демократии.

Анаксагор формулирует динамику мироздания, основой которой является разум (Νοῦς), творческое начало, создавшее движение, точнее — вращательное движение. Это движение, как и самый процесс отделения, непознаваемо для нас (фрагмент 7), так как скорость движения настолько больше знакомых нам скоростей, что принципиально от них отлична; таков, как нам представляется, смысл фрагмента 9: «В то время как эти начала так вращаются и отделяются вследствие силы и быстроты; силу же со-

⁴⁶ W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958, S. 252. Капелле видит здесь первую теорию химических элементов.

⁴⁷ Diels, FVS, II⁶, 32, fr. 1. Здесь я почти полностью следую переводу Дильса.

⁴⁸ Ibid., fr. 3.

здает быстрота, их же быстрота не может быть сравнима по скорости ни с одной из имеющихся теперь у людей вещей, но целиком многократно быстрее»⁴⁹.

Толчок, давший начало движению, произведен разумом: «Все остальное взаимодействует части всего. Разум же есть нечто безграничное и суверенным образом самоопределяющееся и не смешивающееся ни с какой вещью, но он один существует сам для себя... смешанные [с ним] начала являлись бы для него препятствием, так что он не мог бы господствовать ни над одной вещью, если бы он не был единственным, существующим для себя (ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ). Он является легчайшим и чистейшим из всех вещей, обладает полным знанием обо всем и величайшей мощью; он властвует над всем, что имеет душу, будь то более крупные или меньшие существа. Разум овладел властью над всеобщим вращением, так что он дал начало вращению. Вращение началось с небольшого, но оно охватывает все большее и будет охватывать еще большее. Разум познал и то, что смешивается, и то, что отделяется, и то, что разделяется, все Разум познал. И то, что должно стать, и то, что было, то, чего теперь нет, то, что есть теперь и что будет, — всему Разум сообщил порядок, [также] тому вращению, которое теперь вращает Солнце, Луну, звезды и отделяющиеся воздух и эфир; само вращение заставило их отделяться. Отделяется и от разреженного плотное, от холодного — теплое, от темного — светлое, от влажного — сухое; существуют ведь многие части многого. Целиком же ничто не отделится одно от другого, за исключением Разума»⁵⁰.

В этих фрагментах содержатся замечательные мысли, которые позволяют видеть в Анаксагоре одного из величайших творцов основ научного и философского познания. Но для темы данной статьи особенно большое значение имеют два момента: во-первых, что в космогоническом построении Анаксагора весьма заметное место занимает человек и человеческое общество, и, во-вторых, широкое и глубокое влияние на современников, на что обратил внимание С. Я. Лурье. С. Я. Лурье указал на то, что в литературе V в. до н. э. мы встречаемся также с очень высокой оценкой Анаксагора: «Недаром современники его делили всех философов на «анаксаторовцев» и «пифагоровцев»⁵¹. Мне представляется такое деление философов весьма важным: пифагорейство в классической Греции было характерным для антидемократического мировоззрения или, если угодно, для тех мыслителей, о которых известно, что в политической жизни они были враждебны демократии; тогда, естественно, Анаксагор и анаксаторовцы должны были, с точки зрения современников, принадлежать к демократии.

⁴⁹ Ibid., fr. 9.

⁵⁰ Ibid., 37—39, fr. 12.

⁵¹ С. Лурье, *Очерки по истории античной науки*, стр. 87.

Все существующее Анаксагор мыслит как слагающееся из безграничного множества первоначальных единиц, содержащих качества и признаки материального бытия в его целом. Эти безграничные по малости своей и по своему количеству частицы, составляющие бытие, называются комментаторами Анаксагора гомеомериями (*τὰ ὁμομερῆ*). Но гомеомерии не атомы: никакое, хотя бы и беспредельное, деление не может ни прекратиться, ни уничтожить материальное бытие; понятие «атом», «неделимое», для Анаксагора абсурдно. С другой стороны, существуют и большие величины, потенция увеличения которых беспредельна. Понятия большого и малого относительны. Гомеомерии характеризуются прежде всего абсолютным единством и (как материальное бытие в целом) количественной неизменяемостью.

Известный нам мир возник в результате действия вращательного движения, сообщенного гомеомериям разумом. Это движение вызвало отделение гомеомерий первоначально в виде возникновения главнейших стихий материального мира. Возникли новые объединения гомеомерий — человек, животное, окружающий нас мир.

Но изначальное единство не нарушилось; все существующие вещи прежде всего объединены абсолютным связывающим их единством. «И поскольку существуют равные по количеству части большого и малого, то, таким образом, как бы все содержится во всем; не может существовать отдельное бытие, но все имеет свою часть во всем. Поскольку не может существовать самое ничтожнейшее малое, ведь оно не могло бы ни отделиться, ни возникнуть само по себе, то как изначальное, так и теперь все существует совместно (*ἀλλ'ὁπωσπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ*). Во всех вещах содержатся многие начала и одинаковое множество отделяющихся начал как в больших, так и в меньших вещах»⁵².

Существующий мир представляет для Анаксагора динамическое единство многообразных начал; Анаксагор подчеркивает структурность этого единства. Мир сложился в результате закономерного развивавшегося воздействия разума; эта закономерность имманентна разуму. Разум устанавливает в мире порядок, систему. Разум является субстанцией, так же как и материальный мир гомеомерий; он абсолютно отличен от этих последних.

Но вряд ли будет правильным понимание анаксагорского разума как духовного начала — «Geist», прямо противоположного «материи», материальному субстрату мира. Во фрагменте 11 разум включается в часть материального мира: «Во всем есть часть всего, кроме Разума; но в некоторых [вещах] есть и Разум»⁵³. Для Симплиция, сохранившего этот фрагмент, таким образом, разум не является абсолютно отделенным от гомеомерий

⁵² Diels, FVS, II⁶, 32, fr. 6.

⁵³ Ibid., fr. 11.

началом, но он формулирует это понимание Анаксагора несколько нерешительно. Такое же сомнение высказывает Аристотель⁵⁴, подчеркивая в то же время неясность соотношения понятий «разум» и «душа» у Анаксагора. Можно думать, что «дуализм» Анаксагора был в значительной степени относительным; его «разум» мыслился им как материально-динамическое начало, которому были имманентны созидание, система, порядок, связь.

Итак, мир для Анаксагора является динамическим единством бесконечно многих частей, взаимосвязь которых образует порядок и систему (*κόσμος, κοσμεῖν*). Этот порядок создается разумом, который хотя и существует как суверенное начало в себе, но в то же время действительно проникает все космическое единство.

Весьма характерным образом это космическое единство определяется Анаксагором во фрагменте 17: «О гибели и возникновении эллины судят неправильно, ибо ни одна вещь не возникает и не гибнет, но смешивается с существующими вещами и от них отделяется; таким образом, они правильно назвали бы возникновение смеси смешением и гибель — отделением»⁵⁵.

Если определение понятия возникновения понятием смешения элементов не вызывает недоумения, то квалификация «гибели» (*ἀπόλλυσθαι*) как разделения, или отделения, останавливает на себе внимание. Самое понятие «гибель» в его применении к природе мало свойственно предшествовавшей Анаксагору натурфилософской мысли. Это понятие связано в социологической и политико-философской мысли V в. до н. э. с представлением о человеке как общественном существе. Мы находим его в теории появления человечества, в представлении об угрожавшей ему гибели вследствие неумения жить совместно и спасении благодаря *πολιτικῇ τέχνῃ*, в мифе Протагора в одноименном диалоге Платона. Родственные этому мифу сюжеты есть у Геродота, связь которого с Протагором неоднократно отмечалась в современной литературе. У Геродота, так же как в мифе Протагора, политическая организация спасает человеческое общество от гибели (новелла о Дейоке и возникновении мидийского государства).

Идея единства как основного условия существования Афинской морской державы, долженствовавшей охватывать эллинский мир под единой властью, неизбежность этого «смешения» греческих полисов и гибельность их «отделения» от державы — это основные мысли демократической теории Афинской державы и государства.

Мне кажется, что космогоническая и натурфилософская мысль Анаксагора соприкасается в данном пункте с политической действительностью и политической идеологией греческой демо-

⁵⁴ Arist., *De anima*, A2, 404a, 25 (= Diels, FVS, II⁶, 29).

⁵⁵ Simpl., *Phys.*, 163, 18 (= Diels, II⁶, 32, fr. 17). Я следую переводу Дильса.

кратии V в. до н. э. В философской концепции Анаксагора отразилось все величие эпохи, в то же время Анаксагор сам формировал мировоззрение афинской демократии. В понятии Анаксагора о строении вселенной, когда отделение частиц от целого вызывает гибель мира, отразилась идея Афинской державы, отпадение полисов от которой также губительно для нее.

В известной мере это можно проследить и на сходстве в словоупотреблении. На это сходство в несколько иной связи обратил внимание еще в 1921 г. В. Али⁵⁶. Анализируя литературную форму новеллы Геродота в споре трех персидских вельмож о формах государственного устройства (Herod., III, 80), Али подчеркивает связь этой новеллы с развитием риторической формы, а также с содержанием «злободневной риторико-политической литературы». Весьма примечательно, что, желая показать близость рассматриваемого места Геродота к «раннесофистической спекуляции», Али в примечании сопоставляет заключение речи представителя демократического мировоззрения Отанеса ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα с фрагментом Анаксагора — ἐν παντί παντός μοῖρα ἐνεσσι, πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐνὶ.

Смысл этого фрагмента заставляет Али переводить приведенный текст Геродота так: In der Masse ist alles enthalten» или «Auf der Masse kommt alles an». Для Али, таким образом, фрагмент Анаксагора тесно примыкает к отраженной у Геродота раннесофистической литературе, демократическая ориентация которой очевидна.

Но сопоставление Али можно значительно продолжить. С данным местом Геродота можно сопоставить фрагмент 14 Анаксагора: «Разум же, который существует вечно, воистину существует и ныне, так что и все другое существует в окружающей множественности, как в том, что присоединилось в результате отделения, так и в том, что отделено»⁵⁷. Можно сопоставить также с фрагментами 6 и 12 (см. стр. 168—169 настоящей работы). Сходство между Анаксагором и Геродотом — в основной идее абсолютного единства и в словоупотреблении. Для Анаксагора единство проникает все сущее, хотя это сущее бесконечно многообразно и динамично. Демократия, по Геродоту, всеобъемлюща, является выражением единства общества и его спасительным началом.

Но еще большее соприкосновение с Анаксагором обнаруживает сходная и по существу, и по словоупотреблению формулировка сущности демократии у Фукидида в речи сиракузского демократа Афинагора: «Я же говорю, что, во-первых, демос следует называть единым целым, олигархию же — частью (δῆμον ἕμπε ὠνομάσθαι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος:). . . что все это на равных основаниях

⁵⁶ W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen, 1921, S. 106—107.

⁵⁷ Diels, FVS, II⁶, 32, fr. 14.

принимает участие в демократии в порядке [составляющих ее] частей и всего целого»⁵⁸. Для Афинагора демократия является целостным единством составляющих ее элементов, она единственно возможная политическая форма большого государства; «олигархия же по самой своей природе всегда часть целого; эта часть не может превращаться в самостоятельное целое, не вызывая этим гибели как своей собственной, так и целого»⁵⁹. И по содержанию, и по форме высказывания Афинагора соприкасаются с приведенным выше фрагментом 6 Анаксагора.

Во многих других местах труда Фукидида, содержащих высказывания демократов о демократии, мы также найдем сходные мысли и формулировки. Такой критерий может быть применен к знаменитой «Надгробной речи» Перикла. Эта речь построена на идее всемирной значимости Афинского государства, державы, как великого культурно-политического единства, преисполненного динамического начала во внутренних взаимоотношениях, причем это динамическое начало является вместе с тем и началом разумным. Через головы собравшихся афинян и иноземцев оратор обращается ко всей державе, ко всей Элладе. В характеристике демократии подчеркивается ее целостность при частных внутренних различиях: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον⁶⁰. «Нам несвойственно всяческим изгнанием иностранцев препятствовать кому бы то ни было изучать или рассматривать [что-либо у нас]... Еще никто не бывал врагом всей нашей мощи в целом (ἀθρόα τε τῇ δυνάμει ἡμῶν). Коротко говоря, все наше государство — школа Эллады... созданным нами могуществом мы послужили предметом удивления для нынешних и для будущих [людей]... все море и всю землю сделали мы доступными для нас нашей отвагой, утвердив повсюду истинную память о плохом и прекрасном ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος»⁶¹. Стиль этой прославленной, но мало изучавшейся характеристики эллинской демократии носит космологический или вселенский характер (если понимать под вселенной преимущественно земную ойкумену).

Мы решаемся назвать этот стиль у Фукидида «анаксагоровским», поскольку словоупотребление и литературная форма речи Перикла соприкасаются с таковыми же Анаксагора. Последняя приведенная выше фраза Перикла близко напоминает изречение Анаксагора у Диогена Лаэртца: «Жалующемуся, что умирает на чужбине, Анаксагор сказал: „Повсюду сход в Аид одинаков“»⁶².

Космос у Анаксагора имеет геоморфные черты, как об этом свидетельствует фрагмент 4: «Поскольку [это] так обстоит, необходимо полагать, что во всем соединяющемся содержится многое

⁵⁸ Thuc., VI, 39, 1.

⁵⁹ Ibid., 39, 2.

⁶⁰ Thuc., II, 37, 1.

⁶¹ Thuc., II, 38, 2; 39, 1, 3; 41, 1, 4; 43, 3.

⁶² Diog. Laert., II, 11 (= Diels, FVS, II⁶, 6).

и разнообразное, зародыши всех вещей, имеющие многообразные образы, краски и вкусы; что так, путем соединений, возникли люди и другие живые существа, имеющие душу, и что у людей есть совместно заселенные города, обработанные поля, как у нас, у них есть солнце, луна и другие [звезды], и земля родит у них многое и разнообразное, чем они пользуются, свозя самое нужное в свое жилище»⁶³.

В этом фрагменте ясно видна идея «человек и земля», ею несколько окрашена и «Надгробная речь» Перикла, что сообщает политическому содержанию этой речи, как и фрагменту Анаксагора, драгоценные для нас специфические черты определенного политико-философского мировоззрения эпохи. Это мировоззрение материалистически включает человека в понятие природы, явления которой представляют стройную картину причинных связей. Поэтому противоположение φύσις и νόμος этому политико-философскому направлению несвойственно⁶⁴.

Хотя известная нам античная традиция и не связывает Анаксагора с Протагором, сближающие их черты отметить все же можно. Внешним образом обоих связывает дружба с Периклом. По существу же во фрагментах Анаксагора мы находим мысли, близкие Протагору; это прежде всего относительность познания при помощи органов чувств: «ὅπ' ἀφαιρότητος αὐτῶν. . . οὐ δυνατοὶ ἐσμεν κρίνειν τ' ἀληθές»⁶⁵. С другой стороны, Плутарх передает мысль и даже фрагмент Анаксагора: «ἀλλ' ἐν πᾶσι τοῖτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμεν, ἐμπειρίαὶ δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφαὶ καὶ τέχνη κατὰ Ἀναξαγόραν»⁶⁶ σφῶν τε αὐτῶν χρώμεθα»⁶⁷. Мысль о том, что люди как физические существа слабее зверей, лежит в основе мифа Протагора в диалоге Платона.

Важно отметить эти точки соприкосновения между двумя великими, но столь разными представителями эллинской демократической мысли V в. до н. э.; они подтверждают существование некоторого общего политико-философского мировоззрения, свойственного именно эллинской демократии, т. е. разделяемого не только индивидуальными творцами демократической культуры,

⁶³ Diels, FVS, II⁶, 32, fr. 4.

⁶⁴ В связи с этим геоморфным представлением о космосе большой интерес имеет передаваемый Диогеном Лаэртцем (II, 5—6) анекдот, согласно которому Анаксагор будто бы не думал о своих материальных делах, «в конце концов окончательно отступился. . . от наследства и предался физическим теориям, не заботясь о политических делах; так что сказавшему ему: „Тебе нет никакого дела до родины“, он ответил: „Не говори так! Я весьма забочусь о родине“, — и указал [при этом] на небо». Это сообщение Диогена Лаэртца можно интерпретировать как отказ Анаксагора от местного, клазоменского патриотизма (πατρίς здесь, конечно, Клазомены) и как преданность патриотизму вселенскому, космическому, мировым интересам, патриотизму державно-афинскому.

⁶⁵ Sext., VII, 90 (= Diels, FVS, II⁶, 43).

⁶⁶ В этом месте текст испорчен.

⁶⁷ Plut., *De fortid.*, 3.

но в какой-то мере и народными массами, на которые опирались эти творцы и к которым они обращались.

Следует подчеркнуть, что одно место гиппократовского корпуса обнаруживает почти полное сходство с Анаксагором как в понимании основ динамики бытия, так и в соответствующем словоупотреблении. У Гиппократа: «ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἀπάντων χρημάτων οὐδὲ γίνεται, ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν, συμμίσγεται δὲ καὶ διακρίνεται ἀλλοιοῦται» («Ни одна из всех вещей не гибнет и не возникает, как не было этого и прежде, но соединившееся и разделившееся подвергается изменению») ⁶⁸. У Анаксагора: «οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἑόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι» ⁶⁹. Различие между Анаксагором и Гиппократом здесь в том, что первый всеобщее начало смешения и разделения связывает с понятием возникновения и гибели, а второй — с понятием изменения или обособления. Но две основные мысли в приведенных текстах Анаксагора и Гиппократа совпадают и по содержанию, и по форме: ни одна из вещей не возникает и не гибнет, бытие вечно; основным и динамическим началом бытия является смешение и разделение.

Другим основным сходством обоих мыслителей является представление о единой природе, всеобщем материальном начале, совпадающее с представлением о сущем, причем Гиппократ широко пользуется самим термином φύσις, но не противопоставляет его понятию νόμος ⁷⁰. Причиной, порождающей все явления духовной жизни людей, являются для Гиппократа жизненные процессы в человеческом теле ⁷¹. Весьма интересно, что у Гиппократа мы находим тот же прием анатомирования головного мозга животных в целях изучения патологических состояний организма, как и у Анаксагора ⁷²: у Гиппократа разрубается голова козы, у Анаксагора — барана, причем употребляется один и тот же глагол διακόπτω. Гиппократ буквально издевается над теми, кто приписывает болезнь вмешательству богов, следуя за всякими магами, хотя в действиях этих магов нет ничего божественного, есть только человеческое: «Ведь если они говорят, что знают, как низвести луну на землю, как затемнить солнце, как произвести бурю или хорошую погоду... и все тому подобное, то я считаю, что [они говорят] против богов; делая это, разве они не внушают ужас богам? Если человек, прибегая к магии или жертвоприношению, собирается низвести луну на землю или затемнить солнце... ничего из всего этого я не буду считать божественным, но чисто человеческим; ведь в этом случае мощь божественного начала

⁶⁸ Hipp., *De victu*, I, 4 (= Diels, FVS, II⁶, 20).

⁶⁹ Diels, FVS, II⁶, 40—41, fr. 17. Перевод см. на стр. 170.

⁷⁰ См. M. Gigante, *ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli, 1956, pp. 13—14.

⁷¹ Hipp., *Περὶ ἰηρῆς νόσου*, XVII.

⁷² Plut., *Pericl.*, 6.

побеждается и поработается сознательным человеческим решением»⁷³. В меньшем масштабе люди делают то же самое, объясняя, с одной стороны, болезнь вмешательством богов (Гиппократ приводит длинный ряд примеров), с другой — прибегая к рациональным методам лечения.

Этот трактат Гиппократа по существу проникнут таким же лишь слегка завуалированным скепсисом по отношению к богам, какой античная традиция приписывает Протагору.

Но Протагор и Гиппократ, так же как и Анаксагор, отнюдь не являлись одиночками, изолированными от окружающего общества и его культурной жизни, как это стремилась изобразить позднейшая олигархическая традиция. Мы находим проявления того же религиозного скепсиса и вольной трактовки мира богов и у многих других представителей демократии и демократической культуры V в. до н. э. — в трагедии, комедии, в изобразительном искусстве. Это одна из характерных черт афинской демократической культуры, и невозможно себе представить, чтобы афинская народная масса относилась враждебно к ярким проявлениям этой черты в комедии или трагедии⁷⁴.

Такое отношение к вопросу о вмешательстве божественных сил в жизнь людей составляло одну из черт того общего мировоззрения эллинской демократии, о котором было упомянуто выше. Конечно, это не значит, что среди приверженцев демократии не могло быть и гораздо более религиозно настроенных людей. Но в целом демократическая масса в известной мере должна была относиться к олимпийским богам как к наследию олигархического прошлого, воспетого в поэмах Гомера. Мы можем указать поэтому на ряд демократических высказываний, отрицательно оценивавших Гомера; такова, например, «Надгробная речь» Перикла, в которой подчеркивается творческая роль самого народа, своими руками создавшего свое собственное величие и не нуждающегося ни в каком панегиристе Гомере. Ирония по отношению к роли богов в политической борьбе звучит и в знаменитом диалоге афинского командования с олигархами острова Мелоса⁷⁵. Но особенно интересно в этой связи сообщение Диогена Лаэртца (со ссылкой на Фаворина) о занятиях Анаксагора поэмами Гомера: «Он (Анаксагор) представляется первым, как говорит Фа-

⁷³ Hipp., *Peri iatrias vobou*, IV.

⁷⁴ С. Я. Лурье в прим. 79 к своему переводу биографии Перикла у Плутарха пишет: «Пропаганда веры в предсказания показывает, что были уже значительные круги граждан, не веривших в них» (С. Я. Лурье, *Избранные биографии*, М., 1941, стр. 397).

⁷⁵ Однако, и это весьма характерно, такое вольное отношение к богам прекращалось, как только образ бога выступал как воплощение политического принципа демократии; такая асебья могла преследоваться и действительно преследовалась демократией. Немногие известные нам случаи преследований демократией открытых проявлений асебьи всегда вызывались чисто политическими побуждениями (Thuc., V, 85—112).

ворин в „Пестрых историях“, кто показал, что в поэмах Гомера речь идет о доблести и справедливости. Метродор же Лампсакский, близко ему знакомый, намного превзошел его [в занятиях Гомером], первый изучая поэта с точки зрения интересов физики»⁷⁶. Это сообщение поздней традиции прямо говорит об этико-политических интересах Анаксагора, с точки зрения которых он рационалистически оценивал содержание поэм. Отрицать достоверность сообщения Фаворина, мне кажется, достаточных оснований нет, тем более что в данном случае Анаксагор противопоставляется своему современнику Метродору Лампсакскому, выступающему здесь как раз с традиционно анаксагоровскими чертами философского облика.

Занятия Гомером могли носить у Анаксагора в известной мере популяризаторский характер, являться художественной конкретизацией политико-философских идей. На эти мысли наводит приводимый Дильсом отрывок из Синкелла: «Ученики Анаксагора толковали сказания о богах, о Зевсовом разуме, об искусстве Афины»⁷⁷. Такая деятельность Анаксагора и его учеников должна была связывать их с народной массой, она предполагала возможность взаимопонимания.

Отражение анаксагоровской мысли у Платона и Аристотеля⁷⁸ свидетельствует о демократической ее ориентации. Выше цитировалось место из «Федра», где Платон с враждебной иронией трактует Перикла и Анаксагора. В «Федоне» содержится прямая и резко отрицательная оценка учения Анаксагора. Платон утверждает, что Анаксагор, провозгласив разум причиной и устройтелем всего сущего, на самом деле «совершенно не пользуется разумом, не показывает, какие причины обуславливают разумное устройство всего, называя причиной воздух, эфир, жидкое начало и многое другое и несообразное»⁷⁹.

В «Кратиле» в числе других понятий трактуется содержание слов *δύχαιος* и *δύχαιον*. Выяснение смысла *δύχαιος* представляется Платону в высокой степени трудным, и он не приходит ни к какому конкретному заключению. Мне представляется, что, трактуя смысл *δύχαιον*, Платон имеет в виду главным образом Анаксагора; *δύχαιον* — это основное начало, проникающее все сущее, — «для тех, которые считают, что все в целом (τὸ πᾶν) находится в становлении и движении (ἐν πορείᾳ)... Это начало является не

⁷⁶ Diog. Laert., II, 11 (= Diels, FVS, II⁶, 6).

⁷⁷ Diels, FVS, II⁶, 6.

⁷⁸ Автор вполне отдает себе отчет в том, что эта большая и трудная тема требует специального исследования, тем более что в существующей литературе она разрабатывалась недостаточно, особенно по отношению к Платону. Что же касается Аристотеля, то к нему относится цитированная выше работа Чернисса, которая охватывает, правда, более широкий круг вопросов.

⁷⁹ Plato, *Phaedo*, 97b (= Diels, FVS, II⁶, 19).

чем иным, как способностью проникновения (οὐδὲν ἄλλον ἢ χωρεῖν), вследствие чего нечто проникает во все (διὰ δὲ τούτου παντός εἶναι τι διεξιόν), благодаря чему возникает все возникшее. . . Оно тончайшее и легчайшее (εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον), ибо в противном случае, если бы не было тончайшим, оно не могло бы проходить через все проходящее, так что его ничто не может задержать (στέγειν), и оно быстрее, так что может пользоваться всеми прочими вещами как неподвижными»⁸⁰. Эти мысли и слова напоминают цитированные выше фрагменты Анаксагора, в которых говорится о разуме и движении как созидающих мир силах; здесь отношения разума к бытию и движению характеризуются теми же словами, что и у Платона: λεπτότης и ταχύτης. У Анаксагора эти свойства характеризуются так же, как у Платона: «Смешанные с разумом начала являлись бы для него препятствием. . . Он является тончайшим (λεπτότατον) и чистейшим из всех вещей»⁸¹. Быстрота движения первоначал у Анаксагора «не может быть сравниваема по скорости ни с одной из имеющихся теперь у людей вещей, но целиком многократно быстрее»⁸². У Платона быстрота проникновения δίκαιον такова, что все остальные движущиеся вещи представляются неподвижными.

Неудовлетворенный Сократ требует в конце концов конкретного указания, что представляет собой это начало δίκαιον. После несколько пронического отождествления δίκαιον с различными явлениями природы — солнцем, теплом, огнем, — в которое вскользь вводится и понимание τὸ δίκαιον как правового начала, предлагается решение этой проблемы Анаксагором: «Справедливость (τὸ δίκαιον), по словам Анаксагора, является всемогущим разумом, ничем не связанным, который устанавливает порядок всех вещей»⁸³. «Все же, — говорит Сократ, — я нахожусь в большем недоумении относительно того, что же такое δίκαιον, чем был до начала наших об этом рассуждений»⁸⁴. На этом заканчивается в «Кратиле» рассмотрение содержания слова τὸ δίκαιον.

Это понятие, особенно в сочетании с δικαιοσύνη является, как известно, одним из главнейших для всего мировоззрения Платона и связывается им не с космогонией, а с этико-политическими проблемами. И если в «Кратиле» трактовка этого понятия самым непосредственным образом связывается с Анаксагором, то из этого можно заключить, что и для Анаксагора τὸ δίκαιον обозначало «разум» не только в его космогоническом аспекте, но также и в аспекте политико-философском.

⁸⁰ Plato, *Cratyl.*, 412d.

⁸¹ Diels, FVS, II⁶, 37—38, fr. 12.

⁸² Ibid., 36, fr. 9.

⁸³ Plato, *Cratyl.*, 413c.

⁸⁴ Ibid., 413d.

Мысль, что мировой разум не только организует космос, но и отражается в сознании людей, если прямо и не высказана Анаксагором во фрагментах, то во всяком случае может быть выводима из их содержания. Так понимали отношение разума к человеческому обществу и многие античные комментаторы Анаксагора.

Аристотель говорит, что Анаксагор в некоторых местах называет Νοῦς душой (ἐτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχὴν)⁸⁵. Далее в порядке антидемократического выпада он упрекает Анаксагора в том, что для него Νοῦς имеется у всех живых существ, больших и малых, почитаемых и лишенных чести: «Он (Анаксагор) неразумно говорит, что разум имеется у всех животных, но ведь и не у всех людей имеется разум»⁸⁶. В этой фразе Аристотель тем резче подчеркивает демократическую направленность анаксагоровской мысли, что с сознательной полемической вольностью в известной мере подменяет философскую трактовку разума житейской оценкой разумности. Поздневизантийский серьезный знаток античной культуры Михаил Пселл весьма интересно подчеркивает связанность для Анаксагора человеческого разума с мировым: «Анаксагор наделяет разумом в смысле рассудительности не всех людей, но не в том смысле, что они не обладают самой сущностью разумности (οὐχ ὡς μὴ ἔχουσι τὴν νοητὴν οὐσίαν), а в том, что они не всегда ею пользуются; двумя этими [началами] характеризуется душа — началом двигательным и началом познавательным»⁸⁷. Положительная демократическая оценка человеческой разумности у Анаксагора подчеркивается Пселлом, так же как отрицательная антидемократическая оценка анаксагоровского демократизма и человеческой разумности — Аристотелем.

Мы имеем все основания думать, что для Анаксагора понятие δίκαιον распространялось как на космос, так и на человеческое общество, причем последнее рассматривалось Анаксагором как крупнейшая интегральная часть космического целого (вспомним о геоморфности его космических представлений). Человеческое общество Анаксагор рассматривал как один из моментов миротворения. Мысль о возникновении людей в результате смешения первоначал и о том, что у людей космоса имеются πόλεις συνωικημένας καὶ ἔργα κατοικησασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν заполняет все содержание цитированного выше фрагмента 4. Слова πόλεις συνωικημένας Дильс переводит как и «bewohnte Städte» — «обитаемые города». Мне представляется, что Дильс здесь уклоняется от точного перевода, каковой должен быть: «совместно заселенные» (part perf. pass. от συνωικέω). Для Анаксагора люди единовременным совместным актом создали мир городов как нечто целое, человечество

⁸⁵ Arist., *De anima*, A2, 404b, 1 (= Diels, FVS, II⁶, 29).

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Diels, FVS, II⁶, 30.

как на земле, так и в космосе существует как совокупность связанных между собой полисов.

Философская концепция Анаксагора представляла собой нечто цельное, несмотря на то что, с одной стороны, она примыкала к ионийскому философскому наследству, а с другой — отражала культурную и политическую среду современного ему эллинского общества и прежде всего демократии. Афинская демократия определила направление мыслей Анаксагора, но в то же время испытала на себе его влияние именно в том смысле, что он участвовал в выработке того мировоззрения, которое в той или иной мере было общим как для всех великих творцов демократической культуры «перикловых» Афин, так и для народной массы, активно участвовавшей в культурной и политической жизни. Мировоззрение Анаксагора если и не было последовательно материалистичным, то было вполне рационалистическим с небольшой тенденцией к скептицизму. Но характернейшей чертой мировоззрения Анаксагора является его ойкумениальный и космологический характер, в чем особенно ярко проявилась тесная связь Анаксагора с политической действительностью эллинской демократии V в. до н. э.

VI. ПОЛИТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ПРОТАГОРА И ГОРГИЯ

■

Политическая литература V в. до н. э. представляет для историка особый интерес в том отношении, что в ней впервые в истории европейских народов была предпринята попытка научно осознать основные проблемы, связанные с государством и его ролью в жизни общества и отдельных людей. Само собой разумеется, что понимание писателями V в. государства отражало окружавшие их социально-экономические и политические отношения и являлось комплексом специфических идей, уяснить которые возможно, только отвлекаясь от привычных нам теоретико-политических представлений.

Политическая литература V в. до н. э., весьма большая и глубокая по содержанию, почти не изучалась. Большинство произведений дошло до нас, как известно, только в небольших фрагментах, авторы их в немецкой науке о классической древности получили название «досократиков» и изучались с точки зрения их гносеологического и онтологического содержания. Некоторая часть этих авторов объединялась общим названием «софисты», унаследованным от классической Эллады, причем значение этого термина в современной литературе понималось весьма противоречиво. Политического содержания во фрагментах софистов во всяком случае, как правило, не искали. Но при любом понимании термина «софисты» всегда отмечалась их связь с развитием афинской демократической государственности второй половины V в. и начала IV в. до н. э. Однако почти никакого выяснения теоретико-политического содержания произведений «софистов» это констатирование их связи с афинской демократией не давало. В группу старших софистов современные исследователи начиная с Грота включали Протагора, Горгия, Тразимаха Халкедонского, Гиппия Элидского, Продика, Антифонта (одного или двух), Крития, Ликофрона, Ксениада, два анонимных сочинения, условно озаглавленных Дильсом «Anonimus Jamblichii» и «Anonimi Dialexeis».

Это авторы с весьма различными интересами, и объединять их в одну группу только на основании одной всем им более или

менее свойственной черты — интереса к проблемам доказательства и ораторского искусства — значит игнорировать гораздо более глубокие их связи с остальной политико-философской, политической и исторической мыслью эпохи. Достаточно вспомнить Гиппократ, Гипподама Милетского, трактат Псевдо-Ксенофонта, ряд характернейших мест у Геродота и Фукидида, ряд трактатов Демокрита и других «досократиков», чтобы убедиться в том, что софисты были яркими представителями обширной политико-философской литературы, заложившей фундамент всего последующего развития наук об обществе. Современный итальянский исследователь современного движения М. Унтерштейнер, с одной стороны, стремится расширить рамки этого движения, включая в него новые фрагменты (например, предполагаемые фрагменты анонимного трактата «О законах», содержащиеся в речи Псевдо-Демосфена «Против Аристогейтона», I), с другой стороны, он тесно связывает софистов с иными представителями философской и политической литературы V—IV вв. до н. э. и рассматривает софистов как положительное явление в развитии политико-философской мысли¹.

Чтобы должным образом оценить скудные фрагменты древнегреческой прозы V в. до н. э., необходимо иметь перед собой все известное нам литературное наследие не только этого столетия, но и последующего периода развития древнегреческой литературы, главным образом, конечно, IV в. до н. э.

Особенно большие трудности возникают при изучении политического мировоззрения Греции V в. до н. э., поскольку это мировоззрение находило свою теоретическую формулировку у авторов многочисленных трактатов, с разных сторон оценивавших окружающую их яркую социально-политическую действительность и выдвигавших основные проблемы о сущности государства, закона, права, политической свободы или несвободы, суверенитета, преступления и наказания, равенства или неравенства. Одной из центральных была проблема государственной власти и суверенитета во всеэллинском масштабе.

Эта проблема была особенно тесно связана с разработкой основных представлений о государстве. Представления эти формировались у эллинов V в. до н. э., и прежде всего у афинян, под воздействием острейшей политической борьбы, охватывавшей весь эллинский мир и развивавшейся в одном и том же направлении как внутри отдельных полисов, так и в междуполисных отношениях. Это была борьба двух группировок и двух политических идеологий, известных под названиями олигархов и демократов.

¹ M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1957. Transl. from the Italian by K. Freeman (мне знаком только этот перевод); M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino, 1949; M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, I, Firenze, 1951.

Однако политическая и социальная сущность этих борющихся идеологий, строго говоря, почти не изучалась.

Представляется особенно интересным исследовать фрагменты политико-философской литературы V в. до н. э. именно с точки зрения их теоретико-политического содержания, ставя себе задачей выяснить, как происходило формирование двух основных направлений эллинской политической мысли, оказавших столь определяющее влияние на развитие эллинских философских и политических систем. Связь философского творчества Платона и Аристотеля с «досократиками», конечно, изучалась всеми историками древнеэллинской философии, но значение «досократиков», и особенно софистов, богатство их чисто философского наследия оценивались в современной литературе недостаточно. Все внимание сосредоточивалось на Сократе как гениальном спасителе философской мысли от ее глубокого разложения в лице софистов. Отсюда сама терминология: «досократики», «сократики» или даже «посократики» (W. Nestle «Nachsokratiker»). Но если поставить вопрос о политико-философском наследии «досократиков» и софистов, то найти предшественников в такой постановке вопроса почти не удастся. Между тем в столь известном труде Дильса приводится весьма характерная цитата из Диогена Лаэртция, в которой говорится, что, по словам Эвфориона и Панэция, начало своей «Политейи» Платон заимствовал из произведения Протагора «Ἐπιλογικῶν Α Β», а Фаворин и Аристоксен полагали, что все содержание знаменитого произведения Платона можно было найти в названном сочинении Протагора². Одно это довольно веско характеризует общую теоретико-политическую направленность произведений Протагора и указывает на всю значительность его влияния на последующее развитие эллинской теоретико-политической мысли.

Немногие современные исследователи (Т. Гомперц, А. Менцель и некоторые другие), касавшиеся этого вопроса, связывали творчество Протагора с демократией. Но как тогда надо понимать приведенное выше высказывание Диогена Лаэртция? «Политейя» Платона является одной из вершин антидемократической мысли. Античная традиция сохранила некоторые сообщения о связи Протагора с афинской демократией, которые могут быть использованы при характеристике политического мировоззрения мыслителя. В дальнейшем я и опираюсь на эти данные, которые позволяют подойти к Протагору как к активному участнику политической жизни Эллады и как к автору и мыслителю, главным содержанием творчества которого были интересы политические, определявшие направленность его философской мысли. В какой-то степени такой подход к Протагору осуществлялся в зарубежной литературе прошлого века; я разумею статьи А. Менцеля и М. Сало-

² Diels, FVS, II⁶, 265, 10 — 266, 4.

мона, работы Т. Гомперца³. Значительно меньше вопрос о Протагоре как политическом мыслителе затрагивался в трудах, посвященных истории греческой прозы (Э. Норден, Р. Маас). Но для выдвигаемой в данной книге проблемы выводы упомянутых специальных работ представляются незначительными. Автор имеет в виду изучение и софистов, и не включаемых в эту категорию авторов V в. до н. э. с точки зрения развития политической мысли, главным образом политической мысли демократии.

Обращаясь к сохранным традицией сведениям о Протагоре, следует сказать, что они требуют критического к себе подхода. Достоверность этих сообщений весьма сомнительна. Диоген Лаэртский, говоря о происхождении Протагора, ссылается на Динона (середина IV в. до н. э.), на Аполлодора (середина II в. до н. э.) и на Гераклида Понтийского (современник Аристотеля): «Этот (последний) говорит, что Протагор написал для фурийцев законы... он же вместе с Продиком Кеосским, проводя беседы, собирал приношения... Протагор был слушателем Демокрита». Далее Диоген Лаэртский кратко характеризует диалектику и гносеологию Протагора, ссылаясь на «Теэтет» Платона, приводит начало знаменитого фрагмента о богах и заключает: «Именно благодаря этому началу [своего] сочинения Протагор был изгнан афинянами, книги его были сожжены на агоре, причем они были отобраны глашатаем у каждого, кто их имел». Затем Диоген Лаэртский повторяет свою предшествующую характеристику Протагора, но теперь явно ориентированную на резко отрицательную оценку софиста Платоном и Аристотелем, привлекает также Тимона Флиунтского, Алкидама и Филохора. «Этот (Протагор) впервые начал взимать плату [со своих слушателей] в размере ста мин; [потому] он впервые же определил значение времени [при произнесении речей] и выявил огромную действенность [целесообразного использования] обстоятельств⁴, устраивал ораторские состязания и ввел в практику деловых речей софизмы; не интересуясь существом мыслей, спорил о словах и породил

³ Я имею в виду не только его «Греческих мыслителей» (т. I, СПб., 1911), но и работу, посвященную связи Протагора с идеями гиппократова круга, «Die Apologie der Heilkunst». В последнее время появилось несколько книг о Протагоре как авторе политических трудов: A. Levi, *The ethical and social thought of Protagoras*, — «Mind», vol. XLIX, 1940; J. S. Morrison, *The place of Protagoras in Athenian public life*, — «The Classical Quarterly», 1941, vol. 2, pp. 1—16.

⁴ Diels, FVS, II⁶, 254: καὶ πρῶτος μέρη χρόνου διώρισεν καὶ καιροῦ δύναντι ἐξέθετο. Вполне разделяю понимание этого места Дильсом (Кранцем?) и поэтому не согласен с переводом проф. А. О. Маковельского: «И он первый определил времена (глагола), объяснил значение наклонения» (А. О. Маковельский, *Софисты*, Баку, 1940, стр. 6). Такое понимание было предложено Гуннингом (С. P. Gunning, *De sophistis Graecae praeceptoribus*, Amstelodami, 1915). Перевод Маковельского—Гуннинга представляется натяжкой, поскольку при таком переводе получается смысловой разрыв между началом фразы и ее дальнейшим развитием.

вид современных поверхностных эристиков; так что Тимон говорит про него: „Хорошо выглядит Протагор, сцепившийся в споре“»⁵.

Вслед за этим Диоген Лаэртский характеризует логические построения Протагора, ссылаясь на Платона, рассказывает заимствованный у Аристотеля анекдот (фрагмент сочинения Аристотеля «О воспитании») о том, что до своей карьеры софиста Протагор был по профессии носильщиком, причем изобрел приспособление, облегчавшее переноску тяжестей. Интересен резко дискриминирующий Протагора смысл этого анекдота, хорошо согласующийся со многими другими отрицательными высказываниями Аристотеля о Протагоре. Вместе с тем этот анекдот свидетельствует о связи Протагора с демократией, с одной стороны, и о антидемократической направленности источников данной характеристики Диогена Лаэртского — с другой.

Рассказав о разделении Протагором речи на четыре или семь видов, Диоген Лаэртский пишет: «Первым из своих произведений он прочел „О богах“... он прочел его в доме Эврипида или, как сообщают некоторые, в доме Мегаклида, а другие — что в Лицее, причем он использовал для этого своего ученика Архагора, сына Феодота. Обвинителем его был Пифодор, сын Полидзела, один из четырехсот; Аристотель же говорит, что Эватл»⁶. Далее Диоген Лаэртский сообщает названия сочинений Протагора (как указывает Дильс, начало списка не сохранилось в тексте), говорит, что Платон написал диалог «Протагор», и в заключение приводит несколько отрывочных сообщений биографического характера, в том числе шуточный анекдот об упомянутом выше вымышленном персонаже Эватле⁷.

В последовательном повторении двух вариантов биографических данных можно видеть использование Диогеном разных источников. В первом варианте, без ссылки на источник, сообщается о высылке из Афин и сожжении книг, во втором — об этом ничего не говорится, приводятся лишь противоречивые данные о том, где впервые было прочитано сочинение «О богах», и о том, кто был обвинителем Протагора. Последнее сообщение лишено достоверности: Эватл, как было указано выше, персонаж вымышленный, полемическое использование которого Аристотелем создало ему популярность в позднейшей литературе. Само по себе нападение со стороны крайних олигархов весьма подчеркивало бы демократическую позицию Протагора. Как мы покажем ниже, при всей своей недостоверности это сообщение Диогена Лаэртского существенно как элемент традиции, характеризующий политическую активность Протагора и ее направленность. Важно еще раз под-

⁵ Diels, FVS, II⁶, 253—254.

⁶ Ibid., 254, 17—21.

⁷ Ibid., 255, 5—14.

черкнуть, что в этом месте Диоген Лаэртский ничего не говорит о последствиях обвинения, тогда как в первом варианте есть сведения об изгнании и сожжении книг. Это позволяет сделать предположение, что существовала демократическая традиция о Протагоре и его политической деятельности, разрабатывавшаяся, возможно, у ранних стойков и передававшая более или менее достоверные факты; а также, что существовала и другая традиция, развивавшая теоретико-политическое наследие олигархической мысли, шедшая от Платона и Аристотеля и относившаяся к Протагору враждебно. Но конкретные биографические данные и той и другой традиции были крайне скудны и противоречивы. Для нас представляется очень важным уточнить в пределах возможного эти данные и тем самым попытаться выяснить место Протагора в политической и культурной жизни Афин.

В недавнее время критическое сопоставление данных о Протагоре было сделано в книге К. Фримана⁸. Автор подчеркивает, что сведения об остром конфликте Протагора с афинской демократией являются позднейшим вымыслом; единственным аргументом автора в пользу своего безусловно правильного утверждения является ссылка на фразу Платона о том, что Протагор «умер, будучи близок к семидесятилетнему возрасту, в течение сорока лет занимался своей профессией и в течение всего этого времени, вплоть до последнего дня, никогда не лишался высокого к себе уважения»⁹. Конечно, это аргумент серьезный; трудно представить себе, чтобы Платон не использовал столь драматического конфликта Протагора, как это изображает позднейшая традиция, с той самой демократией, идеологом которой он выступал. Но ведь и Аристотель тоже ничего не знает о таком конфликте. Интересно, что Филохор¹⁰, столь осведомленный в аттических древностях, особенно сакральных¹¹, сообщая о смерти Протагора при кораблекрушении, тоже ничего не говорит о его изгнании.

Таким образом, мы не находим сведений о преследовании Протагора в Афинах не только в источниках IV, но и начала III в. до н. э. Но у позднейших авторов сообщения об остром конфликте Протагора с афинским демосом встречаются неоднократно: у Цицерона (*De natura deorum*), у Филострата (*Vitae Sophistarum*), у Гезихия, в латинском варианте хроники Евсевия, у Секста Эмпирика¹². Возникает вопрос, когда, кем и в какой связи была создана версия о преследовании Протагора афинским демосом. Этот вопрос важен в двух отношениях. Во-первых, этим

⁸ K. Freeman, *The Presocratic philosophers. A Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford, 1946.

⁹ Plato, *Meno*, 91E (= Diels, FVS, II⁶, 257, 7—9).

¹⁰ FHG, I, p. 412 (= Diels, FVS, II⁶, 255, 5—8).

¹¹ RE, Hbd 38, s. v. *Philochoros*, Sp. 2434 sq.

¹² См. Diels, FVS, II⁶, 255—257; 261.

вопросом снимаются с демоса порочащие его в глазах прогрессивного человечества сообщения поздней античной традиции и тем самым выдвигается огромной важности принципиальная проблема о роли демоса в создании великой древнеэллинской культуры: являлись ли ее гениальные творцы самозамкнувшейся, оторванной от масс элитой, или они были органически с демосом связаны и творчество их носило народный характер, опираясь на широкую поддержку народных масс? Во-вторых, анализ позднейшей традиции о Протагоре позволяет отметить некоторые черты политического мировоззрения Протагора как одного из теоретиков древнеэллинской демократической государственности.

На основании собранных Дильсом данных античной традиции о Протагоре можно утверждать, что впервые тема не только о конфликте с демократией, но и о сожжении книг встречается у философа-скептика второй половины III в. до н. э. Тимона Флиунтского, который в числе своих многочисленных сочинений написал и цикл кратких стихотворных характеристик философов всех времен, от самых древних и до современных ему авторов. Эти характеристики, довольно многочисленные фрагменты которых сохранились¹³, назывались *Σύλλοι* и содержали в себе более или менее язвительные насмешки. В дошедших до нас фрагментах относительно много внимания уделяется Протагору, к которому поэт-философ обращается дважды. Это можно понять, поскольку в аргументации Протагора заключались элементы скепсиса.

Посвятив Демокриту, Пифагору, Мелиссу, Зенону, Анаксагору и др. по две-три полных иронии строчки, поэт обращается к Протагору и говорит, что и Протагор вмешался в этот спор, хорошо осведомленный о его предмете. В этом обращении можно видеть элемент сожаления о том, что даже Протагор изменил своему иронизирующему скепсису. Во втором случае вслед за рядом коротких иронических фраз в адрес таких лиц, как Платон, Гераклит, Ксенофан, Аристотель, Пиррон, учитель Тимона, автор вновь обращается к Протагору: «Так что [надо сказать] и о Протагоре, который был не косноязычнее, не менее гибок, не менее дальновиден, чем все предшествующие и последующие софисты. Они захотели покрыть пеплом его сочинения, поскольку он написал про богов, что не видел их и не имеет возможности постигнуть, каковы они, охраняя себя при этом полной мерой благопристойности; но это не помогло ему, и он должен был помышлять о бегстве, чтобы не погрузиться в Аид, выпив [чашу] сократовского питья»¹⁴.

¹³ H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berolini, 1901; W. Nestle, *Nachsokratiker*, Bd II, Jena, 1923, S. 249—259.

¹⁴ Diels, FVS, II⁶, 258, 5—12. Я перевел по возможности ближе к оригиналу, ввиду того что и у Нестле, и у Маковельского дается не перевод, а вольный пересказ. См. W. Nestle, *Nachsokratiker*, Bd II, S. 249.

Таково первое известное нам упоминание о преследовании Протагора афинской демократией. Смысл насмешки Тимона здесь достаточно ясен; в Σίλλοι он подчеркивает свое презрительное отношение к массе, к толпе, и Протагор, как подлпнный мудрец, чуждый массе, стремился, однако, быть с этой массой в общении, за что чуть было и не поплатился. О сожжении сочинений Протагора у Тимона прямо не говорится; τέφρην θεῖναι нигде не встречается в значении «сжигать»¹⁵; и в данном случае Тимон делает неопределенный намек на возможность, представляющуюся ему чудовищной; это карикатурный штрих в духе комедийной выдумки; не говорится у Тимона прямо и о бегстве: ἀλλὰ φύγῃς ἐπεραίετο оборот с резко подчеркнутым конъюнктивным смыслом, что я и перевел: «должен был помышлять о бегстве». И здесь Тимон иронизирует над демократической ориентацией Протагора. Все, что можно заключить из произведения Тимона, — это существование неопределенных сведений о каком-то конфликте Протагора в Афинах, который, однако, ни к каким дурным для Протагора последствиям не привел. Мы можем легко допустить, что это была сикофантская выходка из олигархического лагеря.

В предшествующей главе я имел случай аргументировать утверждение, что политическое нападение на Анаксагора тоже исходило от олигархов в 443 г., в острейший момент борьбы между Периклом и Фукидидом, сыном Мелесия. Интересно, что в «Хронике» Евсевия конфликт Протагора тоже относится к этому времени¹⁶. Евсевий уже располагал разработанной картиной этого конфликта: книги Протагора decreto publico Athenienses combusserunt Ol. 84. Для нас важно, что в сообщении Евсевия звучит уже знакомый нам от Диогена Лаэртция мотив: нападение на Протагора произошло в самый острый момент борьбы между олигархами и демократами за власть. Однако у Евсевия демократия сжигает книги Протагора, тогда как у Диогена Лаэртция обвинение исходит от олигархов. В этих сообщениях отражены две политически различные оценки Протагора, для поздней античности, может быть, уже утерявшие свой смысл, но сохранившиеся как следы гораздо более ранней и политически живой традиции. О том, что Протагор играл крупную роль в политической и культурной жизни Афин, говорит тот факт, что он занимает очень заметное место у Платона, а также данные, сохранившиеся в позднейшей античной традиции. В частности, Афиней дает ряд хронологических сопоставлений для выяснения времени пребывания Протагора в Афинах, из которых следует, что Протагор неоднократно был действующим лицом в комедии, о чем также свидетельствуют фрагменты комиков V в. до н. э.

¹⁵ H. Liddel and R. Scott, *Greek-English lexicon*, vol. II, Oxford, 1948, s. v. τέφρα.

¹⁶ Diels, FVS, II⁶, 256, 7—8.

Диоген Лаэртский, ссылаясь на Гераклида Понтийского, сообщает, что Протагор написал законы для Фурий. Фурии, как известно, были межэллинской колонией, основанной по инициативе Перикла в 443 г. на месте (или, точнее, в районе) ¹⁷ разрушенного Сибариса. Основание Фурий является важнейшим политическим актом, выразительно характеризующим государственность афинской и общеэллинской демократии, сущность политического строя Афинской морской державы. Весьма интересно, что активное участие в создании межэллинской колонии под руководством Афин приняли полисы Пелопоннеса ¹⁸. Можно думать, что это было особенно горячо поддержано Периклом, ибо укрепляло политический статус 445 г. до н. э., в котором хорошо выражалось центральное и властвующее положение Афинской державы в Элладе и ее мировая роль.

Политика коллективного основания колоний вообще характерна для Афинской державы ¹⁹. Вновь создаваемые межэллинские полисы, входившие в нее на общих началах — уплаты форо́са, — должны были убедительно демонстрировать преимущества и необходимость нового политического порядка, укреплять понимание нового факта — существования обширного общеэллинского объединенного государства. Но эти новые межэллинские полисы не только характеризовали Афинскую державу, — они сами являлись новым типом полиса, в значительной мере свободного от архаических социально-политических связей.

Что касается создания Фурий, то это было политическим выступлением всей Афинской державы в широком масштабе, в котором панэллинская демократическая идея получала свое воплощение; сообщение Диодора не оставляет в этом сомнений. Не случайно поэтому, что основание Фурий совпадает с моментом наивысшего обострения политической борьбы в Афинах и победой Перикла в этой борьбе, как сообщает об этом хроника Евсевия. В связи с этим можно отметить, что появление Фурий произвело, по-видимому, сильное впечатление на современников, поскольку оно оставило достаточно глубокий след в позднейшей античной традиции ²⁰.

В числе этих современников были Геродот и Протагор; Геродот, афинский патриот, несмотря на свое положение метека, идеолог демократии и Афинской державы, переселился в Фурии. Таким образом, сообщение Гераклида Понтийского о столь центральной роли Протагора в крупнейшей политической акции Афин и Афинской державы не только весьма выразительно характери-

¹⁷ См. RE, Hbd 7A, s. v. *Sybaris*, Sp. 1005; Hbd 11A, s. v. *Thurioi*, Sp. 646—652.

¹⁸ Diod., XII, 10.

¹⁹ См. Р. Виппер, *История Греции в классическую эпоху*, М., 1916, стр. 281.

²⁰ См. G. Hill, *Sources for Greek history (478—431)*. Oxford, 1951.

зует его как политического теоретика, но и делает его непосредственным участником политической практики.

Какова же была эта практика и какая теория лежала в ее основе? В какой мере достоверно сообщение Гераклида Понтийского? Менцель, автор специальной работы о Протагоре как законодателе Фурий²¹, не сомневается в достоверности этих сообщений и стремится уточнить сущность фурийских законов, основываясь главным образом на сведениях о них в «Политике» Аристотеля. Однако у Диодора²², так же как и у Аристотеля, имя Протагора в связи с Фуриями не упоминается. Диодор говорит, что первым законодателем Фурий был Харонд. Это весьма сомнительно, поскольку традиция о Харонде, во-первых, не связывает его с Фуриями и, во-вторых, рассматривает его как законодателя VI в. до н. э. Вместе с тем трудно себе представить, чтобы при том относительно большом внимании, которое уделяется Фуриям в книге V «Политики», не было бы названо имя Протагора, если бы он был автором законов, устанавливавших государственный строй Фурий. Можно ли на этом основании отрицать сообщение Гераклида Понтийского? Вряд ли.

Гераклid, современник Аристотеля, располагал и письменными трудами Протагора, и достаточно живой традицией о нем; но это не значит, что фрагментарное сообщение Гераклида можно понимать и принимать текстуально, как это делают А. Менцель и большинство историков Греции. У Диогена Лаэртция значится: «Гераклid Понтийский говорит в своем сочинении *Περὶ νόμων*, что Протагор написал законы для фурийцев», точнее: «предложил законы»²³. Во всяком случае, из текста Диогена Лаэртция не следует, что предлагавшиеся Протагором законы были приняты в Фуриях и действовали там. Из сообщения Аристотеля видно, что первые фурийские законы не носили демократического характера. Он говорит, что для занятия государственных должностей был установлен высокий имущественный ценз и только в результате выступления масс и острой борьбы установился демократический строй²⁴. Таким образом, данные Диодора и Аристотеля о фурийских законах вряд ли позволяют судить о теоретико-политических взглядах Протагора. Но сообщение Гераклида свидетельствует о том, что Протагор работал над проблемами законодательства и закона.

²¹ A. Menzel, *Protagoras als Gesetzgeber von Thurii*, «Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften», Philol.-hist. Kl., Bd 62.

²² Diod., XII, 10.

²³ νόμους γράφει φησὶν αὐτόν (Diels, FVS, II⁶, 253); у аттических ораторов глагол γράφω по отношению к законам имеет техническое значение «предлагать».

²⁴ Arist., *Pol.*, 1307a, 27—34.

Мы можем думать, что основным теоретическим интересом Протагора были именно νόμοι, т. е. политический строй, воплощенный в определенных установлениях и учреждениях. Номой на языке политической теории классической Греции обозначали писанные законы; как правило, под ними понимали законодательство развитых рабовладельческих полисов, всегда являвшихся, с нашей точки зрения, в той или иной степени рабовладельческими демократиями. Понятию «номой» противопоставлялось понятие «политейя»²⁵, содержание которого нельзя передавать нашим «государственный строй». Прежде всего политейя в противоположность номой никогда не воплощалась в каком-либо государственно-правовом документе. Этим термином обозначалось некоторое социально-политическое и этико-политическое единство и сущность государства, строй которого характеризовался не совокупностью тех или иных учреждений или органов власти, а моральными и социальными качествами гражданства. Поэтому понятие «политейя» прежде всего предполагало олигархически ориентированную систему государственного воспитания. «Политейя» в этом смысле весьма важный термин олигархической теории. Таково заглавие знаменитого диалога Платона; такой характер носит «Лакедемонская политейя» Ксенофонта; таков набросок идеальной «политейи» в «Политике» Аристотеля; с такой точки зрения, по-видимому, были написаны Аристотелем и его школой многочисленные «политейи», одна из которых, «Афинская политейя», нам известна.

Понятие «политейя», таким образом, создалось в олигархических кругах и разрабатывалось олигархическими теоретиками. Следует оговориться, что олигархические теоретики прилагали это понятие и к неолитархическим в собственном смысле слова государствам, оно характеризовало и их социально-политическую сущность, и политический строй («Афинская политейя» Аристотеля и другие известные под его именем в античном мире «политейи»). Политической литературе демократии термин «политейя» несвойствен: у Геродота, например, он не встречается вовсе²⁶. В конце V в. до н. э. слово «политейя» употреблялось достаточно часто в значении «государственный строй», «государственный порядок»²⁷. В IV в. до н. э. это слово получило широкое распространение, оно встречалось и у демократических авторов, но не терминологически; иногда, например, во множественном числе

²⁵ Существует и другое мнение. См. А. И. Доватур, *Вопросы истории афинской демократии в зарубежной литературе*, — сб. «Критика новейшей буржуазной историографии», Труды ЛОИИ АН СССР, М.—Л., 1961, стр. 416—419.

²⁶ См. S. Powell, *A lexicon to Herodotus*, Cambridge, 1938, s. v. πολιτεία.

²⁷ У Фукидида, как олигархически настроенного автора, термин «политейя» употребляется.

оно употреблялось в значении «политические повадки» (см. у Демосфена)²⁸.

Сообщение Гераклида Понтийского, таким образом, характеризует Протагора как одного из основоположников политической теории демократии, устанавливавшего, в частности, понятие о писаном законе (*νόμος*) как об основном условии существования государства, причем государство мыслилось Протагором только как демократия, но об этом ниже.

Мне могут возразить, что у Диогена Лаэртция²⁹ приводится список сочинений Протагора, в числе которых упоминается *Περὶ πολιτείας*. Тем самым как будто опровергается мое основное утверждение, что понятие «политейя» создано и разрабатывалось в олигархической теории, тогда как Протагора я рассматриваю как основоположника политической теории демократии. Но мне кажется, что данная фраза Диогена Лаэртция мою точку зрения скорее подтверждает. Действительно, кроме этих двух слов, у Диогена Лаэртция нигде, и в первую очередь среди реально сохранившихся фрагментов Протагора, нет даже намека на подобное заглавие. Начало списка в рукописях Диогена Лаэртция не сохранилось³⁰, так что мы не знаем, на каком основании он дает этот список. Как указывает Дильс, в рукописи сохранилось только добавление к списку, не содержащее главных, засвидетельствованных фрагментами сочинений Протагора. Уже только на этом основании Дильс считает данное заглавие недостоверным. Однако следует вспомнить приведенное выше соображение о существовании двух отраженных у Диогена Лаэртция традиций о Протагоре — олигархической и демократической — и о полном непонимании самим Диогеном Лаэртием этого факта. При этих условиях заглавие *Περὶ πολιτείας* смело может быть исключено из числа принадлежавших Протагору. Но наличие этого заглавия в числе сочинений, приписываемых традицией Протагору, знаменательно: оно подтверждает данные о Протагоре как политическом теоретике³¹.

О том, что Протагор разрабатывал теорию закона и права как основной функции государства, говорит передаваемое Плутархом сообщение Стесимброта: «[По поводу того], что в каком-то пятиборье в фессалийца Эпитомона попало нечаянно копье и убило его, Перикл потратил целый день, обсуждая с Протагором, кого или что следует считать на основании наилучшей постановки

²⁸ В словаре Лиддела и Скотта указывается многообразие значений слова *πολιτεία*. Характерно, что большинство приведенных цитат взято у авторов олигархического направления.

²⁹ Diog. Laert., IX, 55 (= Diels, FVS, II⁶, 254, 22—255, 4).

³⁰ Ibid., 254.

³¹ M. Untersteiner, *The Sophists*. Унтерштейнер полагает, что труд под таким заглавием или, точнее, с таким содержанием являлся частью основного сочинения Протагора *Ἀντιλογιών* А В.

вопроса виновными в причиненном страдании — то ли копьё, то ли скорее копьёметателя или устроителей состязания»³².

Плутарх передает это сообщение, рассказывая о затруднениях Перикла в последние годы деятельности и о нападках на него, причем одним из главных хулителей Перикла был его старший сын Ксантипп, стремившийся вообще дискредитировать отца в глазах народа. Стесимброт, на которого ссылается в данном месте Плутарх, стоял на антидемократических позициях и пытался развенчать Перикла, противопоставляя ему Кимона и передавая о Перикле компрометирующие сведения³³. В этой связи является особенно показательным то обстоятельство, что Стесимброт направляет свой выпад не только против Перикла, но и против Протагора, объективно подчеркивая, таким образом, их близость. Стесимброт из Тасоса, современник Перикла и Протагора, автор сочинения под заглавием *Περὶ Θεμιστοκλέους καὶ Θεοκωδίδου καὶ Περικλέους*³⁴, — свидетель первостепенной важности. Достоверность рассматриваемого сообщения Стесимброта не может вызывать сомнений, но при этом необходимо учитывать его тенденцию изобразить Перикла в карикатурном виде.

Дискуссия Протагора—Перикла была, очевидно, посвящена проблеме ответственности при непредумышленном убийстве. Известно, что в Афинах существовали архаические сакрально-судебные органы по делам об убийствах и столь же архаические процессуальные нормы для суда над орудиями убийства, в случае если убийца был неизвестен³⁵. В этой связи сообщение Стесимброта приобретает особую значимость. Протагор впервые выдвигал проблему закона и законодательства с точки зрения рационального познания общественной и государственной жизни, от которой, судя по ряду замечаний Платона, он никогда не отказывался. Религиозный скептицизм Протагора особенно хорошо сочетается с критикой отживших, связанных с родовым прошлым сакральных судебных органов, продолжавших, однако, сохранять реальное значение в общественно-политической жизни. Главный интерес политических теоретиков привлекал, конечно, ареопаг, стоявший, как это особенно подчеркивают олигархические источники, в центре политической борьбы, а главное — в центре теоретико-политических и программных дискуссий конца 60-х годов V в. до н. э.³⁶.

³² Plut., *Pericl.*, 36.

³³ См. RE, Hbd 6A, s. v. *Stesimbrotos*, Sp. 2463—2467.

³⁴ *Ibid.* Название работы упоминается также Афинею.

³⁵ См. J. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig, 1905—1908.

³⁶ О том, какое большое значение имела проблема уголовной ответственности и соответствующих процессуальных норм для политических теоретиков V в. до н. э., свидетельствуют речи Антифонта Рамнусийского, в частности вторая тетралогия. Но это требует специального рассмотрения.

Независимо от того, считать достоверным или нет сообщение «Афинской политеи» Аристотеля о содержании реформы Эфиальта³⁷, можно с уверенностью предположить, что олигархические противники Эфиальта стремились придать ареопагу значение важнейшего государственного органа. Этот политический план, как известно, был в дальнейшем широко развит Исократом и даже Платоном. В основе этого плана лежало соответственное понятие о государстве как о замкнутой гражданской общине, управлявшейся эвпатридами с помощью доклизфеновских учреждений, основанных на цензовом начале. Исократ в «Ареопагитике» говорит, что наивысших качеств и прочности существования полис достигает не благодаря многочисленности населения, не вследствие прочности своих стен, — все это наилучшим образом удается τοῖς ἀρίστοι καὶ σφροδέρταται τῆν αὐτῶν πόλιν διοικοῦσιν при помощи соответственной политеи: ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία³⁸. Мы видим здесь и другую важнейшую идею политической теории олигархии: все бытие замкнутого полиса определяется его политеей. И наконец здесь же высказано Исократом и третье основное положение олигархической теории, а именно: богатство — вредное начало для полиса, оно подлежит государственному регулированию в направлении известного обобществления: «В общем же, ко взаимному благополучию, они порешили так, что имущество принадлежит тому, кто им владеет по праву; пользование же им предоставляется всем в нем нуждающимся гражданам»³⁹.

Острая политическая дискуссия в этом же направлении, конечно, развернулась в 444—443 гг. до н. э., когда с олигархической стороны ее возглавлял Фукидид, сын Мелесия. Со стороны демократии в этот острый момент мог и должен был выступать Протагор.

Диоген Лаэртций, ссылаясь на Аполлодора, сообщает, что Протагор жил 70 лет, развивал деятельность как софист в течение 40 лет, причем его ἀκμὴ приходилось на 84-ю олимпиаду, т. е. на 444—441 гг.⁴⁰. Биографические данные о Протагоре весьма скудны, противоречивы, особенно в отношении дат, и во многом недостоверны⁴¹. Но даты Аполлодора подтверждаются другими достоверными сведениями — сообщением Гераклида Понтийского о Протагоре как законодателя Фурий (см. выше). В 443 г. до н. э. Протагор жил в Афинах в качестве весьма авторитетного лица,

³⁷ Наиболее существенные сведения о реформе Эфиальта дает фрагмент Филохора в «*Lexicon Rhetoricum Cantabrigiense*» (673), где говорится об установлении должности номофюлаков, которые противопоставляются фесмофетам и членам ареопага (FHG, I, 384).

³⁸ Isocr., *Areopagit.*, 13.

³⁹ Ibid., 35. Это последнее положение было развито Аристотелем в «*Политике*».

⁴⁰ Diels, FVS, II⁶, 255, 8—10.

⁴¹ См. К. Freeman, *The Presocratic philosophers...*, pp. 343—346.

философа и политического теоретика; это хорошо согласуется с сообщением Аполлодора в отношении акме Протагора.

К чему сводилась политико-теоретическая позиция олигархов во главе с Фукидидом, сыном Мелесия, и какова была программа и ее теоретическое обоснование у демократов? Наиболее полные сведения об этом содержатся у Плутарха в биографии Перикла, отчасти в биографиях Кимона, Никия, Фемистокла. Ценность биографий Плутарха определяется тем, что в них в значительной мере использован упомянутый выше труд Стесимброта, так что Плутарх в данном случае довольно свободен от малодостоверной позднейшей биографической традиции⁴².

Перикл выступает в посвященной ему биографии как находящийся у власти представитель воспитавшей его политико-философской школы; особенно подчеркивается влияние Анаксагора и Дамона⁴³. Следует отметить, что так же характеризует деятельность и личность Перикла Платон в «Федре»⁴⁴. Что к этой же школе принадлежал Протагор, можно не сомневаться. Положение его было несколько иным по сравнению с членами перикловского кружка, постоянно жившими в Афинах, поскольку он был знаменитым гостем; но свидетельства Стесимброта и Гераклида Понтийского об общении Перикла с Протагором на почве теоретико-политических интересов достаточно убедительны. Мы можем думать, что к этой группе принадлежали и Демокрит⁴⁵, и многие другие, в частности Геродот.

Эту школу объединял интерес к теоретико-политическому осмыслению демократического строя в связи, конечно, с рядом других проблем. Характеризуя обстановку острой борьбы обеих политических группировок, Плутарх прежде всего подчеркивает, что эти группировки впервые получили четкое оформление не только в организационном отношении, но и в отношении мировоззрения. Аристократы, сообщает Плутарх, выдвинули Фукидида, сына Мелесия, против Перикла; Фукидид собрал рассеянных среди демоса *καλοῦς καγαθοῦς* воедино, и «глубочайшее разделение разрезало полис и побудило одних называться олигархами, других — демосом»⁴⁶. После этого Перикл, с одной стороны, стал угождать демосу, с другой — сосредоточил внимание на укреплении Афинской державы, что тоже было в интересах демоса. Политика Перикла, украшение Афин ошеломили Элладу, и враги стали клеветать на него в народном собрании, заявляя, что «демос пользуется дурной славой, перенеся общезеллинскую казну с Делоса к себе» сначала под достойнейшим предлогом, который потом был отброшен Периклом, что «Эллада

⁴² См. главу V настоящей работы.

⁴³ Plut., *Pericl.*, 4.

⁴⁴ Plato, *Phaedr.*, 269E.

⁴⁵ Diog. Laert., IX, 36.

⁴⁶ Plut., *Pericl.*, 11.

подвергается жестоким насилиям и открытой тирании, видя, как вносимые ею принудительным образом средства на войну мы употребляем на раззолачивание [нашего] города, подобно тщеславной женщине»⁴⁷.

Плутарх совершенно ясно формулирует основную политическую проблему, вокруг которой развернулась борьба политически оформившихся олигархов и демократов в 443 г. до н. э. Это проблема взаимоотношения полиса и державы, характеризующая новый момент в развитии представлений о государстве. Этот новый момент состоял прежде всего в ясном осознании современниками наличия политически организованной борьбы, наличия двух борющихся лагерей⁴⁸. Можно думать, что в конце 60-х годов такой обстановки еще не было (об этом свидетельствует и политическая карьера Кимона). Она сложилась лишь в 50-х и первой половине 40-х годов, когда произошло оформление Афинской державы, сопровождавшееся политическим ростом демоса и обострением противоречий с олигархами внутри и со Спартой вовне (то, что часто называют Первой Пелопоннесской войной). Огромное историческое значение этих событий превосходно показано Фукидидом.

Именно в этот период демократия политически себя осознала; можно думать, что термин «демократия» был создан в то время, когда появилось и само понятие⁴⁹. С точки зрения развития политической идеологии тот период представляет огромный интерес. Эта идеология зарождалась в массах, но кристаллизовалась в теории у Протагора, Горгия, Тразимаха и многих других политических деятелей и авторов того времени. Демократическая интеллигенция не была оторвана от народной массы, как это принято утверждать у современных историков.

Научно объективный анализ традиции подтверждает, что деятельность многих софистов, в том числе и упомянутых выше, была направлена именно на контакт с массами. Протагор, например, был носильщиком, апологетом ремесленной работы за плату, и, главное, в своей политико-философской теории основную роль

⁴⁷ Ibid., 12. Этот мотив ясно звучит и у Псевдо-Ксенофонта: происхождение этого документа возможно отнести к тому же времени (см. Н. Frisch, *The Constitution of the Athenians*, Kobenhavn, 1942).

⁴⁸ Можно предположить, что предшествовавшие моменты обостренной политической борьбы в VI в. до н. э., при Клисфене, даже при Фемистокле, осознавались гражданской массой как столкновения территориальных группировок, скорее связанные с местными традиционными отношениями, чем с политическими стремлениями широкого характера. Это определенным образом характеризовало степень развитости государственной идеологии.

⁴⁹ См. А. Debrunner, *Δημοκρατία*, — «Festschrift für E. Tische zum 70. Geburtstag», Bern, 1947, S. 11—24. Автор указывает, что в первой половине V в. до н. э. нет следов употребления этого слова. Пользуюсь случаем выразить благодарность Э. М. Казакевич, которая указала мне на эту статью.

в развитии человечества он приписывал ремеслу (τέχνη). Даже Анаксагор не замыкался только в своих гениальных умозрительных спекуляциях, а участвовал, например, в улучшении техники оборудования сцены⁵⁰ и вообще был близко связан с политической борьбой. Очень много ярких демократических высказываний во фрагментах Демокрита. Если принять аргументируемое положение, то надо сделать вывод, что политико-философские учения софистов, в частности названных выше авторов, в той или иной степени находили отклик в массах и что, следовательно, уровень умственного развития этих масс поднимался выше обычно приписываемого им традиционно религиозного мировоззрения.

Другим важнейшим элементом развивавшейся политической теории демократии была, как уже сказано, проблема державы. Эта проблема стояла в центре внимания демократической теории. Демаркационной чертой, разделившей в 443 г. до н. э. демократов и олигархов, явилась борьба за державу, как это ясно показывает Плутарх, основывающийся в биографии Перикла непосредственно на Стесимброте⁵¹. Олигархическая мысль отрицала державу как государство. В этом отношении «Афинская политейя» Псевдо-Ксенофонта ставит вопрос радикально: Афины и их держава — это стройное единство, основанное на власти демоса, которое ни в чем существенном изменить нельзя, оно осуществляет в полной мере стоящую перед ним задачу. Но ни это единство, ни даже сами Афины не являются для автора государством, которое он мыслит только как замкнутый полис, управляемый избранными — элитой.

У Плутарха Перикл формулирует диаметрально противоположную точку зрения: «Перикл учил демос, что афиняне не обязаны отчетом в финансовых делах союзникам, поскольку афиняне за них воюют и оттесняют варваров, поскольку союзники не поставляют ни одной лошади, ни одного корабля, ни одного гоплита, а [выполняют свои государственные обязанности], только внося деньги. Но поскольку берущие деньги выполняют то, за что берут деньги, деньги принадлежат не тем, кто их дает, а тем, кто их получает»⁵²; поэтому Афины должны быть обеспечены всем необходимым как военный центр державы.

Посвятив затем много места описанию строительства Перикла в Афинах, Плутарх заканчивает его следующим рассказом: «Так как окружавшие Фукидида ораторы кричали о том, что Перикл погубил своей расточительностью все доходы», Перикл выступил

⁵⁰ Vitruv., *De archit.*, VII.

⁵¹ О Стесимброте, как основном источнике Плутарха, см. указанную выше статью в RE; автор статьи Лакер отмечает, что такова общепринятая точка зрения, против которой он несколько неопределенно высказывается.

⁵² Plut., *Pericl.*, 12.

в народном собрании и после стычки анекдотического⁵³ характера получил полную санкцию на дальнейшие траты и деятельность. «В конце концов он выступил против Фукидида в опасном ораторском состязании по поводу остракизма, изгнал его и тем ликвидировал противостоявшую ему гетерию... Поскольку противоречие было совершенно ликвидировано и государство стало как бы вполне однородным и единым, он подчинил себе Афины и все относящиеся к Афинам государственные дела, именно — взносы флота, военную подготовку, триеры, острова, море, всю прочность положения и гегемонию как среди эллинов, так и среди варваров, опираясь на подвластные племена, дружбу царей и гарантийные союзы династов»⁵⁴. Не отдаваясь под власть демосу, «но изменив мягкую и слабую демагогию, подобно изменению нежной гармонии на противоположную ей, Перикл перетянул политею в сторону аристократии и царской власти»⁵⁵.

Далее следует глава 17, посвященная организации панэллинского съезда в Афинах. Она основана на многочисленных конкретных данных, заимствованных, вероятно, у Стесимброта, и очень важна для характеристики политической мысли демократии. Выразительно начало главы: «Поскольку лакедемоняне были задеты возвышением афинян, Перикл убеждал демос держаться гораздо более высокого образа мыслей и считать себя способным на великие достижения»⁵⁶. Заключается глава фразой: «Мы изложили здесь проявленные Периклом убеждения и высокий образ мыслей». Плутарх, таким образом, рисует Перикла как совершенно исключительного вождя, осуществляющего в своей политике панэллинскую политическую теорию, противоположную олигархической. Хотя, победив олигархов, он и изменил свой образ действий, но не изменил своих программно-теоретических установок, направленных на разработку основ управления державой и ее строительства. Главное место в демократической теории Плутарха, как и во всех других источниках, занимает проблема власти и суверенитета. Весьма интересна характеристика перикловой политеи как *ἀριστοκρατικὴν καὶ βασιλικήν*. Термин «басилейя» и производные от него неоднократно встречаются в источниках V в. до н. э. в применении к афинской демократии и державе; мы находим его у Горгия, у Аристофана в применении к гелластам⁵⁷.

Мы установили выше, что в создании политической теории демократии главное место принадлежит представителям философ-

⁵³ Впрочем, в этой стычке иногда усматривают реликтовую черту афинской государственности.

⁵⁴ Plut., *Pericl.*, 14.

⁵⁵ Ibid., 15.

⁵⁶ Ibid., 17.

⁵⁷ Горгий называет власть Афин в державе *Βασιλεία πόλεων*, оценивая ее в высшей степени положительно. См. Gorg., *Palamedes* (= Diels, FVS, II⁶, 255, 31—33).

ской и натурфилософской мысли, многим из которых позднее было присвоено одиозное название софистов. Несомненно, что Протагор играл крупную роль не только в культурной, но и в политической жизни Афин. Весьма интересен в этом отношении тот вариант конфликта Протагора с афинской демократией, который содержится у Филострата: «Протагор из Абдеры, софист, был на родине слушателем Демокрита, был также в общении с магами во время вторжения Ксеркса в Элладу... Говорить, что недоумеваешь, есть ли боги или их нет, — это беззаконие Протагор, как мне кажется, воспринял от персидского воспитания... Вследствие этого он был изгнан афинянами из всей земли, как говорят одни, по приговору суда, другие — без суда, по внесенному [в народное собрание] предложению. При переходе с материка на острова, в то время как рассеянные по всем морям афинские триеры сторожили его, он утонул, плывя на небольшой лодке»⁵⁸. Выше было указано на полную недостоверность всех позднейших сведений о преследовании Протагора афинским демосом, но драматизм этого сообщения заставляет предположить наличие в биографической традиции версии об особой близости Протагору проблемы державы. Поскольку достоверность этого сообщения следует полностью отвергнуть, оно представляет интерес лишь как теоретическая конструкция на тему «Протагор и держава». Во всяком случае сообщение Филострата отражает традицию, подтверждающую активное участие Протагора в разработке демократической теории государства в связи с проблемой Афинской морской державы.

Наиболее развернутую трактовку взглядов Протагора на основные проблемы общественных и политических отношений в связи с его гносеологическим учением дал Платон в диалоге, названном именем софиста. Но надо помнить, что в этом диалоге Платон стремится разгромить прежде всего этико-политическую теорию Протагора, так что рассчитывать на объективную правильность передачи мыслей Протагора никак нельзя. Вместе с тем в этом диалоге Платон особенно ярко выступает как мастер тонкой иронии, которая является здесь главным оружием автора, а сквозь эту иронию достаточно ясно видны подлинные взгляды Протагора.

Важнейшая черта учения Протагора, согласно диалогу, состоит в том, что оно направлено на выяснение основ государственной жизни и ставит себе целью подготовку людей к широкому участию в государственной деятельности. Такие утверждения Платон неоднократно вкладывает в уста Протагору; но вместе с тем Платон пытается уличить Протагора в противоречивости высказываний, направляя удары чисто формальной диалектики на положение Протагора, обосновывающие теорию демократического государства. Весьма интересно, что в своей аргументации

⁵⁸ Philostr., *Vitae sophist.*, I, 40, 13.

Платон почти не касается гносеологии Протагора, что резко подчеркивает политический характер диалога. Платон стремится разгромить опасного врага именно как идеолога ненавистной ему демократии.

В длинном вступлении Протагор характеризуется как софист, представитель сомнительного рода деятельности. Но Протагор устанавливает, что софист — это представитель почетной τέχνη: «Я признаю себя софистом и воспитателем людей»; и никогда за свою долгую деятельность ему не приходилось страдать от такого открытого самоопределения: «Я уже много лет занимаюсь этим ремеслом (καίτοι πολλά γε ἔτη ἤδη εἰμί ἐν τῇ τέχνῃ)»⁵⁹. Он говорит при этом, что у него длинный ряд предшественников, начиная с Гомера. Протагор сразу же объявляет, чему он учит: «Гиппократ, придя ко мне, не будет испытывать от общения со мной того, что ему пришлось бы испытать у всякого другого софиста (имеется в виду обучение геометрии, астрономии, музыке)... Но у меня он будет учиться тому, за чем пришел. Предметом обучения будут правильные решения домашних дел, чтобы он мог наилучшим образом управлять своим домом, а также дела государственные, чтобы он был наиболее способен как говорить об этих делах, так и вершить их»⁶⁰. Этот предмет может называться πολιτικῆ τέχνη⁶¹. Но тут Платон устами Сократа высказывает основное недоумение: всякой τέχνη надо обучаться, но почему же о πολιτικῆ τέχνη могут высказываться в экклесии на равных правах все представители разнообразных других τέχνη; нужно ли и возможно ли обучение πολιτικῆ τέχνη, которая связана с ἀρετή.

В ответ на это Протагор рассказывает миф о происхождении людей, человеческого общества и государства⁶². Этот миф представляет историко-социологический этюд, скомпонованный Платоном из натурфилософских представлений о происхождении и развитии животных, в том числе и пралюдей, и из историко-социологических теорий, одним из основоположников которых был Протагор. С помощью его Платон хотел характеризовать, как это подчеркивает Филострат⁶³, форму и содержание творчества Протагора. В основу этюда положен миф о Прометее. По мифу, высшим творческим началом являются боги, но они лишь олицетворение сил, подчиненных мировой неизбежности: «Когда пришел предопределенный им срок возникновения, боги образовали их (животных) внутри земли, смешав землю и огонь и все, что смешивается с огнем и землей». Затем боги поручили Прометею и Эпиметею наделять каждое из созданных существ надле-

⁵⁹ Plato, *Protag.*, 317B. (= Diels, FVS, II⁶, 256).

⁶⁰ Ibid., 318D.

⁶¹ Ibid., 319A.

⁶² Plato, *Protag.*, 320C—322E (= Diels, FVS, II⁶, 269—270).

⁶³ Philostr., *Vitae sophist.*, I, 10, 4 (= Diels, FVS, II⁶, 255, 34).

жащими силами и средствами. Эпиметей выполнил это поручение, дав каждому существу силы, чтобы сохранить себя и свой вид в естественно возникшей между живыми существами борьбе за существование. Но Эпиметей забыл о человеческом роде, который остался голым, не защищенным шерстью, не вооруженным естественными средствами защиты.

А час выхода из-под земли на свет уже приближался. Тогда Прометей для спасения человеческого рода похищает у Гефеста и Афины искусственную в ремесленной деятельности мудрость вместе с огнем (*ἐν τεχνῶν σοφίαν σὺν πυρί*) и делает дар человеку. Человеку, таким образом, получил житейскую мудрость (*τῆν... περὶ τῶν βίων σοφίαν*), но не имел мудрости политической, так как последняя находилась у Зевса, Прометею же вход в акрополь, жилище Зевса, был запрещен. «В общее же жилище Афины и Гефеста, где они предавались искусствам и ремеслам, он украдкой заходит и, похитив огненное мастерство Гефеста и мастерство Афины, дает [их] человеку; от этого в жизни человека появляется недостаток, Прометей же позднее, как об этом рассказывается, был привлечен к суду за кражу. В связи с тем что человек причастился к уделу богов, он, прежде всего и единственный из животных, вследствие родства с богом стал чтить богов и воздвигать алтари и статуи богов. Затем благодаря своей технической подготовленности вскоре он создал членораздельную речь и выделил названия [вещей], изобрел дома, одежду, обувь, ложа и [открыл] питательные продукты земли. Подобным образом оснащенные люди в начальные времена жили разрозненно, полисов не было. Они погибали от зверей, так как были значительно слабее их; ремесленного искусства (*δημιουργικὴ τέχνη*) было им достаточно для обеспечения питания, но недостаточно для войны со зверями. Политическим искусством они не обладали, частью которого является искусство военное (*πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐκ ἔχον, ἧς μέρος πολέμική*). Они стремились соединиться и спастись, основывая полисы. Но как только они объединялись, они наносили обиды друг другу, как не обладающие политическим искусством, и, вновь рассеиваемые, погибали. Зевс же, опасаясь за наш род, как бы он не погиб целиком, посылает Гермеса, несущего людям *Αἰδῶ* и *Δίκη*»⁶⁴. Гермес задает вопрос, как он должен раздать *Αἰδῶ* и *Δίκη* людям: «Так ли, как распределяются все ремесла... а распределяются они так: один, владеющий искусством врача, достаточен для многих, так и другие специалисты (*δημιουργοί*); передам ли я людям *Αἰδῶ* и *Δίκη* таким же образом или распределю между всеми? „Между всеми, — сказал Зевс, — чтобы все одинаково были приобщены [к этим началам]; ибо не будет полисов, если [только] немногие будут приобщены к ним, как

⁶⁴ Plato, *Protag.*, 321E—322C (= Diels, FVS, II⁶, 270).

в других искусствах. И установи от моего имени закон: того, кто не может быть приобщен к Αἰδοῦς и Δίκη, убивать как скверну полиса»⁶⁵.

Если выше я стремился выяснить теоретическую работу Протагора над проблемой структуры государства, над вопросами об ответственности перед судом и о наказании, о писаном законе как основе государства, над проблемой державы как нового типа демократического государства, то теперь, опираясь на материал Платона, я попытаюсь очертить общую концепцию государства у Протагора. Правдиво ли диалог Платона передает мысли Протагора? На этот вопрос можно ответить положительно прежде всего на том основании, что вся сила аргументации Платона направлена против главного вывода из мифа о присущей человечеству способности владеть πολιτικὴ τέχνη. Причем Платон, не касаясь фабулы мифа, стремится опровергнуть своего противника, уличая его в противоречии: с одной стороны, добродетель (ἀρετή) присуща всему человечеству, с другой — ей обучают. Можно предпологать, что содержание мифа он изложил близко к подлинным мыслям Протагора.

Самым убедительным является то обстоятельство, что мы встречаем у Демокрита, правда весьма опосредствованным образом, близко совпадающую с протагоровской характеристикой происхождения животных и людей, а также описание жизни и развития последних. Но проблема государства в демокритовской характеристике отсутствует⁶⁶. Важно также то, что сходную тему о происхождении государства мы находим у другого представителя демократической мысли — Геродота; на вероятность связи положений Геродота с теориями Протагора было указано уже давно. Мы можем думать, таким образом, что в платоновском мифе Протагора перед нами своего рода фрагмент политической мысли демократии середины V в. до н. э. Прежде всего чрезвычайно интересна в этом мифе теория уравнивания сил в борьбе за существование среди животного мира. Это своего рода телеологически заостренная теория естественного отбора. Эта теория, если ее сравнить с миром идей Платона или с энтелехией Аристотеля, выразительно характеризует конкретность феноменалистского мировоззрения Протагора, что могло соответствовать культурному и политическому быту древнегреческой демократии⁶⁷. Человек, по мифу, потенциально выделялся среди животного мира; этот последний называется τὰ ἄλογα, т. е. в данном случае имеется в виду животная грубость, примитивность⁶⁸, а не «бессловесные существа», как переводит А. О. Маковельский⁶⁹. Ведь до освое-

⁶⁵ Ibid., 322C—322D.

⁶⁶ См. Diels, FVS, II⁶, 135—136.

⁶⁷ О феноменализме Протагора см. M. Untersteiner, *The Sophists*, ch. 1.

⁶⁸ См. Liddel and Scott, *Greek-English Lexicon*, s. v. τὰ ἄλογα.

⁶⁹ А. Маковельский, *Софисты*, стр. 19.

ния с помощью Прометея ἔντεχον σοφίαν человек членораздельной речью не владел, так что миф словом ἄλογα выделяет человека из животного мира вообще, а не по признаку членораздельной речи, которая является характернейшим отличием человека от животных для Аристотеля⁷⁰.

Человеческий род стал тем, что он есть, благодаря тому, что «приобщился к уделу богов. (θείας μετέσχε μοίρας)», т. е. благодаря овладению τὴν ἔντεχον σοφίαν. . . τὴν ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἥφαιστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς⁷¹. Сущность приобщения к миру богов состояла в овладении техническими навыками в широком смысле слова, на этой основе развилась человеческая речь. Но, даже, став столь полным образом человеком, человек еще не обладал самым главным условием победы в борьбе за существование — πολιτικὴ τέχνη, сущность τέχνη состояла в овладении Αἰδώς и Δίκη. Слово Δίκη в V в. до н. э. уже было термином для обозначения понятия «право», как указывает Гирцель⁷².

Дике являлась олицетворением поддерживающей государственный порядок силы; ее образ — судья с жезлом в руках. Гирцель цитирует интересное место у Аристофана («Осы», 517, 548), где власть гелиастов характеризуется как βασιλεία.

Можно привести ряд мест из источников V и IV вв. до н. э., из которых видно, что понятие «Дике» гораздо глубже было связано с представлением о государстве, чем понятие, заключавшееся в терминах «jus, justitia». Весьма интересно, что в мифе Дике не персонифицируется в виде богини, а употребляется как социально-политическое понятие, как государственно-правовой термин. Это чрезвычайно выразительно подчеркивается тем, что Дике является для Протагора составной частью πολιτικὴ τέχνη.

Αἰδώς — это соединение наших представлений о стыде и совести, это морально регулирующее начало индивидуального человека по отношению к обществу⁷³. Таким образом, Протагор в мифе говорит о трех моментах в развитии человечества: первый — зарождение в недрах земли и физическая беспомощность по отношению к миру зверей; второй, главнейший, — овладение благодаря Прометею «огневыми ремеслами», что и обусловило становление человечества, как такового (в том числе и обретение дара слова); третий, — окончательный, — приобретение политического и этического самосознания, что дало человечеству возможность политической организации. Занятие ремесленной деятельностью Протагор рассматривает как определяющий, даже абсолютный фактор становления человеческой культуры, которая

⁷⁰ Arist., *Pol.*, 1253a, 16.

⁷¹ Plato, *Protag.*, 321E (= Diels, *FVS*, II⁶, 269).

⁷² R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907.

⁷³ M. Untersteiner, *The Sophists*, p. 60.

в обстановке острой борьбы распространяется по лицу земли, что неизбежно приводит к возникновению политической организации на демократической основе. Эта демократическая основа является неизбежным следствием главной идеи мифа о высокой и творческой роли ремесла в бытии и становлении человеческого общества. Мы видим, что важнейшие мысли мифа являются почти полярно противоположными социально-политическому мировоззрению Платона и тем самым твердо могут быть отнесены к его противнику Протагору.

Таким образом, возможность существования человеческого рода требует объединения людей в полисы, которые в свою очередь могут прочно существовать только при господстве Дике и Айдос, на основе *πολιτικὴ τέχνη*, носителями которой являются люди; полноценным человеком может быть только *πολίτης*, гражданин полиса. Миф, следовательно, характеризует человека терминологически приблизительно так же, как аристотелевское *ζῷον πολιτικόν* — «политическое животное», но с коренным различием по содержанию. У Аристотеля такими «политическими животными» являются только представители элиты, немногочисленного замкнутого гражданства. Все остальное население полиса не считается полноценными людьми, оно состоит из банаусой. На такой социально-политической классификации людей и основывается книга I «Политики», как по существу и весь этот труд Аристотеля.

Протагор же в мифе требует приобщения к Дике и Айдос всего человеческого рода; на это было обращено внимание уже давно; Протагора принято считать основоположником теории естественного права. Не останавливаясь в данный момент на последнем вопросе, отметим коренное различие в представлении о государстве у Протагора и Аристотеля. Для Протагора государство может существовать только как демократия: «Того, кто не сможет быть приобщен к Дике и Айдос, убивать как скверну полиса». Политическое искусство, таким образом, является абсолютным условием государственного объединения, которое столь же абсолютно должно быть демократией, ибо политическое искусство должно быть свойственно всем людям, всему человечеству. Полис в мифе является термином для обозначения понятия «государство». Но вместе с тем этот термин относится здесь ко всему человечеству, получающему организацию по полисам. В термине «полис» у Протагора, по-видимому, отсутствовало представление о замкнутой политической единице. Напротив, прочно организовавшийся полис предполагает, судя по контексту мифа, широкое общение полисов. Согласно мифу, полисы возникали и до передачи людям Айдос и Дике, но во внутренней и во взаимной борьбе уничтожались. Таким образом, Айдос и Дике, *πολιτικὴ τέχνη* должны для Протагора регулировать и отношения между полисами.

Вряд ли кто-нибудь будет спорить, что понятие Дике применялось в V—IV вв. до н. э. и при осмыслении междуполисных отношений. Правопорядок, Дике, пронизывал строй Афинской морской державы, как об этом выразительно говорят многочисленные источники, весьма интересно использованные в некоторых последних работах об Афинской державе прогрессивными зарубежными специалистами⁷⁴. Текст мифа тесно примыкает к этим источникам. Напомню изложенные выше соображения об активном участии Протагора в жизни Афинской державы, напомню также передачу Филостратом абсурдной биографической традиции о конфликте Протагора с Афинской державой; кстати, эта версия весьма сходна с рассказом Фукидида о судьбе Фемистокла после остракизма⁷⁵. Это обстоятельство может зависеть от возникшей позднее путаницы при использовании упомянутого выше сочинения Стесимброта, в котором деятельность Фемистокла, судя по названию сочинения, занимала весьма видное место. Можно предположить, что Стесимброт известным образом связывал Протагора с Фемистоклом.

Вместе с тем следует обратить внимание на то, что в мифе политическое искусство хранилось в неприступном акрополе Зевса как главнейшее начало миропорядка (так следует, мне кажется, понимать смысл мифа), который неразрывно связан с существованием человеческого рода. Отсюда, из величайшего политического центра, политическое искусство равномерно распространяется на все человечество. Такое построение мифа, как мне представляется, выражало мысль о том, что Афины создавали в Элладе новый, неизбежный и вместе с тем благой правопорядок и что Эллада была ведущим центром всего человечества. Такие мысли неоднократно формулировались в политической литературе демократии V в. до н. э. и заслуживают самого пристального внимания, тем более что они прочно зафиксированы традицией, позднее, но весьма выразительное звено которой мы находим у Элия Аристида⁷⁶.

При использовании диалога Платона как источника для восстановления политического учения Протагора следует, конечно, ни на минуту не забывать о крайне враждебном к нему отношении Платона. Если в «Протагоре» автор относится к главному действующему лицу с тонкой иронией, то в «Меноне» Протагор грубо характеризуется как стяжатель и совратитель всех с ним соприкасающихся⁷⁷. Что же противопоставляет Платон формулируемым им мыслям Протагора? Он стремится опровергнуть

⁷⁴ B. D. Meritt, H. T. Wade-Gery, M. F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists*, vol. I—IV, Princeton, 1939—1950.

⁷⁵ Thuc., I, 135—138.

⁷⁶ См. Н. Strassburger, *Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener*, — «Hermes», Bd 86, H. 1, 1958, S. 17.

⁷⁷ Plato, *Menon*, 91D—E (= Diels, FVS, II^o, 257, 3—9).

основное положение Протагора, что людей, гражданскую массу необходимо учить политическому искусству, используя заложенные в них от природы начала. В качестве аргумента он выдвигает лаконофильскую доктрину, спартанское воспитание как образец⁷⁸. Этим он характеризует крайнюю противоположность своих теоретико-политических позиций по отношению к Протагору. Граждан надо воспитывать не отвлеченными теориями, выражаемыми в длинных речах, а обучать искусству действия с помощью физического воспитания, которое само по себе является высокой философией⁷⁹. Платон пытается доказать, что представления Протагора о добродетели противоречивы. Однако решительной победы над Протагором в этом диалоге Платон себе не приписывает.

Если коснуться гносеологических высказываний Протагора, то в формулировках Платона они получают политически заостренными и гносеологической полемикой не сопровождаются. Весьма интересно, что в этих высказываниях основное приписываемое традицией Протагору положение πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν⁸⁰ в значительной степени теряет силу своего теоретико-познавательного сомнения.

В «Теэтете» Платона Протагор произносит: «Я говорю, что то, что я написал, есть истина: каждый из нас является мерой того, что есть, и того, чего нет, бесконечно в этом различается один от другого, так что для одного есть и представляется одно, для другого — другое. Я очень далек от того, чтобы говорить, будто мудрости (σοφία) и мудрого человека (σοφὸν ἄνδρα) не существует, и я называю мудрым того, кто заставит кого-либо из нас, кому дурное представляется и для кого оно есть, перемениться и [стать таким], что ему будет представляться и для него будет существовать прекрасное... Мудрыми... я называю врачей по отношению к телу, по отношению к растениям мудрыми называю земледельцев; я говорю, что они внедряют вместо дурных ощущений, когда что-либо болезненное случится с каким-нибудь растением, наилучшие, здоровые и истинные ощущения. Мудрые же и наилучшие ораторы по-настоящему должны творить для полисов наилучшее право вместо права дурного; вообще то, что представляется каждому полису прекрасным и проявлением права, это и должно быть для него таковым, пока полис продолжает так считать; но мудрый [человек] сделал для них так, что вместо всего дурного у них есть наилучшее и так им представляется. В соответствии с этим рассуждением и софист, который может так вести своих воспитанников, мудр и достоин для тех, кого он вос-

⁷⁸ Plato, *Protag.*, 342A—C.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Plato, *Theaet.*, 151E—152A. (= Diels, FVS, II⁶, 263).

питал, больших денег. Таким образом, одни мудрее других, и никто не имеет ложного мнения, и тебе, хочешь ты этого или нет, надлежит быть мерой. Такими положениями подкрепляется это учение»⁸¹.

Здесь Платон заставляет Протагора признавать дурные и хорошие начала в жизни полиса как некоторую реальность, независимо от теории относительности познания. Приведенную цитату можно истолковать в соответствии с мифом в «Протагоре» как провозглашение примата истинности и разумности демократии. То, что «представляется» (φαίνεται) массе, приобретает характер объективной истины. Если так понять передачу Платоном мыслей Протагора, то особенно рельефно проступит связь Протагора с массами, влияние на него нового, демократического мировоззрения, в создании которого он сам играл крупную роль.

Передача и комментирование учения Протагора Секстом Эмпириком⁸² тоже говорят об относительности гносеологического скепсиса Протагора. Абсурдные выводы из протагоровских положений делают его политико-философские противники, хронологически к нему близкие, — Платон и Аристотель⁸³, особенно последний. Секст Эмпирик же, во-первых, смягчает заостренность знаменитой протагоровской формулировки — *ὡς δυνάμει φάσκειν πάντων πράγματων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον* и продолжает: «Этот муж (Протагор) говорит, что материя текуча (*τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι*), и, поскольку она течет, непрерывно рождаются прибавления вместо отдач, и ощущения преобразуются и изменяются в зависимости от возраста и других изменений тела. Он говорит также, что образы всего являющегося лежат в материи (*λόγους πάντων τῶν φαινόμενων ὑποκεισθαι ἐν τῇ ὕλῃ*), так что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем [нам]»⁸⁴. В приведенном отрывке Секста особенно ясно проступает основное материалистическое мировоззрение Протагора, которое сказывается и в его учении о государстве и обществе. В этом учении, занимавшем, по нашему мнению, главное место в творчестве Протагора⁸⁵, он не стоит на скептической точке зрения; мы показали это выше.

Основной всего мировоззрения Протагора является человек независимо от его положения в конкретном обществе; как таковой, он равен всякому другому человеку при всех бесконечно разнообразных индивидуальных различиях. Это явствует не только из

⁸¹ Plato, *Theaet.*, 166D (= Diels, FVS, II⁶, 260, 12—31).

⁸² Sext., *Pyrrh. h.*, I, 216—219 (= Diels, FVS, II⁶, 258, 16—35).

⁸³ Arist., *Metaph.*, 1046b, 29—1047a, 4 (= Diels, FVS, II⁶, 259, 8—20).

⁸⁴ Перевод последней фразы заимствую у А. Маковельского (*Софисты*, стр. 10).

⁸⁵ М. Унтерштейнер утверждает, что «политические и экономические» интересы были главными у Протагора (M. Untersteiner, *The Sophists*, p. 33).

мифа в «Протагоре», но и из всех доступных нам следов его мировоззрения. Идея гражданского равенства на самой широкой основе определяла его концепцию государства. Мы не можем сказать, определял ли Протагор государство термином «полис» или применял какой-либо другой термин. Судя по мифу, полисы, с точки зрения Протагора, могли возникать и до появления полиса-государства; значит, понятие «государство» для Протагора шире, чем понятие «полис». Но сама идея государства заключалась в том, что без государства жизнь человечества невозможна, потому что государство есть воплощение Дике, права — силы, определяющей, регулирующей и направляющей взаимоотношения людей, равных друг другу. Это представление о государстве коренным образом отличается от той идеи «гражданской общины равных», наиболее законченным воплощением которой для весьма многих является Спарта. Я отметил выше, что Платон в «Протагоре» подчеркнул антилакедемонскую направленность учения Протагора.

Следует отметить полное отсутствие следов идеи элевтерии у Протагора, что хорошо соответствует констатированной нами в другом месте антидемократической направленности этого понятия. Наоборот, проблема власти и подчинения ей занимала у Протагора весьма важное место; это было связано с разработкой проблемы закона. Рационалистски и материалистично настроенный ум Протагора искал путей к усовершенствованию судебной организации, которая представлялась демократической теорией государства центральной осью всей государственной организации в целом. Государство мыслилось Протагором, само собой разумеется, не как замкнутый эллинский полис, даже не как Афинская морская держава. Мы можем думать, что он был одним из основоположников представления о демократическом государстве как о категории, имманентно свойственной всему человечеству.



Другим крупнейшим представителем эллинской культуры V в. до н. э. является Горгий. Его деятельность встречала живейший отклик у современников, как это явствует из позднейшей традиции о нем. Горгий, как известно, родился, воспитывался и сложился как мыслитель и практический деятель в Леонтинах, в Сицилии. Сицилийские полисы в то время (т. е. в первой половине V в. до н. э.) были центрами высокой культуры и напряженной политической борьбы. Широкое объединение полисов в единое государство с авторитарной, но демократически ориентированной властью было основной проблемой в этой борьбе⁸⁶.

⁸⁶ RE, Hbd 4, Sp. 2495—2501.

Сицилия выступала как обособленная в той или иной степени часть Эллады, в значительной мере представляющая собой политическое единство. Но в этом единстве существовали различные ориентации в смысле внешних сношений. Одно направление этих сношений особенно важно для понимания политико-философского мировоззрения Горгия: это связи с Афинами как политическим центром державы; они засвидетельствованы общеизвестными фактами середины и второй половины V в. до н. э. Вспомним основание Фурий как нового общеэллинского, но прежде всего общедержавного центра. Чрезвычайно важен и характерен тот факт, что начинание это встретило горячую поддержку таких представителей афинской демократической культуры, как Протагор и Геродот. Не безынтересно также то обстоятельство, что один из замечательнейших деятелей эллинской культуры, являвшийся вместе с тем ярким представителем специфически сицилийской культурной среды, философ, натурфилософ и поэт, а также политик-демократ Эмпедокл прибыл в Фурии сейчас же после их основания, в 444 г. до н. э.⁸⁷

Эти факты указывают на то, что афинская политическая мысль (точнее говоря, политическая мысль демократии) не без основания рассматривала мир сицилийских полисов как естественную часть объединенной вокруг Афин демократической Эллады. Последующие исторические события выявляют широкое развитие сицилийско-афинских связей; вся предыстория и история Пелопоннесской войны свидетельствуют об этом. Несомненно, что эти глубокие межэллинские связи находили свое отражение в развитии политической мысли, в первую очередь мысли демократической. Поэтому появление Горгия (который, необходимо напомнить, был учеником Эмпедокла) летом 427 г. до н. э. в Афинах в качестве посла от Леонтия, его выступление в переговорах о заключении союза и немедленной помощи в разгоревшейся в Сицилии борьбе двух группировок полисов достаточно выразительно характеризуют его приверженность к политической мысли и практике демократии, в частности афинской. Ведь именно к этой державной демократии обращался Горгий и у нее он имел столь шумный успех; при этом необходимо представить себе всю насыщенность политической атмосферы в Афинах непосредственно после восстания Митилены и его ликвидации.

Горгий выступал в той самой экклесии, в которой незадолго до этого разыгрался грандиозный политический спор Клеона и Диодота о проблеме державы, в столь трагических тонах нарисованный Фукидидом. Нельзя не отметить в связи с этим, что Фукидид в своем рассказе о сицилийском посольстве не упоминает

⁸⁷ W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958, S. 182. Как указывает Капелле, этот факт твердо устанавливается свидетельством современника, Главкона из Регия.

о Горгии. Это поистине удивительно и представляет весьма значительный факт для понимания Фукидида как представителя раннеаттической прозы и в равной мере для характеристики политического мировоззрения самого историка и Горгия; тем более что рассказу о посольстве Фукидид предпосылает свой знаменитый очерк морально-политического разложения Эллады. Этот очерк является оценкой афинской и общеэллинской политической действительности времен наивысшего расцвета Афинской державы, оценкой прежде всего самой державы и политического быта эллинской демократии. Выступление же Горгия в Афинах можно рассматривать как яркое проявление этого быта.

Я не берусь дать исчерпывающий ответ на вопрос, почему Фукидид не упоминает о Горгии; этот вопрос заслуживает специального исследования. Думается, что в упоминании Горгия возможно видеть проявление отрицательного отношения к нему Фукидида как к представителю столь резко осужденной политической действительности — это с одной стороны. С другой же стороны, Фукидид не мог не видеть огромного влияния Горгия на развитие ораторского искусства и на становление аттической прозы⁸⁸ и должен был дать ему положительную оценку. Молчание о выступлении Горгия мне представляется возможным объяснить этим двойственным отношением к нему Фукидида. Само собой разумеется, что я далек от мысли считать мои соображения вполне обоснованной и достаточно широкой точкой зрения на взаимоотношения Горгия и Фукидида. Поднимая в данной связи этот уже трактованный в специальной литературе вопрос, я стремился лишь подчеркнуть близость Горгия к политической действительности, к афинской демократии в частности.

Горгий, крупнейший представитель эллинской науки, воспринял и совершенно своеобразно преломил философскую мысль элейской школы, ее замечательные достижения в области физической, биологической, медицинской мысли и не менее замечательную онтологию этой школы. Сложившийся так абсолютный познавательный скептицизм Горгия отнюдь не носил, как это будет показано ниже, индивидуалистско-аристократического характера. Напротив, философская мысль Горгия направлялась его близостью к демократической действительности, и соответственно с этим модифицировался его теоретико-познавательный скептицизм. Этот политико-философский облик Горгия тесно связан с той чертой его творческого наследия, которая выступает в античной традиции как основная характеристика Горгия; речь идет о его роли в развитии ораторского искусства.

⁸⁸ F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Bd I, Leipzig, 1887. Бласс указывает на соприкосновение «Паламеда» Горгия с соответствующим положением у Фукидида (Thuc., III. 57). Об этом см. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Stuttgart, Bd I, 1958, S. 95—100.

В Сицилии ранее, по-видимому, чем в других областях Эллады, создалась риторика, т. е. выработавшаяся в политической и судебной практике совокупность приемов ораторского искусства, стиль ораторской речи и вместе с тем теоретическое осмысление этого стиля. Иными словами, создалась особая научная и политико-философская дисциплина. Горгий разработал риторiku, очевидно, еще в сицилийский период своей деятельности, так как в 427 г. до н. э., приехав впервые в Афины, он выступал уже как несравненный виртуоз ораторского мастерства (правда, в это время ему должно было быть около 60 лет). О более или менее длительном пребывании его вне Сицилии до этой первой поездки в Афины нам ничего не известно. Все философское мировоззрение Горгия неразрывно связано с учением о логосе, единственно возможном словесном воплощении всякого познания. Теория и практика риторики были для Горгия неотъемлемой частью его философского мышления. Это мышление со всей яркостью проявилось в выступлении Горгия в Афинах и на других трибунах Эллады, но сложилось оно раньше, в Сицилии, сложилось как проявление новой эпохи, определявшейся ведущей ролью впервые созданных обществом демократического государства и демократической культуры.

Какую же роль играл Горгий в создании и бытии этой культуры? Горгия чаще всего причисляют к так называемым софистам как мастера словесной диалектики и представителя разрушительного нигилизма⁸⁹. Но наряду с этим все время раздавались и раздаются голоса многих исследователей, видевших в Горгии крупнейшего представителя эллинской культуры — интереснейшего мыслителя, мастера и теоретика ораторского искусства, создателя аттической художественной прозы. Последнее представляет огромную культурно-историческую заслугу Горгия и вместе с тем весьма интересно характеризует политическую значимость его деятельности, на что должного внимания до сих пор как будто обращено не было. Я имею в виду ярко проявившуюся в этом факте панэллинскую направленность мысли Горгия и его творчества в целом. Такая направленность во второй половине V в. до н. э. означала тесную связь с Афинской морской державой и всеми порожденными ею социально-политическими и культурными проблемами.

В чем сущность и значимость Горгия как мыслителя? Следует отметить прежде всего, что подлинных текстов Горгия дошло до нас относительно много; это не только отрывочные и краткие фрагменты, но и три более или менее законченных этюда: «О природе или о не сущем», «Похвала Елене» и «Апология Па-

⁸⁹ Такая оценка Горгия восходит к античности. См. Aristoph., *Aves*, 1694; Plato, *Gorg.*, 448a.

ламеда»⁹⁰. Помимо этого мы располагаем надежным фрагментом «Надгробной речи» Горгия, а также несколькими цитатами из его «Олимпийской речи». Аристотель в «Риторике» (III, 14) сообщает о речи Горгия «Похвала элейцам». Есть основания полагать, что Горгий написал трактат «Об искусстве [красноречия]» (Περὶ τέχνης), о котором упоминается в некоторых местах «Риторики» Аристотеля⁹¹.

Таким образом, в античной традиции творчество Горгия оставило достаточно глубокий след, особенно если вспомнить многочисленные высказывания позднейших авторов о том впечатлении, которое производил Горгий на современников, и о том, что Платон посвятил ему большой диалог. Современные историки философии, даже и те, которые оценивают общую культурно-историческую значимость Горгия отрицательно (например, Капелле), признают его крупные теоретико-познавательные заслуги.

Фрагменты произведений Горгия и высказывания современников дают возможность изучать оратора как теоретика эллинской рабовладельческой демократии. Его политическая активность как оратора, писателя и практического политика была направлена на укрепление межэллинических связей, в центре которых стояли Афины. В этом отношении весьма характерно его появление в Афинах в качестве посла Леонтия, просивших помощи у афинского демоса.

Блестяще выполнив поручение, Горгий возвратился в Леонтины⁹². Роль Сицилии в политике Афинской морской державы достаточно известна, и тот факт, что политическая активность Горгия тесно связана с развитием сицилийской политики Афин, определенным образом характеризует его политическую ориентацию. Горгий — идеолог и друг афинской демократии, разрабатывавший две основные проблемы ее государственного бытия: проблему державы и вопрос о роли политических ораторов в рабовладельческой демократии. Проблема державы затрагивается почти во всех дошедших до нас фрагментах. Филострат говорит, что в своей «Олимпийской речи» Горгий призывал Элладу, находившуюся в состоянии гражданской войны, к *ὁμόνοια*⁹³. Он убе-

⁹⁰ Вопрос о подлинности «Похвалы Елене» и «Апологии Паламеда» дискутировался в прошлом веке довольно энергично; в настоящее время сомневающимся почти не осталось (см. Diels, FVS, II⁶, 286). Что касается гносеологического этюда «О природе или о не сущем», то мы имеем надежное изложение этого замечательного произведения Секстом Эмпириком (Sext., *Adv. math.*, VII, 65—87), которое, вообще говоря, скорее рассматривается как фрагмент. Ближе совпадает с текстом Секста Эмпирика большая выдержка у Псевдо-Аристотеля ([Arist.], *De Melisso, Xenophane, Gorgio*, V, 6, 979a, 11—980b, 21). Об основном положении этого этюда Горгия сообщает также Исократ (X, 3).

⁹¹ Arist., *Rhet.*, γ 18, 1419b.

⁹² Diod., XII, 53 (следует Тимею).

⁹³ Philostr., *Vitae sophist.*, I, 9 (= Diels, FVS, II⁶, 272).

ждал эллинов совместно выступать против варваров и высшей наградой оружия делать *μη τὰς ἀλλήλων πόλεις, ἀλλὰ τὴν τῶν βαρβάρων χώραν*⁹⁴. Аристотель в «Риторике» о той же речи говорит, что в ней восхвалялись организаторы общеэллинских празднеств⁹⁵. Термин *ὁμόνοια*, употреблявшийся для обозначения внутренней сплоченности граждан, у Горгия применен по отношению ко всей Элладе.

«Олимпийская речь» носила ярко выраженный панэллинский характер. Но каково было содержание этого панэллинизма? Ответ на этот вопрос зависит от того, как следует понимать слова *στασιάζουσαν γὰρ τὴν Ἑλλάδα ὁρῶν ὁμονοίας ἑμβόλος αὐτοῖς ἐγένετο*. О каких *στάσεις* говорит Горгий? Здесь речь, конечно, могла идти только о войнах против Афинской державы в 40-х годах, о восстании Самоса в частности. Если мы ничего не слышим об осуждении в этой речи афинской державной политики, то это может в известной мере характеризовать точку зрения Горгия на державу, а именно: может говорить о признании им державы и ее политического строя. Это не означает безоговорочного одобрения всей политической практики Афин, но достаточно убедительно свидетельствует о признании Горгием основного принципа демократической организации Эллады под централизованной властью Афин. Такое утверждение может быть обосновано также фрагментами «Эпитафия» и тем, что об этом произведении Горгия сообщает Филострат. «Эпитафий, который он (Горгий) произнес в Афинах, — пишет Филострат, — и который произносится в честь павших на войне... был составлен чрезвычайно мудро. Призывая афинян выступить против мидян и персов и ратуя за то же, что и в „Олимпийской речи“, он, однако, совершенно не распространялся о единомыслии (*ὁμόνοια*) по отношению к эллинам, поскольку речь была обращена к афинянам, жаждавшим политической власти, каковую у них не было возможности приобрести, не прибегая к насильственным мерам... Он воздавал хвалу трофеям мидийских войн, подчеркивая, что „эти трофеи достойны величайшей хвалы, трофеи же в межэллинских войнах достойны слез“»⁹⁶.

Содержание филостратова сообщения несомненно противоречиво. Как могла в данной речи не трактоваться *ὁμόνοια*, когда приводимая Филостратом цитата говорит именно о *ὁμόνοια*? Надгробная речь над павшими воинами в Афинах — это торжественный политический акт укрепления гражданских рядов в борьбе с врагами. Такая речь не могла содержать сомнений в правоте той войны, в которой пали оплакиваемые афинские воины. И если Горгий, не будучи афинским гражданином, написал «Эпитафий»,

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Arist., *Rhet.*, 1414b, 29 (= Diels, FVS, II⁶, 287).

⁹⁶ Philostr., *Vitae sophist.*, I, 9 (= Diels, FVS, II⁶, 272).

произносить который было величайшей честью для афинского гражданина, то вряд ли основная точка зрения автора могла расхожиться с основными интересами Афинской державы. Что касается фрагмента этого «Эпитафия», то прежде всего следует отметить в нем сходство с «Надгробной речью» Перикла у Фукидида как по содержанию, так и по словоупотреблению. В последнем отношении весьма интересно наличие у Фукидида редкого и трудно переводимого глагола φιλοχάλεϊν и прилагательного φιλοχάλου εἰρήνης во фрагменте «Эпитафия».

По содержанию фрагмент⁹⁷, так же как и речь Перикла, является прославлением морально-политических качеств афинских воинов как представителей демократической державы. «Эти мужи приобрели добродетель, свойственную богам... поскольку они многократно предпочитали мягкую гуманность высокомерно строгому праву, правильность речей — строгой точности закона». Они выступали «как слуги тех, кто безнаказанно терпит несчастья, как каратели тех, кто незаконно наслаждается счастьем, сурово-строгие по отношению к общему благу, благородно негодующие на все вредное... Действуя насильем по отношению к насильникам», они были ревнителями порядка по отношению к соблюдающим порядок, бесстрашными по отношению к бесстрашным, грозными по отношению к грозным.

Как свидетельства этого они воздвигли памятники своих побед над врагами. Им не были чужды ни врожденная воинственность, ни стремление соблюдать законы, ни дух вооруженного раздора, ни любовь к миру. Это были люди, «известные своим просветленным отношением к богам... достойно державшиеся по отношению к родителям, заботясь о них; ревнители правопорядка по отношению к [своим] согражданам с позиций равенства (δίκαιοι δὲ πρὸς τοὺς ἀστούς τῷ ἴσῳ), морально устойчивые по отношению к друзьям, сохраняя [им] верность».

Основные моменты характеристики афинской демократии, которую дает ей Перикл у Фукидида, мы находим в этом фрагменте Горгия. Афины в лице своих воинов охраняют основы мира, культуры, морально-политического правопорядка; они чужды при этом ригоризма и формализма; гуманность — высший положительный критерий их деятельности. У Горгия особенно подчеркнута гуманность и борьба за общественно-политическую справедливость в самом широком масштабе, в общеэллинских рамках («слуги тех, кто незаконно терпит несчастья»); но и в речи Перикла, и в речи Диодота этот мотив проведен четко. Таким образом, в «Эпитафии» Горгий прославляет Афины как центр державы. «Как свидетельства этого (своих качеств) они воздвигли памятники своих побед над врагами» — эта ораторская фанфара еще больше сблизжает «Эпитафий» и речь Перикла и позволяет

⁹⁷ Diels, FVS, II⁶, 286, fr. 6.

рассматривать их как взаимодополняющие. Особенно интересным является возможный вывод, вытекающий из сопоставления этих двух отрывков, а именно: что характеристика афинской демократии в речи Перикла должна быть отнесена ко всей державе, к ее политическому и социально-экономическому строю. Фрагменты «Эпитафия» и «Олимпийской речи» позволяют сделать заключение, что панэллинское мировоззрение Горгия находило, хотя и не вполне, осуществление своих политических идеалов в Афинской державе. Можно думать, что политическим идеалом Горгия была панэллинская держава, основывавшаяся на рабовладельческой демократии, на принципе *δρόμοια* полисов. Надо подчеркнуть, что именно на *δρόμοια*, т. е. на согласи, а не на *αὐτονομία*, не на «автономии» (последний термин вообще не встречается в дошедших до нас фрагментах). Во всяком случае *δρόμοια* предполагает возможность самостоятельной политической ориентации, но вместе с тем требует объективно необходимой единой ориентации для всех полисов, так же как для граждан по отношению к своему полису. Это — политический строй Делосского союза, в основном сохранившийся и позднее в Афинской морской державе, но деформировавшийся в результате резко обострившейся социально-политической борьбы.

К проблеме Афинской державы Горгий возвращается и в отрывке «Апология Паламеда», где трактуются и другие основные вопросы политического строя и быта афинской демократии: сикофантия, вопрос о гарантии добросовестности публичных обвинений и соответственно о возможности защиты прав личности гражданина, вопрос о реальности власти и путях к ее обеспечению, о роли и значении богатства, о виновности и ее установлении.

Во фрагменте «Апология Паламеда» интересен выбор легендарно-мифологического образа Паламеда, оклеветанного борца за правду, в качестве исходного момента социально-политической диалектики. Паламеда обвиняют в предательстве родины, Эллады в целом. Защищаясь, Паламед обращается к народному собранию и ставит проблему защиты гражданина рабовладельческой демократии от политической клеветы со всеми ее тяжкими последствиями для обвиненного, т. е. выдвигает острейший вопрос о сикофантии, о ее допустимости в демократическом обществе: «Я должен умереть или на основе правопорядка, или насильственным образом в обстановке зависти и крайнего осуждения. Из этих двух возможностей одной целиком располагаете вы, другой — я: [возможностью] правопорядка — я, [возможностью] силы — вы (*τῆς μὲν δίκης ἐγὼ, τῆς δὲ βίας ὑμεῖς*)»⁹⁸. Здесь, таким образом, утверждается, что народное собрание является всегда воплощением силы, но не всегда — права, т. е. объективной социально-политической истины; народное собрание может ошибаться. Это

⁹⁸ Ibid., 295.

основное положение демократической теории мы встречаем и у других идеологов демократии, например у Демосфена; в речи Клеона у Фукидида оно подчеркнуто особенно резко.

Горгий призывает граждан к крайней осторожности в применении страшной карающей силы народного осуждения; он, так же как и Диодот у Фукидида, как и Демосфен, против сикофантии. Но афинская демократия, судя по словам Демосфена, склонна была рассматривать сикофантию как своего верного сторожевого пса. Для нас это является свидетельством крайней ожесточенности социально-политической борьбы в эллинском рабовладельческом мире. Эта борьба вызывала политическую дискуссию не только между демократами и олигархами, но и внутри господствовавшего лагеря рабовладельческой демократии. Глубоко интересной в этой теоретико-политической дискуссии является проблема охраны демократического строя и ограничения свободы прений в народном собрании и в связи с этим возможности подавления гражданской активности.

В известном смысле весь отрывок «Апологии Паламеда» направлен против сикофантии. Он построен как логическая цепь суждений для доказательства абсурдности обвинения какого-либо гражданина в том, что он мог предать Элладу Персии. Паламед начинает свою защиту с аподиктического констатирования ложного обвинения: «Я достоверно знаю, что обвинитель не знает достоверно того, в чем он меня обвиняет; я ведь знаю, что ничего подобного я не сделал. Если бы я захотел это сделать, то не смог бы; если бы я и мог, то не захотел бы предпринимать такие дела». Далее следует главная часть аргументации: во имя чего стал бы Паламед предавать Элладу, даже если бы это было для него вполне возможно? На этой центральной части отрывка автор делает особое ударение: «Я опять и опять возвращаюсь к этому. . . быть может, ради тиранической власти? Над вами или над варварами? Но над вами, столь многочисленными и обладающими такими данными, это невозможно; над вами, которым свойственно все величайшее — доблести предков, огромное денежное богатство, дух соревнования, сила разума, царственная власть над полисами»⁹⁹.

Эта характеристика относится к Афинам как центру державы, в котором сосредоточиваются величайшие достижения и в политическом, и в экономическом, и в культурном развитии. Следует отметить, что она как бы подытоживает развернутую характеристику Афин и державы в речи Перикла у Фукидида. У Горгия в рассматриваемом месте речь идет не только о невозможности тирании, но косвенным образом и о бесполезности сикофантии в столь совершенном государстве. Самыми же интересными и,

⁹⁹ Ibid., 297.

насколько мне известно, вовсе не трактованными в исторической и филологической литературе являются встречающиеся в данном фрагменте слова βασιλεία πόλεων; так называет Горгий власть Афин над державой. Из контекста видно, что для Горгия в этих словах заключается величайшая похвала всеэллинской центральной власти; βασιλεία πόλεων относится к тем величайшим качествам, которые свойственны всеэллинскому центру. Такая же положительная оценка бацилейи имеется и в последующем абзаце, где бацилейя противопоставляется тирании.

Олигархи времен Перикла и Пелопоннесской войны обвиняли Афины в тиранической власти над союзниками, подчеркивая при этом лишение союзников автономии и элевтерии. С позиций демократической идеологии союзники не были лишены ни того, ни другого. Однако власть Афин и Афинская морская держава были новыми политическими фактами, впервые появившимися в истории человечества и вызвавшими ожесточенную социально-политическую борьбу как в жизни, так и в идеологии. Власть Афин была дискуссионной проблемой, причем и в лагере господствовавшей демократии имелись сторонники взгляда на эту власть как на тиранию. В отличие от олигархов эта группировка рассматривала власть Афин как неизбежный исторический факт, требовавший от афинской демократии крайнего напряжения военно-политических сил и дальнейшего распространения державы. Но Горгий термином βασιλεία πόλεων подчеркивает панэллинский характер афинской власти, с его точки зрения прямо противоположной тирании по своей имманентности, мирному характеру и величию.

Бацилейя создает, по мнению Горгия, наикрепчайшее положение (τὸ κράτιστον) подданных, тирания же — положение рабское (δουλεία), которое приписывали афинским союзникам олигархии. В «Паламеде», таким образом, панэллинская теория Афинской морской державы проводится наиболее завершено, особенно если сопоставить этот фрагмент с фрагментами «Олимпийской речи» и «Эпитафия».

Другой уже упоминавшийся фрагмент Горгия — «Похвала Елене», — так же как и «Апология Паламеда», посвящен проблеме виновности и ответственности. В «Паламеде» трактуется проблема защиты от ложного обвинения в проступке; в «Похвале Елене» анализируется само деяние, бесспорно совершенное и преступное, но не могущее быть вмененным как преступление совершившему его лицу. На этой основе Горгий развивает теорию воздействий на человека общественной среды, главным образом силу воздействия убеждающего слова. Начинает Горгий с постулата неизбежности и предопределенности высшими силами человеческих действий, в частности поступка Елены. Если преступление Елены зависит от этих причин, она свободна от ответственности, ибо «человеческой предусмотрительности невозможно воспрепятствовать стремлениям богов (θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρώπινη

πρωτῆια ἀδύνατον κωλύειν)»¹⁰⁰. Далее эти соображения, которые можно было бы назвать религиозными, Горгий обосновывает аргументами социально-политической теории: «Согласно естественному порядку вещей, не слабому свойственно обуздывать более сильного, а более сильному — властвовать над более слабым и его направлять; более сильному свойственно стоять во главе, более слабому — следовать. Бог стоит над человеком и по своей силе, и по мудрости, и во всех других отношениях»¹⁰¹.

Горгий формулирует здесь теорию права силы, причем рассматривает ее как покоящуюся на всеобщем законе природы¹⁰², связывающем в единую цепь зависимости и богов и людей. В формулировке Горгия совершенно отсутствует представление о непреходимой грани между людьми и богами, причем понятие «бог», выраженное в единственном числе θεός, вполне лишено у Горгия религиозного содержания. Здесь слово θεός приближается по своему смыслу к термину φύσις. И наконец весьма примечательно, что лексика фрагмента «Похвала Елене» является политической, широко применявшейся, например у Фукидида, когда речь идет об Афинской морской державе.

Таким образом, проблема индивидуальной виновности и судебной ответственности трактуется Горгием применительно к понятиям, характерным для политической и идеологической борьбы в Афинах, которая развернулась вокруг проблемы державы. Мы можем думать, что проблема политической виновности и ответственности союзников перед афинской властью была весьма актуальной и теоретически и практически; об этом свидетельствует труд Фукидида. В связи с этим нельзя не вспомнить о той дискуссии между Периклом и Протагором по поводу судебной ответственности, о которой сообщает Плутарх, нельзя не вспомнить также о том огромном месте, которое эта проблема занимает в политических речах Демосфена.

В дошедших до нас античных характеристиках Горгий рассматривается прежде всего как мастер спора, создатель τέχνη ῥητορικῆ. Но, несмотря на отрывочность этих характеристик, мы можем найти в них не только отрицательную оценку создававшегося Горгием мастерства формального доказательства как средства для достижения личного успеха (на этой отрицательной оценке ораторской и литературной деятельности софистов по преимуществу и сосредоточивала свое внимание буржуазная историческая и историко-философская литература). Предложенный

¹⁰⁰ Ibid., 289, fr. 11.

¹⁰¹ Ibid., 290, fr. 11.

¹⁰² Проблема φύσις и νόμος широко трактовалась старшими софистами: Гиппием, Антифонтом, Калликлом. Этому вопросу посвящена работа М. Đurić, *Ideja prirodnog prava kod Grečkih sofista*, Beograd, 1958. Следует отметить, что автор четко констатирует два направления — демократическое и аристократическое — в учении софистов о естественном праве.

выше анализ фрагментов Горгия указывает на теоретическую разработку им политических проблем, стоящих перед афинской демократией. Одной из них была проблема политической роли ораторов в народном собрании. Эта тема остро трактовалась в известной нам политической литературе демократии: в речах у Фукидида, у Андокида, у Демосфена. Ставился вопрос об ответственности народного собрания, о границах его компетенции, ответственности ораторов. По афинской неписаной конституции ответственность за вредное для государства и не соответствующее существующим законам предложение лежала на внесшем его ораторе. Судя по речам Демосфена, она не снималась и в том случае, если предложение было принято.

Горгий рассматривает слово (λόγος) как величайшую общественную и культурную силу. «Я часто слышал, — замечает Платон, — как Горгий [говорил], что мастерство (τέχνη) убеждать сильно отличается ото всех других специальностей; ведь все делается рабами [этой специальности], и притом вполне добровольно, не испытывая никакого насилия»¹⁰³.

В «Похвале Елене» сам Горгий говорит о логосе как о самодержавном властителе, мощным орудием которого является не только ораторская речь, но и поэзия; но этой мощью слова злоупотребляли в прошлом, злоупотребляют и в настоящем. Речь должна содержать правильное понимание настоящего, должна быть предвидением того, как совершатся предполагаемые события.

Это требование, предъявляемое к публичным речам, к морально-политическому облику оратора, напоминает основные морально-политические установки речей Демосфена. Но следует подчеркнуть, что Горгий не находил в ораторской практике осуществления своих требований. Во фрагменте говорится, что ораторы обычно не помнят прошлого, не умеют правильно смотреть на настоящее и правильно предсказывать надвигающиеся события. Горгий призывает пользоваться ораторским искусством для достижения только положительных целей, для утверждения подлинной правды и абсолютной истины.

Итак, приведенный выше анализ содержания фрагментов Горгия позволяет поставить его в ряды идеологов эллинской рабовладельческой демократии. Две рассмотренные нами основные политические проблемы, выдвинутые демократией, составляют главное содержание этих фрагментов.

¹⁰³ Plato, *Phileb.*, 58a (= Diels, FVS, II⁶, 277).

VII. ТЕРМИН «ПОЛИС» В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ V в. до н. э.

■

Для современных историков античного мира слово «полис» является безусловным термином; нет необходимости лишний раз излагать его содержание. В любой общей или специальной работе, даже посвященной вопросу об исторической непрерывности тесных политических связей между эллинскими полисами, например в книге Мартена¹, полис мыслится как имманентно замкнутая политическая единица, как исчерпывающее понятие государства, для античной Эллады по крайней мере. Мы привыкли также представлять себе, что для античного эллина слово «полис» было столь же терминологично, как и для нас, что в это слово-термин мы вкладываем то же содержание, что и древние эллины. Следует отметить, что если мы признаем социально-экономическую эволюцию полиса, то в смысле политической категории он рассматривается нами как величина неизменная. Однако большие греческие словари, давая главным образом вышеуказанное значение слова «полис», отмечают вместе с тем и его более широкое, не терминологическое употребление. Этим, конечно, не подвергается сомнению терминологичность слова «полис», но это необходимо отметить в связи с рядом других наблюдений, возникших при изучении проблемы древнеэллинского государства и не укладывающихся в канонизированные представления о нем. Впрочем, неизменность полиса как политической категории теперь вызывает у некоторых сомнения. Так, Эренберг в работе «Греческое и эллинистическое государство»² в основном традиционно рассматривает полис как наиболее полное, если не абсолютное выражение древнегреческой государственности классической эпохи, но вместе с тем он характеризует «гегемональные симмахии», к которым одинаково относит и оба Афинских союза и Пелопоннесский союз, как выходящие из рамок полиса, «надгосударственные» (überstaatlich) организации; и лишь в Этолийском и особенно Ахейском

¹ V. Martin, *La vie internationale dans la Grèce des cités*, Paris, 1940.

² V. Ehrenberg, *Der griechische und der hellenistische Staat*, Leipzig, 1932.

союзах полис с его автаркией был, по его мнению, преодолен (überwunden). Эренберг указывает при этом, что Полибий термин «полис» применял для обозначения Ахейского союза в целом. Однако и для Эренберга, несмотря на отдельные интересные мысли и замечания, полис остается тем же, чем он был и есть для подавляющего большинства современных эллинистов: единой и единственной государственной формой древней Греции. Эренберг не усматривает основных различий в политической структуре демократии и олигархии, так же как не сомневается в том, что для древних греков слово «полис» было термином с вполне однородным содержанием.

Эти теоретические представления о классическом полисе, т. е. о самом содержании понятия «государство» в древнегреческой политической мысли, основаны, однако, на игнорировании того важнейшего обстоятельства, что острая политическая борьба происходила не только в реальной древнеэллинической действительности, но и в области политической идеологии. Возникает вопрос: одинаковое ли содержание вкладывали в слово «полис» демократы и олигархи, демократические и олигархические теоретики соответствующих борющихся группировок? Такая постановка вопроса отсутствует в современной историографической традиции, сложившейся под определяющим влиянием Аристотеля и Платона³. Однако для марксистской методологии такая постановка вопроса является неизбежной. Анализ под этим углом зрения текстов Геродота и Фукидида, столь ярко отражающих не дошедшую до нас богатую политическую литературу V в. до н. э., точнее, сохранившуюся лишь в виде фрагментов, представляет весьма большой интерес.

Огромная значимость политической литературы V в. до н. э. определяется тем, что в ней впервые научно оформлялись основные категории гуманитарного знания. Выдвигавшиеся Протагором, Горгием, Тразимахом, Антифонтом и другими политические и социальные проблемы, связанные с напряженной политической жизнью Афин и Эллады в целом, весьма вероятно, обсуждались в гораздо более широких кругах и несомненно оказывали влияние на политическую борьбу. Могли выработаться определенные приемы аргументации по отдельным проблемам и послужить наряду с самими этими трактатами материалом для Геродота и Фукидида. Поэтому труды обоих историков полны теоретико-политического содержания, и употребление ими слова «полис» очень характерно.

³ Так, Вейль, детально анализируя употребление терминов *ἄστυ*, *πόλις*, *τὸ πόλισμα*, *χωρίων*, *μετρόπολις* у Геродота, Фукидида, Исократы и других авторов, приходит к выводу, что критерия для определения полиса как государства до Аристотеля не было. Таким образом, и здесь мы видим традиционную трактовку этой проблемы (R. Weil, *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960).

Очерк древнейшей истории Эллады у Фукидида представляет собой интереснейшую композицию, сочетающую в себе социологические, исторические и политические теории. В нем Фукидид формулирует важнейшие методологические положения, лежащие в основе его труда. Оценивая это введение, современные исследователи приписывают богатство его содержания исключительно самому Фукидиду. Между тем со сходными мыслями и формулировками мы встречаемся и в других памятниках как современной Фукидиду, так и позднейшей исторической и политической литературы древней Греции, прежде всего у Геродота.

У Фукидида одной из основных является мысль о том, что Эллада своим прогрессивным развитием от варварского состояния к действительности V в. до н. э. была обязана все возрастающему общению между отдельными ее частями, что происходило в результате расширения морской торговли. В свою очередь это было связано с увеличением богатств и их аккумуляцией у могущественных племенных вождей, из которых главным и завершившим этот процесс был Агамемнон. Это общение развивалось прямо пропорционально развитию мореходства. Однако еще во время Троянской войны не существовало даже названия Эллады; разрозненные эллины жили *κατὰ πόλεις* и «ничего до Троянской войны совместно не совершили вследствие слабости и отсутствия тесных связей друг с другом (*δι' ἀσθένειαν καὶ ἀμίξιαν ἀλλήλων*). Но они могли объединиться для этой войны, так как уже в большой степени пользовались морем»⁴. Далее рассказывается как Минос «*ναυτικὸν ἐκτήσατο καὶ τῆς νῦν Ἑλληνικῆς θαλάσσης ἐπὶ πλείστον ἐκράτησεν*»⁵, уничтожив пиратов, которые «*προσπίπτοντες πόλεσιν ἀτειχίστοις καὶ κατὰ κόμης οἰκουμέναις ἤρπασον*»⁶.

Следующий этап исторического роста Эллады наступает с созданием укрепленных городов: «Города, основанные в более позднее время на самом побережье, когда мореплавание сделалось более развитым и появились избыточные богатства, стали обноситься стенами и заняли перешейки для торговли»⁷. Таким образом, Фукидид словом «полис» обозначает типичное эллинское поселение, существовавшее на самых «варварских» ступенях развития Эллады и не отличавшееся тогда от *κόμη*.

Несколько ниже соответствующая и весьма любопытная характеристика дается Спарте: «Но так как [спартиаты] не соединились в полис, не имеют ни храмов, ни других [больших] зданий, они живут *поселениями на древнеэллинский обра-

⁴ Thuc., I, 3, 4—5.

⁵ Ibid., 4, 1. Ср. тот же сюжет и в такой же теоретической связи у Геродота (Herod., III, 122). Совпадает также у обоих авторов стремление к теоретической разработке проблемы талассократии, только у Геродота — на примере Миноса, а у Фукидида — на примере Агамемнона.

⁶ Thuc., I, 5, 1.

⁷ Ibid., 7, 1.

зец»⁸. Полис здесь рисуется властвующим центром, но не городом-государством. Такой полис и является для Фукидида государством, представляющим собой военноорганизованное гражданство, для которого, согласно некоторым олигархическим высказываниям, наличие укреплений и стен не представляется обязательным. Но для Фукидида историческое развитие неизбежно; оно характеризуется ростом морской торговли и накоплением богатств, что влекло за собой неравенство, а также отношения господства и подчинения между полисами: «Стремление к наживе вело к тому, что более слабые оказывались в рабстве у более сильных ἀντὶ τῶν κρείσσων δουλείαν, тогда как более могущественные, опираясь на свои богатства, подчинили себе меньшие полисы»⁹. Эта мысль подробно разрабатывается на примере Агамемнона, который, согласно Гомеру, владел многими островами: «Обитая на материке, [Агамемнон] не мог бы, не имея флота, владеть островами, за исключением ближайших, коих не могло быть много»¹⁰. Эта концепция возникла у Фукидида под влиянием наиболее острой в его дни проблемы Афинской морской державы.

Продолжая свой очерк истории Афинского государства, Фукидид говорит об основании афинянами колоний в Ионии и на островах. Очень характерен язык историка в этом отрывке: καὶ Ἴωνας μὲν Ἀθηναῖοι καὶ νησιωτῶν τοὺς πολλοὺς ἕψισαν¹¹. Материковые полисы, с одной стороны, островной мир (νησιῶται), с другой — это основные политико-географические категории Афинской державы. «В то время как Эллада становилась могущественнее (δυνατωτέρας δὲ γιγνομένης τῆς Ἑλλάδος) и умножала в большей, чем прежде, степени накопления богатств, в большинстве ее полисов были установлены тирании, поскольку доходы их возросли»¹². Причина этого развития: «ναυτικά τε ἐξηρτύετο ἡ Ἑλλάς καὶ τῆς θαλάσσης μᾶλλον ἀντεῖχοντο»¹³. Коринф был наиболее преуспевшим полисом, первые военные корабли появились у него¹⁴. Следует отметить, что, рассказывая об этих успехах Коринфа, Фукидид разделяет πόλις и ἐμπόριον¹⁵ и, кроме того, называет Коринф χωρίον (ἀφνειὸν γὰρ ἐπωνόμασαν τὸ χωρίον)¹⁶. Говоря об этом периоде, Фукидид подчеркивает, что его интересуют главным образом морские силы эллинов: «Таковы были в последнее время перед походом Ксеркса достойные упоминания морские силы (ναυτικά) Эллады»¹⁷.

⁸ Ibid., 10, 2.

⁹ Ibid., 8, 3.

¹⁰ Ibid., 9, 4.

¹¹ Ibid., 12, 4.

¹² Ibid., 13, 1.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 13, 2.

¹⁵ Ibid., 13, 5.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., 14, 1.

Таким образом, в развиваемой Фукидидом теории исторического процесса полис (в нашем понимании этого термина) не занимает главного места; основной фактор этого процесса — морские сношения и накопление богатств — историк связывает не с полисом, а с эмпорием; это последнее понятие он склонен отделять от полиса. Следует отметить, что в «Археологии» полис дважды обозначается также словом χωρίον (Коринф и Керкира). Полис, согласно фукидидовой теории, не только может существовать в виде κῶμη, но даже такой полис, представленный Спартой, является высшим типом полиса: «Лакедемоняне избавили от тиранов Афины и всю остальную Элладу, поскольку Лакедемон ὁμῶς ἐκ παλαιότατου καὶ εὐνομήθη καὶ ἀεὶ ἀτυράνευτος ἦν. Ведь уже несколько более 400 лет, считая до конца теперешней войны, лакедемоняне τῇ αὐτῇ πολιτείᾳ χρῶνται· καὶ δι' αὐτὸ δυνάμενοι καὶ τὰ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι καθίστασαν»¹⁸. Именно в этом смысле полис у Фукидида имеет значение государства; именно поэтому он склонен разделять понятия «полис» и «эмпорий», поскольку эмпорий привносит в полис чуждые ему, с точки зрения Фукидида, начала. Главное среди этих чуждых начал — стремление богатых морских полисов превращать свободные полисы в ὑπήκοοι; в своем теоретическом введении Фукидид дважды подчеркивает это. Основной признак, определяющий существо полисов такого типа, τὸ ναυτικόν. Фукидид употребляет это слово как термин¹⁹.

Другой политический термин, имеющий у Фукидида непосредственное отношение к понятию «полис», — νησιώτης; им обозначаются не только островитяне, но и сами островные полисы. Это слово не употребляется терминологически в соединении с термином «полис». У Фукидида отсутствует выражение νησαῖα πόλις, хотя такое словосочетание вообще встречается, например у Эврипида²⁰. Возможно, что это обстоятельство объясняется рассмотренным выше пониманием термина «полис» Фукидидом, для которого подлинный полис мог быть только сухопутным, не связанным с ναυτικόν. Это понимание полиса диаметрально противоположно тому, которое формулируется в речах Перикла, а также и тому, которое приписывается афинской демократии у Псевдо-Ксенофонта. Напротив, материковые полисы обозначаются, например, τὰς ἐν τῇ ἡπείρῳ πόλεις или αἱ ἡπειρώτιδες πόλεις²¹.

Что касается слова «νησιῶται», то мы сталкиваемся с ним также и в другом теоретическом экскурсе, заслуженно привлекающем в последнее время к себе внимание, — в диалоге представителей афинского войска с олигархами Мелоса: «Мелосцы являются колонистами лакедемонян и не желают подчиняться афинянам

¹⁸ Ibid., 18, 1.

¹⁹ Ibid., 36, 2, 3; 25, 4.

²⁰ См. Liddel and Scott, *Greek-English Lexicon*, s. v. νησιῶτης. Слово νησιῶτης широко используется как термин у Геродота.

²¹ Thuc., I, 16.

в отличие от других νησιωτῶν»²². Афиняне причисляют мелосцев к опасным для себя и независимым полисам: «ἀλλὰ τοὺς νησιώτας τέ που ἀνάγκτους, ὡσπερ ὑμᾶς, καὶ τοὺς ἤδη τῆς ἀρχῆς τῷ ἀναγκαίῳ παροξυνομένους»²³. В самом начале диалога тоже встречается характерное словоупотребление: афиняне начали военные действия против Мелоса силами τῶν δὲ ξυμμάχων καὶ νησιωτῶν ὀπλίταις²⁴. Таким образом, νησιῶται — это особая категория союзников. Сюда же относится известная фраза в первой речи Перикла: „μέγα γὰρ τὸ τῆς θαλάσσης κράτος. σκέψασθε δέ· εἰ μὲν γὰρ ἡμεν νησιῶται, τίνες ἂν ἀληπτότεροι ἦσαν“²⁵. Интересно вспомнить, что в афинских списках φόρος νησιωτικὸς φόρος тоже выделяется в особую рубрику. Отмечаемое совпадение лишней раз говорит о том глубококом влиянии, которое оказывала на развитие политического мировоззрения Эллады V в. до н. э. Афинская держава²⁶.

В рассматриваемом экскурсе Фукидида классическому, так сказать, пониманию полиса противопоставляется теоретическое обоснование Афинской державы как политического целого, сложившегося в силу неизбежного процесса исторического развития. Это обоснование является главным содержанием демократической теории государства, в которой понятие «полис» связано с терминами ἀρχή, δύναμις, τὸ κοινόν, причем последние слова терминологически выражают понятие государства. «Трудно нам, — говорят мелосцы, — бороться с вашим могуществом (πρὸς δυνάμιν τε τὴν ὑμετέρα) и с судьбой, если они не будут уравнены»²⁷. Здесь под δύναμις несомненно понимается Афинская держава. В ответе афинян говорится о правомерности их поведения, о том, что оно обуславливается имманентной общественным отношениям закономерностью (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίς)²⁸ и что так же будут поступать и другие (καὶ ὑμᾶς ἂν καὶ ἄλλους ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει ἡμῖν γενομένους)²⁹. Это можно перевести: «если и вы окажетесь обладателями такой же государственной мощи, что и наша...». И здесь δύναμις, так же как и в приведенных выше словах мелосцев, обозначает Афинскую державу.

Рассмотрение теоретико-политических основ экскурса о поражении Мелоса позволяет сделать вывод, что термин «полис» в демократической теории государства не был специфическим и единым для обозначения понятия «государство». Наоборот, для олигархов Мелоса термин «полис» был абсолютным воплощением их политических идеалов, причем они не сомневались, что реши-

²² Ibid., V, 84, 2.

²³ Ibid., 99.

²⁴ Ibid., 84, 1.

²⁵ Ibid., I, 143, 5.

²⁶ См. главу IX настоящего издания.

²⁷ Thuc., V, 104.

²⁸ Ibid., 105, 2.

²⁹ Ibid.

тельную защиту этих идеалов они найдут у Спарты. Следует отметить, что мелосские олигархи провозглашали себя борцами за «элевтерию», против афинского порабощения; *ἐλευθερία καὶ αὐτονομία* — понятия, для олигархической теории вполне сопряженные между собой и с понятием полиса. В ответ на аргументы неизбежности, целесообразности и блага афинской власти мелосцы отвечают: «Как может быть доказано, что рабство (*ἡμῖν δουλεῖν*) нам так же выгодно, как для вас господство?»³⁰ И далее: «Мы же, покуда свободны (*ἔτι ἐλευθέροις*), были бы последними трусами, если бы не решились всеми средствами избежать рабства»³¹. Понятия *δουλεία* и *ἐλευθερία* в государственно-правовом значении этих слов были органически соединены с идеей полиса, как такового. Я имею в виду неприятие новых форм политической жизни, связанных с полным развитием эллинской демократии, социально-экономическая сущность которой уже не вмещалась в узкие рамки замкнутого полиса. Характерно, что в мелосском диалоге именно олигархи говорят об элевтерии. Это не значит, что в политическом словаре демократии термин «элевтерия» отсутствовал. Как я покажу ниже, демократическая теория характеризовала этим термином главным образом внутренние отношения в каждом полисе, а также известным образом определяла и политический строй державы.

Перейдем теперь к употреблению термина «полис» в демократической теории, поскольку она отражена в труде Фукидида.

Выше было выяснено, что для самого Фукидида сущность понятия «полис» заключалась прежде всего в представлении о военноорганизованном гражданстве, которое может вести сельский образ жизни, живя по несинийкизированной деревням (*κατὰ κώμας*). Но наряду с этим словом «полис» историк обозначает то же, что и современная историография, т. е. более или менее автономный город-государство. Полисами он называет города афинских союзников и другие эллинские центры. Часто слово «полис» у Фукидида можно прямо перевести словом «город». Однако там, где историк излагает тезисы демократической теории государства, слово «полис» приобретает специфическое значение. Можно быть уверенным в том, что Фукидид более или менее выполнял свое обещание — вкладывать в речи ораторов такое содержание, которое соответствовало бы их политическому мировоззрению. Но вместе с тем нельзя забывать и о том, что антидемократическая и даже антиафинская тенденция сказывается на протяжении всего труда Фукидида; в последнее время на это обратил внимание Штрассбургер³².

³⁰ Ibid., 92.

³¹ Ibid., 100.

³² H. Strassburger, *Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener*, — «Hermes», Bd 86, 1958, H. 1, S. 17.

Почти все речи у Фукидида представляют собой экскурсы в область политических теорий. Так, мелосский диалог имеет много точек соприкосновения с передаваемыми Платоном мыслями Тразимаха Халкедонского о том, что τὸ δίκαιον τῷ κρείσσει συμφέρον ἐστὶ³³. Эти же мысли формулированы и в речи Клеона: τὰ τε δίκαια ἐς Μυτιληναίους καὶ τὰ ξύμφορα ἅμα ποιήσετε³⁴. Речь Диодота развивает ряд теоретико-политических тезисов, с которыми мы сталкиваемся во фрагментах Горгия и позднее у Демосфена.

Наконец знаменитые речи Перикла, на теоретическое содержание которых не обращалось достаточно внимания, тогда как в них мы встречаемся с положениями, широко распространенными в политической литературе не только V в., но и IV в. до н. э.

В речи Клеона слово «полис» обозначает не столько Афины, сколько Афины в неразрывной связи с державой. Весьма характерно начало речи: «Неоднократно, но по иным поводам я приходил к убеждению, что демократия не способна управлять другими (δημοκρατίαν ὅτι ἀδύνατόν ἐστι ἐτέρων ἄρχειν). В особенности я убежден в этом теперь, после перемены отношения к митиленцам»³⁵. Δημοκρατία в данном случае не значит «демократическое государство», как это переводит Жебелев, в речи же Клеона подобный смысл представляется особенно непонятным.

Слово δημοκρατία у Фукидида содержит общетеоретическое представление о демократическом строе, т. е. приблизительно то же самое, что и у нас. (Мы можем убедиться в этом, сопоставив данное место с речью Афиногора: πρῶτα μὲν δῆμον ξύμπαν ἑνομάζουσι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος... καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ μέρος καὶ ξύμπαντα ἐν δημοκρατία ἰσομοιρεῖν³⁶). Мне представляется, что Фукидид приписывает здесь Клеону утверждение, что демократический строй Афин, распространяемый и на державу, не соответствует ни ее интересам, ни интересам Афин; в последующих фразах говорится о несоответствии демократической политики Афин неизбежной и фактически ими осуществляемой тирании, причем эта неизбежность тирании вызывается резко враждебной подрывной деятельностью политических врагов державы: «Повседневно вы действуете по отношению друг к другу без страха и козней, так же вы относитесь и к союзникам, не замечая, что ваша власть уже есть тирания по отношению к устраивающим заговоры против вас и подвластных вам помимо своей воли»³⁷.

Следует отметить, что Клеон говорит δημοκρατία в самой общей форме, не употребляя артикля и относя, таким образом,

³³ Plato, *De republ.*, I, 12.

³⁴ Thuc., III, 40, 4. «Вы поступите и справедливо по отношению к митиленянам, и с пользой для себя» (пер. С. А. Жебелева).

³⁵ Ibid., III, 37, 1.

³⁶ Ibid., VI, 39, 1.

³⁷ Ibid., III, 37, 2.

это понятие не только к Афинам. Если бы здесь Фукидид разумел только афинскую демократию, то естественно было бы ожидать τὴν ὑμετέραν δημοκρατίαν или τὴν δημοκρατίαν, что еще более подчеркнуло бы отрицательное отношение Клеона к этой демократии, но звучало бы абсурдно в афинской экклесии, да еще в такой политической обстановке.

Демократия, понимаемая как единственный правомерный строй государства, как единственное правильное понятие государства, тем самым характеризовала в устах демократов и державу.

В соответствии с этим в речи Клеона термин «полис» означает не только Афины в их неразрывной связи с державой, но и самое державу.

Наиболее отчетливо это выражено в рассуждении об ответственности за отпадение от Афин митиленских демократов: «Воздайте же достойным образом за беззаконие и не делайте ответственными [за преступление] только олигархов, не собирайтесь оправдывать демос; ведь все одинаково напали на нас: οἷς γ' ἔξῃ ὡς ἡμᾶς τρεπομένοις νῦν πάλιν ἐν τῇ πόλει εἶναι ἀλλὰ τὸν μετὰ τῶν ὀλίγων κίνδυνον, ἡγησάμενοι βεβαίωτερον ξυναπέστησαν»³⁸. Жебелев переводит это место так: «Если бы демократы перешли на нашу сторону, они теперь по-прежнему были бы в безопасности, но они сочли более надежным для себя разделить опасность с аристократами и потому также отложились». Но такой перевод неточен; это скорее пересказ. Нужно перевести следующим образом: «Даже те, которым надлежало перейти на нашу сторону и теперь опять находиться в [составе] государства, отложились вместе с олигархами». О каком «полисе» идет здесь речь? О Митилене? Но она же отложилась и, когда Клеон произносил свою речь, не существовала как часть державы³⁹. Следовательно, Фукидид в этой речи не должен был, учитывая теорию и практику афинской политики в державе, приписывать Клеону слова о том, что митиленский демос мог бы в тот момент продолжать благополучно существовать в политически переставшей существовать Митилене. Можно думать, что Фукидид заставлял Клеона употребить слово «полис» в смысле державы⁴⁰.

Ряд других мест в этой речи таким же образом характеризует политическое мировоззрение Клеона. Всю речь пронизывает мысль о том, что Афины неотделимы от державы; на этом основана критика либерального и демократического (в нашем понимании) поведения Афин с точки зрения социологической и политической

³⁸ Ibid., 39, 6.

³⁹ Об этом см. Meritt, *The Athenian Tribute Lists*, vol. I—IV, 1939—1942.

⁴⁰ Это место (III, 36, 6) вызывало недоумения у комментаторов и критиков текста Фукидида. См. A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. II, Oxford, 1956, pp. 308, 317 (на стр. 317 данное место привлекается для экзегезы текста, причем его эмендация дает слову πόλις нами предлагаемый смысл).

теории права силы. По этой теории, полис не может существовать изолированно⁴¹.

В речи Диодота отражено, как было уже указано, другое направление политической мысли. Резко полемический тон речи заставляет думать, что Диодот выступает как представитель неприемлемой для Клеона точки зрения на державу. Если Клеон выдвигает основные положения политической теории демократии, подчеркиваемые Фукидидом и у других ее представителей (Перикла, афинских послов), то Диодот высказывает мысли, близкие речам коринфян и, я думаю, близкие самому Фукидиду. И для этого направления проблема державы является главной, но решение ее заключается в акцентировании имманентных державе внутренних связей. Никакой закон, никакие санкции и репрессии не могут быть действенными без этих внутренних связей. В речи Диодота слово «полис» употребляется преимущественно во множественном числе, но это множество рассматривается вместе с тем как единство. Афины включаются в это единое множество. Диодот подчеркивает, что эkkлeсия должна не судить митиленцев и устанавливать наказания, а искать общего блага: «Мы не судимся с ними, как это надлежит на основе права, но совещаемся по их поводу, чтобы в будущем они были для нас наиболее полезны»⁴². Диодот подчеркивает, таким образом, фактический, а не правовой характер власти Афин. «В полисах смертная казнь является наказанием за многие гораздо более легкие проступки... но неужели же какой-нибудь отлагающийся полис пойдет на это, в недостаточной мере подготовив свои возможности, как внутренние, так и внешние, [путем] союза с другими? Всем свойственно и в частном и в государственном порядке совершать проступки, и не существует закона, который мог бы пресечь это. Счастливый случай бывает неожиданно и толкает на риск даже при недостаточных возможностях не в меньшей мере и полисы, поскольку здесь дело идет о величайших [стремлениях], о свободе или власти над другими (καὶ οὐκ ἦσαν τὰς πόλεις, ὅσῃ περὶ τῶν μεγίστων τε ἐλευθερίας ἢ ἄλλων ἀρχῆς)⁴³. Было бы совершенной глупостью бороться с человеческой природой (ἀνθρωπείας φύσεως)⁴⁴ и рассчитывать, что успех будет достигнут силой законов или какой-либо другой угрозой (ἢ νόμων

⁴¹ Приведем несколько характерных фраз из речи Клеона, иллюстрирующих этот тезис: «καὶ ἡ ἐπιείκεια πρὸς τοὺς μέλλοντας ἐπιτηδείους καὶ τὸ λοιπὸν ἔσσεσθαι μᾶλλον δίδεται ἢ πρὸς τοὺς ὁμοίους τε καὶ οὐδὲν ἦσαν πολεμίου ὑπολειπομένους». Здесь о союзниках говорится как о «политически равных, но преобладающих врагами» (Thuc., III, 40, 3). Несколько ниже Клеон говорит: «Если они отложились по праву, тогда вы неправо ими владеете (εἰ γὰρ οὗτοι ὀρθῶς ἀπέστησαν, ὑμεῖς ἂν οὐ χρεῶν ἀρχοίτε)» (Thuc., III, 40, 4).

⁴² Ibid., 44, 4.

⁴³ Эту проблему в сходной формулировке мы находим у Горгия, а также у Демосфена.

⁴⁴ Обращаю внимание на то, что в речи афинских послов власть Афин не противоречит «человеческой природе».

ισχύϊ ἢ ἄλλῳ τῷ δεινῷ)»⁴⁵. Оратор далее говорит о полисах вообще, имея в виду прежде всего державу и совершенно не выделяя Афин. Диодот характеризует здесь державу с точки зрения антиномии φύσει — νόμῳ, отрицая наказание как средство борьбы с разрушительным преступным началом, в данном случае с противодержавными тенденциями. Диодот в сущности дезавуирует закон (νόμος) как основополагающее политическое начало. Державы же как фактического, а не государственно-правового объединения подвластных полисов он ни в какой мере не отрицает. Тем самым основу существования афинской власти Диодот видит в начале φύσει, в человеческой природе, с которой прежде всего надлежит считаться правящим державой Афинам. Как стремления отдельных людей проходят в рамках общественной жизни, так и жизнь полисов определяется их связями друг с другом и лежащей в основе всего человеческого природой. Диодот доказывает всю неразумность и гибельность политики репрессий.

«Не следует, — говорит он, — лишать восставших надежды загладить свою ошибку... При таких условиях всякий отложившийся полис (τις καὶ ἀποστάσα πόλις), увидев невозможность успеха, сам пойдет на соглашение и материальные жертвы, с тем чтобы в дальнейшем выполнить свои политические обязанности (τὸ λοιπὸν ὑποτελεῖν)... Скорее надо думать о том, чтобы в будущем, умеренно контролируя полисы (μετρίως κολάζοντες τὰς πόλεις), мы располагали ими и могли бы пользоваться их мощными финансами и полагали бы, что охрана [нашей власти] не в грозных законах, а в осуществлении на деле заботы о полисах. В этом отношении мы поступаем теперь обратным образом, когда всякий свободный и насилием управляемый полис, естественно отлагающийся, чтобы стать автономным, мы не только покоряем, но считаем необходимым его жестоко наказать (ἢν τινα ἐλεύθερον καὶ βία ἀρχόμενον εἰκότως πρὸς αὐτονομίαν ἀποστάντα χειρωσώμεθα). Необходимо не жестокими мерами препятствовать свободным людям, решившим отложиться, а до того, как они решили отлагаться, строго следить и принимать меры, чтобы у них подобное намерение не могло возникнуть. Подавив же [такое выступление], следует в самой малой степени вменять им в вину»⁴⁶. Обращает на себя внимание оборот речи Диодота: он не говорит о полисах, но употребляет безличные обороты: τινα ἐλεύθερον καὶ βία ἀρχόμενον, или τοὺς ἐλευθέρους, выдвигая тем самым общие для всех полисов нормы и выражая совокупность полисов державы одним обозначением. Тут же Диодот указывает и на то начало, которое объединяет эти полисы в одно целое: «νῦν μὲν γὰρ ὅμιν ὁ δῆμος ἐν πάσαις ταῖς πόλεσιν εὐνοῦς ἐστί»⁴⁷. Таким образом, заканчивая речь,

⁴⁵ Thuc., III, 45, 1—7.

⁴⁶ Ibid., 46, 1—2, 4—6.

⁴⁷ Ibid., 47, 2.

Диодот подчеркивает основное ее положение: множество полисов державы составляют одно целое.

В речах Перикла дана четко сформулированная теория державы: она носит абсолютно положительный характер; мотив оправдания державы исторической необходимостью звучит очень слабо. Держава здесь — осуществление стремлений и чаяний лучшей части эллинства, воплощением которых является демократия. Интересно отметить, что первая речь (I, 140—144) построена на противопоставлении Афинской морской державы Пелопоннескому союзу, а не Афин — Спарте; при этом слово «полис» по отношению к Спарте не применяется. Перикл противную сторону называет Λακεδαιμόνιοι только один раз⁴⁸, во всех остальных случаях говорится о Πελοποννήσιοι, «афиняне» же употреблено один раз и то только в обращении к аудитории. По отношению к Афинам слово «полис» применяется, но имеет смысл: Афины во главе с державой.

В одном месте слово «полис» может быть понято только как держава; вот это место: «καὶ μὴ οὐδ' ἡ ἐπιτείχιαις οὐδὲ τὸ ναυτικὸν αὐτῶν ἄξιον φοβηθῆναι. τὴν μὲν γὰρ χαλεπὸν καὶ ἐν εἰρήνῃ πόλιν ἀντίπαλον παρασκευάσασθαι, ἣ που δὴ ἐν πολεμίᾳ τε καὶ οὐχ ἥσσον ἐχείνοις ἡμῶν ἀντεπιτετευχισμένων»⁴⁹. У Жебелева это место переведено так: «Не стоит также страшиться ни их земляных укреплений, ни флота. Что касается укреплений, то, если и в мирное время трудно возвести их в таком виде, чтобы они равнялись укреплениям нашего города, тем труднее, конечно, сооружать их на неприятельской земле, особенно потому, что и со своей стороны мы можем выставить такие же укрепления». Этот перевод, по нашему мнению, неточен: едва ли можно слово «полис» переводить «укрепления нашего города»! Кроме того, неясно, какие укрепления, которые «равнялись бы укреплениям нашего города», могли сооружать спартанцы в «мирное время» и каким образом в военное время афиняне смогут противопоставить спартанскому крепостному строительству в Аттике свое собственное, столь же мощное. Смит понимает это место не лучше: «For as regards the first, it is a difficult matter even in time of peace to construct here a city that will be a match for ours»⁵⁰.

⁴⁸ Ibid., I, 144. Второе упоминание Λακεδαιμόνιοι устраняется таким авторитетным критиком текста, как Гуде.

⁴⁹ Ibid., 142, 2—3.

⁵⁰ M. W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides*, vol. I, p. 457. Автор подробно останавливается на этом месте речи Перикла как на особенно трудном для понимания и вызвавшем многочисленные предложения его интерпретации. «Поистине трудный пассаж, — пишет Гомм, — удовлетворительного разъяснения которого до сих пор не дано». Гомм подчеркивает отсутствие смысла в переводах: «построить (в Аттике или где-либо в державе) полис, равный нашему» — или в попытках объединять смысловым образом ἐπιτείχιαις и πόλιν, т. е. τὴν относить к ἐπιτείχιαις. Наибольшее сочувствие Гомма вызывает интерпретация Шиллета (R. Shil-

Правильнее, на наш взгляд, перевести это место следующим образом: «Не заслуживают страха ни их крепостное строительство, ни морские силы; ведь очень трудно и в мирное время организовать государство, равное нашему, не говоря уж о строительстве где-либо на неприятельской земле и при наличии нами уже осуществленного противостроительства». Здесь, таким образом, полис может обозначать как Афинскую державу, так и Пелопоннесский союз, точнее говоря — Пелопоннесский союз, реорганизованный на основах Афинской державы. И это тем более, что рассмотренному месту непосредственно предшествует сопоставление Афинской державы с Пелопоннесским союзом, оправдывающее наш перевод: «В одном сражении пелопоннесцы и союзники могут противостоять всем эллинам (μάχη μὲν γὰρ μιᾶ πρὸς ἀπαντας Ἑλληνῶν δυνατοὶ Πελοποννήσιοι καὶ οἱ ξύμμαχοι ἀντισχεῖν), воевать же против неодинаковой с ними и противостоящей им военно-политической организации они не в состоянии (πολεμεῖν δὲ μὴ πρὸς ὅμοιαν ἀντιπαρασκευὴν ἀδύνατοι)»⁵¹. Пелопоннесский союз лишен тех основных признаков государства, которые присущи державе: единого правящего органа (булеветерия), финансовой организации, связующей политической организации.

Этим сопоставлением Перикл подчеркивает противоположность Афинской державы как политического единства аморфному Пелопоннесскому союзу. Тем самым термин «полис» получает еще более законченное содержание. Это содержание в речах Перикла характеризуется прямой и четкой констатацией нераздельности существования Афин и державы: «Велика сила моря... если бы мы были островитянами (νησιῶται), кто был бы неуязвимее нас? И теперь нам следует настроить себя возможно полнее в этом отношении и, оставив землю и хозяйства, охранять море и госу-

leto, *Thucydides*, vol. I—II, Cambridge, 1872—1880). «Что касается ἐπιτείχις, — цитирует его Гомм, — трудно построить и в мирное время противоборствующий город, в гораздо большей степени в военное время, когда наш город является контр-ἐπιτείχισμα по отношению к их юной колонии (обратите внимание на perfect), т. е. (поясняет Гомм) по отношению к их, так сказать, анти-Афинам Афины могут равным образом рассматриваться как некий ἐπιτείχις. Это — правильное понимание, если мы можем реально предположить, что Перикл дискутирует этот невозможный проект». Гомм, таким образом, полностью поддерживает такое понимание данного спорного места, но не находит его удовлетворительным в отношении смысла. В этом Гомм вполне прав, так как πόλις для него может значить только город-государство. Все затруднения отпадают, если словом πόλις здесь обозначается держава или Пелопоннесский союз. Мой перевод почти полностью совпадает с пониманием текста Шиллето, однако работа Шиллето мне стала известна только по цитате Гомма, а с работой Гомма я имел возможность ознакомиться лишь через два года после того, как данная глава была уже написана. Но на одно обстоятельство, подчеркиваемое Шиллето и в высокой мере подкрепляющее мой перевод, я должного внимания не обратил — это на perfectum ἀντεπιτετείχισμένω.

⁵¹ Thuc., I, 141, 6; ср. I, 142, 3. Обращаю внимание на совпадение выражений πόλιν ἀντίπλον παρασκευάσασθαι.

дарство (τὴν μὲν γῆν καὶ οἰκίας ἀφείναι, τῆς δὲ θαλάσσης καὶ πόλεως φυλακὴν ἔχειν)»⁵². Здесь πόλις⁷ обозначает в известной мере Афины, но в большей степени державу; между ними можно поставить знаки равенства: полис = Афины = держава. При этом весьма интересно, что Перикл в данном месте подразумевает если не только державу, то, во всяком случае, не Аттику, а именно город Афины, как непосредственно связанный с морем и державой. Далее он говорит: «Совершенно не одно и то же, опустошить ли часть Пелопоннеса или всю Аттику . . . у нас ведь есть много земли и на островах, и на материке; велика сила моря»⁵³. Здесь понятие «государство» связывается с представлением о территории вообще, а не с территорией самого полиса и не с территорией, непосредственно к нему примыкающей.

В соответствии с этой положительной трактовкой державы в речи выдвигаются и положительные утверждения о полисе как политической единице и о его автономии: «Мы бы отказались от полисов как от автономных, если бы они были автономными, когда мы заключали договор, а также в том случае, если бы и те (т. е. лакедемоняне, — А. Б.) предоставили своим полисам пользоваться автономией, как этим последним желательно, а не так, как это удобно лакедемонянам»⁵⁴.

Олигархическая теория считала полисы Пелопоннесского союза автономными; в приведенном же отрывке их положение приравнивается к положению полисов в Афинской державе. В то же время демократический оратор не называет автономными полисы державы, тогда как в данном случае, казалось бы, он должен был их так характеризовать и тем самым лишить спартанский ультиматум его обоснования. Это недоумение, на мой взгляд, объясняется тем, что демократическая теория, как мы указывали выше, вообще не считала слова «автономия», «автономный» терминами. Термин «полис» трактовался демократической теорией либо как «город», но не как «государство», либо как «государство», но не как «город», а как широкое государственное объединение демократий под властью одной центральной, неразрывно, органически со всеми остальными связанной.

Эти наблюдения подтверждаются анализом знаменитой «Надгробной речи» Перикла. Она обычно рассматривается как классическая характеристика афинской демократии как таковой, никакой специфики демократической идеологии в этой речи не искали. Однако если подойти к ней как к произведению политической литературы конца V в. до н. э., то понять ее можно совсем иначе. Во-первых, эта речь обращена не к Афинам только, а к державе; павшие воины прославляются за защиту державы; они защищали

⁵² Ibid., 143, 5.

⁵³ Ibid., 143, 4.

⁵⁴ Ibid., 144, 2.

наследство, полученное от предков: «τὴν γὰρ αἰεὶ χώραν οἱ αὐτοὶ οἰκοῦντες διαδοχῇ, τῶν ἐπιγιγνομένων μέχρι τοῦδε ἐλευθέραν δι' ἀρετὴν παρέδωσαν»⁵⁵.

Еще большей похвалы заслуживают наши отцы: «κτῆζόμενοι γὰρ πρὸς οἷς ἐδέξαντο ὅσῃν ἔχομεν ἀρχήν. . . ἡμῖν τοῖς νῦν προσκατέλιπον»⁵⁶. Следующая фраза выглядит так: «Мы же, по возрасту в наибольшей мере представители ныне живущего поколения, эту государственную власть расширили и сделали наше государство для всех (τὴν πόλιν τοῖς πᾶσι παρεσκευάσαμεν)⁵⁷ наиболее самодовлеющим и в мирное и в военное время»⁵⁸. В предшествующей фразе заслуги предков связываются не с полисом, а с χώρα и ἀρχή, а в переведенной фразе, которая говорит о завершении действий, трактованных в двух предшествующих, полис несомненно обозначает всю державу в целом, вместе с Афинами.

Но если даже и не вводить новшества в перевод, понимая πᾶσι как «для всех»⁵⁹, то и тогда τὴν πόλιν сохраняет значение «державы». В этом отношении характерен комментарий Гомма к рассматриваемому месту⁶⁰. Гомм считает, что слово αὐταρκεστάτην обозначает здесь самодовление не в экономическом смысле, которого не могло быть даже по отношению к «империи», а имеет еще более широкое содержание, включая и военную мощь. Не соглашаясь с мнением Э. Мейера, Шварца и Какридеса о том, что речь Перикла является только конструкцией Фукидида, сделанной после 404 г. до н. э., Гомм связывает эту речь с современной Периклу политической литературой — Протагором, Эврипидом, Прodikом.

В своей речи Перикл подчеркивает, что он обращается не только к горожанам-афинянам, но и к иноземцам (καὶ τὸν πάντα ὄμιλον καὶ ἀστών καὶ ξένων ξύμφορον εἶναι αὐτῶν ἐπακοῦσαι)⁶¹. Здесь объединяются с ξένοι именно ἀστοί, а не πολῖται.

Все последующие фразы говорят о том, что перед мысленным взором оратора находятся не Афины, а вся держава. «Само назва-

⁵⁵ Ibid., II, 36, 1. «Ведь они всегда и неизменно обитали в этой стране и, передавая ее в наследие от поколения к поколению, сохранили ее благодаря своей доблести, свободною до нашего времени» (пер. С. А. Жебелева).

⁵⁶ Ibid., 36, 2. «К полученному ими наследию они приобрели то могущество, которым мы располагаем теперь, и передали его нынешнему поколению» (пер. С. А. Жебелева).

⁵⁷ Жебелев дает другой возможный, но целиком базирующийся на теории города-государства перевод: «Мы сделали государство вполне и во всех отношениях самодовлеющим и в военное и в мирное время». Гомм переводит это место так же, как и я. См. А. W. Gomme, *A historical commentary on Thukydides*, vol. II, pp. 103—104.

⁵⁸ Thuc., II, 36, 3.

⁵⁹ Этот дательный падеж с глаголом παρεσκευάζω соединяется чаще. См. Liddel and Scott, *Greek-English lexicon*, s. v.

⁶⁰ A. W. Gomme, *A historical commentary on Thukydides*, vol. II, pp. 105—106.

⁶¹ Thuc., II, 36, 4.

ние „демократия“ происходит от того, что управление государством (οἰκεῖν) идет не в [интересах] немногих, а в [интересах] большинства⁶². Следует отметить, что употребляемый в этой фразе глагол οἰκεῖν встречается у Фукидида преимущественно в смысле «управлять полисами», «распоряжаться в державе»⁶³. И следующая фраза имеет в виду не только ἄστοί, но и ξένοι: «В отношении частных интересов законы предоставляют равноправие для всех»⁶⁴. Эта фраза дополняет предшествующую — о демократии в державе. Частные различия в положении союзников сглаживаются общим равенством перед законом: «Мы не только живем свободной политической жизнью, но и страдаем подозрительностью в повседневных взаимных отношениях; мы не раздражаемся, если кто делает что-либо по-своему, и не показываем досады, хотя бы и безвредной, но неприятной»⁶⁵.

Судя по контексту, в этой фразе имеется в виду общее понятие государства — τὸ κοινόν, которое обозначает в данном месте державу («Мы живем свободной политической жизнью в нашем государстве...»). Под словом τὸ κοινόν общепринято понимать «объединение», «союз полисов», но в то же время оно может означать и «государство»; это видно из других мест у Фукидида и очень подчеркнуто в политической терминологии Геродота. На этом я остановлюсь ниже. О том, что в приведенной цитате речь идет о державе, говорят также слова «οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας κτλ». «Ὁ πέλας(ών)» в единственном числе имеет смысл территориальной близости, у Фукидида же во множественном числе чаще всего обозначает союзников.

В дальнейшем тексте также имеется в виду держава. Прежде всего следует упомянуть знаменитую фразу, из которой, однако, не делается должных выводов: «Вследствие обширности нашего полиса к нам стекается все со всей земли, так что мы пользуемся благами собственной почвы не менее свободно, чем тем, что получаем от других людей»⁶⁶. Происходящие из державы блага противопоставляются благам всех остальных людей. Полис здесь мыслится как Афины вместе с державой, как одно экономическое и политическое целое. Об этом же говорят слова: «τῆν τε γὰρ πόλιν κοινῆν παρέχομεν» и нам несвойственно с помощью всякой ксенеласии лишать возможности кого бы то ни было видеть и учиться [у нас]... так как мы твердо верим в наш энтузиазм по отношению к общему делу»⁶⁷. И далее развивается этот панегирик, достаточно хорошо известный, но совершенно неправильно оцениваемый как панегирик только полису афинян.

⁶² Ibid., 37, 1.

⁶³ См., например, этот глагол в речи Клеона (Thuc., III, 37, 3).

⁶⁴ Ibid., II, 37, 1.

⁶⁵ Ibid., 37, 2.

⁶⁶ Ibid., 38, 2.

⁶⁷ Ibid., 39, 1.

То же содержание вкладывается в термин «полис» и в последней речи Перикла. В ней со всей резкостью противопоставляется узость чисто афинских интересов мировым интересам и мировому значению державы. «Вы полагаете, что управляете только союзниками, я же утверждаю, что из двух частей [человеческого] пользования — земли и моря — над второй вы являетесь полными владыками»⁶⁸. Особенно интересно характеризуют политическое сознание оратора следующие слова: «ὥστε οὐ κατὰ τὴν τῶν οἰκιῶν καὶ τῆς γῆς χρεῖαν, ὧν μεγάλων νομίζετε ἐστερῆσθαι, αὐτὴ ἡ δύναμις φαίνεται»⁶⁹. В них выражена сама сущность внутреннего и внешнего положения Афин; слово «δύναμις» — важнейший элемент понятия государства в мировоззрении демократии. Рядом с опасностью лишиться этой δύναμις потеря хозяйств и земли (οἰκιῶν καὶ τῆς γῆς χρεῖαν), т. е. аттической территории, абсолютно ничтожна; эта δύναμις неразрывно связана с элевтерией, и ее спасение обеспечивает восстановление всего потерянного: «В обоих отношениях нам не подобает быть хуже отцов, которые, не от других получив, но своим трудом добыв, передали нам приобретенное»⁷⁰.

О каких же владениях отцов может быть речь? Сам Фукидид отвечает на этот вопрос в «Надгробной речи», что это, конечно, держава. В речах Перикла понятие о государстве, свойственное политической теории демократии, связано с представлением о мировой значимости афинского демократического государства, об имманентном ему праве на мировое господство. Это последнее в свою очередь обосновывалось тем, что демократия считалась ее сторонниками единственной закономерной властью как во внутренних отношениях полиса, так и в неизбежном, с их точки зрения, государственном объединении всех демократических полисов. Такая теоретическая точка зрения весьма рельефно проступает, с одной стороны, во фрагментах Горгия, а с другой — в речах Демосфена.



Если труд Фукидида стал изучаться с точки зрения отражения в нем софистической литературы, т. е. литературы социологической, политической и философской, лишь в самое последнее время⁷¹, то Геродот в этом плане изучался уже давно. Но отсутствие четкой постановки вопроса о наличии и специфике политической теории демократии ставило на этом пути карди-

⁶⁸ Ibid., 62, 2. Здесь следует отметить противопоставление Периклом обывательских взглядов представлениям научнообоснованным, теоретическим. Перикл как бы подчеркивает свою близость к демократической научной теории, что лишний раз подтверждает существование такой теории.

⁶⁹ Ibid., 62, 3.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Если не считать отдельных экскурсов в работах еще второй половины XIX в. у Дюммлера и Мюллер-Штрюбинга.

нальные препятствия. Стало традиционным выделять в труде Геродота места, представляющие собой некоторое тематическое и литературное единство. Сам Геродот говорит о том, что писал отдельные λόγοι. Но существенным недостатком проделанной над текстом Геродота большой исследовательской работы является именно отсутствие теоретического критерия при установлении и оценке этих тематических и литературных единств.

Большим вкладом в понимание сущности содержания труда Геродота является книга А. И. Доватура «Повествовательный и научный стиль Геродота»⁷². А. И. Доватур ставит вопрос о научном стиле ранней греческой историографии, о его генезисе. Решая этот вопрос, он прежде всего устанавливает огромное влияние на стиль историографической прозы возникшей до нее документальной прозы. В документальной прозе весьма рано выработался свой стиль, судить о котором мы можем по древнейшим надписям. Документальная проза отражала политическую действительность своего времени; так что, показывая близость стиля весьма многих мест труда Геродота к стилю, в частности, аттических надписей, Доватур тем самым подчеркивает политико-идеологическую близость Геродота к афинской демократии. Другим определяющим историографический стиль Геродота элементом была устная новелла. А. И. Доватур выдвигает в своей трактовке этой не новой темы новое и весьма важное утверждение, что устное новеллистическое творчество было свойственно не только Ионии, а носило общегреческий характер, причем оно могло включать и новеллы соседних народностей, например лидийские, даже персидские. А. И. Доватур подчеркивает также, что поток этого творчества не иссякал не только в V в. до н. э., но даже и позднее. Создавались новеллы исторического, этнографического, географического, политического, этического содержания. Два вопроса ставятся по отношению к этому основному источнику труда Геродота: в какой среде греческого общества создались эти новеллы и, пользуясь словами Доватура, «что нового вносил Геродот в традиционные λόγοι»? Новеллы отражают по преимуществу круг интересов городского населения. Что же касается используемых Геродотом многих новелл политического характера, то они были созданы городской средой, близкой к государственному делу. Эта характеристика социально-политической природы геродотовых тем ценнее, что она совпадает с приведенной выше характеристикой зависимости стиля Геродота от документальной прозы.

Что же нового вносил Геродот при передаче материала устных новелл? Этому вопросу А. И. Доватур уделяет много внимания, как того требует поставленная в заглавии книги задача. Он подчеркивает прежде всего критический подход Геродота к своему

⁷² Ленинград, 1957.

материалу (что четко формулируется самим Геродотом). Свой материал Геродот отбирает и передает его с точки зрения той или иной концепции. Общераспространенное мнение о якобы господстве в труде Геродота представления о $\varphi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ Доватур резко ограничивает, показывая действие многих причин вполне человеческого характера. А. И. Доватур хотя и вскользь, но говорит о концепциях у Геродота (так же как и у Фукидида), возникших в результате «наблюдения над реальной жизнью». По его мнению, политические концепции Геродота являются результатом «обобщения более широкого характера». Геродот, таким образом, выступает перед нами как мыслящий историк, собравший огромный материал, в котором большое место занимали произведения устного народного творчества.

Гораздо более важной стороной труда Геродота является обработка им материала новеллы, исследованию чего А. И. Доватур посвящает многие очень интересные страницы своего труда. Он указывает на ряд мест у Геродота, в которых трактуются теории, соприкасающиеся с научной прозой V в. до н. э.; к сожалению, этой теме внимания уделяется крайне мало. Но книга дает возможность подойти к существенным выводам как о политической идеологии самого Геродота, так и о связи этой идеологии с современной ему политической мыслью. Весьма важным является в книге анализ значения слова $\lambda\acute{\alpha}\tau\rho\iota\varsigma$, $\lambda\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\omega$, синонимичного $\theta\acute{\eta}\varsigma$, $\theta\eta\tau\epsilon\acute{\iota}\omega$. Автор показывает, что у Геродота этим словом обозначается всякая служба, отправление обязанностей и по отношению к государству, и по отношению к богам, подчинение законам, а также и работа за плату. Из этого следует, что презрение к физическому труду, к работе за плату Геродоту было чуждо. Этот в высокой степени важный вывод из исследования А. И. Доватура ставит Геродота в ряды представителей демократического мировоззрения. Но рассматриваемое исследование позволяет сделать и другой не менее важный вывод: вообще терминология социального неравенства весьма слабо развита у Геродота; это характеризует социально-политический облик как Геродота, так и афинской демократии.

Ряд анализируемых А. И. Доватуром новелл, особенно тех, которые он называет «научными», показывает широкое и глубокое развитие историко-социологической мысли у Геродота, с одной стороны, и тесную связь Геродота с идеологией достаточно широких демократических масс — с другой. Эта структура труда Геродота является результатом сильного влияния на него не только самой политической литературы и вообще литературы V в. до н. э., но и той умственной атмосферы, которая создавалась в Афинах под влиянием этой литературы. У Геродота полнее всего отражены социологические и политические теории, причем прямых совпадений с фрагментами софистов мы найдем не так много. Но общих с Фукидидом теоретико-политических тем мы

обнаружим немало, причем сам Геродот трактует эти темы в отличие от Фукидида с теоретических позиций демократии, что, конечно, для исследователя является драгоценным. Но до сих пор такого сравнительного изучения обоих историков с точки зрения восстановления политических теорий проведено не было.

Ставя перед собой задачу определить роль и значение слова «полис» в политической терминологии Геродота, мы неизбежно столкнемся с теоретическими основами его труда и вместе с тем с необходимостью выяснения связи этих основ с современной ему политической идеологией.

В отличие от Фукидида Геродот излагает политико-социологические теории на широком материале не только истории Эллады, но и варварских народов. Он promiscue употребляет греческую политическую терминологию как по отношению к эллинам, так и варварам, что иногда лишает эту терминологию ее терминологического содержания. Главное место в теоретических экскурсах геродотова труда занимает проблема происхождения и становления государства. Наряду с этим большое внимание уделено проблеме морской державы, трактующейся в том же примерно теоретическом плане, что и в речах демократических ораторов у Фукидида, но не всегда, только при изложении событий в Элладе. Само понятие государства и его терминологическое оформление в ряде мест выступают яснее, чем у Фукидида. Во всех этих теоретических экскурсах слово «полис», как правило, не употребляется как термин в его общепринятом, т. е. олигархическом, понимании.

Так же как в речах ораторов-демократов, приведенных Фукидидом, понятие государства у Геродота выражается часто термином τὸ κοινόν. Термином, тоже обозначающим государство и вместе с тем являющимся характеристикой этого понятия, бывает слово δῶμας. Полис порой совпадает со словом ἄστυ, терминологически обозначающим «город», т. е. только укрепленный политический и экономический центр, не понимаемый Геродотом как «государство».

Но Геродот обозначает термином «полис» также и «государство» в смысле объединения полисов на определенной территории в независимое, политическое единство, располагающее властью как внутри, так и вовне. Вот что он рассказывает об ионянах, которым угрожало подпасть под власть персов: «Когда ионяне, несмотря на дурные для них обстоятельства, все же собрались в Панионионе, им дал, как я это узнал, полезнейший совет Биант из Приены, последовав которому они стали бы самыми благополучными из всех эллинов. Он предлагал всем ионянам собраться и сообща плыть в Сардинию, после чего основать там один полис для всех ионян и, сбросив таким образом порабощение, жить в полном благополучии, располагая величайшим из всех островов и управляя другими (νήσων τε ἀπασῶν μεγίστην νεμομένους καὶ ἄρχοντας

ἄλλων)»⁷³. Обращаю внимание на, по-видимому, определяющее значение, которое здесь придается тому обстоятельству, что Сардиния является островом, и притом «величайшим» из всех, что позволяет «управлять другими». Это программа основания большой морской державы в Западном Средиземноморье, но связанной с остальным эллинским миром, и вместе с тем программа отпора персидской экспансии. Принадлежала ли действительно эта идея Бианту, в данной связи несущественно. Важно то, что она полностью разделяется и пропагандируется Геродотом, представителем политической мысли эллинской демократии, и заключается в том, что все ионийцы, жившие в многочисленных полисах, должны были объединиться в единый островной полис, тем обеспечить себе элевтерию, т. е. неподвластность внешней, внеэллинской военно-политической силе.

Еще более глубокую формулировку понятия «государство», связанную с представлением о полисе, Геродот приписывает знаменитому Фалесу Милетскому: «Прекрасная мысль появилась и у Фалеса Милетского еще до того, как Иония была погублена... он предложил учредить у ионян один Совет, поместить его на Теосе (Теос является серединой Ионии. — А. Б.), а прочим полисам не в меньшей степени считаться таковыми, хотя они и представляли бы из себя демы (τὰς δὲ ἄλλας πόλιας οἰκουμενάς μηδὲν ἕσσον νομίζεσθαι κατὰ τὴν εἰ δῆμοι εἶεν)»⁷⁴. Это совершенно замечательная эллинская формулировка идеи централизованного государства объединенных полисов.

Сходные мысли о государстве и власти развиваются в логосе о египетском фараоне Амасисе. Здесь Геродот, так же как и в рассказе о порабощении Ионии, излагает подлинно исторические события, но изложение это облечено в форму политической теории. Он рассматривает проблему государственной власти в масштабе всего Египта, причем особое внимание сосредоточивает на моменте возникновения этой власти, на том, какими путями власть приобретает авторитет. Резюмирует Геродот свой рассказ следующим образом: «Таким-то способом Амасис привел египтян к тому, что они были у него в порабощении, признавая это законным (τοιοῦτόν μὲν τρόπον προσηγάγετο τοῖς Αἰγυπτίοις ὥστε δικαίον βουλεύσασθαι)»⁷⁵. Такая формула близка к приведенным выше высказываниям Фалеса. Основная мысль и там и тут состоит в подчеркивании необходимости центральной власти и в осознанной необходимости этой власти подчиняться. Это основная тема теоретической дискуссии о правомерности Афинской морской державы. В этом же логосе Египет изображается как благополучнейшее (именно при Амасисе) государство, состоящее из 20 тысяч составляющих его полисов. Египет мыслится как одно политиче-

⁷³ Herod., I, 170.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., II, 172.

ское целое, термин «полис» по отношению к каждому из этих 20 тысяч, конечно, не обозначает понятия «государство».

В другом отрывке⁷⁶, представляющем новеллу на сходную теоретико-политическую тему о происхождении монархической власти у мидян, ставится вопрос об исторической закономерности этой власти в плане антиномии φύσει — νόμῳ; мидяне квалифицируются как ἔθνος, освобождавшийся от ассирийского порабощения (τὴν δουλοσύνην). «Став автономными по всему матерiku, они (ἔθνεα) следующим образом снова подпали под тиранию». Далее рассказывается о мудром и властном человеке у мидян — Дейоке, сыне Фраорта: «Он жаждал тирании и начал действовать следующим образом. Так как мидяне жили по деревням (κατὰ κώμας), Дейок, будучи в своей деревне уважаемым, еще больше, чем раньше, проявлял справедливость». Это он делал на фоне беззакония, царившего по всей Мидии, «ибо знал, что τὸ δίκαιον и τὸ ἀδίκον враги». Мидяне из этой деревни выбрали его своим судьей. Он же, стремясь к власти, соблюдал законность. Действуя так, он заслужил немалое одобрение своих сограждан (πολιητέων)⁷⁷, так что к нему начали обращаться и из других деревень и в конце концов стали обращаться только к нему одному. Тогда Дейок отказался быть судьей. Так как по деревням (ἀνὰ τὰς κώμας) беззакония и грабежи стали сильнее чем когда-либо, мидяне сошлись в одно место и начали обсуждение [создавшегося положения]. Друзья Дейока предложили поставить над собой царя. Выбранный Дейок потребовал соорудить достойное для его царственного положения жилище и оградить его власть копьями. Как только это было сделано и он «овладел властью (ἔσχε τὴν ἀρχήν), он принудил мидян создать один полис (ἐν πόλιν α ποήσασθαι) и, сосредоточив на нем внимание, стал меньше заботиться об остальных местностях»⁷⁸.

Затем он приказал строить стены. «Такое сооружение стен провел Дейок в своих интересах, около своего жилища, а остальному демосу он приказал расселиться вокруг стен»⁷⁹. В дальнейшем Дейок стал недоступным, но еще более жестко соблюдал законность (τὴν τὸ δίκαιον φυλάσσειν χαλεπός). Заканчивает же Геродот свой очерк возникновения царской власти следующими словами: «Так Дейок сделал единым мидийский ἔθνος и над ним властвовал»⁸⁰.

Эта новелла позволяет сделать некоторые выводы о теории государства. Рассматривая жизнь κατὰ κώμας, Геродот дает ей отрицательную оценку, но вместе с тем подчеркивает, что тогда

⁷⁶ Ibid., I, 96.

⁷⁷ Это единственное место у Геродота, в котором понятие «гражданин» передается словом πολίτης (πολιητέας). См. J. E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge, 1938.

⁷⁸ Herod., I, 98.

⁷⁹ Ibid., 99.

⁸⁰ Ibid., 101.

мидийский ἔθνος был «автономным» и «свободным», сбросившим δουλοσύνη. Дейок получил власть по договору, но затем ее укрепил, создав единый центр, полис большого — в территориальном отношении и по численности населения — государства. Власть эта была тиранией, но в то же время основывалась на законности. Эти мысли мы встречаем в речах демократических ораторов у Фукидида, характеризующих Афинскую державу. Но крупное различие между этими фрагментами политической теории демократии заключается в том, что в речах Перикла, афинских послов и других лиц у Фукидида государство объединенных полисов мыслится только как морская держава, тогда как у Геродота большое, вполне сухопутное азиатское государство варваров наделяется чертами эллинской демократической государственности с применением термина «полис». Геродот разграничивает резкой гранью историческое бытие мидян — этой гранью является деятельность Дейока. Можно ли сказать, что в данном экскурсе Геродота речь идет о проблеме возникновения государства? Что для Геродота понятие «государство» связывается с итогом деятельности Дейока? Несомненно, что Геродот деятельностью Дейока характеризует новое качество — возникновение прочно объединенного вокруг центрального полиса многоплеменного народа под тиранической властью; он связывает это новое качество с появлением полиса.

Термин «полис» обозначает здесь не замкнутый полис-государство и не город как социально-экономическую категорию, а политический центр большого государственно-территориального объединения. «Полис» и «кома» у Геродота термины, обозначающие разные стадии и разные формы общественно-политической организации; это политическая и историческая теория демократии. Для Фукидида же как теоретика полис и кома могут обозначать одни и те же общественно-политические отношения, но всегда с политическим и экономическим приматом сельскохозяйственной жизни.

С тем же самым содержанием Геродот употребляет термин «полис», говоря о мидийском царе Астиаге, который увидел во сне свою дочь Мандану, испустившую столько мочи, что она затопила весь его πόλις, а потом наводнила и всю Азию. Контекст позволяет здесь под словом «полис» понимать все мидийское царство, тем более что несколько ниже⁸¹ Астиаг свою столицу называет ἄστυ — термином, который Геродот применяет только для обозначения понятия «город» в смысле укрепленного центра и торгово-ремесленного поселения, но не в смысле государства.

Весьма интересно трактуется и терминологически обозначается понятие государства в логосе о Вавилоне, его восстании, осаде и

⁸¹ Ibid., 128: ὁπλίσε τοὺς ὑπολειφθέντας ἐν τῷ ἄστει τῶν Μήδων.

взятии Дарием. Что данная часть Геродотова труда представляет собой особый логос, в этом вряд ли можно сомневаться⁸².

В первом экскурсе, посвященном описанию Вавилона, Вавилон квалифицируется и как огромный центр, город, как таковой, и как столица обширной и богатейшей вавилонской хоры (ἡ Βαβυλωνίη χώρα)⁸³. Эта хора такова, что содержит четыре месяца в году всю персидскую державу: «Таким образом, Ассирийская хора по своей мощи составляет третью часть всей остальной Азии»⁸⁴. Вавилон рассматривается, следовательно, как центр ассирийской державы и, как таковой, преимущественно обозначается термином «полис». Но, с другой стороны, Вавилон называется полисом и сам по себе; однако и в этом случае он рассматривается не как город, связанный с окружающей территорией, а как самостоятельное политическое целое. В этом случае Геродот терминологически отделяет Вавилон-полис от хоры. Это не случайно, в этом отражается демократическая концепция полиса независимо от того фактического политического положения Вавилона, которое, вероятно, было известно Геродоту. Такая раздельная трактовка полиса и хоры, рассмотрение их как самостоятельных политических категорий, встречается неоднократно у Геродота.

Особый интерес представляет словоупотребление в описании восстания Вавилона⁸⁵. Это описание тоже служит самостоятельным звеном в ходе изложения, ядром которого является легендарный подвиг Зопира⁸⁶. В осажденном Вавилоне происходит народное собрание (куда приводят Зопира); оно называется термином, подчеркивающим политическую самостоятельность в этот момент Вавилона именно только как города, — τὰ κοινὰ τῶν Βαβυλωνίων⁸⁷. В дальнейшем рассказывается о взятии города, казни трех тысяч ἀνδρῶν τοῦς χορυφαίους и о срытии стен, после чего Дарий предоставил остальным вавилонянам τῇ πόλιν οἰκέειν⁸⁸. Вавилон превратился просто в город, лишенный государственного начала, и Геродот называет его полисом. Термин «τὰ κοινὰ, τὰ κοινά» связывается Геро-

⁸² Якоби включает рассказ о Вавилоне и его осаде Дарием в общий логос об основании Персидской державы Киром (см. RE, Bd II, s. v. *Herodotos*). В новейшей работе Майрса о Геродоте рассказ о Дарии выделяется в особый раздел, а в качестве подраздела включен рассказ о взятии Вавилона (J. Myres, *Herodotus, father of history*, Oxford, 1953, pp. 118—120). Но и у Якоби и у Майрса структура труда Геродота не связывается ни с его мировоззрением, ни с его художественным содержанием. С этой последней точки зрения рассказ о Вавилоне представляет собой законченное единство. С. Я. Лурье в общем следует Якоби (С. Я. Лурье, *Геродот*, М.—Л., 1947).

⁸³ Herod., I, 192.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid., III, 150.

⁸⁶ Якоби указывает, что в этом экскурсе Геродот меньше всего опирался на источники; следовательно, здесь яснее проступает его политическая теория.

⁸⁷ Herod., III, 156.

⁸⁸ Ibid., 159.

дотом с государственным началом, тогда как «полис» может обозначать только город, не являющийся политически самостоятельной единицей. «Полис» в этом смысле употребляется у Геродота часто. Очень выразителен рассказ о перипетиях выселения из своего полиса фокейцев, не желавших подчиняться персидской власти. Выселившиеся фокейцы потом возвращаются и уничтожают персидский гарнизон, охранявший лишенный населения πόλις. Здесь «полис» обозначает только город как обитаемое пространство⁸⁹.

Термин «полис» у Геродота применяется для обозначения отдельных центров этнического, политического и территориального целого. Так, в истории покорения Лидии Киром лидийцы, характеризуемые как один народ, под давлением непрекращающегося голода разделяются на две части, с тем чтобы одна из них покинула Лидию на кораблях для поисков земли и возможности жить⁹⁰. Под водительством сына царя Тирсена они прибыли в Умбрию, основали там πόλις и остались жить, переименовавшись в тирсенов. Таким образом в Умбрии возникло, по характеристике Геродота, территориально и этнически единое царство, состоявшее из полисов.

Все исследователи Геродота указывали на особое внимание, уделяемое историком Самосу, и это обстоятельство объясняли главным образом личными связями Геродота. Однако можно искать более существенные объяснения этому факту. Следует отметить, что Самос занимает важное место в истории Афинской державы. Геродот подчеркивает его особую заслугу в создании Делосского союза⁹¹. Можно думать, что роль Самоса в политическом объединении ионийских городов вокруг Афин действительно была велика, причем обуславливалась как раз тем непосредственным прошлым острова, связанным с именем Поликрата, на котором Геродот сосредоточивает внимание в книге III. Исключительно важную роль играл Самос, как известно, в борьбе за Афинскую державу и афинскую демократию в тяжелые для них дни олигархического переворота 411 г. до н. э.⁹² Геродот делает ценный экскурс в историю Самоса и связывает ее с выдвигавшимися политической мыслью проблемами, которые представляют основной интерес для «отца истории» и являются теоретической основой его труда. Мы уже касались нескольких таких теоретико-политических проблем. Они все группируются вокруг представления о больших государственных объединениях азиатских народов, на

⁸⁹ Ibid., I, 165.

⁹⁰ Ibid., 94.

⁹¹ Ibid., IX, 90—92.

⁹² Год смерти Геродота неизвестен; приводят ряд косвенных аргументов в пользу того, что Геродот умер в 424 г. до н. э. (подробно у Якуби), но окончательной убедительностью эти аргументы не обладают; не исключена возможность, что Геродот умер значительно позднее.

которые Геродот переносит созданные эллинской политической мыслью категории и соответствующую политическую терминологию, широко и не единообразно употребляя, в частности, слово «полис».

Самосский логос проникнут мыслью о морской державе и демократии. Большой остров Самос, на котором было, по-видимому, несколько поселений-полисов, Геродот обозначает как «Самос» и «полис». Поликрат сначала разделил с братьями город на три части (τριχῆ δασάμενος τὴν πόλιν), потом ἔσχε πᾶσαν Σάμον⁹³. Далее рассказывается о разрастании этого полиса в большое морское государство: «ἐν χρόνῳ δὲ ὀλίγῳ αὐτίκα τοῦ Πολυκράτους τὰ πρῆγματα ἤρξετο καὶ τὴν βεβωμένα ἀνά τε τὴν Ἰωνίην καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα»⁹⁴.

Поликрат «всем без различия не давал покоя... он захватил многочисленные богатые острова, также многие города материка (συχὰς μὲν δὴ τῶν νήσων ἀραιρήκεε, πολλὰ δὲ καὶ τῆς ἡπείρου ἄστεα)⁹⁵. Здесь следует отметить терминологическое употребление, так же как и у Фукидида, слова νῆσος.

В ходе изложения Геродот поясняет причину своего интереса к Поликрату: «Поликрат был первым из эллинов, поскольку это нам известно, кто возымел мысль θαλασσοκρατεῖν ἐπενοήθη помимо Миноса Кносского или кого-либо, кто до этого последнего ἤρξε τῆς θαλάσσης»⁹⁶. Геродот, продолжая, еще более усиливает эту мысль: «τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς Πολυκράτης [ἔστι] πρῶτος ἐλπίδας πολλὰς ἔχων Ἰωνίης τε καὶ νήσων ἄρξειν»⁹⁷. В характеристике Поликрата понятие государства непрерывно связывается с талассократией, причем терминологически это понятие не связано обязательным образом со словом «полис», хотя в данном случае возможно предположить, что Геродот мог бы применить этот термин (Самос в целом выше назван полисом).

Самос называется «πολίῳ πασέων πρώτῃν Ἑλληνίδων καὶ βαρβάρων»⁹⁸ именно как центр талассократии. В рассказе привлекает внимание фраза: «τῆς δὲ Σάμου Μαιάνδριος ὁ Μαιανδρίου εἶχε τὸ κράτος ἐπιτροπαίην παρὰ Πολυκράτους λαβὼν τὴν ἀρχήν»⁹⁹. Политическое наследие Поликрата названо τῆς δὲ Σάμου... τὸ κράτος. Последнее слово, употребляющееся сходным образом и в других местах труда, несомненно имеет терминологическое значение, характеризующее понятие го-

⁹³ Herod., III, 39.

⁹⁴ Ibid. Слово πρῆγματα у Геродота встречается несколько раз и всегда в смысле «государственные обстоятельства». Это место (III, 39) очень точно переведено у Мищенко: «и слава о нем разносилась по Ионии и по всей Элладе». Между тем из контекста здесь следует: «и его политическое влияние распространялось по всей Ионии и всей Элладе».

⁹⁵ Ibid., 39.

⁹⁶ Ibid., 122.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid., 139.

⁹⁹ Ibid., 142.

сударства. Далее в рассказе подчеркивается демократическая основа власти Поликрата. Меандрий созывает экклесию πάντων τῶν ἀσπῶν и заявляет, что ἐμοί . . . σκῆπτρον καὶ δύναμις πᾶσα ἢ Πολυκράτεος ἐπιτέτραπται; однако он отказывается от возможности δεσπόζειν ἀνδρῶν ὁμοίῳ ἐωυτῷ; поэтому ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω¹⁰⁰. Он наталкивается на сопротивление граждан, как недостойный властвовать; в дальнейшем он оказывается предателем. Таким образом, самосские граждане, во-первых, привыкли к демократическому строю. Во-вторых, этот строй, согласно проводимой здесь Геродотом теоретической установке, совместим с единоличной властью. Это несомненно рассказ об исторических событиях, но с сильной проекцией на них политической теории демократии. Поскольку содержание экскурса о Поликрате и Самосе прежде всего связано с проблемой власти и морской державы, постольку отзвуки этой проблемы мы можем видеть и в эпизоде с Меандрием. Интересно отметить употребление здесь отмеченного выше термина: «τὰ ἐν τῇ Σάμῳ πρήγματα», повторяющегося в книге III дважды. Что же касается термина «полис», то и в самосском логосе слово это употребляется не терминологично, обозначая, как мы видели, либо все морское государство в целом, либо только сам центр, город Самос. В конце экскурса Самосом во второй раз назван только город в смысле обитаемого пространства¹⁰¹. Как сказано, употребляя слово «полис», Геродот в ряде мест не связывает его с понятием «государство». Помимо указанных выше следует отметить также рассказ о мореплавателе Сатаспе, повествующем Ксерксу о диких людях-карликах, которые убежали в леса καταλειπόντας τὰς πόλεις¹⁰², и рассказ о будинах, о которых здесь говорится: πόλις δὲ ἐν αὐτοῖσι πεπόλισται ξυλίην¹⁰³.

Весьма интересно, что в знаменитом диспуте трех персов о формах государственного устройства (III, 80—84), одном из наиболее насыщенных политической теорией мест у Геродота¹⁰⁴, слово «полис» не употребляется. Представитель демократического мировоззрения Отанес ἐκέλευε ἐς μέσον Πέρσησι καταθεῖναι τὰ πρήγματα. Развивая свою аргументацию, Отанес говорит об отношении тирана (ἀνδρα τύραννου) к гражданам (τοὺς πολίτας): тиран χαίρει δὲ τοῖσι καχίστοισι τῶν ἀσπῶν; наоборот, там, где πλῆθος δὲ ἀρχον πρῶτα μὲν οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην . . . βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινόν

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., 149.

¹⁰² Ibid., IV, 43.

¹⁰³ Ibid., IV, 108.

¹⁰⁴ На наличие сомнений в исторической реальности этого диспута указывает сам Геродот; однако многие современные историки, в том числе Э. Мейер и В. В. Струве, принимают этот рассказ Геродота за исторический факт, хотя еще Маас указал на теоретико-политическое значение этого места (E. Maas, *Zur Geschichte der griechischen Prosa*, — «Hermes», 1884, Bd XIX).

ἀναφέρει . . . ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα¹⁰⁵. Понятие государства выражается термином τὸ κοινόν; этот же термин употребляется и в наиболее развитой аргументации представителя монархической теории — Дария: «ἐν δὲ ὀλιγαρχίῃ πολλοῖσι ἀρετὴν ἐπασχέουσι ἐς τὸ κοινόν ἔχθρα ἴδια ἰσχυρὰ φιλέει ἐγγίνεσθαι»¹⁰⁶.

Чрезвычайно важным, но не отмеченным в современной историографии моментом является тот факт, что в данном месте, так же как и во всем труде Геродота, отсутствует термин «πολιτεία».

Мы рассмотрели с точки зрения политической терминологии, сосредоточивая внимание главным образом на термине «полис», ряд мест труда Геродота, отражающих, как это более или менее общепризнано, политическую литературу и политическую мысль, современные Геродоту. На основании этого можно сделать вывод, что Геродот в отличие от Фукидида не выделяет особо ни демократическую, ни олигархическую терминологию; тем не менее его терминология ближе примыкает к демократической теории, поскольку он пишет с позиций демократа. Слово «полис» у Геродота лишь в незначительной степени выступает как термин, обозначающий понятие государства, как таковой, он всегда связывается с представлением о больших государствах Азии или широких и централизованных объединениях эллинских полисов, причем отдельные полисы таких объединений не связываются Геродотом с представлением о государстве. «Полис» чаще всего обозначает «город» в смысле населенного пункта, даже когда этот город покинут жителями; здесь подчеркивается, таким образом, экономическая, а не политическая природа города. Полисами Геродот называет не только варварские поселения, но даже поселения дикарей. Отождествление πόλις и πόλις, характерное для политического мировоззрения Фукидида (олигархического), у Геродота отсутствует. Наиболее адекватен современному термину «государство» у Геродота термин «τὸ κοινόν». Но понятие «государство» терминологически связано также с несколькими другими словами: «ἡ δύναμις, τὸ κράτος, τὰ πρήγματα» и в какой-то степени с νῆσος, νησιῶται. Термин «πολιτεία» в труде Геродота отсутствует, тогда как Фукидид этим термином пользуется широко.

Труды Геродота и Фукидида по своему теоретико-политическому содержанию тесно связаны, однако на это обстоятельство в литературе достаточного внимания обращено не было. Политическая терминология в обоих трудах обнаруживает значительное сходство, но Фукидид наряду с терминологией, свойственной ему самому, в которой слово «полис» является безусловным терминологическим обозначением понятия «государство», употребляет терминологию и демократическую. В этой терминологии слово «полис» также обозначает «государство», но не в смысле «город-

¹⁰⁵ Herod., III, 80.

¹⁰⁶ Ibid., 82.

государство»; «полис» здесь обозначает теоретическое представление о государстве типа Афинской морской державы. Слово «полис» в труде Фукидида употребляется гораздо более терминологично, чем у Геродота, что зависит от различия теоретико-политических мировоззрений этих авторов. Но вместе с тем в передаче речей демократических ораторов Фукидид употребляет и другие слова-термины, характеризующие понятие «государство»; эта терминология Фукидида частью совпадает с геродотовой.



После рассмотрения политической терминологии Геродота и Фукидида нам представляется весьма интересным проследить содержание понятия «государство» в таком своеобразном памятнике политической литературы V в. до н. э., как «Афинская политика» Псевдо-Ксенофонта. Это произведение является одним из тех объектов, на которых филологическая критика особенно изощряла свое мастерство. Однако многочисленные конъектуры не приводили к устранению внутренних противоречий текста. В этом отношении характерны слова Э. Мейера: «К счастью, прошло время, когда сочинение „О государстве афинян“ являлось главным объектом филологических изощрений. . . стремившихся превратить этот памятник из якобы совершенно запутанного и бессвязного сочинения в образцовый очерк. . . и мы можем теперь снова читать это сочинение таким, каково оно есть, а не таким, каким оно должно было быть по мнению докторов»¹⁰⁷. Эти слова были сказаны в 1899 г. Однако и на сегодняшний день все попытки понять основной смысл высказываний приписываемого Ксенофонту памфлета никем еще не признаются вполне успешными. Примером может служить вышедшая в 1939 г. работа Э. Рупрехта¹⁰⁸, который вновь стремится исправить греческий текст и исключить из него все интерполяции. Рупрехт основывается на том смысле, который заключается в той или иной фразе трактата, и на том, как этот смысл должен был бы быть передан «на хорошем греческом языке». К сожалению, смысл высказываний анализируемого им политического трактата не вызывает у Рупрехта особых сомнений и колебаний, этот смысл представляется ему достаточно ясным, а противоречия — только результатом интерполяций. Для Рупрехта политическое мировоззрение автора трактата в основном вообще должно быть свойственно афинянам, так что этот исследователь даже не подчеркивает олигархическую специфику Псевдо-Ксенофонта.

¹⁰⁷ E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, Bd II, Halle, 1899, S. 401.

¹⁰⁸ E. Rupprecht, *Die Schrift vom Staate der Athener*, Leipzig, 1939, S. 1—10.

Самое последнее крупное исследование об этом произведении — работа Фриша¹⁰⁹. Автор отказывается от метода конъектур и эмендаций и стремится понять смысл текста более или менее в том виде, в каком он передается рукописной традицией. Фриш главное свое внимание сосредоточивает на политическом содержании трактата, устанавливает его связи с политико-философской литературой V в. до н. э., анализирует его логическую структуру. Однако предлагаемый Фришем основной выход из противоречий текста трактата нельзя признать убедительным. Фриш считает, что эти противоречия иллюстрируют основной прием изложения, свойственный софистической литературе, методу *ἀναλογία*; автор трактата представляется Фришу учеником Протагора. Я не буду сейчас останавливаться на критике этого утверждения Фриша, укажу только, что это является отказом от понимания текста в его существе. Между тем такое понимание вполне возможно, если подходить к трактату с точки зрения противоположности политических идеологий олигархии и демократии. В трактате прежде всего развивается олигархическая теория государства в сопоставлении с реальной политической действительностью афинской демократии, причем особое место занимает Афинская морская держава; ей посвящен целый раздел¹¹⁰.

Понятие государства в трактате передается словами «πόλις», «πολιτεία». «В самом деле, относительно Ἀθηναίων πολιτείας я не хвалю, что они избрали τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας, не хвалю потому, что, предпочтя такой порядок, они дали преимущества ποιηροῦς, а не χρηστοῦς... я покажу, что все другие эллины считают, что [афиняне] совершают ошибку, полагая, что таким способом они хорошо гарантируют существование политей и в других отношениях действуют также хорошо»¹¹¹. Здесь в шести строках печатного текста три раза употребляется термин «πολιτεία»; понятие «государственный строй» неотделимо от понятия «государство». Отмечу, что это характерно для политической теории олигархии. В «Политике» Аристотеля утверждается, что при перемене политейи прежнее государство перестает существовать и возникает другое; у Демосфена — наоборот: после 403 г. до н. э. демократические Афины признали государственные долги, сделанные олигархами во время переворота, и Демосфен дает высокую политическую оценку этому факту.

В следующем, втором параграфе Афины и Аттика характеризуются как «полис», причем только как гражданская община, вне

¹⁰⁹ H. Frisch, *The Constitution of Athenians, A philological historical analysis of Pseudo-Xenophons treatise de republica atheniensium*, Kobenhavn, 1942.

¹¹⁰ Калинка в своем большом комментированном издании Псевдо-Ксенофонта отмечает, что этот раздел как будто даже специально так и озаглавлен (E. Kalinka, *Die pseudoxenophontische Ἀθηναίων πολιτεία*, Leipzig, 1913, S. 147).

¹¹¹ Ps.-Xen., *Ath. pol.*, I, 1.

какого-либо представления о территории. Согласно автору, в Афинах действительно *πονηροί, πένητες* и *ὁ δῆμος* преобладают над *γενναῖοι* и *πλοῦσοι*, и это потому, что *ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς καὶ ὅτλην δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει*. Перечислив ряд военно-морских должностей, автор вновь настойчиво повторяет, что *οὗτοί εἰσιν οἱ τῆν δύναμιν περιτιθέντες τῇ πόλει* в гораздо большей степени, чем *ὀπλίται καὶ οἱ γενναῖοι καὶ οἱ χρηστοί*¹¹².

Этими словами проводится резкая грань между полисом и державой. Глагол *περιτίθηναι* имеет значение механического накладывания, возлагания чего-либо¹¹³, так что приведенная фраза переводится: «Именно демос заставляет плыть корабли, и именно он придает мощь государству, и кормчие, келевсты, их помощники, морские наблюдатели, строители кораблей — они вот и являются теми, кто придает мощь государству в гораздо большей степени, чем гоплиты, знать и лучшие люди»¹¹⁴. Характерно словоупотребление: демос отождествляется с моряками, и он не составляет мощи государства, а придает государству мощь; эта мощь (*δύναμις*) является державой.

Таким образом, исходным положением трактата служит утверждение, что демос неразрывно связан с державой. Из этого вытекают, по мнению автора, все резко отрицательные свойства демократии, провозглашающей политическое равенство граждан, но фактически этого равенства не осуществляющей, так как это было бы во вред самой демократии.

Проблема державы занимает главное место в трактате; все характерные черты политического строя и политического быта афинской демократии автор связывает с державой, оценивая их с точки зрения своих критериев абсолютно отрицательно.

Демос — это *πονηροί, πένητες*: «Ведь если *πένητες, δημόται* и *χειρούς* процветают и число их возрастает, то тем самым возрастает и демократия; если же *δημοτικοί* способствовали бы процветанию *πλοῦσοι* и *χρηστοί*, то эти *δημοτικοί* устанавливали бы нечто противоположное своим собственным интересам; на всей земле наилучшее противоположно демократии (*ἔστι δὲ πάσῃ γῆ τὸ βέλτιστον ἐναντίον τῇ δημοκρατίᾳ*). Наилучшим в меньшей степени свойственны распущенность и беззаконие; напротив, [им свойственна] величайшая приверженность ко всему лучшему; среди демоса же [царит] величайшая невежественность, беспорядок (*ἡ ἀξία*)»¹¹⁵. Далее эта противоположность аргументируется: «Пусть полис не будет при подобных условиях наилучшим, зато демократия тем самым в высшей степени укрепится; ведь демос не желает быть в рабстве в полисе, пользуясь благозаконием (*ὁ γὰρ δῆμος βούλεται οὐκ*

¹¹² Ibid., 2.

¹¹³ Liddel and Scott, *Greek-English Lexicon*, vol. II, s. v. *περιτίθηναι* col. 1390.

¹¹⁴ Ps.-Xen., *Ath. pol.*, I, 2.

¹¹⁵ Ibid., 4—5.

εὐνομούμενης τῆς πόλεως αὐτὸς δουλεύειν), но желает быть свободным и управлять; что же касается κακονομίας, то это его мало беспокоит»¹¹⁶.

Эта тема противоположности нормального или, скорее, подлинного полиса демосу или демократии развернуто обосновывается в ряде мест трактата¹¹⁷. «Мне представляется, — пишет автор, — что афиняне неправильно ведут политику еще и в том отношении, что в полисах, где развертывается открытая внутренняя борьба, они становятся на сторону наихудших; они делают это вполне сознательно. Если бы они становились на сторону наилучших, то становились бы на сторону тех, кто не разделяет их взглядов; ни в одном полисе его наилучшая часть (τὸ βέλτιστον) демосу не сочувствует, но его наихудшая часть (τὸ κάκιστον) на стороне демоса, ибо подобные сочувствуют подобным себе.

Так что афиняне поддерживают тех, кого им подобает поддерживать... Всякий же раз, как они пробовали поддерживать βελτίστους, это им не удавалось, но в течение короткого времени демос попадал в рабство у беотийцев; то же случилось, когда афиняне стали на сторону τῶν βελτίστους в Милете: эти последние в короткий срок отложились и сокрушили демос»¹¹⁸.

Особенно любопытно, что автор так же трактует и выступление Афин на помощь Спарте в 464 г. до н. э. против восставших мессенцев: «То же случилось, когда [афиняне] стали на сторону лакедемонян против мессенцев; в течение короткого времени лакедемоняне, разгромив мессенцев, начали войну против афинян»¹¹⁹. Таким образом, нормальный полис, согласно трактату являющийся организованным гражданством — χρηστοί, представляет прямую противоположность демократии в Афинах и вообще повсюду, где хозяином является демос.

Но демос неразрывно связан с державой, с определяющим значением морского начала — τὸ ναυτικόν. Это начало определяет характер рабовладения; автор подчеркивает вольное положение рабов в Афинах, где их по внешнему виду трудно отличить от свободных: «Кое-кого изумляет, что афиняне позволяют рабам жить роскошно и даже некоторым вести свои дела на широкую ногу¹²⁰, но и это они, как кажется, делают сознательно. Там, где налицо морская мощь, рабское положение необходимо и естественно зависит от денег... Мы предоставляем исегорию рабам наравне со свободными и метекам наравне с ἀστούς, так как полис нуждается в метеках вследствие наличия множества ремесленных специальностей и [преобладания] морского начала»¹²¹.

¹¹⁶ Ibid., 8.

¹¹⁷ См., например, Ps.-Xen., *Ath. pol.*, III, 10.

¹¹⁸ Ibid., I, 10—11.

¹¹⁹ Ibid., 11.

¹²⁰ Пользуюсь в данном месте переводом Калинки.

¹²¹ Ps.-Xen., *Ath. pol.*, I, 11—12.

Эти посвященные рабам и державе параграфы представляют собой *reductio ad absurdum* — карикатуру, подчеркивающую всю противоположность теоретических воззрений автора на полис той демократии в Афинах второй половины V в. до н. э., в основе которой лежала морская держава. Это аргументация взглядов автора на полис как на нечто несовместимое с демократией, нечто ей противоположное.

Эта противоположность воплощается в основном для автора признаке полиса — его *eὐνομία*. В трактате эвномия прямым образом не характеризуется; весь трактат состоит из цепи отрицающих демократию характеристик, из которых по методу противопоставления можно заключить о представлении автора об эвномии.

Прежде всего подчеркивается социальный момент; э в н о м и ю создает власть *χρηστῶν, γενναίων, πλουσίων*; им свойственна необходимая для управления подготовленность *δεξιότης, σοφία, ἀρετή* и *eὐνοία* в противоположность *κακόνοια* демоса. Знатность и богатство в одинаковой мере определяют эту правящую верхушку. При управлении этих «лучших» элементов общества демос попадает в порабощение¹²². Демократию укрепляют *πένητες, δημόται (εὐπράττοντες καὶ πολλοὶ οἱ τοιοῦτοι γινόμενοι τὴν δημοκρατίαν αὐξοῦσιν)*¹²³. Наоборот, *πλούσιοι* и *χρηστοί* действуют против демоса; бедность приводит демос к *ἀπαιδευσία, ἀμαθία*¹²⁴. *Πλούσιοι* выполняют хорегии и триерархии. «Демос же полагает, что он должен получать деньги за танцы, за песнопения, а также за то, что он плавает на кораблях, чтобы он имел деньги, а *πλούσιοι* бы беднели»¹²⁵. Переходя к державе¹²⁶, автор опять говорит, что если бы *πλούσιοι* и *ισχυροί* были сильны в полисах, то демос в Афинах в кратчайший срок лишился бы власти¹²⁷.

Положительная оценка богатства как одного из устоев олигархического строя несвойственна развитой олигархической идеологии IV в. до н. э. Платон и Аристотель рассматривают богатство как начало, разлагающее общество. Демосфен же положительно оценивает богатство как фактор общественно-политической жизни; такое же положительное или нейтральное отношение к богатству мы найдем и в политической литературе демократии V в. до н. э.

По-видимому, трактат Псевдо-Ксенофонта характеризует раннюю идеологию олигархии, когда ее главные представители принадлежали к афинской родовой знати, в значительной мере являвшейся еще и представительницей богатства. С этой точки зрения можно считать правильной предлагаемую Фришем датировку

¹²² Ibid., 9.

¹²³ Ibid., 4.

¹²⁴ Ibid., 5.

¹²⁵ Ibid., 13.

¹²⁶ Ibid., 14.

¹²⁷ Предположить, что держава для автора могла бы существовать при господстве олигархии и в Афинах, и в других полисах, совершенно невозможно.

трактата 50-ми или началом 40-х годов V в. до н. э. Но все типичные черты демократии, столь автору ненавистные, связываются в трактате с *ναυτικὴ δύναμις* и со всеопределяющим значением денег¹²⁸; интересы и деятельность демоса порождаются этой *δύναμις*. Морская мощь Афин, их широчайшее общение со всем эллинским и варварским миром рассматриваются как неизбежное следствие власти демоса и полностью отрицаются в трактате.

Как будто перед нами противоречие: с одной стороны, богатство признается по крайней мере одним из главных качеств создающего эвномииу гражданства, а с другой стороны, источник этого богатства отрицается. Но мне кажется, что социально-экономическая природа признаваемого Псевдо-Ксенофонтом богатства связана не с *ναυτικὴ δύναμις*, а с движимыми и недвижимыми богатствами родовой знати.

В трактате *πλοῦσιοι* сопоставляются с *γεωργοῦντες* как противоположная демосу часть общества¹²⁹.

Следует отметить также, что с точки зрения рабовладельческой идеологии автор стоит на позициях патриархального рабства. Для него раб не является объектом производственной эксплуатации в целях наживы; такую эксплуатацию автор считает неразрывно связанной с *ναυτικὴ δύναμις*, тогда как с его теоретических позиций раб должен создавать в интересах хозяина потребительные стоимости. (Такая мысль весьма последовательно проводится в книге I «Политики» Аристотеля). Не случайно, конечно, здесь Псевдо-Ксенофонт для поучительного сопоставления вспоминает о лакедемонских порядках.

Неотъемлемым свойством эвномии является порабощенное положение демоса, который, по мнению автора, не может, конечно, обладать гражданскими правами. В трактате очень ясно определяется состав демоса: это все имеющие непосредственную связь с ремесленным производством, морской торговлей и со службой в военно-морском флоте. Но земледельческая масса аттического гражданства, как уже упоминалось, в состав демоса автором не включается. Таким образом, состав демоса определяется любимым словечком Аристотеля — *βαναυσοί*.

В соответствии с этим в трактате подчеркивается, что и *τὸ ἀπολιτικόν* не имеет значения в Афинах¹³⁰, гоэлитство причисляется к *χρηστοί, γυναιχοί, πλοῦσιοι*. И с этой точки зрения афинская демократия представляет собой для автора нечто противоположное эвномии. Дальше разворачивается характеристика Афин как центра державы опять-таки в качестве противопоставления эвномии. Весьма интересно при этом, что незначительность общественной роли гоэлитов непосредственно связывается с главен-

¹²⁸ Ps.-Xen., *Ath. pol.*, I, 11.

¹²⁹ *Ibid.*, II, 4.

¹³⁰ *Ibid.*, I, 2; II, 1.

ствующей ролью державы: «τὸ δὲ ὀπλιτικόν у них в Афинах сознательно поставлено так, что представляется имеющим наименьшее значение: по отношению к внешнему врагу они сами считают себя, [с одной стороны], более слабыми и гораздо большими [по значению], с другой стороны¹³¹. Что касается союзников, которые вносят флорос, то [афиняне] сильнейшие на сухопутье и полагают, что гоплитства у них достаточно, если они сильнее союзников»¹³².

Далее следуют любопытные соображения о властвовании над островами: «Вот каким обстоятельством в связи с этим они рассуждают по счастливому случаю: находящимся под властью обитателям сухопутных территорий (τοῖς μὲν κατὰ γῆν ἀρχομένοις) возможно добиться объединения малых полисов и сражаться одной массой, но находящиеся под морской властью, те, кто является островитянами (τοῖς δὲ κατὰ θάλατταν ἀρχομένοις, ὅσοι νησιῶται εἰσιν), не могут соединить полисы для общего дела; ведь между ними находится море, а властвующие являются талассократорами. Если даже предположить, что островитянам удастся тайно собраться на одном острове, они погибнут от голода»¹³³.

Мы сталкиваемся здесь с тем же стремлением теоретически осмыслить различную природу политической власти над островными полисами, с одной стороны, и материковыми — с другой. С этой проблемой νησιῶται, из которых складывается ядро большого государства объединенных морских полисов, мы часто встречаемся в политической литературе V в. до н. э. Этот отрывок трактата может быть сопоставлен с мелосским диалогом книги V Фукидида, где резко подчеркивается особое положение островитян в системе афинской державы, а также с рядом других отмеченных выше мест у Фукидида и Геродота. У Псевдо-Ксенофонта тема власти над островитянами занимает важнейшее место (опять-таки в связи с теорией эвномии). Островитянам противопоставляются полисы на материке, из которых большие находятся под властью διὰ θεός¹³⁴, а малые — вынужденно. «Ведь не существует ни одного полиса, который не был бы вынужден ввозить что-либо или вывозить, а это для него невозможно, если он не состоит подданным властвующих на море»¹³⁵. Таким образом, если существует талассократор, то и великие и малые полисы должны имманентным образом этому талассократору подчиняться: островитяне — по географическим и экономическим причинам, большие материковые по-

¹³¹ Соглашаюсь с Э. Мейером, отрицающим поправку стоящего во всех рукописях μείζους на ὀλειζους (см. «Forschungen zur alten Geschichte», Bd II, S. 404). Эта поправка Виламовица общепринята. Фриш тоже принимает ее, хотя и с некоторым сомнением.

¹³² Ps.-Xen., *Ath. pol.*, II, 1.

¹³³ Ibid., 2.

¹³⁴ Ibid., 3.

¹³⁵ Ibid.

лисы — в силу военно-политического преобладания талассократора, малые материковые — по экономическим причинам, но отличным по сравнению с островьянами. Если бы последние и объединились против талассократора в одно политическое целое на одном острове, то этот остров не смог бы их прокормить; малые же материковые полисы не могут существовать без торговли вообще. Объединение островных полисов рассматривается с точки зрения невозможности для них восстания против талассократора, материковые же — с точки зрения экономической необходимости, торговых связей, зависящих от воли талассократора. Власть талассократора обусловливается широким развитием производственной специализации полисов и связанного с этим торгового обмена.

Положение самого талассократора должно быть островным. Если бы афиняне, будучи талассократорами, жили на острове, их положение было бы неуязвимым: внешние враги не могли бы опустошать их землю, и не было бы попыток восстаний против демоса. «Теперь же, если такие попытки делаются, они делаются в надежде на врагов, что эти последние вмешаются сухопутным походом. . . К тому же, если бы афиняне жили на острове, они были бы свободны и от другого страха, именно: что полис никогда не будет предан олигархами, не будут открыты ворота, не ворвутся враги. . . Поскольку с самого начала им (афинянам) не пришлось жить на острове, они теперь поступают так: свое достояние они полагают в островах¹³⁶, веря в свою власть именно над морем, аттической же землей пренебрегают, как подвергающейся возможности опустошения, зная, что, если они будут жалеть ее, они лишатся других и неизмеримо больших благ»¹³⁷.

Подчеркивая зависимость державы от роста богатства в результате развития ремесла и торговли, Псевдо-Ксенофонт говорит: «Что касается богатства [происходящего от мореплавания], то они одни имеют возможность обладать им как среди эллинов, так и среди варваров; если какой-либо полис богат корабельным лесом, куда может он этот лес девать, если не будет следовать за властителем моря?»¹³⁸. Автор перечисляет другие виды строительных материалов и показывает, что Афины, занимая исключи-

¹³⁶ τῆν μὲν οὐσίαν ταῖς νήσοις παρατίθενται всеми переводится в прямом смысле, без учета многообразного значения глагола παρατίθημι, в частности медиальной формы παρατίθενται: «Свое имущество они помещают на островах». При этом не придают должного значения последующему противопоставлению τῆν δὲ Ἀττικὴν γῆν περιόρωσι и совершенно упускают из виду сосредоточение внимания автора на проблеме державы. Между тем παρατίθημι с дательным падежом может иметь значение «приписывать», «давать имя» стране (см. Liddel and Scott, *Greek-English Lexicon*, vol. II, col. 1327). Кроме того, если бы речь шла о движимых богатствах, то естественно было бы ожидать не τῆν μὲν οὐσίαν . . . παρατίθενται, а τὰς μὲν οὐσίας παρατίθενται.

¹³⁷ Ps.-Xen., *Ath. pol.*, II, 15—16.

¹³⁸ *Ibid.*, 11.

тельное положение, обладают всеми этими благами «благодаря морю», тогда как «ни один другой полис не обладает двумя из этих благ... и не встречаются два или три блага из перечисленных выше в одном полисе (*μὴ ἄ πόλει*), но одно [встречается] в одном, другое — в другом»¹³⁹.

Псевдо-Ксенофонт признает необходимость существования державы, но только при данных исторически сложившихся обстоятельствах: при полном господстве демократии в Афинах и твердой поддержке Афинами демократий в объединенных державой полисах, при полном господстве морского начала, воплощением которого являются Афины — талассократор.

Очень полно передается в трактате представление демократии о единстве державы как в области ее экономической, так и политической структуры; в частности, обращает на себя внимание рельефно проступающая проблема определяющей роли островов в державе и в связи с этим вопрос о неостровном положении Афин. В этой проблеме особенно остро соприкасаются политические теории олигархии и демократии, как это показывают речи Перикла у Фукидида¹⁴⁰. Наиболее ярко выступает теоретическое содержание этих речей в сопоставлении с книгой II Псевдо-Ксенофонта.

Псевдо-Ксенофонт отмечает внутреннюю законченность строя афинской демократии и Афинской державы в смысле полного соответствия интересам демоса. Вместе с тем он делает ряд едких замечаний по адресу афинской демократии; подчеркивает, например, безответственность афинской эkkлeсии, случайность ее голосований¹⁴¹.

Особенно интересен отрывок, где говорится о фактически осуществлявшемся комиками праве на свободу слова. Уже давно обращено внимание на то, что Псевдо-Ксенофонт преуменьшает эту свободу, заявляя: «Они не допускают выставлять демос в комедии и плохо говорить о нем»¹⁴². Персонифицированный демос, как известно, выступает у Аристофана, и далеко не в почетном виде. Этот мотив у Псевдо-Ксенофонта указывает на наличие вопроса о свободе слова в политико-идеологической борьбе. Само употребление термина «*ἰσηγορία*» как важнейшего элемента демократического строя в политической литературе V в. до н. э. свидетельствует о том, что в политической теории демократии вопрос о свободе слова решался положительно и в широком плане, тогда как олигархи, как это видно из Псевдо-Ксенофонта, свободу слова и равенство считали необходимыми только в своей узкой среде.

Значительное место в критических выпадах Псевдо-Ксенофонта против демократии занимает издевательская критика Гелиэи;

¹³⁹ Ibid., 12.

¹⁴⁰ Thuc., I, 142—143; II, 62.

¹⁴¹ Ps.-Xen., *Ath. pol.* II, 17.

¹⁴² Ibid., 18.

здесь объективность оценки с точки зрения соответствия интересам демоса отступает перед озлобленностью автора. И демократы, и олигархи видели в Гелизе наиболее полное воплощение афинской демократии. Автор нападает на Гелиэю с точки зрения несоответствия этого института интересам союзников и заявляет, что именно вследствие необходимости представлять перед Гелиэей «союзники все в большей степени становились рабами афинского демоса»¹⁴³. Олигархическая позиция автора здесь выступает с совершенной ясностью. Последний абзац первого раздела трактата звучит как издевательство над демосом: в связи с приобретением имущества и власти в заморских местностях афиняне учатся владеть веслом; «необходимо ведь человеку, часто плавающему, так же как и его рабу, научиться держать в руках весло, а также знать слова, употребляемые в морском деле»¹⁴⁴.

Однако Фриш воспринимает это место как выражение подлинной убежденности автора трактата в необходимости знания морского дела. Но уже было показано выше, что такое понимание социально-политического лица автора не вяжется с содержанием его труда и делает трактат совсем непонятным¹⁴⁵. Псевдо-Ксенофонт стремится рассмотреть афинский строй объективно, с точки зрения соответствия его интересам демоса; при этом держава и ее роль в жизни демоса стоят в центре внимания автора. Но автор в своем вступлении полностью отрицает и демократию и державу вместе с порождающим их «морским началом» (*τὸ ναυτικόν*). Несмотря на ряд остро критических замечаний, весьма интересных для понимания политического быта Афинской державы и демократии, автор считает державу и демократию стройным единством, не допускающим сколько-нибудь существенных изменений, так как они привели бы к гибели целое¹⁴⁶.

Следует подчеркнуть, что слово «*πόλις*» в трактате всегда обозначает либо Афины с Атикой, либо полисы союзников. Державу как политическое целое автор теоретически целиком отрицает как прямую противоположность полису и его эвномии. И это тем интереснее, что прочное существование державы и ряд имманентных ей преимуществ в трактате четко констатируются. И самым существенным выводом из предлагаемого анализа псевдоксенофоновой политики будет то, что здесь понятия «полис», с одной стороны, и «демократия» с органически от нее неотделимой державой, с другой — противопоставляются.

¹⁴³ Ibid., I, 18.

¹⁴⁴ Ibid., 19.

¹⁴⁵ Фриш ищет выхода из возникающих при таком понимании противоречий в утверждении, что трактат примыкает к софистической литературе и является образцом риторического искусства говорить «за» и «против» одного и того же положения; автора трактата Фриш считает учеником Протагора, последователем его теории «относительности».

¹⁴⁶ Ps.-Xen., *Ath. pol.*, III, 8—9.

VIII. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ДЕМОКРАТИИ В ТРУДЕ ФУКИДИДА

■

Замечательный труд Фукидида тщательно изучался в мировой филологической и исторической литературе в течение многих столетий. Не говоря об античных авторах, об авторах византийских и арабских, буржуазная историко-филологическая наука начиная с XVI в. немалое место отводила Фукидиду в созданной ею необозримой литературе о древнем мире.

Интенсивный филологический анализ неоднократно приводил к неутешительным выводам о подлинности и цельности дошедшего до нас текста Фукидида. Перед всяким серьезным читателем этого текста вставал ряд вопросов о композиции труда, о его синхронности описываемым событиям, о достоверности отдельных частей. В целом преобладала весьма высокая оценка его как исторического источника. Однако социально-политический и культурный смысл самого факта появления труда Фукидида, особенно связь его с философской и политической мыслью эпохи отражены в огромной литературе о Фукидиде крайне мало. Это обстоятельство бросается в глаза, если сопоставить общие черты литературы о Фукидиде с таковыми же литературы о Геродоте. В последней главное внимание сосредоточивается на источниках труда Геродота, на его связях с логографами, так же как на обработке историком его личных наблюдений и характеристике его мировоззрения на фоне философской и религиозной идеологии эпохи. Поэтому уже в конце прошлого века появились работы, указывавшие на отражение в труде Геродота той современной философской и политической литературы, которая получила название софистической или досократической¹.

Труд Фукидида до сих пор почти не изучался как произведение, непосредственно связанное с богатой социально-политической литературой второй половины V—первой половины IV в. до н. э. Между тем Фукидид весьма глубоко излагает некоторые политические теории, фрагменты которых мы находим в дошедших до нас отрывочных высказываниях софистов. Больше того, сопо-

¹ См. E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino, 1957.

ставление речей и других отрывков из труда Фукидида с произведениями аттических ораторов, особенно Демосфена, обнаруживает наличие ряда четко сформулированных положений политической теории рабовладельческой демократии. Мы можем говорить о политическом мировоззрении рабовладельческой демократии и его разных направлениях, но исходящих из одного идеологического корня и тем самым — о мировоззрении, резко враждебном мировоззрению антидемократическому, олигархическому.

Нестле в статье «Фукидид и софистика»² показал, что труд Фукидида примыкает к высказываниям софистов, поскольку мы можем судить о них по дошедшим фрагментам, по характеристикам софистов у Аристофана и Эврипида. Нестле отметил, в частности, «естественнонаучное» мировоззрение Фукидида, роднящее его с Гиппократом и его школой (об этом свидетельствуют совпадения в медицинской терминологии). Нестле подчеркивает идею исторической закономерности у Фукидида, неизбежности событий, обусловленной природой вещей (φύσεως ἀνάγκη). В этом он видит особую близость Фукидида к софистам, обвиняя и Фукидида и софистов в полном скептицизме по отношению к нравственному миропорядку. Внося этой моральной сентенцией путаницу в свое собственное изложение и закрывая себе дорогу к более углубленному исследованию, Нестле слишком упрощенно характеризует связь идеи исторической закономерности, высказанной в данном месте у Фукидида, с теориями права силы, следуя в конечном счете за карикатурными характеристиками этих теорий (Тразимах Халкедонский) у Платона³. Но Нестле отделяет Фукидида от софистов. Он говорит о софистической литературе как об одном из источников Фукидида и соскальзывает, таким образом, в своем понимании софистов на общепринятый в буржуазной историографии формально условный критерий, унаследованный от античной традиции. Но самым основным недостатком работы Нестле является полное отсутствие политического критерия при констатировании и оценке софистических черт труда Фукидида.

Необходимо отметить, что в современной зарубежной историографии античности стали появляться исследовательские работы, которые останавливаются на политической идеологии афинской демократии. Особенно интересна статья Штрассбургера «Фукидид и политическое самосознание афинян»⁴. Штрассбургер показывает, что ко времени Пелопоннесской войны у «афинян», как он выражается, уже сложилась концепция, превратившаяся в «священнейшее достояние нации», о великой благодетельной роли Афин

² W. Nestle, *Thukydides und die Sophistik*, — «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», Bd 33, 1914. См. также W. Nestle, *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948.

³ Plato, *De republ.*, 336b.

⁴ H. Strassburger, *Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener*, — «Hermes», Bd 86, 1958, H. 1, S. 17—40.

в исторической жизни Эллады. Основное содержание этой концепции сосредоточивается на эпохе «Пятидесятилетия» и Пелопоннесской войны. Концепция проникнута антиспартанской направленностью, вплоть до отрицания заслуги обороны Фермопил. Складывалась она в ораторской традиции V в. до н. э., разрабатывалась у Платона, Исократ, Демосфена; в законченном виде эта традиция передается Элием Аристидом (II в. н. э.): величие и мощь Афин после основания морского союза были добровольно созданы эллинами. Штрассбургер указывает на наличие и враждебного этой концепции направления, следы которого сохранились у Геродота.

У Элия Аристида Афины в победоносной войне с врагами добиваются заключения Каллиева мира и обеспечивают процветание Эллады до Пелопоннесской войны. Эта война навязана Афинам полисами-завистниками и является славным подвигом со стороны Афин; особенно Сицилийский поход был панэллинским актом, направленным против Карфагена, за свободу полисов. Во все времена политика Афин сочетала собственные выгоды с благом всей Эллады. Все нападки на Афины и обвинения их в порабощении эллинов (со ссылкой на примеры Митилены, Мелоса и Сикиона) — это сплошное искажение событий и лицемерие со стороны обвинителей — лаконофилов.

Согласно этой традиции, державе была необходима суровая дисциплина ввиду опасности нападения извне как на союзников, так и на Афины; в то же время соблюдалась свобода внутреннего самоопределения союзников, так как поддержка демократии в державе означала поддержку свободы. Клерухии служили общей безопасности и не были проявлением стремления к экспансии, ибо Афины ограничивались минимумом при отчуждении земли. В качестве доказательства Элий приводит пример Эвбеи. Афины были единственным из обладавших властью государств, которое обогатило своих союзников, само довольствуясь скромным образом жизни. Обвинение Афин как поработителя и хвала Спарте как блюстителю свободы есть наглое издевательство над исторической истиной — таков смысл заключительной части традиции.

Излагая эту традицию, Штрассбургер подчеркивает, что Фукидид полностью находится на стороне врагов афинской демократии и державы. Даже в речах афинских ораторов, отмечает Штрассбургер, есть указания на тиранический характер власти Афин; та же тенденция прослеживается и в описании событий. У Фукидида доминирует момент разоблачения Афин. Иной подход к Спарте: несмотря на свои недостатки, Спарта выступает у Фукидида как представительница положительных морально-политических начал. Впрочем, Фукидид признает стремление к власти нормальной движущей силой, но Афины перешли за пределы допустимого, в частности в Сицилийском походе. Афины для Фукидида — воплощение

трагедии властителя; мир мыслей Фукидида родственен творчеству трагической поэзии. Этим заканчивает Штрассбургер свою интересную статью.

В статье аргументируются два важных положения, они оригинальны и правильны. Во-первых, у афинян в V в. до н. э. выработалось определенное политическое мировоззрение, передававшееся цепью авторов через всю античность до Элия Аристиды включительно; основным содержанием этого мировоззрения, ставшего традицией, было прославление великих панэллинских политических заслуг Афин как создателя и главы морской державы, прославление резко антиспартанской направленности. Во-вторых, труд Фукидида отражает мировоззрение, резко враждебное этому самосознанию афинян, мировоззрение, которое усматривало в Спарте и в спартанской политике положительное начало политической действительности Эллады.

Штрассбургер, таким образом, устанавливает наличие в Элладе V—IV вв. до н. э. двух друг другу враждебных направлений политической мысли: афинофильское, горячо отстаивавшее правомерность Афинской морской державы и ее высокий панэллинский патриотизм, и лаконофильское, для которого Спарта была достойным подражания образцом (более подробно это направление Штрассбургер не рассматривает).

Социально-политической квалификации этим двум мировоззрениям Штрассбургер не дает. Между тем излишне доказывать, что в Элладе V—IV вв. до н. э. афинофильство было синонимом приверженности к демократии, а лаконофильство — к олигархии. Рассмотренная Штрассбургером афинофильская традиция дает поэтому драгоценные сведения о сущности и специфике политической мысли демократии, а с другой стороны, позволяет глубже оценить политико-идеологическое содержание труда Фукидида с точки зрения отражения в нем демократической мысли.

Это значит, что у Фукидида мы встречаемся с изложением различных направлений политической мысли, с высказываниями как демократического, так и олигархического порядка; наша задача состоит в том, чтобы выделить изложение и формулировки демократической идеологии.

Поскольку Фукидид выступает перед нами как автор с определенным мировоззрением, необходимо это мировоззрение охарактеризовать, с тем чтобы рельефнее проступили в его труде взгляды, самому Фукидиду чуждые. Политические взгляды Фукидида рассматривались многократно, все оценки более или менее однозначны и сводятся к тому, что Фукидид является представителем «умеренных» демократов, неотличимых, кстати сказать, у современных историков Греции от умеренных олигархов⁵. Сам

⁵ См. J. Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, 1947; W. Jäger, *Paideia*, Berlin—Leipzig, 1934; J. H. Finley, *Thucydides*, Cambridge, 1942.

Фукидид весьма четко определяет свою политическую позицию. Оценивая переворот 411 г. до н. э., он говорит, что установленный летом 411 г. строй пяти тысяч был в первое время наилучшим на его памяти: «Произошло умеренное смещение немногих и массы, и это впервые вывело государство из позорно сложившихся обстоятельств»⁶.

Но не было обращено внимания на то обстоятельство, что этот строй Фукидид не считает демократией. Он подчеркивает однородность этого цензового строя с олигархией, что явствует из его отношения к выступлению умеренной группировки участников переворота во главе с Фераменом, Аристократом и другими: «Они объединились и уже резко порицали положение дел, имея в качестве руководителей таких стратегов — участников олигархии и находившихся ранее у власти, как Ферамен, сын Гагнона, Аристократ, сын Скеллия, и других, принимавших в числе первых участие в этих событиях»⁷. Они говорили, что следует не «отказываться от дальнейших действий в олигархическом направлении и на деле, а не на словах признать пять тысяч и установить более уравновешенный государственный строй. Все это было для них политической программой на словах, [на деле же] из-за личного честолюбия большинство из них склонялось к такой [оценке положения], при которой чаще всего гибнет олигархия, вышедшая из демократии. Все они думали не о том, чтобы быть равными друг другу, а каждый из них боролся за то, чтобы ему первым сделаться протастом демоса»⁸.

Умеренные олигархи, как показывает Фукидид, считали цензовый строй подлинной олигархией; такова была их теоретическая установка. Историк порицает умеренных олигархов не за их теорию, а за их практику, за то, что каждый из них честолюбиво стремился к главенствующему положению. Фукидид пытается объективно определить создавшееся положение. Это, по его мнению, «олигархия, вышедшая из демократии», т. е. олигархия, внутренне с демократией связанная, сохраняющая еще политические навыки демократии. Непременным условием подлинной олигархии Фукидид считает равенство в среде господствующего слоя. Это условие являлось одним из основных положений политической теории олигархии. Мы встречаемся с таким же утверждением у Демосфена применительно к характеристике спартанского строя, который четко определяется им как олигархия и резко противопоставляется демократии: спартиаты должны быть равными между собой, поскольку они господствуют над государством⁹.

⁶ Thuc., VIII, 97, 2.

⁷ Ibid., 89, 2—4.

⁸ Ibid., в этих словах явно сквозит враждебная демократии ирония.

⁹ Dem., XX, 107.

Такое совпадение двух фрагментов политической теории в произведениях не теоретического характера свидетельствует о том, что Фукидид излагает теоретическое положение, уже достаточно разработанное в политической литературе второй половины V в. до н. э. Он касается основной, широко трактовавшейся в его время проблемы равенства, выдвинутой бурным ростом рабовладельческой демократии в Афинах, главным образом в связи с новым, огромной важности фактом политической жизни Эллады — Афинской морской державой. Но в трактовке этой проблемы сам он стоит на позиции олигархической идеологии. Об этом же говорит и затрагиваемый Фукидидом вопрос о переходе демократии в олигархию; вряд ли он мог вызывать особый интерес политической мысли демократического направления. Напряженный интерес к различным видам государственного строя, к вопросу о переходе одних политических форм в другие, даже к своего рода теории государственных переворотов, мы встречаем позднее у Платона и Аристотеля — ярко выраженных идеологов рабовладельческой олигархии.

Этим я отнюдь не хочу сказать, что Фукидид не сообщает нам данных о политической мысли рабовладельческой демократии. Напротив, в своем труде он стремится точно охарактеризовать взгляды демократов; мы можем судить об этом по контрастности этих взглядов с теми, которые Фукидид приводит как олигархические. Важно, что характеристики, даваемые Фукидидом идеологии демократов, порой дословно совпадают с теоретико-политическими высказываниями таких ярких представителей демократической идеологии, каким является Демосфен. Тот факт, что олигарх Фукидид достаточно точно излагает основную аргументацию демократов, также указывает на наличие развитой политической литературы, теоретически обосновывавшей власть рабовладельческой демократии. Здесь следует прежде всего назвать имена крупнейших представителей так называемой софистической литературы, в первую очередь Протагора и Горгия.

Таким образом, мы можем говорить об отражении политической мысли софистов в труде Фукидида, особенно в тех его частях, где излагаются теоретико-политические положения демократов. Там же, где даются и интерпретируются взгляды олигархов, речь может идти не только об отражении соответственной политической литературы; здесь Фукидид выступает как один из представителей этой литературы.

Если цензовый строй пяти тысяч Фукидид характеризует как продукт близкой ему олигархической теории, то вполне последовательно он показывает, что демократы относились к этому строю резко отрицательно и не считали его совместимым с демократическими понятиями. При этом следует отметить, что если олигархическую группировку он четко разделяет на две части — одну, выдвинувшую проект строя пяти тысяч, и другую, твердо держав-

шуюся диктатуры четырехсот¹⁰, то демократов Фукидид показывает как политическое единство. Рассказывая о выступлении группировки Ферамена против диктатуры четырехсот, Фукидид так изображает позицию демократов: «Они ведь (т. е. гоплиты, народная масса Пирея. — А. Б.) скрывались под этим обозначением власти пяти тысяч, чтобы каждому, кто желал власти демоса, открыто не называть [этой власти], опасаясь, как бы эта власть пяти тысяч не установилась в действительности и как бы не погибнуть, высказавшись по незнанию [в присутствии] кого-либо [из политических врагов]. Четыреста же не желали ни существования власти пяти тысяч, ни того, чтобы стало известно, что эта власть в действительности не существует, полагая, что установление такого количества участников [власти] является прямой демократией»¹¹.

Фукидид ясно показывает, что ни он сам, ни афинские демократы ни в какой мере не считали демократией даже широкий цензовый строй пяти тысяч, демократией его называли крайние олигархи¹². Тем самым Фукидид зачислял себя в ряды умеренных олигархов. Вместе с тем анализ данного отрывка у Фукидида показывает, что для афинских демократов понятие демократии было совершенно определенным и однозначным. Оно обозначало прежде всего активное участие во власти всего мужского совершеннолетнего состава граждан, никаких компромиссов в смысле ограничения этого состава цензовым началом идеологии рабовладельческой демократии не допускали, как вообще не допускали привнесения в демократический строй каких-либо признаков олигархии. Это была политическая практика и теория широкой гражданской массы, осознавшей свои интересы и всецело державшей управление государством в своих руках.

Этот четко сформулированный Фукидидом взгляд на сущность демократии не только характеризует афинскую политическую действительность, но и воспроизводит теоретико-политические взгляды демократической литературы, в частности софистической. Прежде всего следует вспомнить в этой связи высказывания Протагора в одноименном диалоге Платона о присущей всему человечеству способности владеть *πολιτικὴ τέχνη*¹³. Эти мысли Протагора трактуются не только как обоснование политического равенства рабовладельческого гражданства, но и как первое обо-

¹⁰ Сообщаемые Фукидидом политические планы этой группировки чрезвычайно интересны, но рассматривать их здесь не представляется возможным.

¹¹ Thuc., VIII, 92, 41.

¹² Это подтверждается сообщением Дионисия Галикарнасского о том, что «30 тиранов» в Афинах рассматривали Ферамена как представителя демократии (*ὅν οἱ τριάκοντα ἀπέχτειναν δημοτικὸν εἶναι δοκοῦντα*) (Diels, FVS, II⁶, 310).

¹³ Diels, FVS, II⁶, 269—270.

снование теории естественного права¹⁴. Сообщаемая Фукидидом теоретико-политическая установка безусловного политического равенства всей массы граждан превосходно иллюстрируется этими положениями Протагора. Вместе с тем требование безусловного политического равенства могло быть связано с более широким пониманием равенства, выходявшего не только за рамки гражданского состава, как такового, но и за рамки полиса. Такое «протагоровское» понимание равенства не могло не быть в первую очередь связано с политической проблемой власти Афин в морской державе и положением союзников¹⁵. Дальнейшим развитием демократического учения о равенстве могло быть распространение его даже на рабов. Указания на возможность такой постановки вопроса во второй половине V в. до н. э. мы находим и во фрагментах софистов, и в Псевдо-Ксенофоновой «Афинской политике», и в комедии. В IV в. до н. э. критика рабовладения получила, как известно, дальнейшее развитие.

Важно подчеркнуть, что сформулированный Фукидидом взгляд рабовладельческой демократии на политическое равенство всей гражданской массы как непрменный признак демократии выдвигается также и Демосфеном, это основной тезис теоретико-политических высказываний оратора. Демосфен, так же как и демократы у Фукидида, не различает на основе этого признака никаких видов демократии, например демократии умеренной и крайней, для обоих авторов понятие демократии однозначно; привнесение начал олигархии в демократию рассматривается Демосфеном как государственное преступление¹⁶. О том же говорит практика *γραφῆ παραβίωσις*.

Совпадение характеристик политического мировоззрения демократии у Демосфена и Фукидида опять-таки является весьма убедительным доказательством наличия разработанной политической теории у афинской рабовладельческой демократии времен Перикла и Пелопоннесской войны. Теоретическое обоснование политической практики этой демократии было дано в произведениях софистов, в чем мы могли убедиться на примере фрагментов Протагора и Горгия.

Как уже говорилось, Фукидид проводил резкую демаркационную линию между демократией и олигархией, исходя из понимания демократии ее идеологами как абсолютного и единственного правильного политического строя. Сам он допускал возможность компромисса между демократией и олигархией, но эту свою точку

¹⁴ См., например, A. Menzel, *Die Naturrechtstheorie bei den Sophisten*; E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*; F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945.

¹⁵ См. главу VI настоящего издания.

¹⁶ Dem., XXIV, 75.

зрения назвать демократической он не мог. Таким образом, в рассмотренном нами отрывке Фукидид считает себя олигархом.

На всем протяжении дошедшего до нас текста Фукидид применяет такой же метод изложения и оценки политических фактов. Речи, в которых исторические деятели обосновывают свои действия или намерения, соответствуют политическому облику данного лица. При сопоставлении этих теоретико-политических высказываний видно, насколько глубоко Фукидид был осведомлен и в политической литературе, и в политической борьбе своего времени, так что его речи являются драгоценным источником для изучения политической идеологии эллинского общества. Характер их указывает на то, что мировоззрение рабовладельческой демократии было во времена Фукидида определяющим фактором общественной жизни. И не удивительно, что, борясь с этим мировоззрением, Фукидид должен был уделить ему главное внимание в своем труде.

О такой определяющей роли политического мировоззрения демократии свидетельствует также современная Фукидиду «Афинская полиция» Псевдо-Ксенофонта. Следует вспомнить, как этот злобный антидемократический памфлет объективно правильно описывает афинскую рабовладельческую демократию. Оба эти далеко не равноценные, конечно, произведения принадлежат двум различным направлениям олигархической идеологии, но оба автора одинаково вынуждены считаться как с самой рабовладельческой демократией, так и с ее идеологами.

Центральным вопросом в борьбе демократической и олигархической идеологии и осевой проблемой политического мировоззрения рабовладельческой демократии была проблема объединения демократических полисов под властью одного из них, т. е. проблема Афинской морской державы. Можно сказать, что она является теоретической основой всего труда Фукидида¹⁷.

Истории своего времени, Пелопоннесской войне, он предпосылает замечательное теоретико-историческое введение, знаменитую «Археологию». Оно начинается утверждением, что Пелопоннесская война была войной мировой: «Все эллины и частью варвары, можно сказать, большая часть всех людей была охвачена величайшим движением»¹⁸. До этой войны не случилось великих событий (ὅσ μὲγάλα νομίζω γενέσθαι οὔτε κατὰ τοὺς πολέμους οὔτε ἐς τὰ ἄλλα)¹⁹. В первой же фразе война эта характеризуется как столкновение между пелопоннессцами и афинянами, т. е. Фукидид подчеркивает, что война происходила между двумя союзами, причем

¹⁷ Это обстоятельство все больше привлекает внимание исследователей Фукидида. См. J. Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*; A. W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides*, vol. I—III, Oxford, 1950—1956.

¹⁸ Thuc., I, 1—2.

¹⁹ Ibid.

Афинская морская держава приравнивается к понятию «афиняне». Далее следует набросанная широкими мазками картина исторического развития Эллады с древнейших времен. На научность исторической методологии введения неоднократно указывалось в специальной литературе. Но до сих пор не обращалось достаточного внимания на тот факт, что основным критерием исторического развития Эллады для Фукидида является освоение морских связей, власть над морем и островами, что употребленная во введении терминология совпадает с политической терминологией теоретиков демократии.

Характеризуя первый крупный сдвиг в культурном росте Эллады, Фукидид рассказывает, что Минос, который «приобрел флот, господствовал над большей частью нынешнего Эллинского моря и властвовал над Кикладскими островами, причем первый вывел колонии на большую часть из них»²⁰. Здесь Фукидид оперирует словами и понятиями, которые он в дальнейшем применяет для характеристики важных признаков афинской демократии²¹. Таким образом, мы имеем дело с выработанной теоретико-политической терминологией. Это может быть доказано тем фактом, что в речах Демосфена мы встречаемся с той же терминологией и с тем же понятием власти над морем и островами как основным признаком развитой рабовладельческой демократии.

Дальнейший экономический рост Эллады Фукидид связывает с подъемом судоходного потенциала городов (πόλεων... ἡδὴ πλωϊοτέρων ὄντων)²². «После того как Минос создал флот, — пишет он, — судоходство между полисами оживилось, и люди, живущие у моря, овладевали гораздо большими денежными богатствами... В стремлении за прибылями более слабые оказались в рабстве у сильнейших, более могущественные [полисы], обладая избытком богатств, превратили меньшие города в своих подданных»²³. Как видим, Фукидид изучает далекое прошлое, основываясь на опыте Афинской морской державы. Но ясно также, что он осуждает эту практику, связанную, по его мнению, с безудержным обогащением. С точки зрения Фукидида, избыток богатств (περὶουσία), являясь движущей силой развития, вместе с тем приводит к общественно-политической борьбе и насильственной власти²⁴.

²⁰ Ibid., 4.

²¹ «Минос очистил море от пиратов, — продолжает Фукидид, — чтобы доходы (τὰς προόδους) шли к нему в большей степени» (ibid.) В этих словах ясно видна аналогия с важнейшей функцией афинской власти в державе.

²² Thuc., 7, 1.

²³ Ibid., 2—4.

²⁴ С аналогичным употреблением слова περιουσία мы встречаемся у Демосфена, который обозначает им избыток денежных средств как основного орудия развития военно-политической мощи Афин (Dem., III, 26, 33).

В этом явном осуждении исторического развития рабовладельческой демократии проглядывает дискуссионная во времена Фукидида проблема, и, пожалуй, не одна, а несколько теоретических проблем. Это — проблема закономерности и неизбежности исторического процесса, а также более частный вопрос о положительной или отрицательной роли развития торговли и накопления богатств. Вопрос этот оценочного порядка и предполагает наличие некоего высшего морально-политического критерия; в данном месте Фукидид выдвигает критерий олигархический. Поднимается также проблема политического и экономического объединения морских территорий — островных и прибрежных полисов, и тесно связанный с ней вопрос о власти над этими объединенными территориями.

Я, разумеется, не хочу сказать, что Фукидид в «Археологии» выдвигает одни лишь социологические конструкции, целиком переносящие социально-политический опыт второй половины V в. до н. э. в далекое прошлое. Он пристально вглядывается в разные исторические первоисточники и в целом весьма интересно намечает главное направление исторического процесса. В этом отношении он действительно является предшественником материалистической исторической науки, на что неоднократно указывалось и в русской, и в зарубежной литературе.

Но марксистской историографии прежде всего необходимо выяснить общественную и политическую среду, породившую идеологию, на основе которой мог появиться труд Фукидида. Такой средой была афинская рабовладельческая демократия и созданная ею политическая идеология²⁵. Вполне понятно, что теоретическим содержанием труда Фукидида является, как мы уже видели, трактовка политических теорий рабовладельческой демократии, несмотря на то что сам Фукидид их не разделял. Теоретическая позиция Фукидида проявляется в указанной выше двойственной оценке роли морской торговли и накопления богатств. Отрицательная оценка этих факторов характерна для олигархической теории²⁶, чем подтверждается приверженность Фукидида к олигархической идеологии.

Через все дальнейшее построение «Археологии» проходят те же установки. После Миноса стала возможной Троянская война; Агамемнон возглавил поход благодаря своей политической мощи (τῶν τότε δυνάμει προῦχων)²⁷, которая основывалась на унаследованных им богатствах. Используя свое превосходство в морских средствах, он собрал войско не столько благодаря своему

²⁵ См. главу V настоящего издания.

²⁶ Эта оценка излагалась во всей необозримой литературе о Платоне и Аристотеле, но почти нигде она не квалифицировалась как специфически олигархическая.

²⁷ О значении слова δύναις в политической литературе V в. до н. э. см. выше, стр. 235, 238.

моральному авторитету, сколько главным образом благодаря [внушавшемуся им] страху²⁸. Фукидид, анализируя данное место «Илиады», указывает, что Агамемнон не мог бы властвовать над островами, помимо близлежащих (а этих не много), будучи обитателем материка, если бы у него не было флота²⁹. Именно для доказательства того, что власть Агамемнона основывалась на обладании флотом, Фукидид прибегает к анализу и цитированию первоисточника, к чему он вообще обращается редко. Следует отметить также осуждение Фукидидом власти Агамемнона.

«После Троянской войны, — пишет Фукидид, — в Элладе шли переселения и основания новых поселений, так что Эллада непрерывно разрасталась... и в полисах, как обычно бывает, происходили восстания... Эллада приобретала все большую военно-политическую мощь (*δυνατωτέρας δὲ γίγνομένης τῆς Ἑλλάδος*), занимаясь гораздо больше, чем ранее, приобретением богатств. По полисам установились тирании вследствие увеличения доходов... Эллада снаряжала флоты и в гораздо большей степени обращалась к морю»³⁰. Далее Фукидид дает краткий очерк развития военноморского дела в Элладе, описывает борьбу на море не только между сильнейшими полисами, но и между ионийскими полисами и Персией и заканчивает этот очерк следующими словами: «Таковы были достойные упоминания морские силы в Элладе в последние времена перед походом Ксеркса... Немалое могущество создали себе те, кто заботился о денежных доходах и власти над другими; ведь, выступая морскими походами, они подчиняли острова, главным образом те из этих островов, которые не располагали достаточной территорией»³¹.

Морскому развитию Фукидид противопоставляет слабость сухопутных связей, которая и является для историка решающим моментом при общей оценке уровня исторического развития Эллады: «Таким образом, вся Эллада в течение большого промежутка времени не могла ничего крупного совершить общими силами, она жила отдельными полисами, слишком мало держа»³².

Такую разобщенность и слабость Эллады Фукидид связывает с тиранией. Он противопоставляет Спарту как положительный образец всей остальной Элладе; Спарте посвящается специальный экскурс, в котором восхваляются консервативность спартанского строя и ликвидация в Спарте тирании. В этих оценках проявляется та же двойственность, которую мы констатировали выше. В данном случае она приводит почти к противоречиям: с одной стороны, говорится, что были созданы немалые силы при объединении морских полисов под властью сильнейших, с дру-

²⁸ Thuc., I, 9, 1—3.

²⁹ Ibid., 9, 4.

³⁰ Ibid., 12, 1—13, 1.

³¹ Ibid., 14, 1; 15, 1.

³² Ibid., 17.

гой — подчеркивается, что на суше сколько-нибудь значительных войн не происходило, потому что даже крупнейшие полисы не были окружены подвластными им полисами (οὐ γὰρ ξυνειστήκεσαν πρὸς τὰς μέγιστας πόλεις ὑπήκοοι³³), т. е. не существовало спартанской симмахии. Последнее утверждение кладется в основу общего вывода, которым историк характеризует всю Элладу.

Фукидид, воссоздавая прошлое Эллады, ищет в нем движущие силы, которые, согласно мировоззрению рабовладельческой демократии, определяли ее блестящее положение во второй половине V в. до н. э. Он усматривает их прежде всего в создании крупных морских военно-политических объединений под властью сильного морского полиса и на базе развития торговли и накопления богатств. Эта теоретическая база, однако, не привела Фукидида к одним анахронизмам в его историческом построении; она дала ему максимальную для его времени возможность искать в прошлом упрощенный облик современных ему общественно-политических отношений. В этом и состоит гениальность труда Фукидида как родоначальника исторической науки.

Но нельзя забывать, что социально-политическая теория рабовладельческой демократии не разделялась Фукидидом. В данном месте его труда это сказалось в том, что в основу своей итоговой характеристики всего предшествовавшего греко-персидским войнам периода истории Эллады он положил военно-политические условия отсталых сухопутных полисов, в первую очередь Спарты. Мы можем говорить об элементах лаконофильства в построении «Археологии». Об этом свидетельствуют подчеркивание положительных сторон спартанского строя и знаменитые слова о том, что по развалинам Афин и Спарты грядущие поколения ошибочно бы судили о действительной мощи этих государств. Возможно, что критическое отношение к демократии и демократической идеологии при полном, однако, признании их значимости и широком теоретическом использовании позволило Фукидиду глубоко понять прошлое рабовладельческой демократии и создало предпосылки для появления первого в истории человечества научного исторического труда. Но при этом необходимо подчеркнуть, что все теоретическое богатство, вся прогрессивность труда Фукидида неразрывно связаны с идеологическим творчеством, с теоретико-политической мыслью рабовладельческой демократии.

Фукидид завершает свой очерк истории Эллады с древнейших времен и до греко-персидских войн картиной политического объединения Эллады в два мощных союза полисов — вокруг афинян и вокруг лакедемонян: «διεκρίθησαν πρὸς τε Ἀθηναίους καὶ Λακεδαιμονίους οἱ . . . Ἕλληνες . . . δύναμει γὰρ ταῦτα μέγιστα διεφάνη. Одни сильны были на суше (κατὰ γῆν), другие [своим] флотом. Но недолго продержалось это равновесие; вскоре, поскольку имелись [коренные]

³³ Ibid., 15, 2.

различия между лакедемонянами и афинянами (διδευχθέντες οἱ Λακεδαιμόνιοι καὶ οἱ Ἀθηναῖοι), они начали вместе со [своими] союзниками воевать друг с другом; а из прочих эллинов если и имелись еще такие, которые стояли особняком, то они теперь слились с этими двумя союзами»³⁴. Далее Фукидид дает сравнительную политическую характеристику обоих объединений: «Лакедемоняне стояли во главе союзников, не обязывая их уплачивать форос, заботясь только о том, чтобы они у себя управляли удобным для лакедемонян образом, на основах олигархии. Афиняне же, отобрав у полисов корабли... обязали их всех вносить установленную сумму денег, так что во времени этой войны их собственная подготовленность была выше, чем когда союз стоял на высоте своей мощи и процветания, не будучи еще обессилен»³⁵. В последней фразе заключается оценка Афинской морской державы, отражающая политическое мировоззрение самого Фукидида. Более приемлемой для него формой объединения полисов был Делосский союз, гарантировавший каждому союзнику автономию, поскольку существовали общесоюзные совет и казна на Делосе; позднее, с ликвидацией их, автономия была, по мнению Фукидида, нарушена. Во времена Пелопоннесской войны автономия была лозунгом олигархии; в этом лозунге заострялось непримиримое отношение к державному положению Афин, к тому характеру центральной власти в этой державе, которая и практически осуществлялась, и теоретически разрабатывалась афинской рабовладельческой демократией.

Подводя итог нашему анализу «Археологии», мы можем утверждать, что в основу этой наиболее исторической части труда Фукидида положены теоретико-социальные и теоретико-политические критерии, разработанные в современной Фукидиду политической литературе, а именно: вопрос о причинах и путях развития военно-политической мощи объединенных полисов. Сама постановка этого вопроса неразрывно связана с теорией власти, выдвинутой идеологами рабовладельческой демократии. Но Фукидид достаточно ясно проводит и свою собственную, олигархическую точку зрения. У него отображена, таким образом, борьба демократической и олигархической идеологий, отражавшая реальную политическую борьбу.

Переходя к главной теме своего труда, Фукидид в ряде речей безымянных представителей борющихся сторон дает анализ политической ситуации в Элладе в связи с конфликтом Керкиры, Ко-

³⁴ Ibid., 18, 2—3.

³⁵ Ibid., I, 19. Комментаторы текста находят в этой фразе неясность: почему же накануне Пелопоннесской войны афиняне были лучше подготовлены, чем когда союз (т. е. держава) находился на высшей ступени процветания? Предлагают αὐτοῖς относить к союзу Афин и Спарты; однако Гомм не соглашается с таким толкованием (A. W. Gomme, A historical Commentary on *Thukydides*, vol. I, Oxford, 1945, pp. 133—134). Мы к нему присоединяемся.

рипфа и Афин. В основе этого анализа лежит теоретическое представление о том, что Эллада является единым политическим целым, состоящим из двух взаимно противоположных частей — Афинской морской державы и Пелопоннесского союза. Так, в речи керкирян³⁶ говорится о мирном договоре между Афинами и Спартой, который якобы предоставляет свободу выбора между этими двумя центрами для полисов, не входящих ни в тот, ни в другой союз. Таким образом, в речи керкирян подчеркиваются общеэллинская правовая связь и вместе с тем напряженность противоречий между этими союзами. В ответной речи (антиречь) коринфян дается развернутый теоретический анализ междугреческих правовых связей. «[Керкиряне] считают, что и вас (афинян) они призывают не к заключению союза, а к совместному беззаконию (ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς οὖν ἄξιοῦντες οὐ ἑμφυχεῖν, ἀλλὰ ἐναδικεῖν)»³⁷. В основе союза, таким образом, лежит δίκη — право. Коринфяне указывают, в какой политической обстановке возможно заключение законных договоров о союзе. В частности, в этой речи дается определение сущности правовых отношений между полисами, их правовой связанности: «Говорить о праве должно не тому, кто занимает преобладающее положение и находится в полной безопасности, а тому, кто сначала ставит себя в равное положение как в словесной борьбе, так и в борьбе физической»³⁸.

В речи коринфян мы имеем дело с фрагментом теории происхождения и сущности права; тем самым Фукидид подчеркивает близость этой теории к проблеме права в междуполисных отношениях, т. е. в первую очередь к проблеме Афинской морской державы, так остро стоявшей практически и теоретически перед афинской (да и не только афинской) рабовладельческой демократией. Эта проблема была, как нам показывают фрагменты некоторых произведений софистов, одной из важнейших в кругу их теоретических интересов. Она ставилась весьма широко, в нее включалась и проблема равенства в социально-политических отношениях вообще, причем решалась она далеко не всегда однозначно.

Выше мы упоминали о связанной с именем Протагора теории происхождения права и государства на основе абсолютного равенства в правоспособности граждан. В речи коринфян в качестве основы развития правовых отношений выдвигается фактическое равенство как между полисами, так и между людьми. Из контекста следует, что, исходя из этого положения, коринфяне признают закономерность власти афинян в державе: «Мы находимся в положении, которое сами провозгласили в Лакедемоне, когда

³⁶ Thuc., I, 35.

³⁷ Ibid., 39, 2. В. Нестле указывает на проводимый в речах Фукидида диалектический принцип софистов.

³⁸ Ibid., 39, 1.

каждый волен наказывать своих союзников; теперь мы требуем признания того же от вас»³⁹. И в данной речи Фукидид развивает теорию, обосновывающую правомерность Афинской морской державы на базе фактического равенства союзников и добровольного признания ими власти Афин. Этот фрагмент теории власти и права тем более интересен, что ему противопоставляется между строк пресловутая теория права силы; это вытекает из всего построения речи. Но особенное значение этот фрагмент приобретает при сравнении с соответствующими формулировками у аттических ораторов-демократов.

В связи с этим особый смысл приобретает термин *αὐτονομία* — автономия. Во второй половине V в. до н. э. в него вкладывалось специфически олигархическое содержание, именно: полное практическое и теоретическое неприятие афинской рабовладельческой демократии и Афинской морской державы. В этом отношении весьма характерна первая речь Перикла у Фукидида. Перикл характеризует Спарту как нарушительницу правопорядка, стремящуюся разрешать возникшие конфликты только войной. Спарта не признает договоров и судебного разбирательства и требует признания своих решений: «Они приказывают снять осаду с Потидеи и отказаться от Эгины, предоставив ей автономию... последние же пришедшие [от них] послы провозглашают уже необходимым, чтобы мы отказались от эллинов, предоставив им быть автономными»⁴⁰. Перикл говорит, что дело идет не о частностях и мелочах, а о «решительном утверждении при любом испытании ваших, [афиняне], убеждений» (*πεῖραν τῆς γνώμης*)⁴¹. Как видим, Фукидид противопоставляет демократические убеждения афинян требованиям олигархической программы спартанцев. Для нас особенно интересно здесь словоупотребление Фукидида, подчеркивающее элементы политической теории в речи Перикла. Отказ от власти в объединенной Элладе рассматривается как бессмысленное требование военных и политических врагов, попирающих законность и право. Именно поэтому нельзя уступить; афиняне по праву владеют тем, что находится под их властью, их положение не должно внушать им страха: «Если мы будем воевать, что мне представляется лучшим, то под малым ли или под большим предлогом мы не уступим и без опасений будем владеть тем, чем владеем»⁴². Далее дается теоретическое обоснование выдвигаемого лозунга: «ибо всякое как важнейшее, так и ничтожное требование со стороны равных, предъявляемое ближним с притязанием на право вместо подлинного права, может привести к порабощению»⁴³. Таким образом, право здесь рассматривается как

³⁹ Ibid., 43, 1.

⁴⁰ Ibid., 140, 3.

⁴¹ Ibid., 140, 5.

⁴² Ibid., 141, 1.

⁴³ Ibid.

основа свободы, и притом свободы не только для Афин, но и для союзников. Перикл употребляет здесь общую формулировку τοῖς πέλας («ближним»). Устами Перикла здесь излагается демократическая теория политического объединения рабовладельческой Эллады. Такое государственное объединение рассматривалось демократической теорией власти как нечто диаметрально противоположное насилию. Такая же точка зрения на свободу полисов в связи с неизбежностью власти развивается, как мы уже отметили, во фрагментах Горгия.

Та же установка была и по отношению к индивидуальным гражданским отношениям, незыблемую основу которых составлял писанный закон (в противоположность ἄγραφος νόμος, особенно выдвигавшемуся в качестве основы общественно-политических отношений олигархическими идеологами). Здесь нужно еще раз вспомнить чрезвычайно четкую формулировку олигархического начала у Демосфена⁴⁴, именно: что в Спарте βμοῖσι с помощью герусии осуществляют бесконтрольную власть над государством, тогда как в Афинах и в демократиях вообще все государство дает возможность всем гражданам, и прежде всего их лучшим представителям, соревноваться в деле служения себе. Политическая идеология рабовладельческого общества выступает здесь с предельной ясностью в своих двух основных и противоположных направлениях.

В какой мере эта теоретическая формула применима к фактически существовавшему политическому строю Афинской морской державы, на этом вопросе в данный момент мы останавливаться не будем. Заметим только вскользь, что подавляющее большинство оценок этого строя как у зарубежных, так у русских и советских ученых, основывающихся на олигархических традициях, нуждается в решительном пересмотре.

Как уже указывалось, проблема власти в державе выступает как центральная в политической борьбе и в политической литературе V в. до н. э. И труд Фукидида написан под углом зрения этой проблемы, причем теоретические позиции самого автора резко расходились с позициями его современников-демократов. Если Фукидид допускал политическое объединение автономных полисов, то идеалом теоретиков демократии была Афинская морская держава. Основным положением демократической теории было представление о законности и праве, связанное с понятием свободы (ἐλευθερία) как политической сущности державы. Но для олигархической теории держава противоречила правовому началу, нарушая принцип полисной автономности. Тем более вопиющим было с точки зрения олигархов нарушение права, если держава стремилась расширить сферу своей власти. Такую мысль высказывают коринфяне: «Более надежное могущество состоит в том,

⁴⁴ Dem., XX, 107.

чтобы не совершать незаконный по отношению к равным себе, а не в создании для себя преобладающего положения на основе временных и показных успехов, связанных со всякого рода опасностями»⁴⁵. Это упрек Афинам, которые, по мнению коринфян, нарушают правовой порядок в Элладе, принимая Керкиру в состав державы: «Таковы наши справедливые к вам [претензии], согласные с эллинскими обычаями»⁴⁶.

Коринфяне во второй своей речи, обращенной к спартамцам, дают блестящую характеристику деятельности Афин по укреплению и развитию державы⁴⁷. Эта деятельность вполне целесообразна с точки зрения укрепления державы, но дальнейшее развитие Афинской державы грозит порабощением всей Эллады. И здесь коринфяне не останавливаются перед самыми крайними, граничащими с абсурдом преувеличениями: грозящая, по их мнению, Элладе со стороны Афин опасность сопоставляется с вторжением персидских полчищ во время греко-персидских войн. Эта речь коринфян по своей конструкции напоминает характеристику афинской рабовладельческой демократии и морской державы в «Афинской политике» Псевдо-Ксенофонта: то же принципиальное отрицание державы при одновременном признании имманентной ей целесообразности.

Интересно резкое различие характеристик державы в этой речи и в первой, обращенной к Афинам. В первой речи вся аргументация коринфян построена на соображениях права, и прежде всего общеэллинского. Коринфяне обращаются к Афинам именно как к стражу этого общеэллинского права. Контраст в основных установках обеих речей весьма отчетливо характеризует объективную оценку Афинской морской державы самим историком, с одной стороны, и борьбу политических идеологий в рабовладельческой Греции вокруг проблемы демократической морской державы и олигархического автономного полиса — с другой.

Те же вопросы выдвигаются и в третьей речи коринфян. Вся Эллада связана сношениями и торговлей, поэтому всей Элладе грозит порабощение со стороны афинян; объединенность морских полисов, обладающих постоянной связью, которую дает море, резко противопоставляется беспомощности и разобщенности жителей внутриматериковых городов: «[Союзники], живущие внутри страны и не на торговых путях, должны быть осведомлены, что, если они не помогут тем, кто находится на побережье, им будет очень трудно доставлять сельские продукты к морю и, наоборот, то, что дает море, — внутрь материка. . . Афиняне способны противостоять нам всем, вместе взятым. . . так что если мы единодушно не отразим их, они, сплоченные и по племенным территориям, и по отдельным центрам, без труда приберут нас к рукам (ὅστε εἰ μὴ καὶ

⁴⁵ Thuc., I, 42, 4.

⁴⁶ Ibid., 41, 1.

⁴⁷ Ibid., 68—71.

ἀθροοὶ καὶ κατὰ ἔθνη καὶ ἕκαστον ἄστυ μιᾷ γυνῶμῃ ἀμυνοῦμεθα αὐτούς)»⁴⁸. Но мощь Афин оценивается как непрочная, так как у афинян флот в основном наемный, из чего оратор делает общий вывод: ὠνητὴ γὰρ Ἀθηναίων ἡ δύναμις μᾶλλον ἢ οἰκεία — ведь вся мощь⁴⁹ афинян купленная⁵⁰. Силу гражданского мужества пелопоннессцев автор противопоставляет богатству Афин. Это типично олигархическое положение резко подчеркивается в речи несколько ниже: «Не по нашему обычаю губить избытком богатства то, что приобретено нуждой»⁵¹.

Но самое интересное в этой речи — та большая осторожность, с которой упоминается о возможности отпадения союзников от Афин как о дополнительном шансе на победу. Эта осторожность тем более показательна, что в речи упоминается о последнем периоде Пелопоннесской войны: «И разве не ужасно будет, если их (Афин) союзники не отказываются вносить [деньги] на свое собственное порабощение, мы же не найдем средств для мести врагам и собственного спасения...»⁵². Далее говорится о наличии и других путей в этой войне: «Отпадение союзников как верное средство сокращения доходов, на которых зиждется прочность положения Афинской державы, а также сооружение укреплений на их земле и многое другое, чего в данный момент нельзя предвидеть»⁵³. Конструкция этого фрагмента речи отнюдь не дает оснований рассчитывать на отпадение афинских союзников, которое непосредственно привело бы к победе. Здесь то же косвенное признание внутренней прочности державы, что и в других упомянутых выше высказываниях олигархов. Этот вывод не противоречит рассмотренным отрывкам речи, где отрицательно расцениваются военные качества Афинской державы. Такая отрицательная оценка характерна для олигархического культа гражданина — гоэплита со всеми присваиваемыми ему лаконофилами качествами.

В данной речи содержится еще одна теоретическая установка, широко разрабатывавшаяся в политической и философской литературе V в. до н. э.: проблема обусловленности жизни общества законом природы и предопределенности в силу этого основных явлений общественной жизни. Тесно связан с ней вопрос о границах или об абсолютной действительности индивидуальной и общественной воли, воплощенной в установленном людьми законе; одним словом, проблема φύσει и νόμῳ. Коринфяне говорят: «То наилучшее, чем мы располагаем согласно природе, у тех (афинян) не сможет появиться при помощи обучения; то, чем они превос-

⁴⁸ Ibid., 120, 2; 122, 2.

⁴⁹ Следует заметить, что слово δύναμις у Фукидида может обозначать: «держава», «государственная мощь».

⁵⁰ Thuc., I, 121, 3.

⁵¹ Ibid., 123, 1.

⁵² Ibid., 121, 5.

⁵³ Ibid., 122, 1.

ходят нас благодаря искусству, нам подобает одолеть, приложив к тому старание»⁵⁴. Таким образом, рассмотренная речь представляет собой теоретико-политическую конструкцию, в которой проблема морской державы излагается с позиций олигархической теории, провозглашавшей, что держава противна природе и существует только на основе созданного людьми закона. Власть Афин над державой характеризуется как незакономерная, как тирания. Автор подчеркивает, что нельзя допускать тирании одного полиса над другими, «когда мы, эллины, считаем необходимым свергать монархов (τοὺς μονάρχους) по отдельным полисам»⁵⁵.

Следует отметить такое решительное отрицание монархического начала в данном ряду теоретических положений олигархии. Это место труда Фукидида позволяет нащупать генезис монархической идеологии в период формирования в Элладе теоретико-политической мысли⁵⁶.

Развернутая демократическая теория державы содержится в речи афинских послов⁵⁷. Держава возникла и существует в силу исторической необходимости; эта историческая необходимость зиждется на природе человеческих отношений; держава является воплощением законности и права; в ней фактически господствует политическое равенство, и эти четыре положения составляют остов речи афинских послов. «И ведь взяли мы эту власть, — говорят послы, — не применяя насилия (καὶ γὰρ αὐτὴν τῆν δ' ἐλάβομεν οὐ βίασάμενοι). . . мы были принуждены к этому самой сущностью ваших действий. . . поскольку к нам обратились союзники, нуждаясь в том, чтобы мы были поставлены во главе как военная власть. . . Мы развили эту власть до ее теперешнего положения прежде всего из страха перед персами, затем из чувства чести и наконец из соображений пользы; ведь представляется рискованным подвергаться опасностям, ослабляя власть, когда испытываешь ненависть со стороны многих, когда некоторые [союзники] уже отпадали и были усмирены силой, а вы в равной степени не были нашими друзьями, но были подозрительны по отношению к нам и резко враждебны. . . ведь при опасности всем надлежит обеспечивать выгодное для себя положение, не возбудя вместе с тем недовольства (πᾶσι δὲ ἀνεπιφθονοῦν τὰ συμφέροντα τῶν μεγίστων περὶ κινδύων εὐτίθεσθαι)»⁵⁸. Последняя фраза подчеркивает общность интересов союзников и Афин в исторически неизбежном процессе развития державы; далее эта историческая неизбежность связывается с обуславливающими ее свойствами человеческой природы: «Так что нет ничего удивительного в наших деяниях, ничего несоглас-

⁵⁴ Ibid., 121, 4.

⁵⁵ Ibid., 122, 3.

⁵⁶ Ср. диалог трех персов о формах правления у Геродота (Herod., III, 80—82).

⁵⁷ Thuc., I, 73—78.

⁵⁸ Ibid., 75, 2—5.

ного с человеческой природой (οὐδ' ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπειου τρόπου), если мы приняли переданную нам власть и не выпустили ее из рук... И не мы были первыми, предприняв подобное дело, но во все времена было так, что слабейшего принуждали сильнейшие (ἀλλ' αἰεὶ καθ' ἑστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι). Так что мы считаем себя достойными [власти] и полагаем, что таковыми считаете и вы нас, поскольку вы обсуждаете общепользные обстоятельства и пользуетесь при этом основанными на праве соображениями»⁵⁹.

Здесь высказывается весьма важная для демократической теории державы мысль о праве на власть сильнейшего для урегулирования положения более слабых в интересах дальнейшего политического развития державы. Таким образом, в данной речи идея права сочетается с идеей прогресса, что является существенной составной частью представлений рабовладельческой демократии о праве. Такова теоретическая основа понимания рабовладельческой демократией права вообще и особенно права, связывавшего полисы Афинской державы. Этот мотив мы находим у Тразимаха Халкедонского в «Политейе» Платона. Этот же мотив — τῷ κρείσσῳ ὑμῆερον как определение τὸ δίκαιον — проходит в речи Клеона у Фукидида⁶⁰. Поскольку теорию власти высказывают послы, официальные представители Афинской державы, можно думать, что она была наиболее принятой среди влиятельных афинских политических деятелей.

Фукидид заставляет афинских послов заострить формулировку теории права—силы—власти: «Заслуживают похвалы те, кто, пользуясь свойством человеческой природы властвовать над другими, в большей мере стоят на основе права, чем на своей наличной государственной власти»⁶¹. Но стремление к власти отнюдь не является насилием, афинские послы развивают эту мысль, высказанную в начале речи: «Мы полагаем, что другие, захватывая принадлежащее нам, наилучшим образом показывают, умеренно ли мы пользуемся властью... ведь мы кажемся любителями сутяжничества, тогда как [в действительности] мы проигрываем судебные дела по договорам с союзниками, проводя судебные решения у нас самих на основе одинаковых законов. И никто из них (союзников) не упрекает других обладателей власти, менее умеренно, чем мы, пользующихся властью над подданными, так как за такое пользование властью бранить не полагается. Те, кому свойствен насильственный образ действий, не нуждаются в судебных разбирательствах. Привыкшие к общению с нами на основе равенства, они (союзники), если им вопреки ожиданию приходится терпеть неудачу в борьбе мнений или перед силой власти, где бы то ни было и в чем бы то ни было, они не испытывают удовлетворения от того, что не лишились большего, но переносят

⁵⁹ Ibid., 76, 2.

⁶⁰ Ibid., III, 37—40.

⁶¹ Ibid., I, 76, 3.

лишения более тяжело, чем если бы мы с самого начала, устранив закон, открыто действовали насильственным образом. Тогда бы и сами они не спорили с тем, что слабейший по необходимости должен покоряться властвующему»⁶².

Фукидид излагает здесь не только демократическую теорию власти, но и теорию подчинения этой власти; рассматривает условия, при которых подчинение осуществляется наиболее безболезненно, причем имеет в виду не индивидуальное, а массовое подчинение, подчинение гражданской массы одного полиса власти другого. В этом изложении подчеркивается правовой характер подчинения: сохраняется гражданское равенство, и подчиняющийся и подчиненный пользуются равными законами. Отмечая вместе с тем трудность подчинения для автономного по своей политической природе полиса, представители Афинской державы говорят у Фукидида следующее: «Люди, страдающие от нарушения закона, приходят в больший гнев, чем люди, испытывающие насилие; в первом случае им представляется, что они испытывают грубую силу, находясь в условиях гражданского равенства, во втором — что они испытывают неизбежное принуждение со стороны более сильного. Они претерпевали гораздо большие тяготы от персов и переносили их, наша же власть им представляется тяжелой. Пусть! Действительность всегда тяжела для подвластных»⁶³. Весьма показательно выдвигаемое здесь противопоставление персидского господства над полисами власти Афинской державы: со всей полнотой формулируется принципиальное политическое различие этих властей.

Правовое подчинение в Афинской державе не противоречит началу свободы (*ἐλευθερία*) в его понимании рабовладельческой демократии. Свобода для этой последней отнюдь не означала максимальной возможности произвольных действий. Демосфену свобода представлялась скорее как нормированность законом гражданского положения, гарантия со стороны государственной власти гражданских прав не только каждому полноправному гражданину, но и вообще всему свободному населению полиса. Так что активное участие в политической власти не являлось неизменным ингредиентом демократического понятия свободы, особенно в применении к Афинской державе⁶⁴. Понятие *ἐλευθερία* почти совпадает с представлением рабовладельческой демократии о самой себе и не совпадает с ее представлением об автономии.

В «Надгробной речи» Перикла Фукидид дает замечательный образец политической литературы рабовладельческой демократии.

⁶² Ibid., 77, 1—3.

⁶³ Ibid., 77, 4—5.

⁶⁴ С этим интересно сопоставить определение понятия «гражданин» у Аристотеля: гражданами считаются только те, кто участвует в управлении государством и в суде (Arist., *Pol.*, 1275b, 17—21).

Эта речь имеет много точек соприкосновения с речами Демосфена. Характерно в этом отношении начало речи, где выдвигается вопрос о морально-политической ответственности оратора. У Демосфена этот вопрос занимает видное место при трактовке важнейшей проблемы — существа власти народного собрания и границ этой власти. Близость этой речи к речам Демосфена и по форме, и по содержанию весьма усиливает ее значение как документа политической теории рабовладельческой демократии.

Высшей заслугой трех поколений афинских граждан Перикл считает создание державы: «Но еще более, [чем наши отцы и предки], достойны хвалы мы сами, живущие ныне, находящиеся в зрелом возрасте и содействующие дальнейшему росту державы, мы, сделавшие наше государство наиболее самодовлеющим как в мирное, так и в военное время, обеспечив ему наличие всего необходимого»⁶⁵. Независимость, самодовление — высшие качества государства — присущи только державе. Афины здесь называются πόλις, но они от державы неотделимы, они мыслятся только как ее центр. Αὐτάρκης употребляется в речи как понятие, прямо противоположное автономии (αὐτονομία).

Наивысшим пафосом проникнута в речи Перикла характеристика мирового положения Афин как центра державы: «Не в блеске слов заключается в настоящее время истина, а в [наших] деяниях, об этом свидетельствует та самая мощь государства (πόλις), которую мы приобрели благодаря указанным нашим свойствам. Единственно только наше государство [из всех существующих] идет на испытание более сильным, чем слава о нем, только оно одно не причиняет досады неприятелю, идущему на нас и испытывающему поражение от таких людей, и не вызывает упрека со стороны подвластных (τῶ ὑπηκόῳ), будто над ними властвуют недостойные. Наша мощь, благодаря грандиозным своим проявлениям отнюдь не бездоказательная, будет предметом восхищенного изумления и теперь и в последующие времена, и мы не нуждаемся в восхвалителе вроде Гомера, который, может быть, будет доставлять преходящее наслаждение песнями, тогда как истина опровергнет рассказанные в песнях дела. Мы добились того, что все море и вся земля стали доступны нашим дерзаниям; расселившись повсюду, мы везде оставили вечные памятники [содеянного нами] добра и зла»⁶⁶.

Вся речь проникнута мыслью о внутреннем единстве державы: экономическом, политическом и культурном. Перед глазами оратора границы афинского полиса как бы расширяются до крайних пределов эллинского мира. В этой связи приобретает глубокий политический смысл знаменитая фраза, всегда истолковываемая крайне поверхностно и модернизаторски: «Подводя итог,

⁶⁵ Thuc., II, 36, 3.

⁶⁶ Ibid., 41, 2—4.

скажу, что все государство [наше] осуществляет общее воспитание Эллады (ξυνελών τε λέγω τήν τε πάσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδεύειν εἶναι)»⁶⁷. В первой речи Перикла объединенность Афинской державы противопоставляется политической неорганизованности пелопоннесцев. Здесь, в «Надгробной речи», оценка афинской демократии дается в общих терминах, позволяющих в известной мере распространять эту характеристику на всю державу.

В характеристике внутривполитического строя афинской демократии основным мотивом является гражданское равенство, и притом не формальное, а фактическое: «Существует [в демократии], согласно закону, равенство для всех при наличии индивидуальных различий. Что же касается почета, то, поскольку каждый в том или ином отношении пользуется доброй славой, почет зависит не от принадлежности к отдельным политическим группировкам, а основывается на общем мнении или на присущих [данному лицу] качествах»⁶⁸. В этих словах ударение делается на якобы существовавшем в Афинах гражданском единстве, что находится в явном противоречии с описанием у Фукидида ожесточенной борьбы олигархов и демократов. Хотя данная речь и носит торжественно-обрядовый характер, все же трудно представить себе, чтобы Фукидид мог до такой степени пожертвовать в угоду форме основным содержанием своего труда. Смысл цитированных слов заключается скорее в том, что они относятся не только к Афинам, а имеют широкий общетеоретический характер, в частности отражают важнейшую проблему равенства в демократиях, тесно связанную с проблемой державы. Сходный смысл имеет характеристика доблести павших афинских граждан в «Эпитафии» Горгия.

В последующих словах трактовка проблемы равенства продолжается, но в ином аспекте. Рассматривается вопрос о богатстве и бедности, причем в характерной для рабовладельческой демократии постановке: неравенство богатых и бедных не может нарушить гражданского равенства; богатство — положительное качество как для государства, так и для отдельных граждан. «Мы больше пользуемся богатством для развития тех или иных сторон нашей деятельности, чем для хвастовства, и быть бедняком не считается ни для кого постыдным, но считается более постыдным не выйти из бедности при помощи энергичной деятельности»⁶⁹. Положение, что богатство и бедность не являются основным социально-политическим противоречием и не должны нарушать государственного единства, является характернейшим для социально-политической теории рабовладельческой демокра-

⁶⁷ Ibid., 41, 1.

⁶⁸ Ibid., 37, 1.

⁶⁹ Ibid., 40, 1.

тии⁷⁰. В этом вопросе противоположность демократической и олигархической теории выступает так же рельефно, как и в проблеме державы; достаточно напомнить теорию двух государств в одном у Платона и (в меньшей мере) у Аристотеля.

Более дискуссионной для демократических теоретиков была проблема державы, как это можно видеть из изложенного выше анализа речи афинских послов. Особенно же ярко эта дискуссионность выражена в речах Клеона и Диодота, посвященных вопросу о Митиленском восстании⁷¹. Необходимо прежде всего отметить в высокой мере теоретический характер этих речей. Наряду с проблемой державы в них затронут ряд других теоретических вопросов, касающихся политической структуры и функционирования рабовладельческой демократии; например, вопрос о моральной и политической ответственности ораторов в народном собрании, получивший позднее особую остроту в речах Демосфена.

Фукидид конструирует обе речи таким образом, что речь Клеона в антиречи Диодота квалифицируется как выступление сикофанта. Диодот упрекает Клеона во вредном обыкновении обвинуя ораторов в подкупности, в результате чего государство лишается советников; из-за сикофантов получается такое положение, что для государства нельзя делать блага открыто, не обманывая. Именно вследствие этих кривотолков при суждении о делах величайшей важности «мы (т. е. ораторы. — А. Б.) должны располагать большим предвидением, чем вы, имеющие возможность лишь краткого рассмотрения обстоятельств; к тому же мы ответственны за наши советы, тогда как вы неответственны за ваше выслушивание нас»⁷². Диодот обрушивается здесь на культурный нигилизм Клеона, якобы связанный с подлинно демократическим обликом гражданина. При этом он защищает ораторов, которые, по мнению Клеона, стали над народной массой и политически развращают ее⁷³. Диодот, напротив, подчеркивает

⁷⁰ Эти положения политической теории рабовладельческой демократии отражают ее классовую природу и не имеют ничего общего с современными «теориями» стратификации.

⁷¹ *Thuc.*, III, 37—40, 42—48.

⁷² *Ibid.*, 43, 4—5.

⁷³ Клеон говорит: «Необразованность при благоразумии полезнее, чем подготовленность при необузданности; более простые люди распоряжаются в государствах наилучшим образом, сравнительно с людьми, получившими специальную подготовку для этого. Последние хотят казаться мудрее законов... вот от этого-то больше всего и приходят в упадок государства (*ibid.*, 37, 3—4). Вы превосходно даете ввести себя в обман новшествами в ораторском искусстве, вы раболепствуете перед всем экстравагантным, вы презираете все привычное (*ibid.*, 38, 5)... Вы скорее похожи на зрителей выступлений софистов, чем на совещающихся о государственных делах» (*ibid.*, 38, 7). Здесь полезно вспомнить цитированную выше статью Штрассбургера, доказывающего, что Фукидид стремится дискредитировать афинскую демократию даже и там, где у него ораторы выступают от лица этой демократии.

политическую, почти должностную ответственность (ὕπευθον) ораторов.

Эта полемика затрагивает важнейшую (особенно для тогдашних политических теоретиков демократии) проблему границ компетенции народного собрания и тесно связанный с ней вопрос о сущности закона и его отличии от псефисмы. Развернутую теоретическую трактовку этих вопросов мы находим у Демосфена, и притом в терминах, совпадающих со словоупотреблением Фукидида⁷⁴. Весьма интересно, что Демосфен, с одной стороны, осуждает увлечение ораторским искусством в народном собрании, с другой — дает высокую оценку политической роли ораторов и их морально-политической ответственности. Демосфен, таким образом, воспроизводит оба разъединенные у Фукидида направления демократической мысли.

Речь Клеона построена на резкой критике демократического начала в управлении державой⁷⁵, и вместе с тем подчеркивает закономерность для демократии принципа властвования над другими. Клеон провозглашает неизбежность безоговорочного господства Афин в державе; власть Афин должна быть абсолютной и не допускать трех тягчайших ошибок — сострадания, наслаждения речами и великодушия⁷⁶. Слабость власти гибельна для самих Афин: «Следовало бы нам (т. е. афинянам. — А. Б.) и прежде чтить митиленцев ничем не отлично от остальных, тогда бы они не дошли до столь дерзостного нарушения права... Пресеките и теперь должным образом нарушение права и не вменяйте вину только олигархам, а демос не освобождайте от ответственности. [Митиленцы] все одинаково напали на нас; те, кому надлежало перейти на нашу сторону, теперь по-прежнему сохраняли бы свое положение в государстве (ἐν τῇ πόλει εἶναι), но, считая для себя более надежным разделить опасность с олигархами, они вместе с ними отложились от нас... Кто же из союзников не отложится, воспользовавшись ничтожным предлогом... если добившегося успеха [ждет] освобождение (ἐλευθέρωσις), а побежденный не подвергается надлежащей каре?»⁷⁷.

Итак, согласно Клеону, власть Афин должна быть настолько абсолютна, что даже сопротивлявшимся восстанию демократам надлежало разделить участь активных его участников. Не может быть в принципе никаких различий в положении союзников, никакой автономии. Держава должна быть, следовательно, единообразно построенным государством. Как уже указывалось, судя по содержанию речи, Фукидид заставляет Клеона употребить для обозначения державы термин «полис». В подкрепление такого

⁷⁴ Ср. Thuc., III, 38, 4 и Dem., IX, 2, 4. Подробнее об этом см. в следующей главе.

⁷⁵ Thuc., III, 37, 1.

⁷⁶ Ibid., 40, 2.

⁷⁷ Ibid., 39, 5, 7.

понимания следует вспомнить характеристику мирового положения Афин в речах Перикла. Представление о внутренне присутствующем морским территориям единстве настолько проникает в политическое сознание рабовладельческой демократии (здесь можно опираться не только на Фукидида, но и на Аристофана, на фрагменты Гиппия Элидского и некоторых других софистов), что вполне допустимо перенесение термина «полис» (государство) на объединенные под властью Афин островные и прибрежные территории. Клеон занимает в этом вопросе радикальную позицию, стремясь к абсолютной централизованной власти Афин в державе. С этим могут быть связаны его нападки на пристрастие афинян к ораторским выступлениям, которые ослабляют, по его мнению, единство воли народного собрания, столь необходимое для управления державой.

Но Клеон тем не менее мыслит державу как основанную на строгом правопорядке. Во всяком случае, Фукидид, настроенный по отношению к Клеону явно враждебно, заставляет его всюду высказываться за правопорядок как основу существования державы. Власть Афин держится на силе, а «не на благорасположении к вам (т. е. афинянам. — А. Б.) и не потому, что вы делаете [союзникам] добро, вредя самим себе»⁷⁸. Но власть Афин в державе неизбежна, не зависит от их воли⁷⁹, у части союзников она вызывает вражду⁸⁰. Поэтому власть Афин тираническая; однако тираническое начало направлено против ἐπιβουλευόντας . . . καὶ ἄκοντας ἀρχόμενους⁸¹. Клеон допускает, что Афины могут совершать беззакония по отношению к союзникам, в таком случае потерпевший союзник, по его мнению, вправе отложиться: «Я могу извинить того, кто отложился, не будучи в состоянии выносить вашу власть, или того, кого вынудили отложиться враги»⁸².

Но существует τὸ ξύμφορον для всей державы; это общеполовое начало определяет и начало правопорядка в державе — τὸ δίκαιον: «Подводя итог, я скажу, что если вы последуете за мной, то осуществите по отношению к митиленцам и правовое начало, и начало общего блага»⁸³. Власть Афин и призвана, согласно взглядам Клеона у Фукидида, осуществлять эти два высших начала государственной жизни. Такая задача, по его мнению, требует полноты политической власти Афин в державе.

Основным теоретическим моментом, оправдывающим насильственный характер власти Афин, была, согласно рассматриваемой теории, объективная неизбежность существования державы и аб-

⁷⁸ Ibid., 37, 2. Ср. речь афинских послов.

⁷⁹ Ibid., 40, 4.

⁸⁰ Ibid., 40, 3.

⁸¹ Ibid., 37, 2.

⁸² Здесь совпадение с пониманием неизбежности союза демократий у Демосфена.

⁸³ Thus., III, 40, 4.

солютной власти, воплощавшей эту державу. Поэтому Клеон четко формулирует совпадение понятий τὸ ξύμφορον и τὸ δίκαιον, исходя из практики Афинской державы. Поскольку же фактическим обладателем силы (ὁ κρείσσων) являются Афины, формула соотношения власти и права Клеона совпадает с таковой же Тразимаха Халкедонского у Платона⁸⁴.

Развернутую трактовку проблемы объективной неизбежности существования державы, независимость этого существования от решений отдельных людей или полисов Фукидид дает в книге V, в диалоге представителей осажденного Мелоса с афинским командованием. Этот диалог не раз за последнее время привлекал внимание буржуазных исследователей. Наиболее серьезно оценил его В. Нестле⁸⁵. Он указал, что в диалоге проводится свойственная научному мировоззрению Фукидида теория всеобщей закономерности, предопределяющей жизнь людей с необходимостью закона природы (φύσεως ἀνάγκη). Ж. Ромилли⁸⁶ тоже признает теоретический характер диалога, но вместе с тем основывается на нем для характеристики безудержного развития афинского «империализма», будто бы породившего в диалоге «карикатуру на самого себя». Ссылаясь на Вилламовица и Бодэна, автор предполагает спорадическое существование нескольких трактатов, посвященных критике афинской власти. Но никаких попыток исследовать этот вопрос в книге не делается. Ромилли совершенно не интересуется спецификой политической идеологии рабовладельческого общества, не говоря уж о проблеме резкого различия политического мировоззрения олигархов и демократов.

Диалог мелосцев и афинян рассматривался нами в главе VII. Отметим, что он дает гораздо более развернутый и глубокий анализ проблемы державы, чем речь Клеона, и в то же время совпадает с ней в основных положениях.

Речи Клеона Фукидид противопоставляет речь Диодота, сына Евкрата. Нет оснований сомневаться в историчности этого лица, как и в том, что Диодот был крупным оратором. По всем основным положениям речи Клеона он выдвигает контрположения. Мы уже отмечали, что Диодот рассматривает ораторские прения как необходимую составную часть функционирования народных собраний; при этом он резко высказывается против ограничения свободы мнений. Эта вступительная часть речи Диодота весьма напоминает теоретическую и практическую борьбу с сикофантией у Демосфена, с его сомнением, является ли «сторожевой пес демократии» действительно таковым, и не лишают ли сикофанты ораторов достаточной возможности служения государству. Демосфен дает этому положению развернутую трактовку, связывая его

⁸⁴ Plato, *Republ.*, 338C.

⁸⁵ W. Nestle, *Thukydides und die Sophistik*.

⁸⁶ J. Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, p. 250.

с вопросами о пределах компетенции народного собрания, о политической сущности закона, о политической ответственности и политической квалификации ораторов, судей, должностных лиц. Сама постановка таких широких и принципиальных вопросов представляет исключительный интерес, поскольку они выдвигались впервые и были связаны с самим возникновением гуманитарных наук в общественной среде рабовладельческой демократии.

Речи у Фукидида показывают, что проблемы эти были поставлены со всей остротой именно в эпоху расцвета рабовладельческой демократии. Заслуживает внимания также совпадение у Демосфена и в речи Диодота постановки вопроса об ответственности и политической компетенции судей и ораторов, с одной стороны, и народного собрания — с другой, члены которого политической ответственности не несут.

«Нам, ораторам, — говорит Диодот, — необходимо обращаться к вам с речами, поскольку вы имеете возможность лишь краткого рассмотрения обстоятельств; к тому же мы ответственны за наши советы, тогда как вы неотвественны за ваше выслушивание нас. Если бы и тот, кто убеждает, и тот, кто за ним следует, терпели одинаковый ущерб, вы бы выносили решения более разумно. Теперь же, когда вами овладевает гнев при неудаче, вы осуждаете только одно мнение убеждавшего вас, а не ваши собственные мнения, которые, хотя и были высказаны многими, все же оказались одинаковым образом ошибочным»⁸⁷. Диодот, таким образом, говорит о суверенности экклесии, подчеркивая ответственность, которая неизбежно с суверенностью должна быть связана. Эта глубоко демократическая идея является одной из основных и у Демосфена.

Далее Диодот резко критикует формулу Клеона, отождествляющую τὸ δίκαιον и τὸ εὐμφορον⁸⁸. Эти начала для Диодота не совпадают: δίκαιον неразрывно связано с применением кары. Но, по его мнению, необходимо изучить действие кары, определить, приводит ли она к той цели, ради которой применяется, особенно если речь идет о смертной казни и подобных тяжелых наказаниях. Диодот доказывает, что все усилия людей отвратить преступления при помощи законов, сурово карающих эти нарушения и требующих смерти за гораздо меньшие проступки, чем восстание митиленцев, не привели ни к каким результатам: «Необходимо найти более грозную меру устрашения, чем смертная казнь, или [признать], что наказания ни от чего не могут удержать»⁸⁹. То же, согласно Диодоту, относится и к полисам, когда речь идет «о величайших [стимулах], о свободе или о власти над другими... Совершенно невозможно... чтобы действия, порожденные свой-

⁸⁷ Thuc., III, 43, 4—5.

⁸⁸ Ibid., 47, 5.

⁸⁹ Ibid., 45, 3—4.

ствами человеческой природы и сильным желанием [их совершить], можно было в той или иной мере отвратить силу законов или каким-либо другим средством устрашения (*ἀποτροπήν τινα ἔχειν ἢ νόμων ἰσχύϊ ἢ ἄλλῃ τῷ δεινῷ*)»⁹⁰. Более решительного противопоставления человеческой природы и закона мы не найдем, пожалуй, в эллинской философско-политической литературе.

Из этой теоретической предпосылки оратор делает практический вывод: «Итак, не следует ухудшать наше решение верой в смертную казнь как в якорь спасения, [не следует] лишать отложившихся всякой надежды на возможность изменить свои намерения и в кратчайший срок загладить свою ошибку (*ἀμαρτίαν*)»⁹¹. Диодот утверждает, таким образом, что человеческая природа не может быть преодолена никакими законами, что жизнь государства определяется той же природой. Закон, устанавливаемый людьми, принудительный правопорядок, своим формальным характером противоречит природе; его нельзя применять прямолинейно и, действуя страхом, закреплять для будущего нормальный правопорядок.

«Я полагаю, — говорит Диодот, — что мы совещаемся не о теперешнем положении, а о том, как мы представляем себе будущее»⁹². Будущее в том, чтобы сохранить державу, силу, с которой афиняне противостоят врагам. Главное в этой силе — доходы, финансовая мощь, которую нельзя разрушать, нанося ущерб отделившимся союзникам: «Скорее мы должны смотреть за тем, чтобы, умеренно наказывая, в будущем могли бы обладать полисами, сильными в финансовом отношении, и могли бы использовать их, чем вредить себе, будучи строгими судьями провинившихся. Мы должны видеть охрану державы не в грозных законах, а в трудах и заботах о ней»⁹³.

Диодот обосновывает необходимость такой политики укрепления внутренних связей державы, ссылаясь на фактическое положение вещей: «Ведь теперь во всех полисах демос к вам расположен, и либо не присоединяется к восстанию олигархов, либо если подвергается насилью [со стороны восставших], то с самого начала является их врагом. И вы, приступая к военным действиям, имеете союзником народную массу (*τὸ πλῆθος*) отложившегося полиса. Если же вы погубите митиленский демос, который не участвовал в отложении, а победив [восставших] оружием, добровольно передал [вам] полис, то, во-первых, вы совершите беззаконие, убивая ваших благодетелей, а затем вы все устроите для могущественнейших людей (*τοῖς δυνατοῖς τῶν ἀνθρώπων*) так, как они сами больше всего того желают. Восстающие полисы с самого начала будут иметь в демосе союзника, поскольку

⁹⁰ Ibid., 45, 6—7.

⁹¹ Ibid., 46, 1.

⁹² Ibid., 44, 3.

⁹³ Ibid., 64, 4.

вы установите одинаковую кару и для тех, кто нарушил закон, и для тех, кто его не нарушал. Если они и нарушили закон, не следует придавать этому значения, чтобы тот, кто является вашим единственным союзником, не стал врагом. И я считаю в гораздо большей степени полезным для сохранения державы (ἐς τὴν χάθειν τῆς ἀρχῆς), чтобы мы добровольно соглашались терпеть беззаконие, чем на основе закона (δικαίως) губить тех, кого не надлежит»⁹⁴. Диодот заканчивает решительным отрицанием основного теоретического положения Клеона: «Клеоновское отождествление δίκαιον и ξύμφορον в применении к возмездию оказывается невозможным»⁹⁵.

Как и Клеон, Диодот рассматривает Афинскую державу как объективную необходимость, но для него эта необходимость в значительной степени вызвана снизу, естественной близостью демоса разных полисов Эллады друг к другу. Власть Афин должна быть полной и сильной, основанной на праве и на гражданском равенстве. Диодот подчеркивает необходимость бережного отношения к свободным полисам, к которым применяются насильственные способы управления. Управлять следует так, чтобы не могло возникнуть и мысли об отделении, а если таковое произойдет, то ликвидировать его самыми мягкими мерами.

Основные положения Диодота мы находим в речи афинских послов и особенно в речах Перикла. Поэтому можно с уверенностью сказать, что Афинская держава для Диодота является таким же краеугольным камнем политического мировоззрения, как и для Перикла. Но у Диодота совершенно отсутствует тема тиранического характера афинской власти, которая составляет важный момент в речи Клеона. У Клеона мотивы тирании связаны с представлением о неотвратимости афинской власти. Эта неотвратимость выражается в подавлении всякого сопротивления и в борьбе против любых тенденций полисов к автономии. Это — логическое развитие теории великодержавия рабовладельческой демократии (которая в известной мере проявляется в перенесении понятия «полис» на всю державу). Однако здесь полезно вспомнить о той всепроникающей труд Фукидида антиафинской тенденции, о которой говорит Штрассбургер.

В антиномии φύσει—νόμῳ теория, представляемая у Фукидида Клеоном, главной своей опорой делает закон, выражающий сознательную и действительную политическую активность. В значительной степени на этой теоретической позиции стоял и Демосфен.

Учение, передаваемое Диодотом, основывается на представлении о непреодолимой силе человеческой природы (φύσις). С этой точки зрения Афинская держава находилась под действием противоречивых начал: с одной стороны, природа полисов стре-

⁹⁴ Ibid., 47, 1—5.

⁹⁵ Ibid., 47, 5.

милась разрушить державу, но, с другой — внутренняя связанность демоса во всех полисах делала возможным поддержание гражданского равенства и тем самым — укрепление державы. В какой мере социально-политическая связь полисов через демос была для этой теории проявлением человеческой природы и была ли таковой вообще — об этом Диодот не говорит. Но совершенно бесспорно, что и для политической теории Диодота держава была не меньшей исторической необходимостью, чем для Клеона. Только для Диодота необходимость эта была теоретически оправдана с иных, сравнительно с Клеоном, политико-философских позиций. Эти позиции близки к гиппократовской школе.

IX. ПРОБЛЕМА ЭЛЛИНСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В ПОЛИТИЧЕСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ДЕМОСФЕНА



Настоящая глава не ставит своей задачей дать исчерпывающую характеристику политического мировоззрения Демосфена. В ней лишь ставится вопрос о политической идеологии эллинской рабовладельческой демократии и о Демосфене как ее ярком представителе.

Демосфен широко изучался в западноевропейской историографии античности. Его облик страстного политического борца, деятельность которого развевалась в обстановке крайнего обострения политических и социальных противоречий рабовладельческого мира на рубеже двух исторических эпох, привлекал внимание уже в эллинистическую эпоху и далее, во времена Римской империи (Дидим, Цицерон, Плутарх, Дионисий Галикарнасский, Либаний и др.). Капиталистический мир (особенно в XIX в.) унаследовал интерес к Демосфену не только в среде историков античности, но и среди политиков (о чем свидетельствует, например, книга о Демосфене Жоржа Клемансо). Последнее обстоятельство говорит о богатом политическом содержании речей Демосфена, которое бросалось в глаза политикам, но которое мало изучалось историками.

Работы о Демосфене чаще всего трактуют его как центральную фигуру истории Греции второй половины IV в. до н. э., причем для либерально настроенных авторов он благородный представитель гибнущей афинской демократии и политически гибнущей Греции вообще. К такого рода работам относится старый, но не потерявший своего значения до сих пор фундаментальный труд А. Шефера. «Заманчивым путем к более ясному представлению о личности руководящих государственных людей в их стремлениях и в их сущности, — пишет Шефер, — является возможность проследить и исследовать историю их времени в постоянной связи с их борьбой и деятельностью. Однако в данный период истории Афинского государства для такого рода трактовки мы располагаем только одним человеком — Демосфеном»¹. Сле-

¹ A. Schaefer, *Demosthenes und seine Zeit*, Bd I, Leipzig, 1885, S. 9.

дует сказать, что в огромном по количеству собранного материала труде Шефера не хватает того, о чем сам он говорит в приведенной выше цитате: «сущности» общественно-политической личности Демосфена, его взглядов как некоторой целостной теории.

П. Клоше в своей работе² тоже стремится воссоздать деятельность Демосфена как центральной фигуры на основании анализа его речей. Но Клоше не видит в Демосфене столь идеального представителя демократии, каким он казался Шеферу. Однако у Клоше мы тоже не найдем попытки охарактеризовать политическое мировоззрение Демосфена в его древнегреческой специфике, в его связи с общим развитием древнегреческой политической мысли. Понятие «демократ» для Греции IV в. до н. э. не требует, по мнению Клоше, каких-либо пояснений.

В ряде работ Демосфен оценивается резко отрицательно. В некоторых из них он представлен как беспринципный политик, подлаживающийся к разлагающейся демократии, которая сама по себе заслуживает в глазах таких авторов, как Ю. Шварц и Э. Дреруп³, полного презрения. Весьма распространен взгляд на Демосфена как на апологета греческого демократического полиса, не замечающего, что полис этот уже стал историческим трупом. Деятельность Демосфена охотно характеризуется зарубежными историками (особенно немецкими и английскими) как реакционная, в сопоставлении с надвигающейся македонской монархией. Особое место занимают труды, авторы которых рассматривают Демосфена как первоисточник для истории аттического государственного и гражданского права, но совершенно не затрагивают его теоретических воззрений⁴. Работы эти в сильнейшей степени извращают историческую действительность своим модернизаторским, тенденциозным к ней подходом. И лишь в немногих из них (например, у Круазе) делается попытка воссоздать общее политическое мировоззрение Демосфена⁵. Круазе говорит о высокой гражданской этике афинской демократии, которая отражена в речах Демосфена; подчеркивает мысли оратора о господстве закона в демократии, о необходимом для этого высоком моральном уровне граждан, связывает (что особенно ценно) морально-политические установки Демосфена с демократической традицией времен Перикла, отраженной у Фукидида. Круазе дает ряд интересных характеристик мировоззрения Демосфена как демократического, но изучает это мировоззрение только с точки зрения его этического содержания и, конечно, не отделяет Демосфена

² P. Cloché, *Démosthène et la fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1937.

³ См. J. Schwartz, *Die Demokratie*, Leipzig, 1901, Bd I; E. Drerup, *Aus einer alten Advokatenrepublik. Demosthenes und seine Zeit*, Würzburg, 1923.

⁴ См., например, W. A. Hartel, *Demosthenische Studien*, Wien, 1894.

⁵ См. M. Croiset, *Des idées morales dans l'éloquence politique de Démosthène*, Paris, 1874.

от чуждых ему направлений социально-политической мысли, прежде всего от антидемократической идеологии Платона. Стоя на чисто идеалистических позициях, Круазе не мог дать правильной оценки политических взглядов Демосфена в связи с социально-политической борьбой в рабовладельческом обществе Греции.

Хуг в своей работе «Демосфен как политический мыслитель»⁶ выясняет отдельные черты политического мировоззрения Демосфена, однако определить социально-политическую ориентированность Демосфена, именно как выразителя политической идеологии рабовладельческой демократии, он тоже не мог. Хуг, например, ищет близости политических идей у Демосфена и Аристотеля, но вместе с тем утверждает, что у Демосфена отсутствует научно-философская трактовка вопросов государства и права, потому что наука и философия были якобы враждебны демократии и разлагали ее со времен Пелопоннесской войны. Таким образом, Демосфен изображается Хугом не как выразитель политической идеологии демократии, а как один из представителей политической мысли Эллады вообще. Единой, внутренне связанной системы взглядов Хуг у Демосфена не находит, не говоря уже о том, что он не ищет объяснения взглядов оратора в социально-политической среде, в окружавшем его рабовладельческом обществе.

Как видим, содержание работы Хуга не оправдывает ее весьма интересного названия. Однако Хуг собрал ценный материал, почти целиком относящийся к внутривопросным отношениям; особенно много внимания он уделит высказываниям Демосфена о сущности законов, об их роли в государственной жизни. При этом Хуг допускает характерную для его методологической беспочвенности ошибку: он приписывает Демосфену утверждение, что законы определяются строем (*πολιτεία*) государства. Между тем у Демосфена мы находим как раз обратное утверждение — законы создают строй государства⁷. Первое положение характерно для антидемократической государственной теории Платона и Аристотеля, для которых политейя была основным определяющим и исчерпывающим содержание государственной жизни понятием.

Реальный политический идеал Демосфена — афинская демократия времен Перикла; реальный потому, что Демосфен не закрывает глаза на ее недостатки. Весьма интересно, что свой идеал Демосфен меньше всего обозначает термином «политейя»; это слово оратор употребляет очень широко, не придавая ему точного терминологического значения. Между тем Хуг, так же как и большинство авторов работ по политической истории античной

⁶ A. Hug, *Demosthenes als politischer Denker. Studien aus der klassischen Altertumswissenschaft*, Freiburg im Breisgau, 1886.

⁷ См., например, речь «Против Тимократа» (*Dem.*, XIV, 214).

Греции, рассматривает слово «политейя» как установившийся в V—IV вв. до н. э. термин, обозначающий приблизительно то же самое, что современный термин «конституция».

Все подлинные речи Демосфена, и речи, ему приписываемые, проникнуты единым политическим мировоззрением. Оно сложилось задолго до Демосфена, во времена Афинской морской державы, Пелопоннесской войны и бурной идеологической борьбы софистического просвещения. На это обстоятельство указывали, правда весьма бегло, еще Круазе и Хуг, позже их об этом вспомнил (столь же бегло) В. Егер⁸. Однако Егер вслед за Ю. Шварцем и его школой не находил единства политических взглядов в речах Демосфена. В первый период своей деятельности Демосфен, по его мнению, был близок к Эвбулу, т. е. держался крайне умеренных демократических (чтобы не сказать олигархических) взглядов; для доказательства Егер привлекает речи «О симмориях» и «О мире». Он утверждает, что в речи «О симмориях» Демосфен далек от примитивных и «фантастических» стремлений афинского демоса — основать новый Reich, гораздо более мощный, чем существовавший ранее, и завоевать Персию. Демосфен якобы стремится подавить эти стремления саркастическим напоминанием о том, что хотя Афины и богаты, хотя их богатства почти равны богатствам всех остальных полисов, взятых вместе, однако они ничто сравнительно с сокровищами персидского царя, для перевозки которых требуется 12 000 верблюдов. Эта фраза Демосфена является для Егера главным аргументом в пользу характеристики оратора как представителя афинских *χαλοὶ κἀγαθοί*, скрывающего в речах свои истинные взгляды, согласно требованию правил риторики.

Однако, говоря это, Егер упускает из виду, что мысли о ничтожности эллинских богатств сравнительно с легендарными богатствами Востока не принадлежат только Демосфену. Они встречаются и у Геродота, и у трагиков, и в комедии, встречаются в софистической литературе (Горгий), их высказывает у Плутарха и спартанский царь-реформатор — Агис IV. Таким образом, они свойственны в широких рамках политической идеологии демократии, следовательно, никак не могут свидетельствовать об олигархических тенденциях Демосфена.

Эти мысли всегда связываются (и у Демосфена также) с резким подчеркиванием военно-политического превосходства Эллады, что целям подавления воинственных стремлений афинского демоса тоже служить никак не могло. Да и сам Демосфен неоднократно высказывает их в речах, направленных на поднятие военного духа афинян. В речи «О симмориях» отмечается свойственное Элладе политическое единство, практически, однако, постоянно нарушаемое. И если Егер констатирует у афинского

⁸ W. Jäger, *Demosthenes*, Berlin, 1939.

демоса планы создания обширной империи, то в лице Демосфена этот демос имел авторитетного вождя. И речь «О мире» не нарушает цельности образа Демосфена как теоретика эллинской демократической государственности и практического борца за нее. Как раз в этой речи содержится теоретический экскурс о политической природе симмахий и власти в них, основное же ее содержание состоит в том, что Эллада переживает острый, но временный политический кризис и что поэтому, вместо объединения вокруг Афин, все эллинские полисы могут объединиться против Афин; поэтому в данный момент мир необходим во что бы то ни стало.

Для Егера же вопроса о сущности эллинского демократического мировоззрения не существует вообще. Другими словами, идеология эллинской демократии представляется ему не отличающейся ничем или отличающейся весьма мало от демократической идеологии современной. Поэтому, выдвигая весьма ценное положение, что для понимания Демосфена необходимо знать «духовную структуру, мыслительный аппарат политика» его времени, и констатируя, что научной литературы по этому вопросу не существует, Егер и сам не пытается искать историческую конкретность этой «духовной структуры» в ее специфике, в ее исторических связях. Он предлагает изучать взгляды Демосфена в их изменениях, свойственных разным периодам жизни и деятельности оратора. Но аргументация Егера совершенно неубедительна, ибо он рассматривает политические взгляды Демосфена вне их подлинных исторических связей. Он не только не ставит вопроса о политической теории рабовладельческой демократии, но и характеризует Демосфена как консерватора, противопоставляя ему «революционера» Платона.

Егер вслед за Ю. Шварцем иногда видит в Демосфене защитника интересов богатых и отсюда казуально выводит его антидемократическую позицию. Это типично буржуазная модернизация, вносящая полную путаницу в классовые и политические отношения рабовладельческого общества. Проблема богатства и бедности очень бегло проскальзывает в речах Демосфена, и это именно потому, что социально-политическая мысль рабовладельческой демократии в Греции классического периода ее почти не затрагивала⁹. Эта проблема занимала видное место у антидемократических идеологов.

⁹ Этой проблеме посвящена обширная литература. Напомню хотя бы о знаменитой книге Р. Пельмана «История социализма и социального вопроса в классической древности» (СПб., 1910). Тенденциозное модернизаторство этой книги достаточно известно в советской литературе. Каково же в действительности было содержание данной проблемы в идеологии античной Греции — такой вопрос в советской историографии серьезно не ставился, и в данной работе он только затрагивается попутно.

Краткий историографический экскурс позволяет нам сделать вывод, что изучение Демосфена как политического деятеля в буржуазной литературе до сих пор не дало никаких общезначимых результатов. Причиной тому был порочный метод сближения Демосфена с принципиально ему враждебными представителями олигархической группировки, что и привело к неразрешимым противоречиям. Противоречивые оценки Демосфена в буржуазной литературе связаны с тем, что его теоретические взгляды почти совсем не изучались; в частности, совершенно не ставился вопрос о нем, как о представителе демократической теории государства, так же как и о существовании такой теории в античной Греции вообще.

Ставя вопрос о политическом мировоззрении Демосфена, я должен начать с оценки политического положения Эллады, Афин в частности, во второй половине IV в. до н. э.

Мы можем констатировать, что развитие производительных сил шло в Греции IV в. до н. э. по восходящей линии. Вырастали новые крупные полисы, и притом в районах, ранее отсталых в социально-экономическом отношении (например, Мегалополь в Аркадии, Мессена в Мессении), полисы, незначительные в V в. до н. э., теперь быстро развивались (стоит вспомнить раскопки в Олинфе). Да и сами Афины, как об этом свидетельствуют хорошо известные факты, в частности зафиксированные в судебных речах Демосфена, продолжали расти в IV в. до н. э. как центр ремесленного производства, торговли и денежного обращения. В области политических отношений это проявилось в обострении борьбы за преобладание между крупными полисами, что сильно ослабляло устойчивость Второго афинского морского союза, но не обозначало наступления общего политического кризиса полиса.

Унаследованная от демократии V в. до н. э. панэллинская политическая проблема теперь выдвинулась с новой силой, та или иная трактовка ее стала обязательной для всех группировок. Демократическая идеология по-прежнему видела в этой проблеме один из краеугольных камней своего учения о государстве. Речи же Демосфена являются практическим применением этого учения и проявлением высокой жизнеспособности эллинской демократии. В них видна огромная осведомленность не только в общеэллинской политической действительности, но и в положении Македонии, Персии, Фракии. В своих оценках этой действительности Демосфен постоянно прибегает к историческим аналогиям, причем стремится подтверждать свои слова цитированием документального материала.

Речи Демосфена касаются конкретных фактов, но они полны теоретического содержания, «полны абстрактной истины», как сказал Круазе. Они написаны простым, доступным широким массам языком. Теоретическое содержание речей Демосфена

охватывает широкий круг вопросов, необходимых, с его точки зрения, для понимания положения демократии IV в. до н. э. Среди них главное место занимает проблема внешних связей полиса, как основной политической единицы политически единой демократии Эллады. Большое внимание Демосфен уделяет проблеме власти в государственных объединениях полисов, их политической связанности.

В своем учении о полисе Демосфен четко формулирует понятие о государственной территории как сухопутной, так и морской, характеризует рабовладельческую демократию и ее основные категории νόμοι, ἰσότης, ἐλευθερία, δίκαιον и др. В речи «Против Тимократа», например, дается целый трактат о сущности закона и права (δίκαιον). Интереснейшим образом решаются вопросы объема прав государственных органов рабовладельческой демократии, в частности народного собрания.

В трактовке большинства политических проблем Демосфен зависит от политической литературы V в. до н. э., на что уже было указано выше. Это наблюдение представляет большой интерес, ибо в таком случае демосфеновский корпус является драгоценным источником для восполнения скудных остатков этой литературы. Особенно важно углубленное изучение политической терминологии Демосфена. Она тесно связана с политической терминологией эллинской демократической мысли второй половины V в. до н. э. Сами слова-термины почти одинаковы.

Однако мы находим у Демосфена некоторые новые термины, и, что особенно важно, по своему политическому содержанию они несколько отличаются от соответствующих терминов V в. до н. э. Если в политической литературе V в. до н. э. слово «полис» лишь в известной степени выступает как термин, обозначающий «государство», то у Демосфена оно почти всегда имеет значение «государство». Афины как государство постоянно обозначаются термином «полис»; вообще этот термин употребляется Демосфеном огромное число раз¹⁰.

«Полис» для Демосфена обозначает понятие «государство», но с весьма широким содержанием; основой понятия государства является представление о политической слитности многих полисов-городов и негородских территорий, которые все вместе образуют государственную территорию (хору), представляющую собой политическое единство. Каждый входящий в это единство полис-город не растворяется в нем политически, не является только административным округом, а сохраняет в известных пределах свое внутреннее самоопределение. По отношению же к внешним политическим связям политическая индивидуальность таких полисов стирается полностью, они мыслятся

¹⁰ См. S. Preuss, *Index Demosthenicus*, Lipsiae, 1892, s. v.

только как совокупность, как единое государство. Правящим центром такого государства является крупнейший полис, сохраняющий свое самоопределение в гораздо более широких пределах, но не замыкающийся полностью по отношению к остальным полисам данного государства. Основная задача правящего полиса состоит в организации военной силы и финансов. Другой сферой политической деятельности правящего полиса выступает поддержание связей с иными подобными эллинскими полисами-государствами, вокруг которых группируется древнеэллинский мир, который, по мнению Демосфена, тоже являлся политическим единством. Подобное политическое единство могло быть создано, с точки зрения Демосфена, только при условии господства в эллинских полисах демократии.

Необходимо остановиться на других политических терминах Демосфена, тесно связанных с термином «полис», существенно восполняющих его содержание и образующих некоторое теоретическое целое.

Обращает внимание широкое употребление термина ἡ χώρα; в демосфеновском корпусе он употреблен 117 раз, причем наибольшее число приходится на политические речи — свыше 80 раз в 27 речах¹¹.

«Хора» у Демосфена в подавляющем числе случаев является термином политическим; лишь в нескольких местах это слово имеет географическое или сельскохозяйственное содержание. Это обстоятельство резко отличает Демосфена от Аристотеля, ибо для последнего слово «хора» обозначало лишние, с его точки зрения, политической организации территории Персидской державы. Им Аристотель готов был обозначить Афины и Афинскую морскую державу, также не признавая за ними государственной организации. Так что с известным основанием можно сказать, что для Аристотеля слово «хора» было термином антиполитическим.

У Демосфена нередко «хора» ставится как равнозначимое понятие рядом с понятием «полис». Из этого можно сделать вывод, что оба термина являются для Демосфена очень близкими друг к другу. Понятие «государственная территория» точнее всего передает содержание термина «хора»; но этот термин не связывается с аристотелевским представлением о полисе, «городе-государстве»; такой отдельный полис Демосфен неоднократно обозначает термином «хора». Основным содержанием этого термина является представление о государственной территории в определенных границах, на которой расположен ряд полисов, причем эта территория может быть как материковой, так и островной. Однако понятие «хора» никогда не поглощает полиса, который в той или иной мере сохраняет свою политическую индивидуальность; так, Аттику в целом один раз Демосфен на-

¹¹ Ibid.

зывает хорой¹², в другой раз, имея в виду ту же самую ситуацию, говорит о хоре и полисе раздельно¹³, в третий раз под хорой разумеет только сельскую Аттику¹⁴.

Весьма важным моментом является то, что термин «хора» и связанное с ним понятие о государстве Демосфен применяет одинаково и к Элладе, и к Македонии, и к Фракии, и к Персидской державе. Это обстоятельство, я думаю, дает достаточное основание утверждать, что Демосфену было свойственно представление о государстве как о категории, как о предмете научного понимания, тем более что мы сталкиваемся у Демосфена с теоретической трактовкой отдельных слагаемых понятия «государство», в частности особенно подробно анализируется сущность закона и его роль в жизни государства. На этом мы остановимся ниже.

Слово *δυναμις* употребляется у Демосфена в значительной мере как термин, входящий в комплекс терминов, которыми характеризуется содержание понятия «государство». Этим термином обозначается военно-политическая мощь государства, реальная и потенциальная, причем этому признаку государства придается крупнейшее значение. Дюнамис государства отнюдь нельзя представлять себе, согласно Демосфену, только в виде наличных военных сил — дюнамис является производной всех реально существующих качеств каждого данного государства. В этом отношении замечательная характеристика дюнамис Филиппа дается во второй «Олинфской речи»¹⁵.

Анализ политической природы термина «дюнамис» содержится в речи «О венке». Демосфен говорит о положении, в котором было Афинское государство, когда он начинал свою политическую деятельность: «В качестве *δύναμις* государство располагало островитянами, не всеми, но наиболее слабыми»¹⁶. Здесь дюнамис обозначает державу как наиболее полное выявление военно-политической мощи Афин. В таком значении этот термин мы встречаем в политической литературе V в. до н. э.

Как уже говорилось выше, весьма показательно для характеристики политического мировоззрения Демосфена употребление термина *πολιτεία*. Слово «политейя» встречается в 24 политических речах Демосфена 81 раз¹⁷. Это сравнительно немного, если принять во внимание объем этих речей. Например, во второй «Олинфской речи» это слово не употребляется совсем; не найдем мы его и в речи «О симмориях». Между тем содержание последней посвящено одной из характернейших для рабовла-

¹² Dem., VI, 41.

¹³ Ibid., XVIII, 204.

¹⁴ Ibid., I, 27.

¹⁵ Ibid., II, 9—10.

¹⁶ Ibid., XVIII, 234.

¹⁷ S. Preuss, *Index Demosthenicus*, s. v.

дельческой демократии проблем политического строя, именно проблеме литургий, в которой ярко отражаются и социальные отношения. Здесь можно было бы ожидать многократного употребления слова «политейя», если бы оно для Демосфена было терминологически связано с представлением о государственном устройстве.

В ряде мест у Демосфена слово «политейя» имеет значение «государственный строй», но часто оно означает «государство», причем такое употребление встречается, когда речь идет не столько о единичном полисе, сколько об объединении полисов под властью главного. Например: «Говорят, что Филипп готовит уничтожение фиванцев и разрушение их государства (τὰς πολιτείας διασπᾶν)»¹⁸. Здесь политейя — государственное объединение полисов, поскольку речь идет об уничтожении Беотийского союза. Таким образом, слово «политейя» часто имеет у Демосфена значение «государство в целом» с его территорией и всем материальным содержанием¹⁹, иногда же обозначает политическую направленность отдельных деятелей²⁰. Слово «политейя», как мы видим, не имеет для Демосфена строго терминологического значения.

Я сделал этот небольшой экскурс в политическую терминологию Демосфена ввиду того большого значения, которое имеют термины «полис», «политейя» и другие в древнегреческой политической мысли. Переходя к рассмотрению речей Демосфена, остановимся прежде всего на тех из них, где наиболее отчетливо выступает трактовка теоретических проблем политической идеологии античной демократии.

Начнем с анализа речи «Об обложении» (Περὶ συντάξεως)²¹ которая если и не принадлежит Демосфену, то теснейшим образом к его речам примыкает. Характерной ее чертой является резкое противопоставление современности великому прошлому. Любопытно при этом, что описание прошлого дословно повторяет подобные описания в других речах²². Если, основываясь на этом, сомневаться в подлинности речи, то это только усугубляет ее терминологическую значимость; ибо из этого следует, что составитель речи, подражая Демосфену, сознательно подчеркнул контрастное несоответствие тенденций к упадочному самозамыканию полиса-государства с исторической сущностью и ролью этого полиса. Основное содержание речи касается как будто

¹⁸ Dem., IV, 48; см. также I, 5; VI, 21.

¹⁹ Ibid., VIII, 39—48.

²⁰ Ibid., XVIII, 62.

²¹ Мне кажется, что предлагаемый проф. С. И. Радцигом перевод заглавия этой речи — «О распределении средств» — не вполне соответствует значению слова συντάξις и содержанию речи.

²² Ср. Dem., III, 23—31; XIII, 21—31; XV, 35; XXIII, 196—200.

внутриафинских отношений, и соответственно такое содержание имеет термин «полис» во многих местах этой речи²³.

По мнению Демосфена, перед Афинами-полисом стояла историческая задача — управлять Грецией и определять мировую политику. Для этого необходима правильная организация финансов, необходим военно-политический авторитет (дюнавис): «Если для вас было бы достаточно пребывать в спокойствии и ничего касающегося общеэллинских дел не предпринимать, предоставляя их самим себе, тогда бы вопрос стоял иначе. Но [так как] вы убежденно хотите главенствовать и определять правовые отношения между другими (νῦν δὲ πρωτεύειν μὲν ἀξιούτε καὶ τὰ δίκαια ὀρίζεσθαι τοῖς ἄλλοις), военно же политической мощи, которая бы контролировала и охраняла, вы не организуете и не снаряжаете, то при полном вашем бездействии и отсутствии был низвергнут демос Митилены, при полном же бездействии [вашем] — демос родосский. Правда, скажут, что он был нам враждебен, но вражду ко всякой олигархии следует считать в гораздо большей степени неизбежной по существу (ὅπερ αὐτῆς τῆς προαίρεσως), чем вражду ко всякому демосу, по какому бы поводу это ни происходило»²⁴. Теория полиса-государства здесь сформулирована очень ясно: с одной стороны, полис — это государство в смысле всякого эллинского города с его территорией, располагающего органами самоуправления²⁵. С другой стороны, все полисы политически между собой связаны. В сущности Эллада для Демосфена представляет единую систему различным образом связанных между собой полисов.

Почти вся вторая половина этой речи представляет восхищенную характеристику политического быта Афин как центра морской державы и демократии; при этом интересно словоупотребление: «Причиной всего этого (величественного внутреннего и внешнего положения Афин. — А. Б.) было то, что демос был властителем и господином над всеми (ὁ δῆμος δεσπότης ἦν καὶ κύριος πάντων) и каждому обеспечена была приятная возможность принимать участие в почете, власти, во всем наипрекраснейшем»²⁶. Здесь подчеркивается необходимость сильной центральной власти как для самих Афин, так и для державы. Это утверждение основывается на контексте речи в целом. Оратор резко критикует фактическую бездеятельность Афин по отношению

²³ См. Dem., XIII, 1—2, 4—5, 10, 13, 20, 22, 33.

²⁴ Ibid., 7—8.

²⁵ Следует подчеркнуть, что для его характеристики Демосфен не употребляет термина «автономия»; даже если полис перестает быть ἐλευθερός, от этого он не теряет еще для Демосфена своих признаков полиса. Ср. S. Preuss, *Index Demosthenicus*, s. v. В этом весьма тщательно составленном индексе слово αὐτονομία не значится; прилагательное αὐτόνομος встречается во всем демосфеновском корпусе всего семь раз.

²⁶ Dem., XIII, 31.

к Мегарам, к Флиунту, ко всему Пелопоннесу вообще²⁷ и добавляет: «Все [эти решения], граждане афинские, прекрасны, справедливы и достойны нашего государства, но своими псефизмами вы вызываете ненависть по отношению к себе, а действиями не добиваетесь господства ни над чем. Вы проводите голосования, соответствующие достоинству государства... но не имеете военно-политической мощи, соответствующей вашим псефизмам (πρὸς τὸ τῆς πόλεως ἀξίωμα... τὴν δύναμιν δ' οὐκ ἀκόλουθον ὧν ψηφίζεσθε' ἔχετε). Я же убеждал бы вас (и вы не должны гневаться на меня) сосредоточить вашу деятельность больше на подготовке военно-политической мощи (δύναμιν παρασκευάζεσθαι) либо смириться, устранивая свои дела мирным и приятным образом. Если бы я знал, что вы — сифнийцы, китнийцы или другие им подобные, тогда бы я советовал вам смириться. Но поскольку вы — афиняне, я убеждаю вас организовывать военно-политическую мощь. Ведь постыдно, афиняне, отойти от того строя мыслей, который передали нам предки. Но вы не вольны в этом, даже если бы захотели отступить от общеэллинских дел; ведь [слишком] много вами совершено во все времена, [чтобы] предавать наличных друзей и доверять хотя бы одному из наличных врагов, позволяя им возвышаться. В общем же то, что претерпевают у вас политические руководители, они не могут, если бы и захотели, прекратить; так же обстоит дело и с вами — ведь вы политические руководители Эллады»²⁸.

Таким образом, Афины характеризуются, с одной стороны, как государство-полис, а с другой — как органическая часть политической жизни Эллады, не имеющая возможности обособиться, выйти из общеэллинского единства.

В речи «О симмориях» также аргументируется политическое единство Эллады. В ней дело идет об угрозе войны против персидского царя, которому по исторической традиции противостоит Эллада. Во вступлении подчеркивается отсутствие единства среди эллинов в их отношении к басилевсу; вскользь указывается и на другого врага, Филиппа. Афины же по праву сильного и по своему прошлому должны политически объединить Элладу. «Если испытанная и подготовленная военно-политическая мощь нашего государства (полиса) для всех была бы ясна, то... опираясь на нее, получило бы предпочтение настроение, основанное на праве»²⁹. Несколько ниже: «В том случае, если будет сделано то, о чем мы сейчас думаем (т. е. будет организована дюнамис Афин-полиса. — А. Б.), никто из всех эллинов не окажется настолько самоуверенным, чтобы, видя тысячи конных воинов, гошпитов в любом количестве, триста кораблей, не

²⁷ Ibid., 32.

²⁸ Ibid., 33—35.

²⁹ Ibid., XIV, 7.

прийти к вам в качестве просителя, считая, что в этом для него наивернейшая возможность спастись»³⁰. Далее следует изложение детального плана организации симморий, составляющего законченную систему представлений об Афинах как о государстве-полисе; флот из 300 триер должен быть детищем всего афинского гражданства, отражать административно-политическую организацию этого гражданства.

Здесь весьма интересно противопоставление эллинской и персидской, варварской государственности. Сущность военно-политической мощи Афин заключается не в денежном богатстве, а во флоте, непобедимом для царя³¹, и в военно-политическом духе граждан, унаследованном от предков: «Я считаю, афиняне, войну против царя тяжелой для полиса, тогда как [каждое] сражение в ходе войны является для полиса легким. Каким образом? Я считаю, что все войны по необходимости требуют триер, денег и [удобных] местностей; все это я нахожу в гораздо большем изобилии у царя, чем у нас. Сами же военные действия ни в чем другом, я полагаю, так не нуждаются, как в превосходных людях... которых больше у нас и у тех, кто с нами»³². Богатства Афин-полиса почти равны богатствам всех других полисов, но они ничто по сравнению с сокровищами царя³³. Демосфен подчеркивает, что и в этом отношении Афины стоят во главе Эллады и могут, защищая свои богатства, смело противостоять царю, который должен помнить о Марафоне³⁴. Таким образом, в этой речи Демосфен формулирует представления об эллинской государственности как о некотором единстве полисов, которое исторически опиралось на военно-политическое преобладание Афин. Оно существует, несмотря на вражду и острые столкновения между полисами. Этому органическому единству противопоставлена механическая объединенность под властью царя.

В заключительной части речи трактуется вопрос о невозможности войны. Против Эллады царь не может двинуть наемников, так как они греки, которые могут жить как свободные только в Греции. И фиванцы не могут быть союзниками царя: «Если фиванцы и царь будут заодно, то их враги будут за общеэллинское дело... Я, таким образом, считаю, что правовой порядок и те, кто за него стоят (τῆν τάξιν τοῦ δικαίου καὶ τοὺς μετ'αὐτῆς ὄντας),

³⁰ Ibid., 13.

³¹ Ibid., 29.

³² Ibid., 9.

³³ Ibid., 25, 27. Эту черту демократической концепции эллинской государственности мы встречаем у Плутарха в теоретическом обосновании Агисом IV плана предлагаемой им реформы, что указывает на ее историческую глубину и точность. Это совершенно упускает из виду Егер, приписывая данный фрагмент речи исключительно тонкости ораторских приемов Демосфена.

³⁴ Ibid., 30.

будут сильнее предателей и варвара во всем»³⁵. Но фактически Эллада не единая, поэтому афинянам не следует давать царю предлога требовать соблюдения правового порядка в Элладе. Ни в каком случае нельзя начинать войну первыми, хотя царь должен знать, что «мы (афиняне) молим бога, чтобы его охватило такое же безумие, как и его предков», так как «в результате войн, которые вели его предки, полис наш стал великим и счастливым, а в результате покоя, в котором он когда-либо пребывал, полис наш не мог возвыситься ни над одним из эллинских полисов в такой степени, как теперь. Помимо этого он видит, что эллины нуждаются в некотором добровольном или невольном посреднике (διαλλαχτής), а в качестве такового мог бы явиться для них — он знает это — он сам, если бы начал войну»³⁶.

Особенно характерна для Демосфена трактовка неразрывности политической связи полисов в речи «О мире». Эта речь всегда приводится в качестве аргумента против единства политических взглядов Демосфена как эллинского патриота и в доказательство того, что он — представитель отжившего классического узкополисного мировоззрения. Но в этой речи оратор рисует картину временного политического распада Эллады, что отнюдь не рассматривается им как нормальное состояние: «Я вижу, афиняне, что теперешняя политическая обстановка тяжела и смутна и не только потому, что много потеряно из-за предательства и ничто не заслуживает хорошего слова, но и потому, что по поводу оставшегося [у нас] дело обстоит [не лучшим] образом: нет ничего, что все бы считали общим благом, одни считают одно, другие — другое»³⁷. Что в этой фразе имеется в виду не только Афины, как это дано в переводе проф. С. И. Радцига, но и вся Эллада в целом, доказывается непосредственно следующим контекстом, в котором афиняне подчеркнута выделены: «Однако если вообще по самой природе утомительно и трудно обсуждать дела, то еще в гораздо большей степени сделали это трудным вы сами, граждане афиняне»³⁸, далее продолжается характеристика афинян.

Демосфен осуждает заключение Филократова мира, но в данный момент не считает возможным его нарушить, ибо в Элладе такая обстановка, что всякая война, имеющая общие причины и цели, легко может объединить Элладу против Афин: «Я боюсь, как бы все не повели против нас общей войны... как бы потом каждый не был бы вовлечен в войну против нас вопреки общему для всех их благу»³⁹. Конечный вывод речи: мир — основное, необходимое для всех благо: *δηλον ὅτι τὴν ἀπὸ τῆς εἰρήνης ἡσυχίαν*

³⁵ Ibid., 34—35.

³⁶ Ibid., 39—40.

³⁷ Ibid., V, 1.

³⁸ Ibid., 2. Перевод этой фразы С. И. Радцига.

³⁹ Ibid., 19.

πλειόνων ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι νομίζοντες⁴⁰. Основную мысль этой речи можно формулировать так: в данный момент Эллада находится в состоянии анархии и распада, так как Афины перестали быть ее политическим центром; необходим мир, чтобы свойственное Элладе политическое единство и действенность могли бы вновь реализоваться.

Афины после распада Второго морского союза владели за пределами Аттики рядом эллинских полисов и территорий, которые составляли с ними одно политическое целое. Этот факт достаточно хорошо, конечно, известен (гораздо хуже известен политический статус этих внеаттических владений Афин), но он не привлекался ни для изучения эллинской государственности IV в. до н. э., ни для характеристики политической идеологии эллинской демократии IV в. до н. э., в частности афинской.

Для Демосфена Афины-полис обладают государственной принудительной властью над Амфиполем, Потидеей, Галоннесом⁴¹ и рядом других полисов с их территориями. Власть эта суверенна: окончательные решения о политическом статусе данных полисов и территорий выносятся афинской эkkлeсией и санкционируются Гелизеей, абсолютно исключается всякий арбитраж по этим делам⁴². Свои права на эти полисы и территории Афины должны обеспечивать военной силой. От нее зависит военно-политическая мощь государства (дυναмис), которая является оплотом господства и права во всей системе взаимоотношений эллинских полисов⁴³.

Представление о полисе, как о государстве, состоящем из ряда территорий и полисов, подчиненных главному и составляющих с последним политическое единство, лежит в основе «Олинфских речей». Борьба за Олинф, по мнению Демосфена, общеэллинская проблема. Афины должны использовать борьбу Олинфа за независимость для нанесения Филиппу решительного удара и для восстановления своего положения как общеэллинского политического центра: «Сами обстоятельства говорят о том, что вам необходимо активно вмешаться в дела олинфян, если вы думаете о своем спасении»⁴⁴. Такой благоприятный случай необходимо использовать, чтобы начать войну против Филиппа в самых широких масштабах. В чем же усматривает Демосфен сущность этого благоприятного случая? В том, что в силу создавшегося положения Олинф вынужден либо признать полную зависимость от Филиппа, либо вступить в тесный и безоговорочный союз с Афинами. Союз с Олинфом возместит Афинам все потери, понесенные в войне с Филиппом и в результате вялости их политики. Из-

⁴⁰ Ibid., 25.

⁴¹ Ibid., VII, 6—12.

⁴² Ibid., 7—8, 41—44.

⁴³ Ibid., III, 46—50.

⁴⁴ Ibid., I, 2.

за беспечности Афин, власть Филиппа приняла небывалые размеры, и в случае захвата им Олинфа опасность будет грозить непосредственно самой Аттике.

Таким образом, в этой речи Олинф выступает только как необходимый Афинам политический объект, который сопоставляется с Амфиполем, Потидеей, Фракийскими территориями и многими другими полисами, попавшими под власть Филиппа, вместо того чтобы стать составными частями объединенной вокруг Афин Эллады. Можно предположить, что Демосфен мыслил себе Олинф в случае победы над Филиппом как афинскую *κτῆμα*. Об этом говорит настойчиво выдвигаемый им план большой войны против Филиппа, мобилизации всех афинских ресурсов. Характерна аргументация Демосфена: «Если же вы воздержитесь от одного из двух [путей наступления], то я боюсь, как бы этот поход для нас не был напрасным (*ὄχι μὴ μάταιος ἡμῖν ἡ στρατεία γένηται*)»⁴⁵. Подчеркиваю, напрасным для Афин, а не для Олинфа, который в результате афинского вмешательства сохранит свою свободу. Демосфен как бы хочет сказать, что победа над Филиппом и спасение Олинфа от порабощения сами по себе для Афин недостаточны, нужно чтобы Олинф попал в политическую зависимость от Афин; для этого-то и нужна крайняя мобилизация всех сил и средств. В числе аргументов за полную помощь Олинфу оратор приводит и такой: «Ведь если силы Олинфа будут держаться, вы будете воевать там и будете наносить ущерб хоре Филиппа, вполне располагая как наличной Олинфской хорой, так и своей собственной»⁴⁶.

Мотив о крайней важности ведения войны за пределами Аттики, о необходимости располагать соответствующим плацдармом (это тоже в известной степени характеризует *κτῆμα*) с особенной настойчивостью звучит в этой речи: «Я полагаю, что не стоит говорить о том, сколь велика разница в ведении войны там или здесь. Если придется вам самим провести 30 дней вне [Аттики] и взять то, что необходимо для похода у [нашей] хоры (я разумею, что никакая война ее непосредственно не коснется), то вы заставите поплатиться тех из вас, кто занимается земледелием, едва ли в большей мере, чем вы истратили за все предшествующее время. Если же война придет [сюда], то надо думать: чем [нам] придется поплатиться?»⁴⁷.

Эти мысли родственны тем, которые мы встречаем в речи Перикла у Фукидида; и там и здесь земледельческая хора Аттики противопоставляется торгово-ремесленному Афинам и Пирею, и там и здесь подчеркивается важность неразрывного союза полисов в Элладе. Но у Демосфена отсутствует пренебрежительное отношение к атической хоре, столь подчеркнутое Периклом. Весьма

⁴⁵ Ibid., 18.

⁴⁶ Ibid., 25.

⁴⁷ Ibid., 27.

вероятно, что Демосфен в данном месте использовал теоретико-политическое наследство V в. до н. э., это характеризует его представление о полисе-государстве. В значительной мере эти теоретические и программные взгляды Демосфена определяли конечные и большие цели его деятельности, для которой ликвидация македонской военно-политической силы не могла быть самоцелью, а была только средством.

Интереснейшие черты представления о полисе-государстве как об обладателе κτήματα мы находим и в двух других «Олинфских речах». Их основным содержанием является мысль о воссоздании афинской военно-политической мощи. Оратор подчеркнуто не рассчитывает на значительность военных сил Олинфа, скорее он их преуменьшает. По его мнению, «благодарением богов является то, что Олинф будет воевать с Филиппом, располагая соседней с ним хорошей и известной военно-политической мощью (χώραν ὄμορον καὶ δύνάμιν τινα⁴⁸ κεκτημένους), а также то (и это неизмеримо важнее их наличных военных средств), что они понимают, что их родине грозит гибель»⁴⁹. Роль Олинфа в этой речи ограничивается только рассмотренным коротким вступлением и фразой о том, что Олинфу нужно помогать⁵⁰. Все внимание оратора посвящено проблеме общеэллинского главенства Афин, его исторической обусловленности и доказательству политической и военной слабости власти Филиппа, причем развернутая аргументация представляет собой весьма интересную политическую теорию. Демосфен утверждает, что весь рост военной и политической мощи Филиппа базировался не на силе Македонии. И во второй «Олинфской речи» и во многих других Македония характеризуется как ничтожная сравнительно с Афинами и Элладой величина, бывшая в прошлом в подчинении у Афин и платившая им фороc⁵¹. Все успехи Филиппа основаны на хитрости, обмане и вероломстве, с одной стороны, и на пассивности Афин — с другой.

В противоположность Филиппу Демосфен подчеркивает присутствие Афинам право на власть над другими полисами, которые должны составлять κτήματα Афин. В самом начале второй «Олинфской речи» мы находим любопытное противопоставление: «Нечто постыдное, скорее даже постыднейшее, являться предателями не только тех полисов и местностей, над которыми мы раньше властвовали (μὴ μόνον πόλεων καὶ τόπων, ὧν ἡμεῖν ποτε κύριοι, φαίνεσθαι προ-ἰερέμους), но также тех союзников и счастливых обстоятельств, которые даровала нам судьба (τῶν ὑπὸ τῆς τύχης παρασκευασθέντων συμμά-

⁴⁸ Энклитическое положение τινα как бы подчеркивает пренебрежительный тон оратора.

⁴⁹ Dem., II, 1.

⁵⁰ Ibid., 2.

⁵¹ Ibid., VII, 12.

χῶν καὶ καίρων)»⁵². Следовательно, власть над полисами — одно явление, а союзники — другое, но тесно с первым связанное. Здесь, таким образом, очень ясно сформулировано понимание государства-полиса как властвующего над составляющими его πόλεις и τόποι. Эта власть представляется Демосфену необходимым качеством афинского полиса-государства. Демосфен противопоставляет ложную, по его мнению, силу Филиппа подлинной мощи Афинской морской державы, стоявшей на страже τῶν Ἑλληνικῶν διακρίων⁵³, не останавливаясь перед материальными жертвами.

«Теперь, — обращается Демосфен к афинянам, — вы не решаетесь выступить и раздумываете, делать ли взносы ради [обеспечения] ваших собственных владений (ὅπερ τῶν ὑμετέρων αὐτῶν κτημάτων). Раньше вы спасали всех вместе и каждого поодиночке, [теперь же] сидите на месте, погубив свое достояние... Ведь всегда было в природе вещей, что легче хранить то, что имеешь, чем все приобретать (κτήσασθαι πάντα). В результате войны у нас ничего не осталось из прежних [владений], что нужно хранить, все необходимо приобретать (κτήσασθαι δὲ δεῖ)»⁵⁴. В чем политическая сущность этих «приобретений»? Ведь Филипп тоже «приобретает». Эту сущность Демосфен резко подчеркивает противопоставлением власти, присущей Афинам «по природе», власти Филиппа. Афины свою власть должны осуществлять с помощью силы. Эта мысль красной нитью проходит через все политические речи Демосфена. Сущность власти Афин над другими полисами заключается для Демосфена в правовом характере этой власти, τὰ δίκαια, τὰ Ἑλληνικά δίκαια. Правовое начало обеспечивает гармоническое, с точки зрения Демосфена, распределение государственных тягот между входящими в афинские владения полисами; правовое начало должно исключать не только проявление личных интересов отдельных πολιτεύμενοι властвующего полиса, но и чрезмерное удовлетворение своих потребностей со стороны властвующего полиса в целом.

В третьей «Олинфской речи» Демосфен утверждает, что проблеме воссоздания военно-морской мощи Афин и объединения на этой основе Эллады может осуществить только всевластный афинский демос, каким он был в прошлом: «И было приятно... каждому получать возможность участия в почестях, власти, во всем наипрекраснейшем. Теперь же, как раз наоборот, всеми благами владеют политические деятели... а вы, демос, лишены денег, союзников, [существуете] в качестве какого-то посредника или придатка... а эти [политические деятели] держат вас взаперти в пределах самого города, приручают вас и делают себе послушными»⁵⁵. Далее оратор характеризует подобное замыкание

⁵² Ibid., II, 2.

⁵³ Ibid., 13—24.

⁵⁴ Ibid., 24, 26.

⁵⁵ Ibid., III, 30—31.

политических интересов в узких рамках своего полиса-города как «мелкие и дурные дела»⁵⁶ и говорит о необходимости использовать имеющиеся дома избытки средств как орудия для приобретения «благ извне» (ἐπὶ τᾶξω τῶν ἀγαθῶν)⁵⁷.

Давая развернутую характеристику величия Афинской морской державы с его правовой стороны, вспоминая Аристида и Мильтиада, оратор говорит: «Им свойственно было вершить государственные дела не ради избытка богатств, но каждый полагал, что ему надлежит добиваться возрастания всего государства в целом (οὐ γὰρ εἰς περιουσίαν ἐπράττετ' αὐτοῖς τὰ τῆς πόλεως, ἀλλὰ τὸ κοινὸν αὐξεῖν ἕκαστος φέτο δεῖν)»⁵⁸. Определяющим в понимании этого текста является смысл слова *περιουσία*; основное его значение: «излишек», «избыток богатств», «прибыль». В этой же речи ниже *περιουσία* встречается еще раз: «Итак, если вы хоть теперь... решитесь отправиться в поход и действовать, как требует ваше достоинство, и этими избытками (ταῖς περιουσίαις), имеющимися дома, воспользуетесь как средством для [приобретения] внешних благ»⁵⁹. Вряд ли случайно употреблено одно и то же слово *περιουσία* в обоих фрагментах речи. Мысль оратора связывает блестящее внутригосударственное положение с «политической» властью над эллинскими полисами; в первом тексте рисуется как политический идеал Афинская морская держава, во втором — необходимость добиваться соответствующего положения в настоящем.

Рассмотренные два отрывка отражают существенное положение политической теории демократии V в. до н. э. о том, что властвующий полис должен свою политику определять интересами целого, интересами государства объединенных полисов, а не афинян, как это всегда утверждается по отношению к Афинской морской державе.

Речь заканчивается неоднократно встречающейся у Демосфена формулой, призывом «не покидать тот строй... которым овладели благодаря своей добродетели... наши предки и оставили [его нам]»⁶⁰.

⁵⁶ Ibid., 32.

⁵⁷ Ibid., 33.

⁵⁸ Ibid., 26. Это, как читатель видит, почти дословный перевод С. И. Радциг переводит следующим образом: «Действительно, не о личном обогащении думали они, занимаясь общественными делами, но каждый считал своим долгом заботиться о приращении государственного достояния» (Демосфен, *Речи*, М., 1954, стр. 41). Этот перевод содержит определенное истолкование данного места оригинала, что, вообще говоря, является вполне законным и даже неизбежным. В пользу данного истолкования несомненно говорит контекст, что прекрасно использовано переводчиком; и все же возможно, как мне представляется, искать в рассматриваемом тексте тот оттенок мысли, который подсказывается изучаемыми нами теоретическими представлениями Демосфена об эллинской государственности.

⁵⁹ Ibid., 33.

⁶⁰ Ibid., 36.

Эта же мысль с несколько другой аргументацией, расширяющей и углубляющей трактовку Демосфеном идеи государства-полиса, лежит в основе четырех «Филиппик», отражающих напряженность политической борьбы вокруг Филократова мира. Первая «Филиппика» описывает положение до начала мирных переговоров. В этой речи признается военно-техническое превосходство Филиппа, но оно рассматривается оратором как случайное, поскольку «политически» власть Филиппа ничтожна. У него прежде всего нет союзников, тогда как Афины далеко простерли по направлению к его хоре свои укрепленные позиции. И несмотря на то что ему удалось захватить многие из этих позиций, он не только не приобрел подлинной дюнамис, но оказался в окружении врагов: «Если кто-нибудь из вас думает, что с Филиппом трудно воевать, глядя на массу имеющегося у него войска и на то, что он захватил у полиса все местности (τὸ τὰ χωρία πάντ' ἀπολωλέναι τῇ πόλει), тот думает правильно. Но вы взвесьте и то, что для нас, афиняне, Пидна, Потидея, Метона и вся окружающая их местность были нашими и нам близкими и что многие из находящихся теперь в его распоряжении племен были автономными и свободными, и им в гораздо большей степени желательна близость к нам, чем к нему. И вот, если бы Филипп был того мнения, что трудно вести войну с афинянами, имеющими столько укрепленных позиций по отношению к его стране (χωρα), лишенной союзников, то он не добился бы ничего из того, что сделал, и не приобрел бы такой политической мощи (τοσαύτην... δύναμιν)»⁶¹. Но Филипп понял, что надо действовать и захватывать то, что никем не защищается, только этим он приобрел политическую мощь. «Если вы, афиняне, захотите усвоить эти взгляды, хотя бы и с запозданием» и будете энергично действовать в рамках вашей государственной организации, «то вы вернете себе ваши владения (καὶ τὰ ὑμέτερά αὐτῶν χωρία ἴσθε) и его (Филиппа) накажете»⁶².

Однако Афинский полис в данный момент сильно подорван, поэтому, по мнению Демосфена, надо начинать с мобилизации сил, рассчитывая только на возможности самих Афин. А такие возможности у Афин есть: «Вы, афиняне, располагаете наибольшей из всех военно-политической мощью: триерами, гоплитами, всадниками, денежными доходами, но до сегодняшнего дня ничего из этого вы не использовали должным образом»⁶³. Обсуждающим государственные дела следует вести себя так же, как и стратегам во время походов: необходимо предвидеть события⁶⁴. Демосфен подчеркивает, что только на основе исконной демократической организации своего государства афиняне смогут прекратить

⁶¹ Ibid., IV, 4—5.

⁶² Ibid., 7.

⁶³ Ibid., 40.

⁶⁴ Ibid., 39, 41.

насильнические действия Филиппа и восстановить присущее им положение в Элладе: «Каким же образом все это будет прекращено? В том случае, когда вы, афиняне, окажетесь и воинами и свидетелями для командующих, судьями их отчетов по возвращении домой, так что вы будете не только слышать о ваших собственных делах, но видеть эти дела, присутствуя при них»⁶⁵. Тогда сфера политической власти Афин будет восстановлена, «передовые укрепления» Афин, о которых выше говорил оратор, снова станут реальной составной частью Афинского государства; нормальные политические отношения в Греции вновь наладятся.

Афинское государство как центр и воплощение общеэллинской государственности является основным аргументом во второй «Филиппике». Это государство основано на абсолютно правильных принципах общеэллинского права, тогда как Филипп приобрел военно-политическую мощь благодаря случайно сложившейся обстановке. Необходимо решительное противодействие Филиппу, так как он остается тем же врагом, каким был и до позорного Филократова мира. Все его действия направлены против афинского полиса: «Используя все решительно обстоятельства, [Филипп] свою деятельность, если правильно рассуждать, всецело направляет против нашего государства, и это является для него теперь известным образом необходимостью. Вы [только] подумайте, он хочет властвовать и лишь в вас находит противников. Уже много времени он совершает беззакония и сам лучше всего это знает: он владеет тем, что принадлежало вам, и с помощью этого спокойно обладает всем остальным; если бы он лишился Амфиполя и Потидеи, он не смог бы твердо себя чувствовать у себя дома»⁶⁶.

Этими словами Демосфен дает своего рода формулу Афинского государства как общеэллинского центра: властвовать в Элладе можно только опираясь на те политические и территориальные устои, которые создали для своей власти Афины; Афины и афинские κτήματα в Элладе представляют политическое единство. О том, что это единство является политическим именно в греческом смысле этого слова, Демосфен говорит постоянно, подчеркивая, что оно обеспечивает элветерию. В противоположность этому власть Филиппа приводит подвластных в состояние δουλεία. Таким образом, мысль о том, что Афинский полис с его κτήματα является ядром государственно объединенной Эллады и что Филипп в своих притязаниях на власть неизбежно должен не столько разрушать созданную Афинами политическую систему, сколько стремиться ее использовать, эта мысль является своего рода τόπος κοινός в речах Демосфена.

Проблема внешних связей полиса и политического единства Эллады трактуется наиболее полно в третьей «Филиппике». Де-

⁶⁵ Ibid., 47.

⁶⁶ Ibid., VI, 16—17; см. также IV, 12.

мосфен начинает речь с указания на убежденность афинской экклесии в необходимости прекратить наглые беззакония Филиппа и заставить его предстать перед судом (*ὅπως ἐκεῖνος παύσεται τῆς ὕβρεως καὶ δίκην δώσει*)⁶⁷. Однако для осуществления этого не только ничего не делается, но все идет так, точно сами афиняне голосовали за наиболее губительные для себя предложения. Они либо наслаждаются красноречивыми и бессодержательными ораторами, либо слушают клеветников, нападающих на тех, кто несет бремя власти, — «в результате государство само на себя налагает кары, осуществляя законность (*ὅπως ἡ πόλις παρ' αὐτῆς δίκην λήψεται*). Филиппу же представляется возможность говорить и делать, что ему вздумается... Ведь подобные порядки у вас в обычае (*αἱ δὲ τοιαῦτα πολιτεῖται συνήθεις μὲν εἰσιν ὑμῖν*) и являются причиной зол»⁶⁸. Демосфен крайне резко критикует афинскую действительность для того, однако, чтобы сделать положительный вывод: «Ныне Филипп господствует над вашей беззаботностью и ленью, но не над вашим государством»⁶⁹. Далее оратор показывает, что Филипп фактически ведет с Афинами войну, прикрываясь при этом формальным миром.

Чтобы должным образом оценить высказывания Демосфена в третьей «Филиппике», нужно помнить, что эта речь была произнесена в 343/42 г., когда агрессия Филиппа достигла своего максимума, когда ареной его деятельности стали Халкидика, Фракия вплоть до Геллеспонта и Боспора Фракийского (Византий), Фессалия, Фермопильский проход, Фокида, когда дипломатическая агрессия осуществлялась в Пелопоннесе и наконец у берегов Аттики, на Эвбее (эти данные мы находим в самой третьей «Филиппике»). Таким образом, значительная часть Эллады либо находилась под прямой властью Филиппа, либо была под его непосредственным влиянием. Демосфен указывает на крайнюю опасность порабощения Эллады. По его мнению, Эллада может существовать только на основе свободы (*ἐλευθερία*), т. е. внутренне присущей ей политической организации. Именно поэтому Демосфен не сомневается в том, что успехи Филиппа случайны: «Филипп вырос из ничтожества (*ὅτι μὲν δὴ μέγας ἐκ μικροῦ*), а эллины полны недоверия по отношению друг к другу, [не прекращают] междоусобную борьбу», и хуже того, «я вижу, как все люди, начиная с вас, входят в соглашения с ним, вследствие чего в течение [последнего] времени возникали все эллинские войны»⁷⁰. Речь построена на показе резкого контраста между тем, что составляет для оратора сущность общественно-политической жизни Эллады, и фактически сложившейся политической обстановкой.

⁶⁷ Ibid., IX, 1.

⁶⁸ Ibid., 2—3.

⁶⁹ Ibid., 5.

⁷⁰ Ibid., 21—22.

На этом фоне еще более контрастно дается облик Филиппа: с одной стороны, он выступает как грозная сила, ниспровергающая все устои общественно-политической культуры Эллады, созданный Элладой правопорядок во взаимоотношениях между полисами, с другой стороны, Филипп — жалкий варвар. «Ни Эллада, ни страна варваров, — говорит Демосфен, — не могут избежать насильственных действий этого человека... Мы же спокойно смотрим, как этот человек делается все более могущественным... и ничего не предусматриваем, ничего не делаем для спасения эллинских интересов (οὐχ ὅπως σωθήσεται τὰ τῶν Ἑλλήνων σκοπῶν οὐδὲ πρᾶττων), в то время как каждый понимает, что... может подвергнуться вторжению»⁷¹. Демосфен вспоминает, что эллины испытывали насилия и со стороны лакедемонян и со стороны афинян; но это были только отклонения от нормальных правовых взаимосвязей между эллинами: «ἀλλ' οὐν ὑπὸ γνησίων γόντων τῆς Ἑλλάδος ἴδιχοῦντο... Если же случайно захвативший имущество раб или подкидыш (δοῦλος ἢ ὑποβολιμαῖος) губит и растрчивает чужое достоинство, то... насколько более ужасным и достойным гнева все бы это назвали! Разве не так обстоит дело с Филиппом и его теперешними деяниями?! Ведь он же не только не эллин, не имеющий никакой близости с эллинами, но даже сравнительно с другими варварами про него нельзя сказать ничего хорошего; он просто негодяй из Македонии, где еще недавно даже и раба хорошего нельзя было купить»⁷².

К этим контрастам примыкает еще один: с одной стороны прошлая Эллада, объединенная под властью Афин, а с другой — Эллада нынешняя, находящаяся в хаотическом состоянии. Изобразив насилия и захваты Филиппа, который «имеет возможность делать [по отношению к эллинам], что он пожелает», Демосфен продолжает: «Вы же, [афиняне], в течение 73 лет стояли во главе эллинов (προστάται... τῶν Ἑλλήνων ἐγένεσθε), в течение 29 лет во главе были лакедемоняне; в последнее время, после битвы при Левктрах, влиятельное положение занимали фиванцы. Но ни вам, ни лакедемонянам, ни фиванцам никогда эллины не позволяли поступать [по отношению к ним], как кому вздумается. Но что касается вас, вернее, тогдашних афинян, если они, как казалось, недостаточно умеренно действовали по отношению к кому-либо [из эллинов], все, в том числе и те, кого [эти действия] не затрагивали, считали обязательным для себя воевать против вас вместе с претерпевшим беззаконие. Так же [было] при господстве лакедемонян... Когда они стали вести себя высокомерно и неумеренно нарушать существовавшие отношения, все начали войну против них, даже те, кто не имел к ним никаких претензий...»

⁷¹ Ibid., 27, 29.

⁷² Ibid., 30—31.

Однако все ошибки лакедемонян в течение тех 30 лет и ошибки наших предков за 70 лет — все это меньше, чем беззакония по отношению к эллинам, которые совершил Филипп за те неполных 13 лет, когда ему удалось дорваться до власти. Правильнее сказать, что ошибки наших предков и лакедемонян нельзя даже сравнивать с беззакониями Филиппа»⁷³.

В этих словах охарактеризовано представление эллинских демократов о политическом единстве Эллады во всей его античной специфике. Его хорошо выражает термин *ἡγεμονία*, понимание которого требует, однако, конкретизации. Границы власти гегемона здесь устанавливаются широко. Гегемон должен обладать, по мнению Демосфена, принудительной властью, основанной на военной силе и на общеэллинском праве (*τὰ δίκαια*), над подвластными полисами, союзниками. Эта власть должна опираться на единство политических интересов гегемона и союзников. Как видно из ряда высказываний Демосфена, такое единство создавалось прежде всего общностью единственно нормального, с его точки зрения, политического строя демократии⁷⁴. Но для Демосфена даже гегемония Спарты не вполне была лишена правовой основы, не являлась *δουλεία* для подвластных. Вместе с тем он констатирует право и обязанность сопротивления насилию, поскольку оно противоречит строгому правопорядку, лежащему в основе эллинского политического единства. С этой стороны политической идеологии эллинской рабовладельческой демократии мы встречаемся в политической литературе V в. до н. э., в частности у Фукидида.

Контрастное построение третьей «Филиппики» характеризует как социально-политическую действительность Эллады середины IV в. до н. э., так и теоретические воззрения рабовладельческой демократии. Не останавливаясь на первом вопросе, отмечу только безусловное наличие больших военных и вообще материальных ресурсов в распоряжении Афин конца 40-х годов IV в. до н. э. как центра демократической Эллады. Об этом говорит Демосфен, обосновывая свою уверенность в победе демократической Эллады и над Филиппом и над своими внутренними врагами, не боясь изображать действительность в самом мрачном виде⁷⁵.

Но важнее для нас теоретико-политические основы третьей «Филиппики». Первой такой основой является непоколебимая убежденность Демосфена в том, что эллинские полисы, даже вся Эллада в целом по своим внутривластным свойствам представляет политическое единство, которое должно неизбежно осуществиться.

Весьма примечательным является то, что понимает Демосфен под этим единством. Это — не государственное единство в совре-

⁷³ Ibid., 22—25.

⁷⁴ Ibid., XV, 17.

⁷⁵ Ibid., IX, 40.

менном его понимании. Объединенная Эллада не должна была непременно управляться единым государственным аппаратом, будь он централизованным или федеративным; основной политической связью было единство политического строя объединенных полисов. Таким строем могла быть только рабовладельческая демократия, так как она является, по мнению Демосфена, единственно правильным, нормальным политическим строем, обеспечивающим существование отдельных полисов и всей Эллады в целом. Важнейшая черта демократии, согласно Демосфену, это ее стремление ко взаимоустановлению политических связей. Из этой и других речей оратора видно, что для него в политически объединенной Элладе были возможны военные столкновения между полисами; такие конфликты могли возникать по более или менее случайным поводам и разрушением основного единства, с его точки зрения, не грозили⁷⁶.

Афины — центр общеэллинского единства. В прошлом они занимали такое же положение (*πρωτάται*) среди остальных полисов⁷⁷, какое вожди демоса (*πρωτάται τοῦ δήμου*) занимали в афинской демократии. Поэтому Афины должны понять, что нельзя ригористически соблюдать демократическую законность в своей внутренней жизни, тогда как в остальной Элладе грубо нарушаются правовые устои межэллинских отношений⁷⁸. Речь идет о Филиппе. Хотя формально Филипп не ведет прямых военных действий против Афин, но, нападая на эллинские полисы, он тем самым нападает на Афины: «Если мы будем ожидать до того момента, когда Филипп сообразовит согласиться с тем, что он против нас воюет, мы окажемся наибольшими простофилями среди всех. Даже когда он пойдет на Аттику и Пирей, и тогда он не скажет, что воюет против нас»⁷⁹.

Мы видели, что в порядке контраста с действительностью Демосфен выдвигает как образец политического объединения Афинскую державу (*πρωτάται τῶν Ἑλλήνων*⁸⁰) и даже спартанскую гегемонию. При этом со всей силой подчеркивает, что политическое единство полисов базировалось на гражданском самосознании масс, грозившем смертью всякому нарушителю политического единства Эллады.

Это положение Демосфен аргументирует документально. Приведя множество примеров крайнего ὄβρις Филиппа, оратор говорит: «В чем же причина такого положения дел? Было разумное основание, была подлинная причина того, что и в прежние времена эллины обладали всем для [обеспечения] свободы, и в настоящее время [они обладают всем] для своего порабощения. Было, афи-

⁷⁶ Ibid., XV, 17.

⁷⁷ Ibid., IX, 23; ср. XIII, 33—35.

⁷⁸ Ibid., IX, 2.

⁷⁹ Ibid., 10.

⁸⁰ Ibid., 23.

няне, было нечто в самосознании всех, чего нет теперь, что победило богатства персов и вело Элладу по пути свободы, что не могло быть побеждено ни в морских, ни в сухопутных сражениях. Теперь же этого начала нет; все распродается, и все дела идут вкривь и вкось; что же это такое? Ничего сложного или мудрого, [дело в том], что в прошлом всех людей, бравших деньги от того, кто стремился властвовать над Элладой или погубить ее, ненавидели, подкупленных избличали в тягчайшем преступлении и пресекали высшей мерой наказания»⁸¹.

Сейчас же все продается, как на рынке. «Что теперь дела обстоят так, вы сами знаете и не нуждаетесь ни в каких свидетельствах. А относительно того, что в прошлом все было иначе, я буду говорить, но не своими словами, а [словами] письменных документов ваших предков, запечатлевших их на бронзовой стеле и поместивших ее на акрополе не потому, что им самим это было нужно (они и без этих документов размышляли должным образом), но для того, чтобы вы располагали воспоминаниями и образцами, как надлежит со рвением действовать в подобных обстоятельствах. Я цитирую: „Артмий, сын Питонакта, из Зелей, [объявляется] лишенным защиты законов и врагом демоса Афинского и союзников, сам он и его род“. Далее написано и о причине: „потому что он доставлял золото от мидян в Пелопоннес“. Таков этот документ. Вы только подумайте, во имя богов, о том, каков же был образ мыслей афинян, поступивших таким образом, каковы были их намерения и как авторитетно было их политическое положение (τις ἦν ποθ' ἡ διάνοια τῶν Ἀθηναίων τῶν ταῦτα ποιοῦντων, ἢ τί τὸ αἴτιον α). Ведь они письменно зафиксировали, что какой-то желеец Артмий, царский раб (Зелея находится в Азии), который, служа своему господину, доставил золото в Пелопоннес, даже не в Афины, объявляется врагом их самих и союзников, он и его род, что они лишаются защиты законов. . . Как видите, они считали, что им надлежит заботиться о спасении всех эллинов. Иначе их мало бы интересовало, что кто-то в Пелопоннесе кого-то подкупает и грозит гибелью. Но они приняли настолько решительные меры пресечения. . . что запечатлели это на стелах. Подобные факты объясняют нам, почему эллины были грозны для варваров, а не варвары для эллинов. Но не так обстоит дело теперь»⁸².

Объединенность Эллады под властью Афин у Демосфена неразрывно связана с ее мировым господствующим положением — «эллины были грозны для варваров, а не варвары для эллинов»⁸³. Еще ярче эта же мысль выражена в третьей «Олинфской речи»: «Ваши предки. . . 45 лет властвовали над эллинами, добровольно им подчинявшимися, сосредоточили на акрополе более 10 000 та-

⁸¹ Ibid., 36—37.

⁸² Ibid., 41—46.

⁸³ Ibid., 45.

лантов, подчинялся им и царь [персидский] ⁸⁴, владеющий такой [обширной] территорией, как это и надлежит варвару по отношению к эллинам» ⁸⁵.

Этому внешнему положению соответствовало внутреннее равновесие во взаимоотношениях связанных между собой полисов, которое поддерживалось не только мирным общением, но и военными конфликтами, возникавшими в случае чрезмерного нарушения правового положения отдельных полисов, меры их автономности. Такие внутренние войны приводили к восстановлению нарушенного равновесия и поэтому политически были оправданы.

Такова теория внешнеправовой природы полиса как политической единицы политически единой Эллады. Она неразрывно связана с представлением о рабовладельческой демократии как о единственно нормальном строе полиса.

Следует отметить как вывод из третьей «Филиппики» уверенность Демосфена в непреборимой силе и действенности подлинно демократического строя, создающего могучий эллинский патриотизм. В картине глубочайшего политического разложения Эллады совершенно отсутствует колорит безнадежности. Это обстоятельство весьма подчеркивается контрастностью характеристики Филиппа — варвара, власть которого лишена политических (в понимании Демосфена) оснований; поэтому военные успехи Филиппа имеют временный характер. Он воюет не столько силой оружия, сколько грубой дипломатией подкупа и вероломства. Эта основная мысль речи, иллюстрируемая длинной цепью примеров, формулируется следующим образом: «Я полагаю, что, хотя решительно во всем достигнуты большие успехи по сравнению с прошлым, и теперь мы не найдем ничего сходного с тем, что было когда-то, однако ни в одной области не произошло таких изменений, как в военном деле... Раньше лакедемоняне, да и все остальные эллины вторгались в течение четырех-пяти летних месяцев в страну [противника] войском гоплитов и гражданским ополчением (*ὀπλίταις καὶ πολιτικοῖς στρατεύμασι*), наносили вред и потом удалялись домой. Так обстояло дело в давние времена и гораздо больше соответствовало государственным отношениям, в результате никто никого не подку-

⁸⁴ Так перевожу слово *βασιλεύς*; вопреки большинству переводчиков, полагающих, что здесь имеются в виду македонские «цари» V в. до н. э. Я исхожу из следующих соображений: 1) даже Филиппа Демосфен почти нигде не называет *басилевсом*; 2) тем более неприменим этот титул для Демосфена по отношению к номинальным правителям Македонии V в. до н. э., о случайности и непрочности власти которых Демосфен был хорошо осведомлен; 3) что касается персидских царей, то в эпоху «пятидесятилетия» их политика действительно зависела от мирового положения Эллады, в частности Афинской державы; в 40-х годах IV в. до н. э. потенции мирового влияния Эллады проступали, как это хорошо известно, достаточно явно.

⁸⁵ Dem., III, 24.

пал деньгами и война носила законный и честный характер. Теперь же вы ясно видите, что большая часть [наших дел] погублена предателями, что ничто не достигается правильными военными действиями и сражениями. Вы ведь слышите, что Филипп двигается куда ему угодно, действуя не фалангой гоплитов, а устраивая лагерь из стрелков, всадников, копейщиков, наемников-чужестранцев. Сначала он такими силами нападает на тех, кто болен внутренними раздорами, так что никто не выходит на защиту страны из-за [всеобщего] недоверия; потом, придвинув военные орудия, начинает осаду»⁸⁶.

Демосфен четко формулирует стратегию на истощение противника: «Вы должны своими действиями и приготовлениями сколь возможно издалека сторожить Филиппа, так, чтобы он не мог двинуться из своих пределов, не [должны] вступать с ним в непосредственные боевые столкновения; ведь мы по природе располагаем большими преимуществами для войны (πρὸς μὲν γὰρ πόλεμον πολλὰ φύσει πλεονεκτήματα ἡμῖν ὑπάρχει), если только захотим действовать как надлежит. Природа его (Филиппа) страны дает нам полную возможность опустошать ее и наносить всяческий вред, как и тысячи других обстоятельств. Однако для непосредственных боевых действий он подготовлен лучше нас»⁸⁷. Демосфен, конечно, имеет в виду сухопутные силы Филиппа, сельский характер его материкового государства, которому оратор противопоставляет развитую экономику и морские силы Афин и их союзников.

Исключительный интерес представляют слова в конце речи: «Если вас постигнет какая-нибудь неудача в организации союза против Филиппа, вы выиграете время; а это далеко не бесполезно, когда война ведется против [одного] человека, а не против могущества прочного по своему положению полиса (ἐπειδὴ γὰρ ἐστὶ πρὸς ἄνδρα καὶ οὐχὶ συνεστῶτης πόλεως ἰσχυρὸν ὁ πόλεμος)»⁸⁸. Необходимо подчеркнуть смысл, вкладываемый здесь Демосфеном в термин πόλις; он гораздо шире, чем понятие «город-государство»; в него включается представление об объединенных с Афинами полисах, и термин «полис» в известной мере переносится на всю объединенную Элладу⁸⁹.

⁸⁶ Ibid., IX, 47—50.

⁸⁷ Ibid., 51—52.

⁸⁸ Ibid., 71—72.

⁸⁹ Предлагаемый проф. С. И. Радцигом перевод этого места представляется неубедительным: «Поскольку предстоит война против отдельного человека и против силы еще не окрепшего государства». Глагол συνίστημι связан с πόλις, поэтому вряд ли здесь можно относить слово πόλις к Македонии и Филиппу. Квалификация в данной обстановке Македонии как «еще не окрепшего государства» более чем сомнительна, так же как и смысл фразы: «сила еще не окрепшего государства». Поэтому οὐχὶ имеет значение не только отрицания, но отрицания с противопоставлением: «а не». Вполне, на мой взгляд, правильно переводит это место М. Круазе:

Демосфен связывает внешнюю действенность и политическую силу государства с прочностью внутренних отношений, которая создается морально-политическим единством, и доказывает, что подлинным военно-политическим весом Филипп не располагает. Захват им многих городов и территорий — только видимость силы и не соответствует реальной власти Филиппа. «Невозможно создать себе прочный военно-политический авторитет (δύναμιν βεβαίαν κτήσασθαι), — отмечает Демосфен, — нарушая законность, будучи клятвопреступником, действуя обманом... время его разоблачит, и все его предприятия сами собой рухнут»⁹⁰. Из этого Демосфен делает общий вывод: «Я полагаю, что подобно тому, как у дома, корабля и т. п. наибольшей прочностью должно обладать основание, так и начала и предпосылки действий должны соответствовать истине и закону (οὕτω καὶ τῶν πράξεων τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις ἀληθεῖς καὶ δικαίας)»⁹¹. Отсутствие правовых основ лишает Филиппа прочной власти и в самой Македонии: «Если вы, афиняне, направите ваши действия надлежащим образом, то не только станут очевидными бессилие Филиппа и ненадежность его союзников, но и его власть и государственный авторитет у него дома окажутся в весьма плохом состоянии»⁹². Большинству македонцев действия Филиппа приносят одни тяготы: «Исходя из этого, не трудно увидеть, как большинство македонцев настроены по отношению к Филиппу»⁹³.

Мы видим, что Демосфен практику политической борьбы обосновывает развернутой политической теорией. Он рассматривает природу власти главным образом в связи с междугреческими отношениями. Главной темой его политических речей было учение о большом государственном объединении полисов, которое должно было занимать центральное, руководящее положение в тогдашнем мире. Эта тема трактуется Демосфеном на конкретном примере Афинской морской державы V в. до н. э. Окружающую его действительность 40-х годов IV в. до н. э. оратор расценивает как упадок уже достигнутого идеала, возникший вследствие падения гражданского духа, но отнюдь не означавший политического краха Афин и всей Эллады в целом.

Высшие качества гражданского общежития и государства воплощаются у Демосфена в господстве права (τὸ δίκαιον). Господство права определяет как внутреннюю жизнь полиса, так и

«И время, когда начали войну против одного человека, а не против мощи прочно стоящего государства» (Demosthène, *Harangues*, vol. II, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, 1955, p. 109).

⁹⁰ Dem., II, 10.

⁹¹ Ibid., 10.

⁹² Ibid., 13.

⁹³ Ibid., 17. Весьма интересно, что Демосфен отделяет Филиппа от Македонии и македонцев, которым, по его мнению, были чужды захватнические интересы (в значительной степени это исторически правильно). Данной теме оратор уделяет много внимания в этой речи.

отношения политически между собой связанных полисов; на основе права политически организуется жизнь на обширных территориях как сухопутных (χώρα), так и морских.

Чрезвычайно интересно характеризуется правовая природа таких широких государственных объединений в речи «О Галоннесе». Правда, античный комментатор этой речи подвергает сомнению принадлежность ее Демосфену, но вполне очевидно, что она по своему идейно-политическому содержанию органически связана с остальными речами Демосфена.

Небольшой островок Галоннес, принадлежавший Афинскому государству, был захвачен пиратами, а потом Филиппом, изгнавшим пиратов. Афины предъявили свои права на остров, Филипп же считал остров своим и предложил Афинам подвергнуть этот вопрос обсуждению — *ἔσαν δὲ λέγει περὶ τούτων ὡς ἐθέλει διαδίκασασθαι*⁹⁴. Демосфен прежде всего доказывает, что притязания Филиппа лишены правового основания: «Пираты всегда захватывают местности, кому-то принадлежащие... если же тот, кто расправился с пиратами, заявит, что то чужое, чем незаконно владели пираты, делается его собственностью, то его заявление будет несоответственным [праву]»⁹⁵. Филипп и сам, конечно, понимает, что говорит нечто противоречащее праву; он стремится облечь в правовые формы свои прошлые и настоящие действия. «Ему не безразлично, возвратит ли вам остров на основе права или дать вам его в качестве дара, основываясь на несправии. Для Филиппа дело идет совсем не о совершении благодеяния по отношению к вам... а о том, чтобы показать всем эллинам, что афиняне с удовольствием принимают от македонца местности на море. Этого вам не должно делать, афиняне!»⁹⁶. И в судебном порядке разбирать вопрос о том, кому принадлежит остров, вступить в переговоры об этом с человеком из Пеллы в равной мере невозможно. «Если ваша мощь, которая освобождала эллинов, не может спасти для вас местности на море, а судьи, к которым вы обратитесь и которые будут решать в верховном порядке, спасут вас (эти местности. — А. Б.), если только Филипп этих судей не купит, то разве не создастся общее мнение, будто вы отступились от всех владений на материке и тем самым показали людям, что ни одно из своих владений вы не защитите оружием, раз уж вы не защищаете оружием ваши владения на море, где, как говорите, вы сильны, а судитесь из-за них»⁹⁷.

Здесь Демосфен руководствуется представлением о политической природе Афинской державы V в. до н. э. Но эти политические начала, по его мнению, ныне мертвы, хотя и продолжают лежать в основе эллинской государственности. Оратор говорит

⁹⁴ Dem., VII, 7.

⁹⁵ Ibid., 3.

⁹⁶ Ibid., 6.

⁹⁷ Ibid., 7—8.

прежде всего о морской территории, которая находилась под властью державы (τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ χωρία)⁹⁸, о суверенном праве и обязанности охраны морских пространств: «Относительно же пиратов [Филипп] говорит, что было бы соответственным праву (δίκαιόν φησιν εἶναι) сообща (κοινῆ) нам и ему охранять море от злодейств, причем, конечно, он ни о чем другом не помышляет, как только о том, чтобы вы его поставили [на этот пост] и чтобы вы тем самым признали, что без [помощи] Филиппа вы не в состоянии нести охрану моря, т. е. чтобы вы дали ему свободу мореплавания и чтобы он мог под предлогом охраны от пиратов разорять островитян и заставляя их отлагаться от нас... присваивать острова, отправляя туда совместно с нашими стратегами силы в качестве участников в охране моря (τοὺς πλεουσσομένους μετὰ τῶν στρατηγῶν τῶν ὑμετέρων, ὡς κοινωνήσοντας τῆς κατὰ θάλατταν φύλακῆς)»⁹⁹. Для оратора и его демократов-слушателей, как мы видим, сама мысль о хотя бы частичном отказе от политической власти над морскими пространствами с их островным населением представляется абсурдной.

Такие же мысли о государственной принадлежности морских и сухопутных территорий мы встретим в политической литературе V в. до н. э., так или иначе отражающей идеологию демократов, например у Фукидида в речах Перикла¹⁰⁰, в комедии¹⁰¹, а также во фрагментах Горгия (Παλαμήδου ἀπολογία)¹⁰². Итак, учение о государственной территории было существенной частью государственной теории эллинской рабовладельческой демократии. В представлении об этой территории главное место занимали морские пространства с их многочисленными островными полисами, мыслившимися как некоторое политическое единство. Однако более или менее значительные сухопутные территории (χώρα)¹⁰³ также могли входить в состав государства, быть «политически» организованными.

В речи «О Галоннесе» подчеркивается резкая политическая ограниченность объединенного вокруг Афин в конце 40-х годов IV в. до н. э. многополисного государства от внешнеполитического мира и суверенные права Афин на власть над этим государством. Полисы и вообще территории, принадлежащие государству, обозначаются в речи термином κτήμα, κτήματα — «неотъемлемая собственность», «неотъемлемая принадлежность». Но не всякое фактическое владение является законным, т. е. таким, которое «у всех людей согласно признается основанным

⁹⁸ Ibid., 6.

⁹⁹ Ibid., 14—16.

¹⁰⁰ Thuc., I, 143; IV, 37.

¹⁰¹ W. M. Hugill, *Panhellenism in Aristophanes*, Chicago, 1936.

¹⁰² Diels, FVS, II⁶, 271.

¹⁰³ См., например, употребление этого термина в «Надгробной речи» Перикла (Thuc., II, 36).

на праве, а именно, чтобы всякий владел тем, что ему принадлежит $\delta\ \text{παρὰ}\ \text{πᾶσιν}\ \text{ἀνθρώποις}\ \text{ὁμολογεῖται}\ \text{δίκαιον}\ \text{εἶναι},\ \text{ἐκατέρους}\ \text{ἔχειν}\ \text{τὰ}\ \text{ἑαυτῶν}$ ¹⁰⁴. Такое законное право власти над полисом или территорией создается исторически. Амфиполь есть исконное достояние Афинского государства, поэтому постановление Филократа мира, подтверждавшее захват Амфиполя Филиппом, было противозаконным. Выступление против псефизмы о Филократовом мире не может вызвать обвинения в противозаконии ($\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}\ \text{παρὰ}\ \nu\acute{\omicron}\mu\omega\nu$): «Я же ... не дерзал вносить предложение, грозившее обвинением в противозаконии, ибо предлагать противное псефизме Филократа не было таким предложением, как я это покажу. Ведь псефизма Филократа, по которой вы погубили Амфиполь, прямо противоречила прежним псефизмам, по которым вы приобрели всю эту хору ($\kappa\alpha\theta'\acute{\alpha}\ \text{ὁμεῖς}\ \text{ἐκτῆσασθε}\ \text{ταύτην}\ \text{τὴν}\ \text{χώραν}$), именно псефизма Филократа должна была вызвать обвинение в противозаконии... Предлагая решение, соответственное тем прежним псефизмам, которые были вполне законны и которые сохраняли принадлежавшую вам хору, я вносил вполне законное предложение и разоблачал Филиппа... Вы же голосовали только за то, чтобы Филипп владел тем, чем владел раньше, но не за признание того, что Амфиполь принадлежит ему. Можно ведь владеть и чужим достоянием, и не все, владеющие чем-либо, владеют действительно своим достоянием, но многие обладают и чужим»¹⁰⁵.

Таким образом, Афины обладают полнотической, основанной на праве властью над входящими в государство полисами и территориями. Власть эта сложилась исторически и не может принадлежать никакому другому государству, особенно внеэллиническому. Захват $\kappa\tau\eta\rho\alpha\tau\alpha$ Афин военной силой есть нарушение самой основы государственного права ($\tau\acute{o}\ \text{δίκαιον}$), — нарушение этого государственного права должно ликвидироваться всеми мерами.

Весьма рельефно проступают эти положения афинской государственно-правовой теории в конце речи «О Галоннесе», где говорится о стремлении Филиппа овладеть всем Херсонесом Халкидским, причем афинские владения на Херсонесе им уже захвачены ($\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\ \text{παντα}\ \text{τὰ}\ \kappa\tau\eta\rho\alpha\tau\alpha\ \text{τὰ}\ \text{ὁμέτερον}\ \text{ὕφ'αὐτῷ}\ \text{ποιεῖται}$)¹⁰⁶. Филипп действует не только прямым захватом, но предлагает арбитраж: «Он не только присваивает земли по ту сторону Агоры¹⁰⁷, но предлагает судиться с кардианцами, живущими по сю сторону Агоры, судиться с теми, кто живет на нашей территории, если у нас с ними имеются разногласия. А эти разногласия не в ма-

¹⁰⁴ Dem., VII, 18. Здесь Демосфен предвосхищает знаменитое определение права в «Институциях».

¹⁰⁵ Ibid., 24—26.

¹⁰⁶ Ibid., 39—46.

¹⁰⁷ Название небольшого полиса на Фракийском побережье.

лом: они утверждают, что живут на своей собственной земле, а не на нашей (ἐαυτῶν φασὶ τῆν χώραν οἰκεῖν καὶ οὐχ ὑμετέραν), что наши приобретения были приобретениями на чужой земле, их же владения [находятся] на их родной земле. И подобное предложение внес ваш гражданин Каллпп из Пайаниен! Кардианцы [ссылаются на него и] говорят правду. Но я обвинил его в противозаконии, а вы его оправдали. Таким образом Каллпп сделал обладание этой землей для вас спорным! Если вы действительно решитесь судиться с кардианцами о том, является ли эта территория вашей или [принадлежит] им, то почему то же самое не может стать соответственным праву и для других херсонесцев»¹⁰⁸. И далее оратор расценивает как величайшую наглость предложение Филиппа о содействии при судебном рассмотрении вопроса: «Как будто вы не располагаете силой, чтобы заставить кардианцев сделать то, что вы желаете»¹⁰⁹.

Как видим, вопрос о праве на власть над территорией и населением ставится весьма твердо. Афиняне владеют Херсонесом «политически», т. е. полисы Херсонеса вместе с прилегавшими территориями подчиняются Афинам. Взаимосвязи между полисами этого государства нерушимы; их не может разорвать не только внешняя сила, но даже псефизмы афинского народного собрания.

Такие же утверждения о нерушимости власти Афин в державе по отношению ко всем полисам, в нее входившим, мы находим в политической литературе V в. до н. э. — речах Клеона и Дидота, афинских послов в дискуссии с олигархическими представителями острова Мелоса и т. д. у Фукидида. Таким образом, неразрывная связь политического мировоззрения Демосфена и других ораторов-демократов с разработанной в V в. до н. э. политической теорией рабовладельческой демократии хорошо иллюстрируется речью «О Галоннесе».

В речи «О херсонесах» оратор говорит о крайней опасности положения Афин, ибо главной целью действий Филиппа является их полное уничтожение. И это потому, что, пока существуют демократические Афины, Филипп не сможет достигнуть своей цели — подчинения Эллады: «Прежде всего, афиняне, вам нужно твердо знать (βεβαίως γινῶναι), что Филипп ликвидировал мир и воюет против [вашего] государства... что он злоумышляет, что он смертельный враг вашего государства, больше того — самых основ его существования (καὶ τῆς πόλεως ἐδάφει)... Можно добавить, что он враг всех людей в вашем государстве, в том числе и тех, кто наиболее стремился заслужить его благоволение... Он воюет ни много ни мало как со всем вашим государством в целом (τῆ πολιτεία)... и думает больше всего на свете только об одном —

¹⁰⁸ Dem., VII, 41—43.

¹⁰⁹ Ibid., 44.

каким образом это государство уничтожить... Он точно знает, что даже если бы стал владыкой всех других, то он не сможет быть ни в чем твердо уверенным, пока у вас демократический строй (ἕως ἄν ὑμεῖς δημοκρατῆσθε)». При всякой неудаче Филиппа к афинянам прибегнут все, кто испытывал его насилия, «ибо ваша [политическая] сущность в том, что вам не только не свойственно злоупотреблять силой и захватывать власть, когда ваши дела обстоят благополучно, но вам свойственно препятствовать всякому захватывающему власть и всякого захатившего лишать ее, вообще противодействовать всем стремящимся к власти и всех людей вести к свободе (πάντας ἀνθρώπους εἰς ἐλευθερίαν ἐξελέσθαι)... [Филиппа же] надо рассматривать как непримиримого врага государства и демократии (ἐχθρόν ὑπειληφέναι τῆς πολιτείας καὶ τῆς δημοκρατίας ἀδιάλλακτον ἐκείνου)»¹¹⁰.

В этой же речи имеется знаменательное место: «Необходимо, афиняне, в противоположность тому, что [делается] теперь, чтобы все представители власти стали приучать вас быть снисходительными и гуманными в народных собраниях (ведь в этих собраниях обсуждаются правовые вопросы между вами самими и союзниками), а в военных приготовлениях проявлять себя грозно и жестоко»¹¹¹. Это высказывание получает особую выразительность в контексте. Речь произносится в обстановке фактической войны Афин с Филиппом за Херсонес Фракийский, тогда как с формальной стороны между ними продолжали существовать мирные отношения. Полисы и местности Херсонеса приняли вооруженных афинских клерухов под командой стратега Диопейфа, кроме уже нам известных кардианцев, которых поддержал Филипп, приславший афинской эkkлeсии письмо с обвинением Диопейфа в нарушении мира.

Демосфен подчеркивает, что все стратеги, действующие против Филиппа и способствующие установлению связей с Афинами, получают охотно оказываемую материальную поддержку многочисленных эллинских полисов и что нужно всячески поддерживать Диопейфа: «Если Диопейф действует жестко и захватывает корабли, то маленькая табличка, афиняне, совсем маленькая, могла бы всему этому положить конец. И законы говорят об этом, именно о том, что правонарушителей нужно привлекать к ответственности, а не охранять... самих себя триерами и расходовать на них такие средства — ведь это же верх безумия! Но необходимость принуждает содержать войска, высылать триеры и вносить [для этого] деньги — все это против врагов, на которых невозможно воздействовать законом; для нас же самих достаточно псефизмы, обвинения в нарушении законов, [при-

¹¹⁰ Dem., VIII, 39—43. Обращаю внимание на употребление здесь понятия *πολιτεία* и *δημοκρατία*.

¹¹¹ Ibid., 33.

сылки] парала»¹¹². Для Демосфена, таким образом, насильственное принуждение существует только для внешних врагов, для самих же афинян и тех, кто входит в их государство, достаточно воздействия силы права. В этих высказываниях Демосфена четко формулируется идея правового равенства полисов, входивших в Афинское государство.

В четвертой «Филиппике» Афины противопоставляются Филиппу как воплощение права, как центр общеэллинского правопорядка: «Мы никогда и нигде, где только необходимо было говорить о справедливых отношениях, не были кем-либо превзойдены. Никогда не казалась другим, что мы нарушаем правовые отношения, но мы всех всегда побеждали разумным словом (ἡμεῖς οὐδέποτε ὅπου περὶ τῶν δικαίων εἶπεῖν ἐδέησεν, ἡττήθημεν οὐδ' ἀδικεῖν ἐδόξαμεν, ἀλλὰ πάντων πανταχοῦ κρατοῦμεν καὶ περίεσμεν τῷ λόγῳ)»¹¹³. Однако этого недостаточно для объективного господства права, необходимы действия для ликвидации беззаконий, «ибо в этом отношении в полисах все разделены надвое: на тех, кто не желает ни властвовать над другими силой, ни быть в порабощении у кого бы то ни было, а хочет, чтобы им управляли на основе равноправия, на основе законов и свободы, и на тех, кто жаждет власти над гражданами ценой подчинения кому-либо вовне, с чьей помощью они рассчитывают достигнуть [своих целей]. И вот эти-то жаждущие быть выделенными властителем, жаждущие тирании и господства (δυναστεῖων) захватили власть повсюду, так что вряд ли можно найти полис, кроме нашего, который управлялся бы твердо на основе демократии»¹¹⁴. Вот эти-то захватчики и создают, по мнению Демосфена, политические порядки в полисах (οἱ δι' ἐκείνου τὰς πολιτείας ποιούμενοι πᾶσιν)¹¹⁵.

Оратор жестко бичует афинян за политическую беспечность, за равнодушие к великим задачам общеэллинской политики, в центре которой исторически должны стоять Афины, но фактически стоит Филипп. Такое поведение Афин равносильно измене и предательству по отношению к Элладе, по отношению к заветам предков. «Подчиняясь некоторым политикам, — говорит Демосфен, — они предпочитают пребывать в спокойствии... предавая каждый из эллинских полисов поодиночке, позволяя их захватывать другим. Вследствие этого на тот пост в общеэллинском строе, который надлежит занимать афинянам, пришел другой (ἐκ δὲ τούτων παρελ-

¹¹² Ibid., 28—29.

¹¹³ Ibid., X, 2. Это место представляет по форме и по содержанию параллель «Надгробной речи» Перикла у Фукидида. Четвертая «Филиппика» часто рассматривается как компиляция из речей Демосфена, сделанная после его смерти. Если даже стоять на этой точке зрения, то тем большую значимость приобретают содержащиеся в ней теоретические положения, как характерные для Демосфена.

¹¹⁴ Ibid., 4.

¹¹⁵ Ibid., 5. Здесь следует отметить употребление слова *πολιτεία* в смысле «политический быт», «политический порядок».

θῶν ἐπὶ τὴν τάξιν ἐφ' ἧς ὅριον τεταχῆται προσηκε ἕτερος). Он сделался велик, счастлив и стал властителем многих; он занял положение почетное, великой важности, блистательное. За это положение боролись во все времена величайшие полисы... но вследствие нашей беззаботности место это осталось незанятым и было за-квачено»¹¹⁶.

Эта же мысль проводится ниже, но в несколько иной форме: «Стремления главенствовать многочисленны и возникают повсюду, все друг другу противодействуют в этом стремлении, фактически отказываются от него, завидуют, не доверяют друг другу, а не тем, кому надлежало бы; и остаются [в результате] каждый в своей обособленности — фиванцы, лакедемоняне, коринфяне, аркадцы, мы сами. И [это происходит], когда Эллада разделена на столько группировок, на столько владений; нигде, если с полной решительностью сказать правду, правительственные учреждения и помещения советов не заполнены общеэллинскими делами в меньшей степени, чем у нас»¹¹⁷. Причина такого положения — охватившая Афины пассивность, стремление к покою, разложение в среде руководящих политических деятелей. В результате Афины очутились перед смертельной опасностью порабощения, больше того, полного уничтожения.

Неправомысленный захват центрального, руководящего положения в Элладе Филиппом — элементом, чуждым эллинской государственности, — в корне уничтожает общеэллинский политический строй (τάξις). Но этот фактический захват, по мнению Демосфена, случаен, Афины мобилизуют силы и ликвидируют создавшееся катастрофическое положение. Рассматриваемая речь так же далека от пессимизма, как и подлинные речи Демосфена.

Выдвигая задачу восстановления военно-политического потенциала Афин в речи «Об обложении», оратор подчеркивает: «Но что же вам нужно? Во-первых, чтобы не гарнизоном обеспечивалась дружеская верность союзников, а общностью ваших и их интересов; далее, чтобы стратеги, располагая наемниками, не грабили бы и не разоряли союзников, не замечая [истинных] врагов, вследствие чего все выгоды достаются им в частном порядке [одним], вся же ненависть и обвинения падают на государство в целом; [нужно], чтобы стратеги, располагая силами граждан, делали бы по отношению к врагам то, что они теперь делают по отношению к друзьям»¹¹⁸. Хотя эти слова относятся к политической обстановке начала 40-х годов IV в. до н. э., они выражают теоретические установки, создавшиеся в политической практике афинской демократии еще со времен Афинской морской державы.

¹¹⁶ Dem., X, 46—47.

¹¹⁷ Ibid., 52—53.

¹¹⁸ Ibid., XIII, 6.

Весьма ярко характеризуется внутривластическое единство Афинской морской державы в речи «Против Тимократа». В этой речи Демосфен рассматривает самые основы права рабовладельческой демократии и его источники, дает разграничение государственного и гражданского права, ставит вопрос об ответственности как в частногражданском порядке, так и об ответственности политической. Эта речь представляет собой трактат по теории рабовладельческого права, и с этой стороны она будет рассмотрена нами ниже ¹¹⁹. Но исключительно интересным является то обстоятельство, что именно в этой речи оратор считает величайшим преступлением пренебрежение к проявлению чувств гражданской солидарности союзников по отношению к Афинам. Речь идет о том, что Тимократ и его единомышленники переплавили золотые венки с посвященными надписями политического содержания, преподнесенные Афинам союзниками.

Ведь только за это, говорит Демосфен, «если бы даже они раньше не совершили никаких беззаконий по отношению к государству, они трижды, как это мне представляется, заслуживают смерти. Ведь они преисполнены кощунства, бесчестия, клеветы, вообще всего наиопаснейшего [для государства]» ¹²⁰. По отношению к золотым венкам не была соблюдена законность, обеспечивающая их неприкосновенность; и это произошло не вследствие беззаконного поведения сподвижников Тимократа вообще, нет, денежные взносы в казну охранялись со строгой законностью. «Ты не обеспечил такой же охраны, какая полагается для денежных взносов, — разве не ясно, почему ты так поступил? Я полагаю, что ясно! Вы только посмотрите, афиняне, какие надписи — прекрасные и свидетельствовавшие о славе нашего государства во все времена — он уничтожил! Посмотрите на то преступное и опасное для государства, что он написал взамен! Все вы, я полагаю, читали, что было написано на внешней стороне креплений венков: „Союзники увенчали демос за его доблесть и правопорядок“ („οἱ σύμμαχοι τὸν δῆμον ἀνδραγαθίας ἐνεκ' ἐστεφάνωσαν καὶ δικαιοσύνης“), или „Союзники — высшую награду богине Афине“ („οἱ σύμμαχοι ἀριστεῖον τῇ Ἀθηναίᾳ“), или надписи отдельных городов, [содержащие примерно следующие слова]: „Такие-то увенчали демос спасенные демосом“, или „Освобожденные эвбеицы увенчали [афинский] демос“, или же „Конон после морского сражения против лакедемонян“, „Хабрий после сражения при Наксосе“» ¹²¹.

¹¹⁹ В этой речи содержится весьма важная мысль о недопустимости смешения различных форм государственного устройства. Тимократ в демократический строй хочет внести своим законом начала олигархии, что Демосфен осуждает самым резким образом. Эта мысль диаметрально противоположна основным положениям политической теории Аристотеля, но рельефно проступает в политической литературе демократии V в. до н. э.

¹²⁰ Dem., XXIV, 177.

¹²¹ Ibid., 179—180.

Эти, цитируемые Демосфеном, надписи сами по себе являются драгоценным свидетельством о политической основе государственной сплоченности Афинской морской державы как союза рабовладельческих демократий.

Главным содержанием речи «Против Тимократа» является обвинение Тимократа в том, что внесенный им законопроект не только прямо противоречит основам афинского законодательства, но и вообще лишает действенной силы законы, охраняющие гражданский порядок и политический строй демократии. И наиболее полное выражение политическая преступность Тимократа и его сообщников нашла, по мнению Демосфена, в факте уничтожения посвященных надписей союзников на венках, т. е. пренебрежения к политическому наследству Афинской морской державы.

О теоретической разработанности и глубине взглядов Демосфена на эллинскую государственность особенно полно свидетельствуют речи, созданные после Херонейской битвы, и прежде всего знаменитая речь «О венке». То политическое содержание, которое вкладывалось Демосфеном в термин «полис» в рассмотренных выше речах, остается неизменным и в речи «О венке». Этот факт говорит о глубокой исторической значимости политической теории демократии — и в том случае, если считать, что после Хероней Греция как политически значимая величина перестала существовать, и в том, если признать, что материковая и островная Греция играла крупную политическую роль в эллинистическую эпоху.

В речи «О венке» Демосфен доказывает, что его деятельность целиком была направлена на то, чтобы Афины оставались на своем посту протатов Эллады. И то положение, в котором оказались в конечном итоге Афины, следуя его советам, нужно оценивать положительно. С предельной резкостью Демосфен клеймит Эсхина и всех наймитов Филиппа, подчеркивая неразрывную политическую связь афинского полиса со всей Элладой, неизбежность такой политической общности¹²². С помощью предателей, утверждает оратор, «Филипп разъединил Элладу на много группировок, в то время как общее благо было для всех одно (*καὶ διέστρεψεν εἰς μέρη πολλὰ, ἐνὸς τοῦ συμφέροντος ἅπασιν ὄντος*)»¹²³.

Очень показательно, что в разгар борьбы с Филиппом Демосфен подчеркивал связь между внутриполитическим положением Афин и их определяющей общеэллинской ролью: «... одних и тех же правил я держался... и в делах внутренней политики нашего государства и в делах общегреческих; как внутри государства я никогда в угоду богатым не жертвовал правами большинства, так в общегреческих делах я не искал даров или гостеприимства Филиппа за счет общей пользы греков»¹²⁴.

¹²² Ibid., XVIII, 59.

¹²³ Ibid., 60—61.

¹²⁴ Ibid., 109.

Общеэллинская функция как неотъемлемое свойство полиса Афин является основной темой всей речи. Афинский полис мыслится как господствующий над другими на основе права. Характеризуя действия Афин на Эвбее, Демосфен говорит: «Вы прекрасно поступили, спасая остров, но более прекрасным является то, что, будучи властителями как людей, так и полисов (κύριοι καὶ τῶν σωμάτων καὶ τῶν πόλεων), вы, стоя на почве права, возвратили эту [власть] тем, кто был столь виновен перед вами»¹²⁵. Демосфен подчеркивает свои заслуги в привлечении союзников и бросает упрек Эсхину: «Если же ты будешь говорить, Эсхин, о правовом отношении к фиванцам, или к византийцам, или к эвбейцам или будешь рассуждать теперь о началах равенства (εἰ δὲ λέγεις ἢ τὰ πρὸς Θηβαίους δίκαια ... ἢ περὶ τῶν ἴσων νυνὶ διαλέγῃ), то, во-первых, значит, ты не знаешь, что и раньше из тех триер, которые боролись за греков и общее число которых было триста, двести принадлежали нашему полису, который не считал, что испытывает от этого ущерб для себя»¹²⁶.

В конце речи, давая общую оценку своей политической деятельности, Демосфен ставит себя во главе Афин, которые изображаются им как военный и политический центр всей Эллады, причем в значительной мере границы между отдельными χώρα и πόλεις стираются. «Вот это укрепление и земляные работы, за которые ты надо мной издевался, я все же считаю достойными благодарности и похвалы. Почему бы, собственно, нет? Но в моей деятельности они играют ничтожную роль. Не камнями и не кирпичами укрепил я полис, и не тем, что принадлежит мне, я больше всего горжусь. Но если бы ты захотел посмотреть на [созданное] мной укрепление, то ты обнаружил бы оружие, полисы, местности, гавани, корабли, многочисленных конников и тех, кто борется за все это. Все это я выдвинул на оборону Аттики, поскольку подобный расчет был в человеческих силах, и всем этим я укрепил хору, а не только окрестности Пирея или общегосударственного центра (καὶ τοῦτοις ἐτείχισα τὴν χώραν, οὐχὶ τὸν κύκλον τοῦ Πειραιῶς οὐδὲ τοῦ ἄστεως)»¹²⁷.

Последующий текст конкретизирует эту характеристику централизованного руководства военно-политической жизнью большого государственного единства: «Разве не было необходимо выдвинуть на оборону Аттики с моря Эвбею, со стороны материка — Беотию, для обороны окрестностей Пелопоннеса [выдвинуть] соседние с ним местности? Не было необходимо предвидеть, чтобы была обеспечена доставка хлеба вплоть до самого Пирея в условиях полной дружественности? Не было необходимо спасать... Проконнес, Херсонес, Тенедос или действовать, чтобы создать политиче-

¹²⁵ Ibid., 100.

¹²⁶ Ibid., 238.

¹²⁷ Ibid., 299—300.

скую близость и союз по отношению к Византии, Абидосу, Эвбее... если же сила некоего божества или судьбы, или негодность стратегов, или подлость тех, кто предавал ваши полисы (ἢ τῶν προβιβότων τὰς πόλεις ὑμῶν κακία), или все это вместе жестоко вредило всему положению в целом»¹²⁸. В этой детализации Демосфен, как видим, терминологически различает тесную политическую связь эллинских полисов взаимно и с Афинами (τὰ δ' ὅπως οἰκεῖα καὶ σύμμαχ' ὑπάρξει πράξαι), с одной стороны, и политическую слитность некоторых полисов с Афинами (τὰς πόλεις ὑμῶν... τὰ μὲν εἶναι τῶν ὑπ' ἀρχόντων) — с другой. Демосфен набрасывает здесь в широком плане схему общеэллинской политической системы и намечает в ней три государственных объединения в Элладе — Афины, Фессалию, Аркадию: «Если бы в каждом из эллинских полисов тогда было по одному человеку, такому же, как я у вас, с таким же положением и политическим обликом, вернее, если бы только одного человека с моим образом мыслей имела бы Фессалия и одного Аркадия, ни один эллин ни по ту, ни по эту сторону Фермопил не испытывал бы современных зол, но все, будучи свободными и автономными, жили бы в безопасности и счастливо, каждый на своей родине, пользуясь полной неприкосновенностью и испытывая к вам и другим афинянам за подобные и столь великие блага благодарность через меня»¹²⁹.

Из предшествующего следует, что развиваемая Демосфеном государственная теория рассматривает Афины как властвующий, руководящий и организующий центр объединенных эллинских полисов. Эти объединенные полисы представляют собой средоточие культурного и политического развития всего человечества, наивысшую ступень этого развития. Окружающий объединенную Элладу мир (Демосфен подчеркнуто не называет его варварским) находится в более или менее тесных с ней взаимоотношениях, так что существуют мировые международные связи, в которых Элладе надлежит занимать руководящее положение. Такая объединенная Эллада может существовать только на базе демократии.

Вопрос о связи демократического строя с возможностью и необходимостью единения полисов весьма ярко трактуется в речи «О свободе родосцев». Это политическое выступление Демосфена было связано с той сложной обстановкой в международных отношениях, которая сложилась после так называемой союзнической войны, во второй половине 50-х годов IV в. до н. э. Ряд полисов, в том числе такие крупные, как Родос, Византий и др., восстал против политики Афин и вышел из морского союза. Это было вызвано захватом власти в этих полисах олигархией, т. е. антидемократическими группировками. Тем самым родосцы попали в политическую зависимость от подвластного Персии династа

¹²⁸ Ibid., 301—303.

¹²⁹ Ibid., 304—305.

Карии. В Элладе создалось крайне неустойчивое положение в результате ослабления политического положения Афин и Второго морского союза, а также энергичного вмешательства в межэллинские отношения нового фактора — Филиппа II Македонского. Со всей силой начали проявляться противоречия межэллинских интересов, и тем самым факт наличия широких и активных международных связей стал ощущаться весьма интенсивно. Это получило отражение в речах Демосфена «О свободе родосцев» и «В защиту мегалополитов».

В речи «О свободе родосцев» Демосфен призывает забыть измену родосцев Афинскому союзу и оказать помощь родосским демократам, выступившим против олигархии, в их борьбе за власть. «Этим, — говорит Демосфен, — вы сделаете для народных масс во всех полисах вполне очевидным, что такой поступок (т. е. борьба с олигархией. — А. Б.) и для них будет символом спасения, если они будут друзьями афинян»¹³⁰. Далее оратор анализирует международную обстановку, отношение персидского царя к Элладе, причем подчеркивает, что царь всегда был бессилен против Афин; и если ему и удалось теснить Афины, то только в союзе со Спартой¹³¹. Так что помощь родосскому демосу рассматривается как вопрос общеэллинской, отчасти даже мировой политики.

Демосфен подчеркивает, что помощь родосской демократии должна быть оказана не из-за симпатии к ней (родосский демос проявил себя ненадежным союзником и попал в позорное рабство к варварам), а для укрепления общеэллинского союза демократий. Он говорит: «Вы провели много войн как с демократией, так и с олигархией. . . но из-за чего происходила война в том и другом случае, об этом никто из вас должным образом не размышлял. . . С демократиями [вы воевали] или из-за частных столкновений, которые не могли быть ликвидированы в общегосударственном порядке, или из-за тех или иных земель, или из-за границ, или из-за соперничества, или из-за гегемонии; с олигархиями же [вы воевали] не из-за чего-либо подобного, война была за самое государство, за свободу (*πρὸς δὲ τὰς ὀλιγαρχίας, ὑπὲρ μὲν τοῦτων οὐδένος, ὑπὲρ δὲ τῆς πολιτείας καὶ τῆς ἐλευθερίας*). Так что я не побоюсь сказать, что следует считать гораздо более благоприятным, если бы все эллины, живя в демократическом строе, воевали с нами, чем, живя в олигархическом, были бы нашими друзьями. Я считаю, что вам не трудно заключить мир, если вы захотите, со свободными людьми. Что же касается находящихся под властью олигархии, то и самую их дружбу я не считаю надежной. Ибо не может быть, чтобы немногие и стремящиеся властвовать были бы благорасположены к народной массе, к тем, кто

¹³⁰ Ibid., XV, 4.

¹³¹ Ibid., 22—24; ср. XIV, 29—40.

предпочитает гражданское равенство»¹³². И далее развивается мысль об имманентном эллинским демократиям единстве.

Захват власти олигархами в других полисах является угрозой афинской демократии: «Когда без малого все люди повержены в подобное рабское состояние, в опасности находится и наш государственный строй... поскольку не может быть так, чтобы олигархи, захватив повсюду власть, потерпели бы власть демоса у нас... Тех, кто совершает беззакония где-либо в другом месте, вы должны считать врагами пострадавших от этого; тех же, кто уничтожает нормальный государственный строй (τοὺς δὲ τὰς πολιτείας καταλύοντας) и превращает его в олигархию, следует считать общими врагами всех сторонников свободы»¹³³. В качестве защитников общеэллинских интересов приводятся аргосцы, не побоявшиеся выступить против лакедемонян, врагов демократии и насильников. Демос Родоса необходимо, по мнению Демосфена, решительно поддержать военными силами, это соответствует праву. На словах же требовать соблюдения права, не принимая никакого выступления, — значит проявлять трусость, а не политическое благоразумие¹³⁴. «Ведь я вижу, — говорит Демосфен, — как все добиваются права, сообразуясь с наличием силы. Я могу назвать всем вам известный пример: существуют два договора эллинов с персидским царем, а именно: тот, который заключало наше государство и который все хвалят, и тот, который впоследствии заключили лакедемоняне и за который их порицают. Эти договоры определяются не одним и тем же правом (κὰν ταῦτα οὐχὶ ταῦτὰ δίκαι' ἀμφοτέραις ὄρισται). Что касается права частных лиц в государствах с нормальным строем (ἐν ταῖς πολιτεαῖς), то законы предоставляют общее для всех и равное обладание этим правом как слабыми, так и сильными. Что же касается общеэллинского права, то представители силы определяют для слабых границы пользования этим правом»¹³⁵. Эти слова являются отзвуком той большой теоретической борьбы, которая велась в политической литературе V в. до н. э. по вопросу о природе (φύσις) права и власти.

Демосфен считает военную силу необходимой принадлежностью властвующего демократического полиса, но эта сила неразрывно связана с функционированием и развитием объективно правильного, с точки зрения Демосфена, общественно-политического строя. Она должна быть плоть от плоти гражданского общества, так что если даже эта сила и переступает границы права, то это нарушение правопорядка не является угрожающим. Демосфен разоблачает тех, кто, базируясь на голой силе и стремясь

¹³² Ibid., XV, 17—18.

¹³³ Ibid., 19—20.

¹³⁴ Ibid., 28.

¹³⁵ Ibid., 28—29.

только к достижению корыстных интересов, прикрывает свои действия теорией общего блага, т. е. спартанцев и Филиппа. Таким образом, и в этом вопросе демократической теории Демосфен продолжает традицию V в. до н. э.

Трезвая и жестокая оценка действительности несколько не мешает оратору быть горячо убежденным в реальности преодоления признаков упадка и разложения. Эта убежденность была основана на теоретическом анализе политической сущности демократического полиса. Один из существенных ее признаков состоит, по мнению Демосфена, в активном стремлении к объединению с другими демократиями для обеспечения взаимной военно-политической безопасности и господства правопорядка и суверенитета во всеэллинском масштабе. Этот признак демократии Демосфен называет свободой.

«Поскольку вам свойственно твердо знать, [как] осуществляется право, необходимо позаботиться о том, чтобы у вас была [возможность] действовать в этом направлении; а это было бы возможно, если бы вы взяли на себя [обязанность] совместных защитников всеобщей свободы»¹³⁶.

Демосфен подчеркивает, что осуществлять эту задачу афинянам крайне трудно, так как им все время приходится преодолевать внутренних врагов демократии. «Необходимо, — говорит он, — так же относиться к внутрисударственным политическим порядкам, как [вы относитесь] к военным порядкам в походе. . . Необходимо тех, кто нарушает переданный нам от предков государственный порядок и кто действует олигархически (καὶ πολιτεύομενος ὀλιγαρχικῶς), лишить права давать вам советы»¹³⁷.

Таким образом, в речи «О свободе родосцев» Демосфен развивает свою точку зрения на главную задачу демократического полиса. Эта задача состоит в поддержании единой политической организации демократических полисов под главенством Афин. Осуществление ее находится в неразрывной связи с решительной борьбой за полную демократию внутри каждого полиса.

Что касается внутренних отношений в полисе, его государственного и общественного строя, то именно строй демократии представляется Демосфену объективно наиболее соответствующим интересам общества, вообще «всех людей», как неоднократно он выражается. В Афинах, по его словам, даже рабы пользуются большей свободой, чем иные граждане в других полисах. Демократия настолько сама по себе понятный и естественный политический строй для Демосфена, что он в гораздо меньшей степени интересуется государственным устройством демократии, чем проблемой всеэллинской государственности, которая, впрочем, неразрывно связана с основными

¹³⁶ Ibid., 30.

¹³⁷ Ibid., 32—33.

устоями государственности демократических полисов в их внутренней политической жизни.

Итак, теория неизбежности политического объединения полисов, теория власти в таких объединениях, ее территориального распространения и правовых основ — эти принципиальные обоснования рабовладельческой демократии составляют важнейшую черту теоретической основы речей Демосфена.

Попытаемся в следующей главе сопоставить положения политической теории древнегреческой демократии, сформулированные Демосфеном, с основными моментами политической доктрины Аристотеля.

Х. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ



Как представляется Аристотелю древнегреческое государство? В чем заключается, по его мнению, критический момент его появления? Как было уже сказано, законодатель объединяет определенную группу домохозяйств, образуя политею. Это значит, что законодатель создает стройную систему норм, определяющих политический быт граждан, статус каждого гражданина по отношению к своему домохозяйству и к целому, его обязанности по отношению к этому целому и то, что он от этого целого получает. Конкретно это выражается в установлении должностей управления и суда, распределении этих должностей в определенном порядке между гражданами, в регулировании взаимоотношений между гражданами. Это достигается при помощи законов. Ряд законодателей (некоторые из них были особенно знамениты, например Ликург, Солон) создал политеи и тем самым дал историческую жизнь многим полисам Эллады. В окружавшей действительности Аристотель различал полисы с более или менее правильной политеей и полисы, от правильной политеи отклонившиеся.

Аристотель анализирует структуру полиса как такового: полис состоит из домохозяйств (ойкий) и деревень (кома); всякая ойкия имеет общую для всех структуру. Аристотель сливает понятия «политея» и «полис», в действительности содержание этих понятий не тождественно. Почти вся «Политика» посвящена изучению полиса с точки зрения понятия политеи. Гражданская масса, как узко она ни мыслится Аристотелем, является для него объектом, а не субъектом политеи, причем объектом целостным в смысле его политических и социальных качеств, поскольку речь идет о правильных политеях — монархии, аристократии, «политейе». Что касается отклонившихся политей, то их Аристотель называет политеями лишь относительно¹.

¹ E. Barker, *The political thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959. Строго говоря, далеко не всякий эллинский полис являлся для Аристотеля государством; демократические Афины он полисом не считал.

В умеренных формах демократии и олигархии гражданская масса расчленена на часть властвующую и часть подчиненную, а в крайних формах демократии и в тирании гражданская масса, с точки зрения Аристотеля, не существует вовсе, так же как ее не существует в Персидской державе. Понятия «демос» и «политейя» Аристотелем неоднократно противопоставляются. Учение Аристотеля о праве и законе исходит из идеи неравенства людей, которое должно быть воплощено в правовых отношениях. Равенство (*ισότης*) в государстве должно существовать только для «равных». С этим связано категорическое отрицание роли «числа» в государственных отношениях, т. е. большинства и меньшинства. Причем не только в связи с представлением о голосовании, псефизмах, которые как выражение суверенной воли устраняются категорически из политейи-полиса, но также в смысле влияния количественного преобладания той или иной категории гражданства на характер политейи. Основное содержание политической теории Аристотеля полнее всего выражается в кардинальном для этой теории термине «политейя», который равнозначен «полису», т. е. небольшому, замкнутому городу-государству, где вся жизнь граждан строго регламентирована незыблемыми установлениями.

Каждый нормальный полис должен, по этой теории, делиться на гражданство, полностью обеспеченное «досугом», т. е. свободой от всякого необходимого для жизни труда, и на осуществлявшую этот труд количественно ограниченную массу рабов и банаусой. Последние самой природой предназначены для такой общественной роли: характерно, что всякий необходимый труд, кем бы он ни осуществлялся, приобщает трудящегося к положению рабов.

Таковы основные линии политического учения Аристотеля. Сходные политические категории отчасти проступают и в речах Демосфена, но эти категории им оцениваются диаметрально противоположным образом; иногда они сильно модифицируются. И в том, и в другом случае ораторская форма и содержание речей Демосфена характеризуют политическую мысль, созданную древнегреческой демократией.

Если сущность понятия «государство-полис» передается Аристотелем термином «политейя», то Демосфен видит эту сущность в системе писаных законов: *πᾶς ὁ τῆς πόλεως καὶ τῶν νόμων κόσμος*².

Слово «политейя» у Демосфена употребляется довольно часто, но не терминологически. У Платона же и Аристотеля *νόμοι* и *πολιτεία* являются терминами, и притом резко различными.

Законы образуют единую систему, строй, — это очень важная теоретическая мысль Демосфена, характеризующая разработанность его правового сознания и правового самосознания эллинской демократии. Ибо строй законов имманентен широкой массе

² Dem., XXV, 19.

гражданства как основному субстрату полиса-государства. Эта гражданская масса осуществляет творчество строя законов, который, таким образом, принципиально отличается от политейи Аристотеля, раз и навсегда создаваемой мудрым законодателем.

«Всякая жизнь людей, афиняне, живут ли они в малом полисе или в великом, управляется природой и законом (ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος... φύσει καὶ νόμοις διοικεῖται). Природа — это не поддающееся регулированию свойство каждого отдельного человека (φύσις ἐστὶν ἄτακτον καὶ κατ'ἀνδρ'ἴδιον τοῦ ἔχοντος), законы же — это общее, твердо установленное для всех (οἱ δὲ νόμοι κοινὸν καὶ τεταγμένον ταῦτό πᾶσιν). Поэтому природа, если она порочна, часто стремится к дурному... законы же имеют в виду правовое начало, прекрасное, полезное [для всех] (οἱ δὲ νόμοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον βούλονται)... Общее установление, которому надлежит следовать, для всех, равное и одинаковое, это и есть закон; повиноваться ему должны безоговорочно, особенно потому, что всякий закон есть открытие и дар богов, убеждение благоразумных людей... общее соглашение по отношению к государству, согласно которому надлежит жить всем в государстве (πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ'ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει)»³.

Развивая свои положения, Демосфен характеризует законы как первооснову бытия государства: «Если кто-либо из вас пожелает выяснить, что является действенной причиной того, что собирается буле, что демос сходится на экклесии и заполняет дикастерии, власти последовательно уступают друг другу свои должности, словом, почему имеет место все то, благодаря чему государство управляется и обеспечивается само существование государства, то [всякий] найдет, что [такой] первопричиной являются законы и то, что им все повинуются. Если же это устранить и предоставить каждому волю делать, что ему вздумается, то не только исчезнет политейя (государственная организация. — А. Б.), но вообще наша жизнь ничем не будет отличаться от жизни зверей»⁴.

В своем учении о законе и праве Демосфен не ограничивается высказыванием общих положений, он раскрывает их содержание в связи с рассмотрением отдельных конкретных вопросов текущей политической борьбы. Если, например, речь «Против Аристогейтона» представляет собой развитие ряда общих теоретических положений рабовладельческой демократии о сущности государства и права, то речи «Против Аристократа» и «Против Тимократа» являются аналитическими разработками понятия «закон», выдвинутыми оратором в его борьбе против конкретных законопроектов и их авторов.

Резко нападая на внесенное Аристократом в народное собрание предложение особым постановлением оградить личность некоего

³ Ibid., 15—16.

⁴ Ibid., 20.

Харидема, Демосфен читает настоящую лекцию по законоведению, по криминалистике, исследует логическое и юридическое содержание обвинительного процесса. Прежде всего обвинитель, по мнению Демосфена, должен установить характер преступления, а затем обвинить определенное лицо в этом преступлении, расследование должно установить факт совершения преступления и констатировать нарушение закона. Законодательная власть не может издавать постановления в предположительной форме.

Демосфен комментирует уголовный закон Солона и Драконта, главным образом анализируя юридическое положение убийцы; при этом он подчеркивает гуманность закона⁵, обеспечивающего, как говорит Демосфен, человеческие права даже заведомому убийце.

В речи весьма подробно излагается судопроизводство во всех уголовных дикастериях Афин с приведением точных оснований для рассмотрения дел в каждом из этих дикастериев. В первой половине речи «Против Аристократа» Демосфен выдвигает стройную теорию преступления и наказания как важнейшую часть учения демократии о государстве. Это теория господства равного для всех граждан закона, который определяет жизнь и существование государства; закон, особенно уголовный, обладает, по мнению Демосфена, важнейшими воспитательными функциями.

Но учение о законе как о всеопределяющем начале государственной и общественной жизни людей унаследовано Демосфеном от политической литературы времени Перикла⁶. Закон как главное орудие общественно-политического воспитания — это одна из главных тем трудов Протагора, как об этом сообщает Плутарх. Из этого сообщения следует вместе с тем, что проблема преступления и наказания в ее связи с учением о законе занимала видное место в демократической теории государства. То же мы находим у Демосфена, который раздвигает пределы действия закона до роли всеобщего регулятора всех проявлений жизни культурного человечества: «К тому же всем деяниям и всем высказываниям свойственны два основных признака, именно соответствие или несоответствие законности; ни один поступок, ни одно высказывание не могут иметь оба эти признака вместе (*καίτοι πᾶσιν εἰσι πράγμασι καὶ λόγοις δύο προσβῆται, ἡ τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου*)»⁷. Демосфен приводит ряд свойств закона, которые делают его первоосновой существования государства. Закон обладает всеобщностью действия: «не допускается, чтобы один и тот же закон был установлен не для всех граждан — это сказано хорошо и соответственно интересам демоса»⁸.

⁵ Ibid., XXIII, 44.

⁶ См. главы V и VI настоящего издания.

⁷ Dem., XXIII, 75.

⁸ Ibid., XXIV, 59.

Эта мысль является главным теоретическим положением Демосфена, тесно связанным с его учением о равенстве граждан перед законом. Данное положение дополняется другими отмеченными Демосфеном свойствами закона. Закон должен быть формулирован абстрактно, независимо от каких-либо лиц или действий: «Вы устанавливали законы до [совершения] преступлений, причем неизвестны были ни те, кто нарушит право, ни те, кто страдает от этого. Для чего же [тогда] эти законы? Всем в государстве, кто испытал бы беззаконие, они гарантировали правовую защиту»⁹. Та же мысль высказывается в речи «Против Тимократа», где подчеркивается также принцип необратимости действия законов. Характерно, что Тимократ, давая предлагаемому им закону обратное действие, вносит, по мнению Демосфена, олигархическое начало в государственный строй Афин¹⁰.

Здесь не столь интересно само существо трактовки закона, сколь тот вывод, который следует из этих слов Демосфена, — подлинные писанные законы могут быть только в демократии; закону противопоставляется олигархия.

Эти основные свойства закона как основополагающего начала и вместе с тем высшего достижения государственной жизни были сформулированы еще у греческих писателей, выступавших в ранний период становления полиса; таков νόμος βασιλεύς Пиндара, весьма выразителен фрагмент Гераклита: μάχεσθαι ἡρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὄχιωσπερ τείχεος.

У Геродота, отражавшего политическую мысль ранней софистики, политическую мысль перикловой демократии, мы неоднократно встречаемся с положением, что закон является силой, определяющей гражданские качества. Для Геродота именно повиновение закону дает спартамцам возможность сопротивляться у Фермопил. Эти высказывания характеризуют закон как основной устой демократического полиса; точнее говоря, закон выступает в этих представлениях как самая сущность полиса, почти как синоним демократии (так и у Демосфена).

Демосфен же не только рассматривает νόμος как общее политическое понятие, но и конкретно анализирует отдельные свойства закона как воплощения демократического полиса, в связи с конкретными интересами демоса. Он выдвигает вопрос о понятности закона для широких масс граждан, о фактической возможности для них пользоваться существующими законами в их интересах.

В речи «Против Лептина» говорится: «Закон устраняет все противоречащее ему, чтобы относительно каждого [обстоятельства] среди существующих имелся один закон, чтобы закон не

⁹ Ibid., XXI, 30.

¹⁰ Ibid., XXIV, 75.

приводил в смущение рядовых граждан и чтобы они не оказывались бы в невыгодном положении сравнительно с тем, кто знает все законы. Закон должен быть таким, чтобы всем давать одно и то же ясное и полное знание о том, что является правом»¹¹. Демосфен показывает, как исторически сложились в Афинах законы, на основании этих данных он строит свою теорию закона: «Прежде чем законодательно был установлен [ныне существующий] порядок издания законов, афиняне пользовались имевшимися законами и новых не вводили. Когда же некоторые влиятельные лица из числа управляющих государством установили, как это мне известно, что законодательствовать надлежит им, кому как вздумается и как придется, то появилось такое количество взаимно исключających друг друга законов, что вот уже очень давно вы рассуждаете и голосуете [по поводу] противоречивых законов, а до завершения этого дела еще очень далеко. Законы ведь ничем не отличаются от псефизм»¹².

Вопрос о соотношении псефизмы и закона был одним из важных в учении эллинской демократии о государстве. Различение псефизмы и закона свидетельствовало о высоком практическом и идеологическом уровне этой демократии, так как с этим было связано решение крупных теоретических вопросов об устойчивости полиса-государства, о непрерывности его существования, о границах политической власти экклесии. Афинская законодательная процедура известна нам недостаточно ясно, особенно процедура V в. до н. э. Во времена Демосфена разработку и редактирование законодательных предложений, принятых экклесией, проводила коллегия 50 присяжных номофетов. Утверждение номофетами одобренного экклесией законодательного предложения — псефизмы — превращало ее в закон, номос. Демосфен подчеркивает важность санкционирования закона номофетами именно потому, что последние, принеся клятву, облакались особым авторитетом, тогда как сошедшиеся на экклесию граждане никакими специальными клятвенными обязательствами себя не связывали¹³.

Отсутствие последнего момента в экклесии делало, по Демосфену, псефизму легкоизменяемой. Решение экклесии, согласно Демосфену, могло быть и фактически часто бывало ошибочным. Но это не лишало ее абсолютной обязательности, и Демосфен колеблется провести резкую грань между псефизмой и номосом.

¹¹ Ibid., XX, 93.

¹² Ibid., 91—92. Ср. Arist., *Pol.*, 1292a.

¹³ Едва ли Солон, учредивший порядок, согласно которому фесмофеты при вступлении в должность дважды подвергались докимасии — в совете и в дискатерии — полагал, что сами законы, определяющие деятельность фесмофетов и других должностных лиц, подвержены внезапным переменам и сразу вступают в действие без соответствующих утверждений. (Dem., XX, 90).

Высшей санкцией авторитета закона, источником бытия закона для Демосфена все-таки является экклесия. В цитированном месте речи «Против Лептина» прямо говорится, что псефизма ничем не отличается от закона, поскольку необходимым условием появления нового закона является псефизма. Но, с другой стороны, «все получают высшую санкцию у вас, присяжных»¹⁴.

Сила и действенность законов основываются на единомыслии и внутренней сплоченности большинства гражданства — *ὁμόνοια*. У Демосфена омонией рассматривается как результат общей всему гражданству в демократиях «филантропии» (*τῆν κοινὴν φιλανθρωπίαν ἣν ὑμεῖς ἔχετε ἐκ φύσεως πρὸς ἀλλήλους*)¹⁵. «Филантропия» — один из характерных признаков демократии, выдвигаемых в политической литературе конца V—IV в. до н. э. Согласно Демосфену, это — естественное чувство взаимной симпатии, которое связывает членов ойкии, а в государственном масштабе — все гражданство. Благодаря этому чувству граждане стремятся помочь неудачливым людям, не подчеркивая их неудач. «Благодаря этим обстоятельствам устанавливается и прочно удерживается *ὁμόνοια*, общая причина всего наилучшего в государстве... Такое прекрасное положение вещей произошло из свойственной вам природы и устоев общественных отношений»¹⁶.

Таким образом, для Демосфена сущность государства, строй его законов, является выявлением строя внутренних отношений гражданской массы, «филантропия» которой порождает омонию, а омония обуславливает силу и действенность системы законов. Демосфен показывает логическую цепь взаимозависимостей, основных, с его точки зрения, факторов бытия государства, исходным звеном которой является гражданская масса. Здесь он употребляет термин «*φύσει*» — «согласно природе», которая свойственна гражданской массе афинской демократии. Но понятие *φύσει* Демосфен не противопоставляет понятию *νόμῳ*. Под *φύσις* он понимает совокупность качеств афинской гражданской массы¹⁷.

¹⁴ Ibid., 92.

¹⁵ Ibid., XXV, 87.

¹⁶ Ibid., 89—90.

¹⁷ Ср. со словами Гиппия Элидского: «О присутствующие [здесь] люди, я полагаю, что вы родственны между собой на основе соседства и гражданства, а не на основе закона. Подобное родственно подобному по природе, а тиранин-закон понуждает людей [действовать] против природы» (Plato, *Protag.*, 337c; Diels, FVS, II², 333).

У Демосфена со всей определенностью выступает идея государства, хотя и демократического, но с основным признаком абсолютности государственной власти. Во фрагменте же Гиппия идея государства по существу отрицается. Теория «филантропии» как основы силы законов в какой-то мере роднит Гиппия с Демосфеном. Гиппия можно считать представителем демократической идеологии в ее широком понимании, как идеологии в первую очередь равенства. Во всяком случае, олигархическая идея узости замкнутых кадров автаркичного полиса идеям Гиппия диаметрально противоположна.

У Демосфена гражданская масса в такой же мере определяет понятие государства, как закон и право, пожалуй даже, она играет большую роль в понятии государства, чем закон. Об этом говорят все речи оратора, обращенные именно к гражданской массе, например: «Подобно тому как у каждого из нас кто-то является родителем, так и у всего полиса в целом общими [его] родителями необходимо считать всех [граждан] и, следовательно, не лишать их тех благ, которые дает полис»¹⁸. Судя по этим словам, широкая гражданская масса занимает суверенное положение, причем оратор делает акцент на массе неимущих. Важно подчеркнуть, что эти тезисы учения о государстве не являются личным творчеством Демосфена, они тесно связаны с политической мыслью V в. до н. э.

Таким образом, мы находим у Демосфена научно и широко аргументированную теорию закона как основного проявления бытия государства. Мы имеем все основания считать Демосфена основоположником позднейших теорий демократического государства, теории народовластия. Теория демоса-суверена¹⁹, но вместе с тем ограниченного строем законов, создание которых также зависит от суверена, возникла в эпоху Перикла на основе политической практики.

Рисуя политический идеал демократии, Демосфен говорит о великом прошлом времен Афинской державы: «Сам демос *δεσπότης ἦν καὶ χεῖρος πάντων*»²⁰.

Поучительно вспомнить здесь, что Аристотель противопоставляет демос политейе и что крайняя демократия, которую он не считает политейей, характеризуется им как суверенитет демоса (причем терминология обоих авторов весьма сходна). Утверждение же Аристотеля, что господство демоса ликвидирует господство закона, тоже интересно сопоставить с только что изложенной теорией Демосфена о сущности государства.

Но что подразумевает Демосфен, говоря об абсолютном суверенитете демоса? Имеет ли он в виду только строго ограниченную формально-юридическими признаками категорию атических граждан, или демос для него понятие более широкое? Теоретически весьма важным является также и другой вопрос — о характере власти демоса за пределами Аттики.

Когда Демосфен говорит об афинском демосе, он, конечно, в первую очередь думает об афинском гражданстве, принадлежность к которому определялась происхождением от общих родителей-граждан. Но вместе с тем Демосфен неоднократно упоминает о людях, которые фактически пользуются гражданскими правами, юридического основания для этого не имея или имея

¹⁸ Dem., X, 41.

¹⁹ См. *ibid.*, XXIV, 184. Здесь демос отождествляется с государством.

²⁰ *Ibid.*, III, 30.

лишь частично. Это, например, категория так называемых *νόθοι*²¹. Демосфену было прекрасно известно, что состав афинского гражданства постановлениями экклесии иногда значительно расширялся, иногда сужался (последнее было явлением исключительным).

Демосфен, так же как и многие другие авторы, говорит о свободе поведения в Афинах, о свободе слова не только для граждан и вообще всех свободных, но даже и для рабов. Эта тема звучит также в «Надгробной речи» Перикла у Фукидида. Перикл обращается не только к афинским гражданам, но и к *ξένοι*, т. е. главным образом к жителям морской державы. Мы знаем, что афинские законы широко распространялись во входившем в Афинскую державу эллинском мире²², что в судебно-правовом отношении этот мир в значительной степени объединялся афинской Гелиэей, власть которой распространялась как на афинских граждан, так и на союзников. Для Демосфена законы должны были политически объединять граждан и неграждан как в пределах Аттики, так и за ее пределами.

Язык Демосфена, когда он формулирует свое понимание демоса и его политической роли, дает основание думать, что эти понятия он не ограничивал замкнутым составом полисного гражданства.

Демосфен почти не употребляет для обозначения широкой гражданской массы термина *πολίτης* — «гражданин» в узкополисном смысле этого слова. Почти всегда он называет гражданскую массу демосом, или *πλήθος, οἱ πολλοί*. Например, *τὸ τῆς πόλεως ἦθος* заключается в том, чтобы «сочувствовать слабым; сильным и властным не позволять бесчинствовать, чтобы они не обращались жестоко с народом (*τοῦς πολλοῦς*)»²³.

Весьма характерно для широты политического мировоззрения Демосфена замечательное определение права в речи «О Галоннесе»: «Мы высказались за возобновление [договора] на таких условиях, какие у всех людей считаются справедливыми — чтобы каждый владел тем, что ему принадлежит»²⁴.

В связи с этим следует вспомнить о той формулировке понятия «закон», которая была приведена выше: «общее установление, которому надлежит следовать, для всех равное и одинаковое... общее соглашение по отношению к государству, согласно которому надлежит жить всем в государстве»²⁵. Здесь под гражданской массой можно понимать все свободное население полиса-госу-

²¹ О практике включения «получужаков» в афинское гражданство см. Aesch., *De falsa leg.*, 173m; Isocr., *De pace*, 83.

²² H. Weber, *Die Rezeption des attischen Prozessrechtes in den attischen Seebundsacten*, Paderborn, 1908.

²³ Dem., XXIV, 170—171.

²⁴ Ibid., VII, 18.

²⁵ Ibid., XXV, 16.

дарства, поскольку все оно подчиняется гражданским законам независимо от формально-юридических признаков принадлежности к гражданству в узком смысле слова²⁶. С таким пониманием хорошо согласуется критика Спартанского государства в речи «Против Лептина». Демосфен говорит здесь о омонойе гражданской массы в связи с восстановлением в 403 г. до н. э. демократии в Афинах; омонойя выдвигается как основная предпосылка объединения трех враждующих и территориально разделенных группировок в один демократический полис.

Понятием «омонойя» здесь охватывается гораздо более широкая масса, чем полисное гражданство: Атика с Афинами разделилась на три лагеря, в которые входило все население — как граждане, так и неграждане, причем каждый лагерь образовывал политически единую борющуюся группу; я разумею главным образом Пирей и Афины, негражданские элементы которых после объединения получили права гражданства²⁷.

Таким образом, Демосфен разумеет здесь под омонойей высшее сознание политического единства, выходявшее за пределы политических группировок гражданской массы, объединявшее эти группировки и в какой-то мере охватывавшее и негражданские элементы. Такое гражданское самосознание, говорит Демосфен, свойственно только подлинной демократии и является ее существенным признаком.

Демосфен противопоставляет это подлинное, широкое гражданское самосознание узости своекорыстных интересов олигархии, выражающееся в стремлении властвовать над своими согражданами, свойственное всем недемократическим государствам, и прежде всего Спарте. «Нужно помнить, — говорит Демосфен, — что мы пользуемся законами, политейей и обычаями, совершенно отличными от лакедемонских и фиванских», поэтому нельзя приводить в пример афинянам спартанские порядки. «У спартанцев почести иные, которые афинский демос, конечно, категорически и в корне отклонил. . . я не буду говорить обо всех этих почестях, скажу только об одной, которая все [эти почести] объединяет. Когда [в Спарте] кто-либо показавший себя должным образом выбирается в так называемую герусию, он делается господином всех [остальных граждан]; высшая награда добродетели у них состоит в том, чтобы сделаться владыкой над всем государством вместе с „равными“ ему. У нас же владыкой над государственным порядком является демос, а заклития, законы, стражи существуют для того, чтобы никто иной не стал владыкой. Венки, освобождение от государственных повинностей, почетные угощения и тому подобное [существуют у нас] для того, чтобы поч-

²⁶ Еще более определенно говорит об этом Демосфен в речи «Против Мейдия» (Dem., XXI, 30).

²⁷ I. Glotz, *Histoire Greque*, III, Paris, 1941, p. 65.

тить ими всякого достойного мужа. И тот и другой порядок, и наш и лакедемонский, имеют правильное основание своего существования. Каким образом? Таким образом, что в государственных устройствах, основанных на власти немногих, участие в господстве над государственными делами заставляет [этих участников] быть единомышленными, свободу же демоса охраняет соревнование наилучших мужей»²⁸.

Смысл этих слов, на мой взгляд, следующий: государство должно создавать условия для одинакового активного участия в политической жизни самой широкой массы гражданства; любые возникшие признаки социально-политического неравенства государство должно радикально устранять. Так можно понять цитированные в переводе слова: «ἐκεῖ μὲν γὰρ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς ἄθλον τῆς πολιτείας κριτὴν γενέσθαι μετὰ τῶν ὁμοίων»²⁹. В самом деле, «властвовать над всем государством вместе с „равными“» — значит бесконтрольно властвовать не только над перийками (не говоря уже об илотах), но и над метеками и гипомейонами. Это подвергается у Демосфена глубокому осуждению по соображениям политической этики и теории. Демократическая теория отказывается признавать полноценным государством такое, в котором власть обеспечивает частные интересы властвующих, а не интересы всего состава гражданства, трактуемого весьма широко.

Мы имеем право, мне кажется, утверждать, что в понятие «демос» Демосфен вкладывал значительные элементы понятия «народ», подразумевая под «демосом» всю массу свободного и постоянного населения Афинского государства и других эллинских, а частью даже и варварских государств. В этом случае Демосфен гражданскую массу часто обозначал, как мы видели, наряду с термином «демос» и другими, более неопределенными выражениями — πλῆθος, οἱ πολλοί.

Это не значит, конечно, что Демосфену было чуждо употребление термина «демос» в узком смысле слова для обозначения граждан, занесенных в официальные списки. Но если даже он вкладывал такой смысл, говоря: δῆμος δεσπότης ἦν καὶ κύριος πάντων³⁰, то он сам и его аудитория полагали, что слова оратора в какой-то мере касаются всего афинского народа в целом. Очень выразительно подчеркивает это Демосфен в речи «Против Андротиона»: «Если бы вы были государством рабов, а не [государством], претендующим властвовать над другими, вы и то не могли бы стерпеть, афиныне, оскорблений, наносимых им (Андротионом. — А. Б.) на агоре без разбору метекам и афинским [гражданам]»³¹.

²⁸ Dem., XX, 106—108.

²⁹ Ibid., 107.

³⁰ Ibid., III, 30.

³¹ Ibid., XXII, 68.

Политическая мысль Демосфена и политическая литература V в. до н. э. смыкаются и в этом важнейшем пункте. Как для Перикла, Протагора, Горгия, Геродота, Анаксагора, так и для Демосфена демократия не замыкалась в узких рамках города-государства, а стремилась к глубоким, постоянным и широким политическим связям во всеэллинском масштабе. Это положение доказывают все речи Демосфена, и оно является одной из основ как учения о государстве эллинской демократии, так и ее политической практики.

В V в. до н. э. власть афинского демоса объединяла обширную морскую державу. Столетие спустя Демосфен рассматривает Афинское государство как политическое единство Аттики и десятков «владений» (*κτῆματα*) на островах и побережьях Эгейды. Речь идет не о «гегемониальном» объединении Эллады, а о полной инкорпорации десятков полисов в единое политическое целое под властью Афин³².

Таким образом, демос не представлялся политической мысли афинской демократии только как точно фиксированная гражданская масса. Вместе с тем власть этого демоса в разных вариантах распространялась широко по Элладе за пределами Аттики. Содержание и характер этой общеэллинской власти демоса ярко характеризуются в речах «О свободе родосцев» и «О Галоннесе». С одной стороны, это тесный союз демократий, имманентный этим демократиям как таковым, причем временно этот союз может нарушаться и даже переходить в войну, но такая случайность не в состоянии изменить органического, «согласно природе вещей», союза эллинских демократий. С другой стороны, власть афинского демоса над другими полисами может быть и авторитарной, причем такую власть эти преимущественно демократические полисы добровольно признают, как неоднократно подчеркивает Демосфен на примере великой Афинской морской державы.

Объединение полисов в единое государственное целое сохраняет для Демосфена ту же политическую сущность, что и Афинское государство (да и всякое другое) в узком смысле полиса. Такое широкое государственное объединение характеризуется Демосфеном как строй законов, обуславливающих взаимоотношения вошедших в него полисов, когда сильная власть вместе с тем является синонимом права. В этом отношении интересна речь «Против Андротиона», в которой Демосфен с огромной экспрессией изображает высокий патриотизм союзников по отношению к Афинской морской державе: «Они, союзники, побеждая врагов... и ведя полис к омонийе (*ἀλλὰ τοὺς ἐχθροὺς κρατοῦντες, καὶ... τῆν πόλιν εἰς ὁμόνοιαν ἄγοντες*), оставили по самим себе бессмертную славу»³³. Здесь, как видим, Демосфен понятие «омонийя» относит ко всей морской державе.

³² См. главу IX настоящего издания.

³³ Dem., XXII, 77.

В связи с этим укажу на одну существенную, но мало трактованную в литературе о Демосфене черту его политических взглядов. В своей борьбе за политическое объединение Эллады Демосфен совершенно не привлекает столь недавний тогда опыт Второго афинского союза, что говорит о его отрицательном отношении к этому политическому объединению. Главным теоретическим основанием для непризнания Демосфеном Второго союза могла быть слабая его централизованность, недостаточная активность и авторитарность афинской власти. Такие мысли возникают при чтении полных пафоса строк, которые Демосфен посвящает великому прошлому Афинской державы V в. до н. э.³⁴

Демосфен называет полис великим (μεγάλη) только в том случае, когда он властвует над другими объединенными полисами и над соответствующей сухопутной или морской территорией³⁵. Во второй «Олинфской речи» Демосфен четко формулирует мысль о необходимости и правомерности сильной и реальной власти для господства над объединенными полисами.

Это положение, одно из основных в политической теории Демосфена, является, как видим, диаметрально противоположным категорической норме Аристотеля о недопустимости власти одного полиса над другими. Таким же диаметрально противоположным Аристотелю является учение Демосфена об источниках и природе государственной власти. Строго говоря, Аристотель такой проблемы прямо не выдвигает. Он констатирует, что государство должно располагать принудительным началом, иметь возможность применять это начало в случае необходимости, но теоретического обоснования этому утверждению Аристотель не дает.

Напомню, что, согласно основному определению Аристотеля, полис-государство возникает и существует лишь тогда, когда граждане осуществляют «благую жизнь», воплощенную в политике; такое положение в свою очередь возможно лишь при абсолютно высоком этическом уровне граждан. Но последнее является условием осуществления некоторого идеала, чего в полной мере в эллинской политической действительности Аристотель не на-

³⁴ Анализ эпиграфического текста договора Филиппа Македонского и греков 338/37 г. до н. э. приводит М. Тода к выводу об аналогии этого договора с учредительной «хартией» Второго афинского морского союза. Демосфен в речи «О Галоннесе» резко осуждает те установки, которые провозглашаются в «хартии», например запрет афинянам владеть землями на «чужих» территориях (M. N. Tod, *A selection of Greek historical inscriptions*, vol. II, Oxford, 1948, p. 224).

³⁵ Πόλις μεγάλη в демократической литературе IV в. до н. э. обозначал полис, государственно объединяющий другие полисы. Достаточно вспомнить союз полисов Аркадии, создавших Μεγαλόπολις. Такое словопользование свойственно и Демосфену. Помимо Афин определение πόλις μεγάλη применяется Демосфеном к Олинфу, который, как известно, был центром крупного объединения полисов Халкидики. Такая традиция об Олинфе сохранилась и у позднейших авторов. О πόλις μεγάλη говорится также в речи «О преступном посольстве» (Dem., XIX, 84).

ходит. При осуществлении такого идеала проблема принудительной власти почти не возникает, речь может идти разве только о принудительной власти по отношению к внеполисной, с точки зрения Аристотеля, массе банаусой и рабов. Но даже по отношению к этой необходимой для существования полиса категории населения, но абсолютно исключаемой из понятия «полис», о принудительной власти можно говорить, основываясь на тексте «Политики», лишь весьма относительно. Аристотелева теория естественного неравенства людей постулирует столь же естественные отношения абсолютного господства и повиновения, которые лежат вне понятия принудительной государственной власти³⁶.

С этим следует связать содержание понятия «общего блага» (τὸ σὺν φέρρον), которое является для Аристотеля критерием классификации политей на правильные и отклоняющиеся. В правильных политеях осуществление общего блага исключает необходимость для власти пользоваться началом принуждения.

Именно это отличает панбасилею от тирании, аристократию от олигархии, политею от демократии, ибо только стремление к частным и свекорыстным интересам требует от власти применения принуждения.

Наличие в среде граждан социальных противоречий является для Аристотеля началом, разрушающим полис-государство. Аристотель мыслит социальные противоречия только как политические. Разрушение государства-полиса для него, как и для Платона, порождается борьбой в среде граждан. Эта борьба есть противное природе стремление нарушать естественное неравенство людей, стремление сделать «число» (волю масс) определяющим фактором бытия полиса. Гражданская масса как целое политической активностью, по мнению Аристотеля, не может обладать, она не является политическим фактором. Поэтому в тех полисах, в которых внутренняя борьба существует, полис-государство для Аристотеля, строго говоря, перестает существовать. Мы находим упоминания об этом в «Политике». Этическое начало в идее государства у Аристотеля абсолютно преобладает над политическим.

Демосфен, напротив, мыслит государство прежде всего как категорию политическую. С его точки зрения, государство создается народной массой и выявляется в виде системы законов и уч-

³⁶ Весьма интересно, что в последних исследованиях о юридической теории Аристотеля, например в работах Зигфрида и Гамбургера, подчеркивается, что мысль о принудительной силе закона не составляет органической части понятия «закон» у Аристотеля и что само принудительное начало оценивается Аристотелем скорее отрицательно. Особенно для Гамбургера это наблюдение представляется противоречащим всей теории государства и права у Аристотеля, которую он (так же как и Зигфрид) излагает в терминах буржуазного права. См.: W. Siegfried, *Rechtsgedanke bei Aristoteles*, Zürich, 1947; M. Hamburger, *Morals and law. The growth of Aristotle's legal theory*, New Haven, 1951.

реждений. Государственные учреждения — это орудия практического выявления воли гражданской массы, представляемой ее лучшей частью, поскольку именно эта лучшая часть заполняет благодаря своим качествам, экклесию, дикастерии, булэ и другие должности и учреждения. С помощью государственных учреждений она властвует в государстве. Власть эта огромна, так как она олицетворяет законы, сила и действенность которых столь же огромны благодаря осознанию гражданской массой необходимости абсолютного им повиновения.

Во многих своих выступлениях Демосфен наглядными примерами иллюстрирует всеобъемлющую силу государственной власти, причем неоднократно он называет ее термином *δύναμις*. Так в третьей «Олинфской речи» он говорит о том, что псефизма — решение, принятое голосованием, требует исполнения. В исполнении собственно и воплощается мощь государственной власти, поэтому, «хотя по порядку практическое осуществление является последующим, а обсуждение и голосование предшествующим, практическое осуществление по своей государственной важности занимает первенствующее положение и является большим [проявлением] силы»³⁷. Таким образом, источником государственной власти является, по мнению Демосфена, воля гражданской массы, но эта воля требует реализации в действиях органов государственной власти.

Весьма ярко характеризуется абсолютная власть закона как выражения государственной власти в речи «Против Мейдия»: «Если вы захотите увидеть... благодаря чему прочно господствуют надо всеми в полисе те из вас, кто судит, будет ли их двести или тысяча, сколько бы ни установил полис, то вы найдете, что это имеет место не благодаря тому, что [они] одни из всех граждан образуют вооруженное войско, и не благодаря их физическим или возрастным качествам и тому подобному, а благодаря законам. Но в чем сила закона (*ἡ δὲ τῶν νόμων ἰσχύς τίς ἐστί*)? Если, например, кто-нибудь из вас, испытывая беззаконие, закричит, сбегутся ли на помощь законы? Нет! Они ведь представляют собой написанные буквы и не смогут этого сделать. В чем же присущая им [государственная] мощь (*τίς οὖν ἡ δύναμις αὐτῶν ἐστί*)? В вас, если вы их строго соблюдаете и если они для вас властители по отношению ко всему должному. Таким образом, законы — незыблемый оплот (*ἰσχυροί*) для вас, а вы — для законов»³⁸. Закону как выражению государственного авторитета присуща динамика, действенная мощь, опирающаяся на коллективную волю гражданства.

☞ Согласно Аристотелю, одна из основных категорий, присущих государству-полису, — это собственность (*κτῆσις, κτήμα*).

³⁷ Dem., III, 15.

³⁸ Ibid., XXI, 223—224.

Но κτήμα у Аристотеля характеризует категорию государства отрицательным образом, κτήμα — необходимый ингредиент основной единицы, из каковых складывается государство-ойкия. Но к самому государству-полису κτήμα отношения не имеет, поскольку она, так же как и κτήσις является для Аристотеля совокупностью орудий, обеспечивающих материальное существование ойкий и тем самым — граждан. Именно потому, что κτήμα является необходимой материальной предпосылкой существования государства, она никакого отношения к полису-государству, как к категории, не имеет. Такова глубоко идеалистическая трактовка замкнутого государства-полиса у Аристотеля.]

Диаметрально противоположные утверждения мы находим у Демосфена. Этот вопрос в значительной мере уже рассматривался в главе IX. Афинское государство обладает κτήματα в виде многочисленных эллинских полисов и территорий, и без таких κτήματα Афинское государство для Демосфена исторически и теоретически непредставимо. Весьма характерно, что эти государственные κτήματα Демосфен рассматривает с точки зрения этнического гражданского права как принадлежащие Афинскому государству на тех же основаниях, какие лежат в основе владельческих прав частных лиц, которые в спорных случаях устанавливаются верховным арбитражем дикастерия³⁹.

Сама трактовка частной собственности у Аристотеля и Демосфена различна. Для Аристотеля частная собственность не является абсолютной категорией, теоретически он представляет себе частную собственность в известной мере обобществленной⁴⁰. Демосфен же частнособственнические права принципиально и решительно защищает от всяких покушений на их нарушение в частном порядке, подчеркивая всю полноту прав имущих на свое имущество, указывая на положительную роль богатства в государственной жизни⁴¹.

«Имущие же не должны бояться пользоваться своими имущественными правами и должны считать их прочными; в случае же опасности „они должны отдать свое добро на спасение родины, остальные же должны считать общим имуществом то, которое таковым и является, и получать из него свою часть, а [частное имущество] каждого должны считать принадлежащим владельцу. Так малый полис делается великим, а великий пользуется прочным положением...»⁴². Следовательно необходимо, чтобы все граждане (т. е. богатые и бедные) были справедливы друг к другу.

³⁹ См. E. Bickermann und J. Sykutris, *Speustipps Brief an König Philipp*, — «Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften», Philol.-Hist. Kl., Bd 80, № 3.

⁴⁰ См. главу IV настоящего издания.

⁴¹ Dem., X, 45.

⁴² Ibid.

Демосфен сознает основную важность сохранения нормальных гражданских отношений между обладателями состояний и нуждающимися, но не усматривает здесь никакой проблемы. Богатые своими средствами приходят на помощь государству, когда это нужно; бедные же от такой обязанности свободны, так что и у богатых есть основание завидовать бедным. Если у нуждающихся и возникает неудовольствие по отношению к обладателям состояния, то оно основано на смешении начала государственного с началом частным. Государство обязано приходить на помощь нуждающимся материальными средствами, но такой обязанности нет у частных лиц — «обладателей состояний» (ὄταν τ' ἀπὸ τῶν κοινῶν ἕθως ἐπὶ τὰ ἴδια μεταβιβάζοντας ὀρθῶς τινας) ⁴³ — Демосфен намекает здесь на демагогические (в нашем смысле слова) выступления ораторов.

Это весьма важное место свидетельствует о некоторых проявлениях социальных противоречий в среде гражданства. В критике Платоном и Аристотелем эллинской демократии эти противоречия изображаются как основа всей социально-политической жизни. В «Политике» Аристотель склонен даже теоретически разделить всякую реально существующую гражданскую массу на имущих и неимущих и в связи с этим все реально существующие политеи — на олигархию и демократию. Однако уловимая для нас историческая действительность IV в. до н. э. не подтверждает этой концепции Аристотеля. Изложенные выше теоретические утверждения Демосфена представляются гораздо более близкими к ней.

Аграрной проблемы эллинская демократическая идеология V—IV вв. до н. э., сколько мы можем видеть, не выдвигала.

Если демократическая идеология рассматривала богатство, создаваемое широким и свободным развитием ремесленного производства и торговли, как бесспорное благо для государства, то для Аристотеля подобное экономическое развитие столь же бесспорно представлялось вредом.

Для антидемократической теории Платона и Аристотеля понятие государства лишено материального содержания, это — понятие этического порядка. Для демократической мысли, в частности для Демосфена, понятие государства материально. Оно неразрывно связано с представлением о хоре, территории, иногда хора для Демосфена воплощает государство. Отсюда вытекает его представление о собственности, как об элементе государства.

Законы мыслятся Демосфеном не как отвлеченные нормы, воплощающие систему ἀρεταί политеи, они создаются гражданской массой для регулирования повседневного гражданского быта. Они несут функцию гарантов гражданских прав для всего сво-

⁴³ Ibid., 44.

бодного населения государства. Мы видели, что Демосфен склонен отождествлять законы с самой гражданской массой.

Теоретические основы учения об абсолютности гражданского равенства и о народном суверенитете были заложены Протагором и развивались Горгием, Гиппием Элидским, Анонимом Ямвлиха. Пристальное изучение в последнее время ранней софистики, особенно рядом итальянских исследователей⁴⁴, привело к более или менее единодушному признанию позитивного содержания в учениях Протагора и Горгия.

В мифе у Платона Протагор дает теорию происхождения именно государства, основанного на абсолютном гражданском равенстве, как необходимом условии существования человечества, обосновывает теорию воспитания, причем, как утверждает Унтерштейнер, этические понятия существуют для Протагора не сами в себе, но они делаются истиной как факт общественного сознания; вся система идей Протагора пронизана социально-политическими критериями, основанными на примате массы общества⁴⁵.

Не менее интересны указания Э. Вельмана⁴⁶ на то, что передаваемые Аристотелем в «Политике» слова Горгия, сказанные по поводу требования доказательств гражданского происхождения родителей, не являются шуткой, а имеют глубокий политический смысл: нелепо гражданские права связывать с происхождением⁴⁷. В. Бекер⁴⁸ сближает Горгия с Протагором, именно с его знаменитым положением о человеке — мере всех вещей, положением, имеющим не только скептический, но и демократический смысл. Демократическое содержание учения Горгия нами было рассмотрено выше, в специальной ему посвященной главе; особое внимание, в частности, привлекает его замечательное определение Афинского государства как βασιλεία πόλεω. Важным элементом политической теории демократии было учение о правах государства, зависимых от его мощи, δύναμις⁴⁹.

Это учение было связано прежде всего с проблемой морской державы, с идеей обширного общеэллинского и многочастного государства, мощь которого концентрировалась в господствующем полисе и давала последнему авторитарную власть. Эта

⁴⁴ M. Gigante, *Nomos basileus*, Napoli, 1956; M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1957.

⁴⁵ Весьма интересно указание Унтерштейнера на то, что уже Иёл и Гомперц сближали учения Протагора и Анаксагора о материальном субстрате бытия (см. K. Joel, *Geschichte und Philosophie*, ed. I, Tübingen, 1921; H. Gomperz, *Sofistik und Rhetorik*, Wien, 1912).

⁴⁶ См. RE, Bd VII, s. v. *Gorgias*, Sp. 1598.

⁴⁷ «Не то выдвигая вопрос, не то иронизируя, Горгий сказал: „Подобно тому как котельщики изготавливают котлы, лариссийцы тоже изготовлены ремесленниками — ведь существуют некие изготовители лариссийских сосудов“ (Arist., *Pol.*, 1276b, 27—30).

⁴⁸ W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, — «Hermes», Bd 86, 1958, H. 4, S. 425—440.

⁴⁹ См. главу IX настоящего издания.

власть, однако, регулировалась демократической природой союза между властвовавшим полисом и полисами подчиненными.

Демократическая мысль, оформляясь в середине V в. до н. э., все свое творчество сосредоточила на теоретическом осознании бурного политического развития, новых форм демократического государства, что было неразрывно связано со столь же новыми проблемами общеэллинских отношений и мирового положения Афинской морской державы.

Создание демократической мыслью теории государства следует рассматривать как один из истоков родившейся гуманитарной науки, склонной к концепциям рационалистско-материалистического характера. Вполне понятно, что эта наука не интересовалась устаревшими, с ее точки зрения, политическими формами монархии и олигархии и стремилась к познанию создавшейся политической действительности — демократии. Проблема сущности государства как такового и его роли в бытии человечества впервые была поставлена Протагором, и ее разработка продолжалась в софистической литературе.

Эта проблема трактовалась широко и с применением научной абстракции, хотя вполне общепринятого термина для обозначения понятия «государство» в V в. до н. э. еще не было. Но уже с самого начала демократическая мысль создавала теорию государства и права, не замыкаясь в пределах только полиса или даже только Эллады в целом, но, как показывает пример Геродота, привлекала известные ей данные о Персидской державе, Египте и других странах Средиземноморья.

Наоборот, параллельно развивавшаяся политическая мысль олигархии четко обозначила свою путеводную звезду в виде идеализированной Спарты, замкнутого, автаркического полиса. Эта антидемократическая мысль получила название «лакономании».

Если в платоно-аристотелевой политической доктрине содержание понятия «гражданин» носило чисто этический характер, как и все учение о государстве в целом, то демократическая теория на первый план выдвигала момент правовой, связанный с самой сущностью понятия государства (Горгий, Гиппий, Демосфен).

Это понятие разрабатывалось как по линии внутренних отношений, так и по линии отношений внешних — межэллинских и даже мировых. Большое развитие эти идеи получили в IV в. до н. э., и опять-таки в двух направлениях — демократическом и олигархическом. В IV в. эти два направления были тесно связаны с ростом могущества Македонии, с двумя линиями ее политики — Филиппом и Александром. Олигархические группировки были главной опорой Филиппа, на демократические группировки стремился ориентировать свою политику Александр. И демократические группировки поддерживали Александра: как политический оратор Демосфен замолчал на все время грандиозных по-

ходов Александра. Эсхин же, превратившись из сторонника Филиппа в антимакедонца, горько упрекал Демосфена за его симпатии к Александру. В своей знаменитой речи «О венке» Демосфен, подводя итоги своей политической деятельности, с глубокой убежденностью утверждал, что не отказывается ни от одного из своих прежних выступлений и что поддерживавшая его политику часть Эллады оказалась в конечном счете в благоприятном положении.

Объективно это подтверждается тем обстоятельством, что в годы напряженнейшей социальной и политической борьбы после смерти Демосфена его популярность в высокой степени возросла, его слава в веках как великого патриота и великого оратора именно в этот период получила прочное основание.

Наличие в античной Элладе двух социально-политических лагерей, резко враждебных друг другу, давно известно; всем ведомы нарисованные Фукидидом замечательные картины гражданской войны и непримиримой взаимной ненависти олигархов и демократов. Но в нашей научной литературе (не говоря о буржуазной) не было сделано попыток дать этим фактам углубленного классового объяснения. Не был даже достаточно четко констатирован факт, столь резко подчеркиваемый античными авторами, — распадение общества свободных на непримиримо враждебные группировки.

Я полагаю, что социальную природу этого, историкам, конечно, известного, но научно малоосознанного факта следует искать, основываясь на марксистско-ленинской теории общественных формаций. Именно на той их характерной черте, что общество каждой классовой формации, разделяясь на антагонистические классы, вместе с тем включает в себя более или менее сильные реликты общественных отношений формации предшествовавшей. Эти реликты находят свое отражение и в социально-политической идеологии данного общества. В античной Греции реликтовыми явлениями были более или менее явные пережитки родовых отношений, сказавшиеся в наличии двух резко различных экономических и политических структур рабовладельческого общества Эллады.

Спарта являлась наиболее нам известной представительницей одной из этих структур с эмбрионально развитым рабовладельческим строем, но вместе с тем с резко выраженным классовым господством в форме внеэкономического принуждения по отношению к земледельческой трудовой массе. Полис как центр рабовладельческого производства, торговли и политической жизни в Спарте не развивался. Я имею в виду тот факт, что илоты по своему социально-экономическому положению не могут быть

названы рабами, что слабо развитое ремесло было в руках свободных, что экономика в целом носила резко выраженный натуральный характер. В политической организации господствующего класса сильно сказывались пережитки родовых отношений. И может быть, именно эта черта способствовала тому сильнейшему влиянию, которое спартанский строй оказал на развитие политической идеологии олигархического направления.

Другая структура — высокоразвитый полис, государство классического периода с ведущей ролью рабовладельческого ремесленного товарного производства, развитой торговлей, с политической и экономически подчиненной ролью сельской части гражданской массы, в весьма ограниченном объеме эксплуатировавшей рабский труд; типичной политической формой полиса была рабовладельческая демократия.

Этим двум структурам соответствовали по крайней мере две резко различные социально-политические идеологии, из которых одна, олигархическая, широко изучалась в исторической литературе ряда веков, вплоть до наших дней, тогда как другая, демократическая, не была даже достаточно четко отмечена. Между тем именно эта демократическая идеология была подлинной надстройкой над рабовладельческим базисом и, как таковая, играла огромную роль в истории античной Эллады. И несомненно, отсутствие не только понимания этой идеологии, но даже достаточных знаний о ней сильнейшим образом затрудняло изучение античной Эллады, особенно ее социально-политической истории V—IV вв. до н. э.

УКАЗАТЕЛЬ

- Автаркия (автрикч. полис) 8—11, 13, 35, 45, 51—54, 57, 59, 75, 83, 86—89, 95—98, 106, 110, 319, 351
 Автономия 232, 272
 Агамемнон 221, 222, 267, 268
 Алкидам Флиунтский 96, 162, 163, 183
 Анаксагор 4, 8, 55, 152—179, 186, 187, 194, 196, 344
 Антифонт 58, 180, 217₁₀₂, 220
 Аполлодор 133, 183, 193, 194
 Арете 80, 93, 94, 96—98, 140, 144, 146, 147, 199, 201, 349
 Аристократия (аристократы) 36, 38, 56, 72, 124, 135, 138, 142, 148, 150, 194, 333, 346
 Аристотель 4, 7, 8, 12—15, 19—26, 30—37, 40—45, 50—148, 150, 154, 157, 159, 162, 164, 170, 176, 178, 182—186, 189, 193, 201—203, 206, 211, 212, 220, 251, 252, 262, 281, 291, 296, 325₁₁₉, 332—335, 340, 345—349
 Его сочинения:
 «Афинская политейя» 190, 193, 196
 «Политика» 12—14, 22, 23, 30, 34—41, 44, 50, 51, 53, 59, 65—67, 70, 72—75, 78—81, 83—90, 92, 93, 102₈₂, 104, 105, 108, 109, 112—115, 117, 120, 128—130, 136—139, 141, 146—150, 189, 190, 203, 248, 252, 333, 346, 349
 «Риторика» 33, 211, 212
 «Этика» 22, 30, 33, 34, 59, 66, 72, 74, 85
 Аристофан 42—45, 202, 255, 258, 283
 Афинагор 55, 81, 171, 172
- Афинская морская держава (архе) 6, 9, 10, 16, 26, 42, 47, 71, 92, 157, 170, 172, 188, 194—197, 204, 207, 209—211, 214, 216, 217, 222, 224, 227, 230—233, 247—249, 255, 256, 260, 262, 265, 266, 270—276, 278, 280, 282, 283, 286, 287, 306, 307, 317, 324, 325, 344, 345, 350, 351
 Банаусой (Βαναυσοι) 39, 70, 76, 80, 94, 96, 103, 118, 141, 144, 146, 149, 203, 252, 334, 346
 Баркер, Е. 60—64
 Басилейя 125, 135, 142, 197, 216
 Биант 151, 238, 239
- Варвары (варварство) 40, 88, 90, 106, 107, 196, 197, 212, 221, 238, 241, 302, 311, 315, 328, 343
 Власть 92, 93, 98, 100, 111, 197, 251, 263, 270, 332, 346
 Есины 8, 108, 109
 Второй Афинский морской союз 294, 303, 329, 345
- Гераклид Понтийский 113, 188, 189, 191, 193, 194
 Гераклит 40, 55, 57, 151, 186, 337
 Гермипп 161, 163, 165, 166
 Геродот 4, 46, 57, 71, 104, 109, 149, 151, 170, 171, 181, 188, 190, 194, 201, 208, 220₃, 221, 234—264, 292, 337, 344, 351
 Геронты (спартанские) 123—126, 131—133, 342
 Гиппий Элидский 58, 180, 217₁₀₂, 283, 339₁₇, 350, 351

- Гипподам Милетский 58, 66, 67, 109, 114, 118, 119, 149, 181
- Гиппократ 149, 174, 175, 181, 199, 258
- Гомер 57, 175, 176, 199, 222
- Гомперц, Т. 16₂, 182, 183
- Горгий 4, 16₂, 58, 180, 195, 197, 207—218, 220, 226, 228₄₃, 235, 262, 264, 273, 292, 319, 344, 350, 351
- Его сочинения:
 «Апология Паламеда» 210, 214—216
 «Похвала Елене» 214—218
 «Эпитафий» 212, 213, 216, 280
- Город-государство — см. Полис
- Граждане (гражданство) 73, 76, 80, 87, 103, 107—110, 138, 140, 141, 143, 144, 225, 278, 280, 333, 339, 342
- Грот, Г. 15—29, 37
- Делосский союз 16, 46, 243, 270
- Демагог (демагогия) 145, 154, 155, 158, 197
- Демерий Фалерский 463—465
- Демократическая идеология (и теория) 19, 25, 30, 33, 43, 50, 53, 56, 62, 63, 71, 73, 81, 108, 137, 150, 153, 161, 170, 171, 178, 179, 188, 196—198, 207, 208, 220, 224, 225, 230, 232, 260, 262, 269, 272, 273, 276, 277, 280, 281, 312, 313, 349, 353.
- Демократия рабовладельческая (демократы) 7, 8, 13—19, 21, 26—28, 33, 35—40, 42—48, 49, 53, 55, 59, 63, 70—73, 81, 84, 92, 107, 109, 136, 140, 142, 144, 145, 147, 149, 150, 171, 172, 187, 195, 203, 213, 220, 226, 227, 234, 248—250, 255, 256, 262, 264—267, 295, 313, 331, 334, 346, 349, 351—353
- Демокрит 40, 48, 152, 181, 183, 186, 194, 196, 198, 201.
- Демос 9, 17—19, 37, 38, 42—48, 72, 73, 79, 94, 123, 124, 134, 135, 141, 146, 158, 161, 165, 166, 186, 194, 197, 227, 249, 250, 252, 255, 256.
- Демосфен 5, 18, 21, 55, 61, 105, 137, 164, 181, 191, 215, 217, 218, 226, 228₄₃, 235, 248, 251, 258—266, 273, 278—318, 322—352.
- Его речи:
 «О венке» 297, 326, 352
 «О Галоннесе» 318—321, 341, 344, 345₃₄
 «Олиньфские речи» 297, 303, 305, 306, 314—345
 «О мире» 292, 293, 302
- «О свободе родосцев» 328, 329, 344
 «О симморях» 292, 297, 300
 «Против Тимократа» 225, 226, 335, 337
 «Филиппики» 308—310, 312, 315, 323
- Двайюсоне (δικαιοσύνη) 30, 62, 176, 177
- Дикайон (δικαιον) 32, 91, 95, 96, 143, 144, 176, 177, 226, 227, 240, 283—285, 295, 320
- Дильс, Г. 176, 178, 182, 183₄, 184, 186, 191
- Диоген Лаэртский 161, 163—166, 172, 173₆₄, 175, 182—185, 187—193
- Диодор 133, 188, 189
- Диодот 5, 58, 151, 208, 213, 215₂₂, 228—230, 281, 284—287, 321
- Домохозяйство (ойкия) 76—78, 80, 86—92, 94, 145, 333, 348
- Драконт 114, 136, 336
- Дюнамис (δυναμис) 224, 235, 238, 246, 249, 267, 297, 299, 300, 303, 308, 317, 347, 350
- Егер, В. 292, 293
- Жебелев, С. А. 226, 239
- Закон (законность) 92, 190, 191, 290, 310, 318, 320, 322, 334—342, 344, 346₃₆, 347, 349, 350
- Законодатель 75, 83, 102, 111, 115, 120—123, 125, 127—129, 135, 138, 333
- Зауппе, Г. 158₂₃, 159, 160
- Земледельцы 107—109
- Зенон 154, 186
- Иероним Родосский 163—165
- Илоты (илотия) 11, 18, 119, 120, 130, 132, 343, 352
- Исократ 5, 51, 52, 58, 61, 62, 149, 193, 220₃, 259
- Калликл 18, 53, 58, 63
- Кимон 68, 156, 157, 192, 194, 195
- Классовое расслоение 11, 45, 48
- Клеон 5, 43, 53, 58, 163, 208, 215, 226—228, 277, 281—285, 287, 288, 321
- Корабельная чернь 46—48, 127
- Космы 131—133
- Критий 58, 68, 116, 180
- Крузе, М. 290—292, 294
- Ксенеласия 132, 234
- Ксенофонт (Псевдо-Ксенофонт) 5, 23, 30, 33, 39, 41, 43, 58, 68, 109,

- 116, 130, 162, 163, 181, 195⁴⁷, 223, 247, 251—256
Его сочинения:
«Афинская политея» 247, 264, 265, 274
«Лакедемонская политея» 116, 130, 190
- Лаконофильство 40—45, 59, 60, 66—68, 72, 86, 105, 107, 112, 116, 117, 124, 128, 129, 133, 150, 259, 260, 269, 351
- Ликург Спартанский 67, 68, 102, 115, 119, 121, 123, 126, 127, 129, 130, 133, 136, 333
- Лисандр 116, 126
- Лурье, С. Я. 151, 152, 168, 175⁷⁴
- Маковельский, А. О. 152, 183⁴, 201
- Мейер, Э. 9, 233, 247, 253¹³¹
- Менцель, А. 182, 189
- Метеки 40, 343
- Минос 130, 133, 266, 267
- Монархия (басплейя) 36—42, 72, 81, 117, 124, 126, 145, 147, 276, 333, 351
- Надклассовая организация 39, 40
- Насилие 93, 95, 96
- Нестле, В. 16², 258, 284
- Новгородцев, П. И. 53, 54
- Ньюмен, В. 66, 74—86
- Общеэллинская политическая мысль 39, 40, 43, 69, 76, 83, 105, 197, 210, 216, 271, 294
- Олигархи (олигархия) 8, 19, 20, 22, 23, 33, 36, 38, 39, 42—45, 72, 75, 79, 81, 84, 104, 107, 117, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 144, 147, 148, 150, 154, 166, 172, 187, 194—197, 216, 220, 224, 225, 227, 232, 248, 251, 255, 256, 260—262, 264, 265, 267, 270, 273, 286, 329, 334, 337, 346, 349, 351—353
- Омонойя (ὀμόνοια) 211, 212, 214, 339, 342, 344
- Онкен, В. 66—73, 85, 86, 113
- Остракизм 197, 204
- Павсаний 116, 123, 127
- Панбасилевс (панбасилея) 37, 56, 60, 81, 82, 106, 126, 147, 148, 346
- Пельман, Р. 42—48
- Перкл 5, 8, 16, 18, 19, 21, 28, 43, 46, 47, 51, 53—55, 58, 59, 63, 71, 73, 83, 86, 118, 149, 152—163, 166, 172, 173, 187, 188, 191, 192, 194, 196, 197, 213—217, 223, 224, 226, 228, 230—233, 235, 241, 255, 264, 272—273, 279, 280, 283, 287, 290, 291, 304, 336, 340, 344
Его «Надгробная речь» 113, 172, 173, 175, 213, 235, 278—280, 323.
- Перройки 119, 120, 128—132, 343
- Пифагор (пифагорейцы) 40, 55, 186
- Платон 5, 7, 8, 15, 18—20, 22—25, 27—31, 33, 37, 40, 41, 43—45, 50, 53—60, 62—64, 66—68, 75, 76, 78, 79, 83, 85, 98, 114, 115, 127, 142, 149, 154, 156, 157, 159, 162, 170, 173, 176, 177, 182—187, 190, 192—194, 198, 199, 201, 203—207, 211, 220, 251, 258, 259, 262
Его сочинения:
«Законы» 18, 20, 22, 27—29, 37, 44, 49, 55, 56, 67, 114, 116, 117, 127
«Политея» 18—22, 27—29, 41, 44, 49, 55, 56, 58, 59, 63, 66, 67, 114—116, 182, 190, 277
«Политик» 49, 55
«Протагор» 204, 206, 207, 263
- Платоновский коммунизм и др. социалистические течения 43, 46, 66, 78, 114, 115
- Плутарх 68, 126, 129, 133, 152—161, 166, 173, 191, 194—197, 217, 289, 292, 336
- Полибий 68, 220
- Поликрат Самосский 244, 245
- Полис (государство) 7, 9, 11, 12, 19, 24, 37, 39, 42, 46, 47, 51, 52, 54—56, 60—62, 67, 69—71, 74—78, 81, 82, 85—89, 94, 98—103, 106, 107, 109, 112, 138, 139, 145—147, 203, 207, 219, 221—223, 228, 230, 232, 238, 239, 242—246, 248, 249, 253, 254, 256, 282, 295, 299, 303, 306, 315, 316, 326, 327, 333
- Полисная идеология 19, 45, 54, 195⁴⁸
- Политея 35, 36, 38, 39, 40, 42, 56, 57, 72, 73, 76, 78—81, 84, 86, 97, 99, 107—109, 111, 116, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 131—134, 135, 137—150, 190, 193, 248, 297, 298, 323, 333, 334, 336
- Политеума 141, 145
- Политике техне (πολιτικὴ τέχνη) 59, 199—204
- Правовая идея 55, 72, 83, 203, 264, 271
- Право силы 26, 43, 48, 54, 55, 58, 63, 77, 83, 92, 101, 151, 152, 217, 228, 258, 272, 277, 284, 306, 330
- Право — справедливость (δίκη и αἰδώς) 33, 202—204, 214, 271, 295

- Продик Косский 16₂, 58, 180, 183, 233
Прометей 199, 200, 202
Протагор 4, 8, 16₂, 17—19, 26, 35, 53, 55, 57, 58, 63, 83, 149, 170, 173, 175, 180, 182—195, 198—208, 217, 220, 233, 248, 256₁₄₅, 262—264, 271, 336, 344, 350, 351
- Рабовладельческие отношения 11, 77, 96, 250
Рабы (рабство) 13, 27, 34, 35, 40, 41, 60, 69, 70, 77, 90—94, 107, 108, 145, 148, 222, 225, 250, 252, 264, 331, 334, 346, 352, 353
Равенство 31 (геометрическое и арифметическое у Аристотеля), 34, 40, 43, 44, 51, 56, 77, 81, 82, 143, 144, 207, 213, 262—264, 271, 280, 350
Рейснер, М. 46—52
Ремесленники (ремесло) 8, 63, 107, 108, 144, 146, 195, 196, 202, 203, 250, 252, 254, 294, 349, 353
Риторы (риторика) 17, 210, 217, 292
- Сатир 163, 165
Секст Эмпирик 185, 206
Семья 35, 36, 51, 67
Сикофантия 118, 214, 215, 281, 284
Синклер, Т. 57—60
Сиссития 40, 107—109, 115, 117, 126, 131, 132
Собственность 36, 67, 69, 78, 108, 115
Сократ 8, 16, 17, 18, 20, 27, 41, 49, 53—56, 58, 64, 83, 116, 162, 177, 182, 199
Солон 51, 55, 102₈₂, 104, 114, 119, 136, 163, 333, 336
Сотион 163—165
Софисты 15—18, 26, 27, 40, 41, 47—49, 53, 55, 58, 63, 69, 83, 96, 180—183, 193, 195, 196, 198, 199, 210, 217, 257, 258, 262, 264, 351
Спартанский госуд. строй 35, 42
Стесимброт 154, 157, 158₂₃, 160, 191, 192, 194, 196, 197, 204
Стоики 117, 185
- Теория полиса 10—15, 34, 37, 40, 42
Теория смешения политических форм 29, 38, 84, 116, 117, 124, 135
Территория полиса (хора) 107, 149, 242, 295—297, 304, 319, 320
Тимон Флиунтский 183—187
Тирания (тираны) 33, 36, 39, 99, 117, 136
- Тирания демоса 140, 142, 144, 145, 147, 148, 195, 215, 216, 222, 226, 240, 241, 245, 268, 276, 283, 287, 334, 346
Торговцы 8, 107
Тразимах Халкедонский 16₂, 53, 55, 58, 63, 180, 195, 220, 226, 258, 277, 284
Труд 69, 70, 76
- Утопические идеи 76, 154
- Фалеас Халкедонский 43, 44, 58, 66, 67, 114, 117, 118
Фалес Милетский 151, 239
Фемистокл 5, 54, 194, 195₄₈, 204
Феофраст 154, 164
Фердросс-Дроссберг, А. 54—57
Фидий 8, 157, 160, 161
Филия [φιλα (φιλανθρωπια)] 33, 50
Филипп Македонский 61, 105, 300, 303—306, 308—326, 329, 331, 345₃₄, 351, 352
Филострат 185, 198, 199, 211, 212
Филофор 183, 185
Фриш, Г. 248, 251, 253₁₈₁, 256
Фукидид 5, 21, 43, 46, 47, 51, 53, 55, 57, 58, 63, 71—73, 81, 83, 86, 104, 109, 128, 153, 156, 158, 160, 171, 172, 181, 190₂₇, 194, 195, 197, 204, 208, 209, 213, 215, 217, 218, 220—228, 234, 235, 237, 238, 241, 246, 247, 253, 255, 257—273, 276—278, 280—285, 290, 312, 319, 321, 352
Фюсен — номо (φύσει — νόμο) теория 35, 48, 57, 58, 63, 74, 93, 173, 174, 229, 240, 275, 286, 287, 335, 339
Фюстель де Куланж 12, 54
- Харонд 114, 189
Хильденбрандт, К. 23—40, 149
Хрематистика в учении Аристотеля 51, 69, 76, 88, 89
Хуг, А. 291, 292
- Циглер, К. 152, 153
Цицерон 15, 156, 160, 185, 289
- Чичерин, Б. Н. 40, 41
- Шварц, Ю. 290—293
Шефер, А. 289, 290
Штраассбургер, Г. 258—260, 287
- Эвдаймония 30, 97—99, 110, 111
Эвномия 27, 103, 121, 127, 144, 251, 252, 256

Эврипид 165, 184, 223, 233, 258
Элеаты 40, 209
Элевтерия 207, 216, 225, 235, 239,
273, 278, 295, 309, 310, 331
Элий Аристид 204, 259, 260
Эмпедокл 208

Энтелехия 34, 201
Эренберг, В. 219, 220
Эсхин 326, 327, 352
Эвсебейя (εὐσεβεία) 155, 156, 160
Эфиальт 157, 193
Эфоры 123—125, 131, 133

О Г Л А В Л Е Н И Е

От редакции	3
Введение	7
I. Политическая мысль классической Греции в историографии XIX и XX вв.	15
II. Теория полиса Аристотеля и политическая мысль древней Греции	65
III. Аристотель и лаконофильская литература	113
IV. Теория политических форм Аристотеля	137
V. Анаксагор и афинская демократия	151
VI. Политическое мировоззрение Протагора и Горгия	180
VII. Термин «полис» в политической литературе V в. до н. э.	219
VIII. Политическая теория демократии в труде Фукидида	257
IX. Проблема эллинской государственности в политическом мировоззрении Демосфена	289
X. Основные положения политической теории древнегреческой демократии	333
Указатель	354

Анатолий Ксавериевич Бергер

**Политическая мысль
древнегреческой демократии**

*Утверждено к печати
Ученым советом Института истории
Академии наук СССР*

*

Редакторы *Э. М. Евсенина, Л. А. Ельницкий*
Художник *А. Г. Кобрин*
Технический редактор *Н. Д. Новичкова*
Корректоры *Е. Г. Григорьева и Г. В. Стругова*

*

Сдано в набор 4/Х 1965 г.
Подписано к печати 9/IV 1966 г.
А-01467. Формат 60×90^{1/16}.
Печ. л. 22,5+0,125 п. л. вкл. Уч.-изд. л. 23,59.
Тираж 2400 экз. Изд. № 1573
Зак. № 531. Индекс $\frac{1-6-3}{1-ВЗ-45-65}$
Цена 1 р. 72 к.

*

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
1-я типография издательства «Наука»
Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12