

© 2006 г.

Харийс Туманс

К ИДЕЕ ГОСУДАРСТВА В АРХАИЧЕСКОЙ ГРЕЦИИ

Обычно, когда обсуждается концепция государства у древних греков, речь идет о полисе, причем все обсуждение естественным образом осуществляется в социальной и политической плоскостях, что означает исследование полиса сугубо как социально-политического института. Над этой темой потрудились уже не одно поколение ученых, оставив после себя необъятные объемы библиографии, в результате чего складывается впечатление, что здесь уже все ясно и говорить больше не о чем. В принципе, так оно и есть, но если не сводить все к институтам, если отвлечься от политического содержания слова *πόλις* и вспомнить, что оно обозначало у греков не только конкретный, специфически греческий тип государства, но и государство вообще, то открывается и другая сторона медали. В самом деле, представление о том, что древние греки воспринимали полис прежде всего как коллектив граждан, давно уже стало азбучной истиной, прописанной во всех учебниках. Однако глубинные истоки этого представления сами по себе, вне посторонних контекстов, обычно не обсуждаются, вероятно из-за их кажущейся самоочевидности. Тем не менее самоочевидности здесь никакой нет, поскольку в таком случае, полисная идея должна была быть очевидной для всех народов древности, которым тогда следовало бы создавать везде полисы, а не монархии и деспотии.

Разнообразие форм, в которые воплощались древние цивилизации означает, что и в глубокой древности понятие государства не сводилось лишь к понятию человеческого сообщества, но всякий раз содержало в себе и некую идею или концепцию этого человеческого коллектива, поскольку всякое сообщество людей создается и существует с определенной целью и оправдывается каждый раз определенной идеологией, в которой эта цель формулируется. Вообще государство, как известно, всегда представляет собой нечто большее, чем просто формальная организация того или иного сообщества, благодаря чему его можно трактовать не только как учреждение «ради пользы интересов», но и как культурный импульс¹. Но даже если мы рассматриваем государство в его функциональном аспекте, рано или поздно нам приходится отвечать на вопрос о сути и смысле этого учреждения. В этом контексте нельзя не согласиться с утверждением Ортеги-и-Гассета о том, что государство, где бы оно ни возникало, всякий раз возникает как реализация некоего проекта орга-

¹ Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня / Пер. В. Ошиса. М., 1992. С. 199.

низации совместной жизни². От характера этого проекта зависит форма и содержание возникающего государства, и, следовательно, для нас первостепенное значение имеет понимание той идеи, которая лежит в основе греческого полиса. Чтобы постичь эту идею, необходимо перенести обсуждение из плоскости социально-политической в плоскость культурологическую. В нашей науке прочно укоренилась привычка видеть в полисе не просто человеческое сообщество, но обязательно сообщество граждан, что автоматически переносит нас в область социологии и политологии³. Но воспринимали ли сами древние греки себя только и единственно как граждан или было еще некое более общее, более человеческое, т.е. неполитическое пространство, в котором они могли воспринимать себя и других? Об этом здесь и пойдет речь. Иными словами, в данной статье предполагается проанализировать, каким образом греки архаической эпохи представляли себе государство как таковое, т.е. государство как организованное сообщество людей, и в чем они видели его цель и смысл.

Пожалуй, знаменитое аристотелевское определение государства как некоей общности людей (*κοινωνία*), возникающей ради достижения общего блага (Arist. Pol. 1252a 1–5; 1278b 21 sqq.; 1280b 40), является единственным законченным и отрефлексированным греческим текстом по поводу определения сути государства. Аристотель не только дал определение, но и построил целое системное рассуждение, доказывающее его тезис. До него только Платон дал беглое определение государства, однако не утруждая себя при этом рассмотрением вопроса (Plat. Resp. 369 b). В целом на протяжении ряда столетий греческой истории, вплоть до Платона и Аристотеля, можно найти только отдельные разрозненные высказывания о государстве, суть которых сводится к тому, что «полис – это люди, а не стены и не пустые корабли» (Thuc. VII. 77. 7)⁴. Тем не менее отсюда еще не следует, что у нас вообще нет источников по теме и вопрос не подлежит исследованию. Действительно, ситуация с источниками трудная, но не безнадежная, как может показаться на первый взгляд. Тот факт, что вплоть до Аристотеля у нас нет других текстов о смысле государства, еще не означает, что мы утратили какие-то недостающие источники (при наличии таковых мы по крайней мере знали бы об их существовании) или же, что греки вообще не задумывались об этом. В самом деле, было бы более чем странно, если бы греки, известные своей склонностью к абстрактному мышлению и любовью к отвлеченным темам, вдруг совсем обошли бы стороной такой существенный вопрос. Дело скорее в том, что их мысль в данном вопросе имела иную направленность. Во-первых, можно предположить, что вопрос о смысле государства был просто неактуален для древних греков либо в силу обладания ими некоего всеобщего и самодостаточного понимания, либо в силу того, что в области политического мышления их занимали другие вопросы. Во-вторых, возможно предположить, что осмысление и восприятие сущности государства

² *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М., 2001. С. 154, 162, 280.

³ Классический пример тому см. *Weiwei K.-W.* Polis und Arche. Kleine Schriften zu Gesellschafts- und Herrschaftsstrukturen in der griechischen Welt // *Historia-Einzelschriften*. Ht 146. Stuttgart, 2000. S. 64 ff.

⁴ Подробнее об этом см. *Will E.* Le monde grec et l'Orient. T. 1. P., 1972. P. 416; *Ehrenberg V.* The Greek State. L., 1969. P. 88; *Утченко С.* Политические учения древнего Рима. М., 1977. С. 21 слл.; *Кошеленко Г.А.* Древнегреческий полис // *Античная Греция*. Т. 1. Становление и развитие полиса. М., 1983. С. 11 слл.; *Фролов Э.* Рождение греческого полиса. Л., 1988. С. 6 слл.

у них осуществлялось не в рамках теоретического научного размышления, а в совершенно другой плоскости.

Даже самый беглый обзор литературы архаической эпохи со всей наглядностью может продемонстрировать неактуальность вопроса о смысле государства в греческом политическом сознании. Вплоть до Аристотеля греков интересовали в этой области совсем другие вопросы и прежде всего вопрос о власти. Его мы обнаруживаем уже у Гомера, в известном пассаже о том, как Одиссей усмирял волнение в стане ахейцев, обращаясь к «мужам из народа» со следующими словами:

Всем нам не господствовать, всем здесь не царствовать нам,
аргивянам!
Нет в многовластии блага; да будет единый властитель,
Царь нам да будет единый, которому Зевс прозорливый
Скиптр даровал и законы...

(П. П. 204–206, пер. Н. Гнедича).

В этих словах явно слышатся полемические нотки – дурное «многовластие» противопоставляется доброму единовластию. Гомер устами Одиссея явно кому-то оппонирует, что свидетельствует о наличии, если не дискуссии, то по крайней мере различных мнений. Значит, уже на заре греческой цивилизации, когда полисная государственность еще только формировалась, обсуждался не вопрос о том, что такое государство, а то, кто в нем должен править. При этом у Гомера есть и мнение о том, как надо править: в «Одиссее» он описывает идеального царя, который «правду творит» и «праведно властвует» (Od. XIX. 111–114). Следовательно, речь здесь идет не о государстве, а о власти, т.е. о том, какой она должна быть.

Эту тему продолжает затем Гесиод, противопоставляя друг другу два города: в одном осуществляется справедливое правление, обеспечивающее людям благоденствие, а в другом творится неправда, влекущая за собой запустение и гибель (Hes. Erga. 225–245). В мире Гесиода царит божественный порядок, за соблюдением которого следит Дике (Справедливость), дочь Зевса и Фемиды, совместно с сестрами – Эйреной (Мир) и Эвномией (Благозаконие) (Hes. Theog. 900 sqq.). Поэт вписывает человеческий мир в этот мировой порядок и поэтому во главу угла ставит идею социальной справедливости. С тех пор эта тема становится центральной в греческой политической мысли, которая обсуждает принципы существования государственной власти (т.е. концепцию справедливости), но не саму идею власти. Солон, противопоставивший Благозаконие (Εὐνομίη) Беззаконию (Δυσνομίη), целиком находится в русле гесиодовской традиции и говорит лишь о способах организации государственной жизни и справедливости, а не о государстве вообще (Sol. Fr. 3. 30–39 D). Начиная с Феогида, в греческой литературе тема власти приобретает новое звучание, и на повестку дня выносятся вопросы о том, кто должен править – «добрые» аристократы или «дурные» простолюдины (Theogn. 667–680). Как известно, Феогид вслед за Алкеем (Alc. Fr. 39, 87, 101 D) решительно высказался против единовластия (Theogn. 52, 541 sq., 603 sq., 693 sq., 1080 sqq. и т.п.), в то время как Гераклит утверждал, что настоящий закон состоит в послушании воле одного человека (Heracl. Fr. 33 DK). Налицо явная конфронтация идей, не утративших своей актуальности и в следующие столетия.

Таким образом, классическая эпоха унаследовала от архаики уже сформировавшийся круг политических вопросов, в котором государство рассматривалось в двух плоскостях: в плоскости социальной метафизики, как вопрос о космических (Дике как богиня и как божественный космический принцип, созданный Зевсом) и этических (*дике* как социальная справедливость, творимая или нарушаемая людьми) основаниях власти, и в плоскости политической, как вопрос о том, кому власть должна принадлежать. Классическая эпоха продолжила обсуждение данной тематики в заданном русле, внося в нее свои дополнения и породив уже сформировавшиеся политические теории. Платон, будучи первым великим теоретиком в области политики, дал чисто формальное определение государства как совместного поселения людей (Plat. Resp. 369c). Тем не менее он рассматривал не само понятие государства, а его метафизические основания и задачи, а также принципы и формы его наилучшего устройства, включая и базовый вопрос о власти. В этом смысле весьма показательна структура его «Государства», здесь вообще не ставится вопрос о том, что такое государство, но на обсуждение выносятся вопросы о справедливости, после чего участники диалога переходят к рассмотрению отдельных сторон государственной жизни с точки зрения их справедливого устройства. Не стал исключением из общего правила и Аристотель, основная часть его «Политики» посвящена вопросам власти и ее политическим формам как реальным, так и идеальным. Однако прежде чем говорить о формах власти, Аристотель подверг анализу само понятие государства и сделал это с присущей ему методичностью и системностью. В этом он действительно был первооткрывателем.

В итоге нам приходится признать, что в области политического мышления вплоть до Аристотеля вопрос о смысле государства древними греками не рассматривался и вместо этого их всецело занимал вопрос о том, как должен быть устроен правильный (идеальный) полис. Объяснить этот факт можно только предположив, что они имели некое, для всех очевидное представление о государстве, обсуждение которого было для них лишено смысла. Поэтому нам предстоит попытаться хотя бы частично реконструировать это представление или, как минимум, определить, в каких областях мысли и какими способами греки решали для себя этот вопрос.

Сказанное означает, что идея государства была для греков не вопросом, а всем известной истиной. Это было возможно только в том случае, если ответ на данный вопрос давала религия. Вместе с тем становится понятным отсутствие теоретической рефлексии по данному поводу. Отсюда следует, что религия как раз и является той плоскостью, в которой формировались представления греков о государстве.

Прежде чем говорить о религиозном содержании древнегреческого понятия государства, необходимо короткое отступление относительно принципиальных подходов к изучению данного вопроса, поскольку сделанное уже утверждение о религии как факторе, формирующем мышление древних греков, вступает в противоречие с распространенным мнением о том, что полис – это «город разума», т.е. система, построенная прежде всего на социально-политических реалиях⁵. Таким образом, здесь возникает проблема методологических

⁵ Murray O. *Cities of Reason // The Greek City. From Homer to Alexander* / Ed. O. Murray, S. Price. Oxf., 1991. P. 1–25.

и мировоззренческих оснований исследования⁶. Причем дело тут даже не в том, что представители различных национальных историографических школ рассматривают один и тот же объект с разных позиций и видят его по-разному⁷, а в том, что в нашей науке уже давно сложились противоположные подходы к интерпретации как полиса, так и его истории. Как это ни банально звучит, но самое принципиальное размежевание позиций происходит главным образом по водоразделу материального и идеального, т.е. по линии социально-экономического или религиозно-культурного детерминизма⁸. Автор данной статьи, не будучи ни французом, ни приверженцем школы Э. Дюркгейма, тем не менее на вопрос о том, что первично: «курица» (политика, экономика, социальность) или «яйцо» (религия, менталитет, культура), в данном случае отвечает однозначно: «яйцо», т.е. религиозные и ментально-культурные факторы. В этом состоит его естественное самоопределение, на которое он имеет такое же право, как и все остальные.

Данная позиция не подразумевает, однако, отрицания социально-экономических факторов в истории, признавая за ними бесспорное огромное влияние на жизнь людей, но утверждает лишь исключительную важность («первичность») ментального фактора, исходя из того, что поведение людей всегда задается их картиной мира и построенной на ней системе ценностей, что применительно к древним (так называемым «архаичным», «традиционным») обществам всегда означает признание религиозных оснований для всех вещей в восприятии людей того времени⁹. В этом есть принципиальное расхождение данной позиции с социально-экономическим детерминизмом¹⁰. Поэтому тезис о рациональности греческого полиса принимается здесь только в качестве интерпретации уже

⁶ На этой проблеме необходимо остановиться специально, поскольку автор данной статьи уже подвергся критике за следование «ущербным» концепциям «объективного идеализма» и «социологического фатализма». См. *Фролов Э.Д. Соблазн научного поиска (по поводу книги Харийса Туманса о рождении демократии в древних Афинах) // Туманс Х. Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла. СПб., 2002. С. 17.* Поэтому возникла необходимость объяснить, что суть дела состоит не в следовании неким «ущербным концепциям», а в мировоззренческих и методологических установках, в которых самоопределяется любой автор. Право же подобного самоопределения следует признать за каждым автором с тех пор, как отпала ситуация одной-единственной «верной» и для всех обязательной картины мира. Это есть исходные основания, которые не обсуждаются, но которые не препятствуют обсуждению и критике построенных на них концепций и интерпретаций.

⁷ Разность этого видения очень остроумно и точно описал О. Меррей: по его словам, для немцев полис – это свод конституционных законов, для французов – своего рода святое причастие, для англичан – исторический прецедент, а для американцев – сочетание мафиозных соглашений с принципом права и индивидуальной свободы (*Murray. Cities of Reason. P. 3*).

⁸ Обе эти позиции эффективно сталкивает в своей статье О. Меррей, возводя одну из них к М. Веберу (*Weber M. Developmental History. Berkeley, 1979*), а другую – к Э. Дюркгейму (*Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. P., 1912. P. 62, 323, 635*) (*Murray. Cities of Reason. P. 5–7*).

⁹ Подробнее эта позиция изложена в статье: *Туманс Х. Будут ли у нас свои «Анналы»? // Мнемон. Исследования по истории античного мира / Под ред. Э.Д. Фролова. СПб., 2002. С. 287–306.*

¹⁰ Здесь хочется заметить, что если не уважать право каждого исследователя на мировоззренческое самоопределение, то в разряд «ущербных» можно записать абсолютно любую концепцию, и что тот же социально-экономический детерминизм вполне можно охарактеризовать как «постыдное заблуждение», как это уже сделал в свое время И. Хейзинга (*Ук. соч. С. 216*).

сложившегося, «готового» полиса классической эпохи, имея в виду, что формировался этот полис длительное время и на основе целого комплекса архаичных мировоззренческих представлений, постепенно подвергавшихся рационализации¹¹.

Возвращаясь же к начатой теме, сразу следует отметить, что искать идею государства в греческой религии не надо, она лежит на поверхности и хорошо известна. Эта идея состоит в отождествлении государства, равно как и любого человеческого сообщества, с общим/общинным очагом. Уже Фюстель де Куланж выводил все основные социальные представления и институции древних греков из домашней религии очага, восходившей еще к праиндоевропейскому культу огня¹². Он же первый показал, что, согласно представлениям греков, власть проистекала из культа очага и обладатели власти всегда были хранителями священного общинного очага¹³. Самым священным местом как в общине, так и в каждой семье, был очаг¹⁴, и на этом основании, как утверждал Фюстель де Куланж, строилась идея государства: цари, а затем сменившие их пританы или архонты прежде всего возглавляли культ общего очага, подобно тому, как в каждой семье культом домашнего очага владел глава семьи, тот же царь, только мелкого масштаба¹⁵. Известный исследователь греческой религии М. Нильссон принял эту идею о социообразующем значении очага в греческой религии и утверждал, что семья, центром которой являлся священный очаг, была прообразом и основой для греческого государственного устройства¹⁶. Затем эти идеи развил и наполнил новым содержанием известный французский ученый Ж.-П. Вернан, на многих примерах доказавший, что мифологический образ очага и его персонификации богини Гестии являлся моделью греческого общества как для отдельной семьи, так и для всей государственной общины в целом¹⁷. В свою очередь, Г. Надь путем этимологического анализа показал, что символическое значение очага как источника власти и авторитета восходит к индоевропейской эпохе и связано с понятиями «рождение», «кормление» и «алтарь»¹⁸. В этом контексте аналогия между домашним и государственным алтарем становится вполне очевидной: как глава семьи кормит своих домочадцев, так и царь кормит свою «семью» – государственную общину. С данными выводами вполне согласуются и разыскания Э. Бенвениста, который констатировал, что в индоевропейской терминологии образ царя тесно связан с идеей кормления своего народа и оказывается «значительно ближе к жрецу, чем к самодержцу»¹⁹. Эта жреческая составляющая царской власти, естественно, проистекала

¹¹ Приводимые О. Мерреем примеры рационального устройства фратрий в классическую эпоху или политизированного характера мифа в афинской трагедии (*Mirrau. Cities of Reason*. P. 12–18) отнюдь не противоречат тому, что как фратрии, так и мифы изначально имели религиозный смысл.

¹² Фюстель де Куланж Н. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906. С. 30–36.

¹³ Там же. С. 190–195.

¹⁴ Там же. С. 157.

¹⁵ Там же. С. 189, 193. Ср. Нильссон М. Греческая народная религия / Пер. С. Клементьевой. М., 1998. С. 110.

¹⁶ Нильссон. Ук. соч. С. 100 сл., 103 сл.

¹⁷ Vernant J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs*. 2 ed. P., 1965–1969. P. 165–169, 181, 186–187.

¹⁸ Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. Н. Гринцера. М., 2002. С. 192 сл., 197 сл., 206 сл., 210 и т.п.

¹⁹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 252, 260 сл.

из культа общего очага, политическое значение которого признается современной наукой как вполне установленный факт²⁰.

Итак, источником власти в древнегреческой религии является священный очаг, персонифицированный в образе богини Гестии, обитающей как на Олимпе, так и в каждом жилище смертных, которые приносят ей возлияния в начале и в конце каждой трапезы (Ном. Нумп. XXIX. 2–6). Святость очага обеспечивала ему статус убежища, что хорошо видно в известном эпизоде из биографии Фемистокла, когда он, спасаясь от преследования, нашел прибежище у очага в доме своего старого врага, царя молоссов Адмета. Святость очага оказалась сильнее старой вражды и Фемистокл был спасен (Thuc. I. 136). И это отнюдь не единственный исторический пример такого рода: по свидетельству Полибия, даже во II в. до н.э. имело место нечто подобное – Полиарат искал и нашел убежище в Фаселиде у общественного очага (Polyb. XXX. 9. 4). Оба примера хронологически заметно удалены друг от друга и тем самым являют собой свидетельство поразительной устойчивости религиозной традиции, связанной с очагом, что возможно только в случае ее изначальности и фундаментальности. Очевидно, что это и есть та основа, на которой естественно выросла базовая концепция власти в древней Греции. Пожалуй, трудно найти более выразительный образ происхождения власти от очага, чем знаменитый сон Клитемнестры в «Электре» Софокла. Ей приснилось, что ее убиенный муж Агамемнон восстал из мертвых и водрузил свой царский скипетр в очаг своего дома, а из скипетра вырос побег, который превратился в огромное дерево, покрывшее своей тенью всю микенскую страну (Soph. Elec. 417–423).

Таким образом, очаг – это алтарь, где осуществляется «кормление» огня²¹, а также сакральный центр людского сообщества, и кроме того, он может выступать еще и в качестве центра всего мироздания²². Со всей очевидностью вырисовывается символическая цепочка мифологических отождествлений: очаг = семья = государство. Следовательно, государство в этом контексте воспринимается не иначе, как большая семья, и эту идею фиктивного семейного единства общинников воплощает в себе общинный очаг-алтарь. Поэтому неудивительно, что очаг был и мистическим источником власти, ведь семьей/государством правит хозяин очага. В древнейшие времена царь (басилей) был таким главой государственной семьи, и его домашний очаг был очагом всей общины. Вполне естественно, что так же как царь уподоблялся главе семьи, так точно и глава семьи уподоблялся царю. Об этом свидетельствуют данные языка: в гомеровском языке глава семьи нередко называется царем ойкоса, т.е. дома (οἴκοιο ἄναξ). С этим согласуется и тот факт, что глагол ἄνωσσειν («править», «управлять») использовался Гомером одинаково как по отношению к царю, так и по отношению к главе семейства, а также по отношению к самому Зевсу, который правит богами, как отец семьей (например: II. II. 669)²³. Идея уподобления власти царя власти домохозяина не канула в Лету вместе с гомеровской эпохой, но осталась в народной памяти в виде некоего архетипа. В этом можно убедиться

²⁰ Burkert W. Greek Religion. L., 1985. P. 170; Merkelbach R. Hestia und Erigone. Stuttgart, 1996. S. 54.

²¹ Надь. Ук. соч. С. 206 сл.

²² Этот аспект нас сейчас не интересует, но он достоин упоминания. См. Дьяконов И.М. Архаические мифы востока и запада. М., 2004. С. 53, 57.

²³ Finley M. The World of Odysseus. L., 1977. P. 83–84.

на примере греческой драмы. Так, например, в «Просительницах» Эсхила хор обращается к Пеласгу со следующими словами:

Ты – весь народ. Город и царство ты!
Самовластительный князь!
Народа очаг, храмы земли – твои!

(Aish. Hiket. 370–372, пер. А. Пиотровского).

Также и софокловский Тесей из его «Эдипа в Колоне» для утверждения верности своему долгу ссылается именно на очаг:

Как же я дерзну твою отринуть дружбу,
Когда незыблем в нашем доме общий
Очаг стоит, куначества залог?

(Soph. Oid. Kol. 631–633, пер. Ф. Зелинского).

Есть основания полагать, что по схеме семья = государство греки воспринимали и весь свой греческий мир, т.е. сообщество греческих племен и государств. Центром этого сообщества был общегреческий алтарь в Дельфах (Plut. Agist. XX. 4). Думается, что наличие общего очага в Дельфах было серьезным фактором, способствовавшим осознанию греками своего культурного единства, поскольку всякое единство должно было быть оформлено прежде всего в религиозном плане. Очаг как раз и был таким религиозным оформлением, и более того, очаг, как таковой, был для них началом всякой общественной жизни и всего вообще, что отразилось в известной поговорке: «Начинать с Гестии»²⁴. Возможно, что факт существования общего очага, в ряду всех прочих, позволяет нам лучше понять тот парадоксальный и до сих пор до конца не проясненный факт наличия у древних греков национального единства, при отсутствии политического²⁵.

Итак, следует признать очевидным, что уже с древнейших времен государство мыслилось древними греками как большая семья и эта идея владела умами на протяжении многих столетий. Поэтому вполне естественно, что и после отмены царской власти очаг сохранил за собой статус сакрального центра общины и символа государства. Он всегда располагался в пританее, где ему был посвящен культ 'Εστία πρυτανεία²⁶ и где пританы, заменившие царя, представляли собой всю общину граждан²⁷. Следовательно, общественный очаг был настоящим центром общественной жизни государства²⁸, и он, как любой

²⁴ Burkert. Op. cit. P. 170; Нильссон. Ук. соч. С. 103.

²⁵ Heuss A. Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche // Zur griechischen Staatskunde / Hrsg. F. Gschnitzer. Darmstadt, 1969. S. 36–96; Фролов. Рождение греческого полиса. С. 25 сл.; см. также Ахутин А. Эпический исход // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 10 сл., 21 сл., 38.

²⁶ См. Латышев В. Очерк греческих древностей. Ч. 2. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1899. С. 19; Graf F. Hestia // RE. 1998. Bd 5. S. 511.

²⁷ См. Vernant. Op. cit. P. 181, 186; подробнее о пританах и очаге см. Gschnitzer F. Pritanen. Ein Beitrag zum griechischer Verständnis Staatsaltertümer // Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Bd 13. 1974. S. 75–88; Stein-Hölkeskamp E. Adelskultur und Polisgesellschaft. Stuttgart, 1989. S. 95; Parker R. Athenian Religion. A History. Oxf., 1996. P. 19; Merkelbach. Op. cit. S. 56.

²⁸ См. Graf. Op. cit. S. 513.

очаг вообще, был знаком сопричастности людей²⁹. Поэтому государство уделяло общему очагу особое внимание и брало на себя заботу о нем. Например, по свидетельству Аристотеля, ритуалы, совершаемые на государственном очаге, имели особенное значение и выполнялись не жрецами, а специальными должностными лицами – архонтами, пританами или басилеями (Arist. Pol. 1322b 25 sqq.). В этой связи знаменательно, что ключевое слово *πρυτανείον* (пританей) в древнегреческом языке часто выступает как синоним слову *ἑστία* (очаг)³⁰. В свою очередь, *ἑστία* в широком смысле означает дом, семью, пританей, государство³¹.

Благодаря религиозно-политической концепции очага в греческом сознании навсегда утвердилась мысль о сущностном тождестве семьи (домохозяйства) и государства. В этом контексте рассказ Геродота о том, как паросцы примирили враждующие партии в раздираемом гражданской войной Милете, отнюдь не кажется чистой легендой, а скорее реальным образом мыслей, а возможно, и действий. Согласно Геродоту, паросцы передали власть в Милете тем немногим гражданам, чьи участки были хорошо возделаны, мотивировав это тем, что тот, кто заботится о своем участке, будет также хорошо заботиться и об общем достоянии (Herod. V. 29). Для них это было самым естественным решением, потому что в их представлениях власть домохозяина и власть государственного мужа были идентичны. Похоже, что описанный Геродотом образ мыслей паросцев сделался общим достоянием эллинов, ведь даже много времени спустя, в эпоху эллинизма, Филопомен, по словам Полибия, руководствовался правилом, что «невозможно управлять хорошо общественными делами, если не умеешь вести своих собственных» (Polyb. X. 22. 5, пер. Ф. Мищенко). Поэтому вполне естественно, что эту идею о тождестве домохозяйства и государства мы находим и в философской мысли. Сократ, по словам Ксенофонта, говорил, что «заведование личным хозяйством только количественно отличается от заведования общественными делами, а в других отношениях одно похоже на другое» (Xen. Memog. III. 4. 12, пер. С. Соболевского). Точно так же и Платон утверждал, что между искусством домоуправления и искусством государственного управления нет разницы (Plat. Pol. 259c).

Примечательно, однако, что эту идею отождествления семьи и государства принял даже Аристотель, которого никак нельзя заподозрить в склонности к мифологическому мышлению. Причем принял ее даже несмотря на то, что в самом начале своей «Политики» он это самое отождествление ревностно оспорил (Arist. Pol. 1252a 9 sq.). Сделал он это, видимо, только в пику Платону, но дальше простого отрицания он не пошел, поскольку так и не выполнил своего обещания доказать, что государство отличается от домохозяйства не в количественном, а в качественном отношении (Arist. Pol. 1252a 11–17). Зато уже немного ниже он заявил, что в каждой семье старший облечен полномочиями царя (Arist. Pol. 1252b 22 sq.). Затем еще ниже, при характеристике неограниченной царской власти, он сам уподобил ее власти главы семьи: «Такого рода царская власть есть как бы власть домохозяйственная: подобно тому как власть домохозяина является своего рода царской властью над домом, так точно эта всеобъемлющая царская власть есть в сущности домоуправительство над одним или несколь-

²⁹ См. *Merkelbach*. Op. cit. S. 53 ff.

³⁰ *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Lief. 16. Heidelberg, 1965. S. 606.

³¹ *Ibid.* Lief. 6. 1957. S. 576. Интересную параллель представляет собой латинское слово *dominium*, которое собрало в себе понятия власти, дома, имущества.

кими государствами и племенами» (Arist. Pol. 1285b 31 sq., пер. С. Жебелева). Этот пример показывает, сколь сильно умами греков владел данный архетипический образ власти и государства, коль скоро даже корифей греческой науки не устоял против него даже вопреки своему желанию! Значит, идея государства и в самом деле была для греков самоочевидной истиной.

Как это хорошо видно у Аристотеля, представление о государстве как о большой квазисемье неизбежно содержит в себе и определенную модель социальных отношений, строящихся по той же схеме семьи. Прежде всего это касается царской власти, которая совершенно однозначно воспроизводит иерархическую структуру семьи. Однако есть основания полагать, что эта модель трактовалась гораздо шире и была задействована всякий раз, когда было необходимо обосновать отношения господства и подчинения. В качестве примера можно привести цитируемый Полибием со слов Тимея фрагмент договора в некой локрской колонии между коренными колонистами и новоприбывшими. Этот договор, согласно Полибию, начинался словами: «Как у родителей к детям» (ὡς γονεῦσι πρὸς τέκνα – Polyb. XII. 9. 3). Понятно, что в данном случае имеются в виду именно неравные отношения между разными группами колонистов, как это часто бывало в греческом мире³², но для нас интересно то, что эти отношения строятся/оправдываются по модели семейных отношений, предусматривающих покровительство и заботу со стороны вышестоящих по отношению к нижестоящим. К сожалению, нам ничего больше не известно об этом документе, и мы даже не можем быть уверены в его аутентичности, но образ мыслей античного человека отчетливо засвидетельствован в этом тексте. В данном случае для нас достаточно простой констатации того, что семья в античности могла служить моделью для иерархических социальных отношений и вне единовластной формы управления³³.

Тем не менее, как известно, иерархический тип отношений был нехарактерен для греческого полиса, по крайней мере в классическую эпоху, а это значит, что социальная коммуникация в греческом обществе строилась тогда уже не по вертикальной, а по горизонтальной модели семьи. В самом деле, структура семьи может быть представлена в двух плоскостях: по вертикали, т.е. в отношениях подчинения, по схеме: отец – дети; и по горизонтали, т.е. в отношениях солидарности, по схеме братских отношений (в конце концов семья может и не иметь отца, и тогда именно братья составляют основной коллектив родственников). Похоже, что моделью для классического, а тем более демократического полиса послужила как раз схема братских отношений в семье, которая позволила помыслить общество не в рамках подчиненности, как на востоке, а в рамках братской солидарности, т.е. в категориях равноправия. В пользу этого предположения говорит базовая организация греческого социума по фратриям, само название которых указывает на модель братских, т.е. равноправных отношений.

³² См. об этом: Яйленко В. Греческая колонизация VII–VIII вв. до н.э. М., 1982. С. 73 сл.

³³ Пожалуй, наиболее известным и ярким примером тому может служить идеология Римской республики, имевшей в наличии сразу много «отцов», которым вменялось в обязанность заботиться о народе, как родители пекутся о детях (*Plut. Rom.* XIII. 5. 1; *Festus. Patres.* 246. 23; 234. 37). Говоря о римских параллелях, нельзя не упомянуть и тот факт, что даже в эпоху империи Дион Кассий объяснял употребление слова «отец» по отношению к принципсам все той же моделью семейной власти, уподобляя взаимоотношения принципса и народа отношениям отца и детей в семье (*Dio Cass.* LIII. 18. 3).

Хорошо известно, что фратрии в полисе объединяли не кровных братьев, а общества граждан, причем членство во фратрии означало принадлежность к гражданскому коллективу³⁴. Уже у Гомера мы видим, что причастность человека к обществу определяется именно через фратрию (II. IX. 63). В результате, как утверждают лингвисты, только благодаря тому, что слово *frater* уже с давних пор не означало более кровного брата, для обозначения этого последнего в греческом языке появилось специальное слово – ὄβελφος³⁵. Отсюда следует, что государство представлялось древним греками именно как большая квазисемья, объединявшая равных квазibrатьев.

Таким образом, можно констатировать, что если на древнем Востоке государственность складывалась на основе иерархической семейной модели организации общества по схеме «отец – дети» или по ее эквиваленту «пастырь и его стадо»³⁶, то в древней Греции по не совсем понятным нам причинам восторжествовала горизонтальная модель братской семьи как объединения родственников на основе принципа солидарности³⁷. Свою роль в этом сыграло, очевидно, крушение микенской монархии, а также то обстоятельство, что полисное общество после этого складывалось на основе объединения отдельных семей, а не родственных кланов, в результате чего его основной стал ойкос, т.е. семья, а не род³⁸. Поэтому после исчезновения царской власти государство, благодаря сакральности очага, по-прежнему мыслилось в виде семьи, но уже не в иерархическом аспекте царской власти, а в аспекте братской солидарности, когда за семьями признается известное равноправие. Это объясняется тем, что на месте прежней моноцентрической модели власти, взросшей на более или менее гомогенном, иерархически организованном социуме, новая, естественно сложившаяся полицентрическая и неоднородная структура общества закономерно должна была создать и соответствующую ей полицентрическую политическую систему.

³⁴ Hignett C. A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C. Oxf., 1958, P. 50–60; Russel D. Tribu et cité. P., 1976; Bourniott F. Recherches sur la nature du genos: Étude d'histoire sociale Athénienne archaïque et classique. Lille, 1976; Fine I. The Ancient Greeks. Cambridge, 1983, P. 182 sqq.; Welwei. Polis und Arché... S. 73–77, 79.

³⁵ Бенвенист. Ук. соч. С. 149 сл.

³⁶ Так, например, в древнем Шумере слово «сипа» (овечий пастух) было официальным титулом царей. См. Емельянов В.В. Древний Шумер. СПб., 2001. С. 50.

³⁷ Интересно отметить в этой связи, что у древних греков образ пастыря и стада после падения царской власти как будто не исчез совсем, а перешел в другую плоскость: поскольку полис стал подчиняться власти не одного человека, а закона, то пастырем народа вместо царя стал закон. Этимология если и не создала сама по себе этот образ, то, по крайней мере, поспособствовала ему: слово νόμος – это не только «закон» или «песня», но еще и «пастбище» (в данном случае с ударением на втором слове), а ключевой глагол νέμεiv означает не только «делить», но и «пасти стадо». Таким образом получается, что функции общественного пастыря просто перешли от царя к закону. Тут, естественно, вспоминается знаменитый тезис Платона о том, что в хорошо устроенном государстве правят законы (Plat. Pol. 302e–303; Leg. 735a), а также его уподобление правителя пастуху (Plat. Leg. 735b).

³⁸ Finley. The World of Odysseus. P. 74–107; idem. Early Greece. The Bronze and Archaic Ages. L., 1981. P. 81 sq.; Strassburger H. Die Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen // Historisches Zeitschrift. 1954. Bd 177. S. 223, 232 f.; Starr Ch. Individual and Community. The Rise of the Polis 800–500 B.C. Oxf., 1986. P. 27 sq.; Stein-Hölkeskamp E. Adelskultur und Polisgesellschaft. Stuttgart, 1989. S. 25 ff.; Ulf Ch. Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung. München, 1990. S. 187; Walter U. An der Polis teilhaben. Stuttgart, 1993. S. 33; Raaflaub K. Homeric Society // A New Companion to Homer / Ed. I. Morris, B. Powell. Leiden, 1997. P. 629–633; Welwei. Polis und Arché... S. 71.

Возможно, что этим и определяется специфика полиса и полисного мышления в древнем мире.

Однако, возвращаясь к зафиксированному выше отождествлению очага, семьи и государства, следует признать, что это еще не есть идея государства, а скорее религиозно-символический образ или архетип. Идея государства должна состоять в понимании и самовосприятии того коллектива, который объединяется вокруг общего очага. Основная составляющая этой идеи уже известна – это семья. Но семью объединяет не один только факт наличия очага, а также и совершаемое возле него общее ритуальное действие, т.е. трапеза. Фактически, все людские сообщества древности организовывались и вступали в контакт возле общего очага за трапезой, а это означает, что очаг был не только религиозным центром всякого социума, но и местом религиозной и социальной коммуникации. Следовательно, здесь необходимо хотя бы вкратце описать смысл этой коммуникации.

Уже начиная с конца XIX в. и по сей день, исследователи, изучающие религии племен и древних народов, описывают трапезу как особо важное многофункциональное священнодействие со множеством значений³⁹. Поедание пищи само по себе является сакральным актом⁴⁰, но событий характер ритуальная трапеза приобретает в контексте анимистических и тотемических представлений, где она выступит в качестве *теоксении* или *теофагии*⁴¹. Интересующие нас коммуникационные аспекты священной трапезы можно условно свести к двум основным линиям: это вертикальная коммуникация, т.е. единение сообщества людей со своим божеством, духом или предком (особенно при *теоксении*)⁴², а также горизонтальная коммуникация, т.е. установление и укрепление кровных, дружественных и мистических связей между членами коллектива, принимающего участие в такой трапезе. Последний аспект особенно сильно проявляется в *теофагии*, когда людей неразрывными мистическими узлами соединяет съеденная ими плоть их божества⁴³. В связи с этим сакральная трапеза становится очень важным институтом, обеспечивающим благополучие и единение коллектива, религиозное и социальное⁴⁴. Богатый эмпирический материал показывает, что ритуал совместной трапезы имеет организующее значение как для больших объединений, как, например, племя, народ, государство, так и для всех ло-

³⁹ Обзор всех возможных значений и функций сакральной трапезы в первобытных и древних культурах см. *Vammel F. Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Gütersloh, 1950.*

⁴⁰ *Ibid.* S. 165.

⁴¹ *Теоксения* – ритуальная трапеза, во время которой происходит угощение божества или духа; *теофагия* – ритуальная трапеза, во время которой происходит поедание плоти божества, воплощенного в священном животном, которое приносит в жертву и поедается. См. об этом: *Вундт В. Миф и религия. СПб., 1898. С. 230 слл., 243 сл., 246 слл. и т.п.*; *Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии / Пер. М. Рыклина. М., 1980. С. 432, 449–485; Токарев С. Ранние формы религии. М., 1990. С. 589–591; Аверкиева П. К вопросу о тотемизме у индейцев Северо-Западного побережья Северной Америки // Исследования и материалы по вопросам первобытных верований. М., 1959. С. 256 сл., 260 слл.; Нильссон. Ук. соч. С. 101 слл.; *Vammel. Op. cit.* S. 36, 165.*

⁴² *Smith R. Lectures on the Religion of the Semites. L., 1907. P. 138 sqq., 285, 312 sqq. и т.п.*; *Vammel. Op. cit.* S. 17–34, 66 ff.; *Вундт. Ук. соч. С. 243 слл.*; *Фрэзер. Ук. соч. С. 449–457, 463.*

⁴³ *Vammel. Op. cit.* S. 75–80; *Фрэзер. Ук. соч. С. 196, 500; Токарев. Ук. соч. С. 52 сл.*

⁴⁴ *Vammel. Op. cit.* S. 79–80.

кальных групп, т.е. семейных, родовых, сословных и профессиональных сообществ⁴⁵.

Вполне естественно, что обозначенные выше представления о сакральном значении общей трапезы, зафиксированные по всему миру, были свойственны также и древним грекам. Они тоже практиковали ритуалы *теоксении* (например, угощение Диоскуров в афинском Пританее – Athen. I. 14e) и *теофагии* (особенно характерно для мистерий)⁴⁶, что нашло отражение уже в гомеровском эпосе, в котором неоднократно встречаются описания коллективных трапез, привлекающих внимание специалистов⁴⁷. Наиболее показательно в этом отношении описание пира, который устроил в Пилосе Нестор для своего народа (Od. III. 5 sqq.; 30 sqq.). Когда в Пилос прибыл Телемах, там как раз совершалось жертвоприношение быков и устраивалась грандиозная трапеза, в которой принимал участие царь Нестор со своим народом⁴⁸. Бык же, как известно, был воплощением Посейдона, а Посейдон являлся покровителем Пилоса, за что ему и приносились жертвы пилосцами. Однако наиболее ярко *теофагия* была выражена в различных мистериальных культах, прежде всего в культах Диониса и Деметры, делавших акцент именно на достижении единения посвященных с божеством⁴⁹.

Социальный аспект совместной трапезы в древней Греции также хорошо прослеживается на историческом материале. Прежде всего это касается того, что мы называем ячейкой общества, т.е. семьи. Аристотель, характеризуя это первое и изначальное сообщество людей (κοινωνία), приводит слова Харонда и Эпименида Критского, которые членами семьи называли тех, кто вместе едят «из одного ларя» (ὀμοσπίτους) или «из одних яслей» (ὀμοκόλους – Arist. Pol. 1252b 14). Согласно логике, заданной идеей тождества семьи и государства, а также культом очага, не только семья, но и все прочие сообщества, включая государственное, непременно должны были мыслиться как сообщества сотрапезников. Уже в гомеровском эпосе, как не раз отмечалось, все сообщества непременно организованы вокруг общей трапезы, причем исключение из участия в ней было равносильно исключению из коллектива (II. IX. 67–76; X. 214 sqq.; XXII. 498; Od. I. 100 sqq., 149; VIII. 56 sqq. и т.п.)⁵⁰. В архаическую эпоху совместные трапезы стали неотъемлемой частью общественной жизни. Повсюду в Гре-

⁴⁵ Ibid. S. 80–89.

⁴⁶ См. Латышев. Ук. соч. Ч. 2. С. 90 слл.; *Bammel*. Op. cit. S. 25–27, 41 f., 55; *Burkert*. Op. cit. P. 107.

⁴⁷ О трапезах у Гомера см. *Finley*. The World of Odysseus. P. 124–126; *Cobet J. König*, Anführer, Herr, Monarch, Tyrann // Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in der Sprachen der Welt / Hrsg. E.Ch. Welskopf. Bd 3. B., 1981. S. 32; *Murray O.* The Symposium as Social Organisation // The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation / Ed. by R. Hägg. Stockholm, 1983. P. 196.

⁴⁸ Гомер так описывает размах этой трапезы:

Было там девять скамей; на скамьях, по пяти сот на каждой,

Люди сидели, и девять быков перед каждою было

(Od. III. 7–8, пер. Н. Гнедича).

⁴⁹ *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 26, 121; *Bammel*. Op. cit. S. 26 f., 69 f., 84 f., 91 f.

⁵⁰ Подробнее см. *Андреев Ю.* Гомеровское общество. Основные тенденции социально-экономического развития Греции XI–VIII вв. до н.э. СПб., 2004. С. 249–253; *Murray*. The Symposium... P. 187; *Ulf*. Die homerische Gesellschaft... S. 117 ff.; *Starr*. Op. cit. P. 28; *Wees H. van*. Status Warrior. War, Violence and Society in Homer and History. Amsterdam, 1992. P. 44–48; *Finley*. The World of Odysseus. Об исключении из трапезы ср. *Фрэзер*. Ук. соч. С. 475.

ции сами полисы и их политические институты формировались вокруг центральных очагов в пританеях⁵¹, и параллельно тому как в архаическую, так и в классическую эпоху вокруг трапезы организовывались все локальные объединения сограждан, особенно же аристократические гетерии⁵², не говоря уже о Спарте, где все гражданское общество было поделено на группы сотрапезников – сисситии. Эта традиция была настолько фундаментальной, что даже на излете античности Нонн Панополитанский описывал основание города Фив не иначе, как в виде праздничного пира (Nonn. Panop. Dionys. V. 30–32).

Материалы раскопок показывают, что в Аттике уже в VIII в. до н.э. существовали специальные сооружения, предназначенные для культовых трапез⁵³. Со времени же образования государства в Аттике сакральным центром всей страны на все времена стал очаг пританея, находившийся сначала на Акрополе, а затем перенесенный на агору. Там всегда совершалась символическая общая трапеза, на которой пританы представляли всю общину граждан. Кроме того, в ней принимали участие лучшие из граждан, получившие это право за особые заслуги перед отечеством. Из одной надписи, датируемой 440–432 гг. до н.э., следует, что к трапезе в пританею помимо пританов допускались жрецы, потомки Гармодия и Аристокитона, олимпийские победители, победоносные военачальники и «те, кого изберет Афина», т.е. особо отличившиеся граждане (IG³. 131)⁵⁴. Вместе с тем социальное значение всегда сохраняли и культовые трапезы, осуществлявшиеся в виде угощения народа жертвенным мясом (δῆμοθούρια ἐσθίασις) во время праздничных жертвоприношений, устраивавшихся за общественный счет⁵⁵. Более того, в Афинах существовал даже институт культовых сотрапезников – параситов, которым было законом предписано участие в культовых трапезах (Athen. VI. 234d–235d).

Сами древние греки прекрасно понимали ту огромную роль, которую играли общественные трапезы в жизни общества и в формировании чувства сопричастности коллективу у граждан полиса. Об этом свидетельствует уже тот факт, что Солон, различными мерами пытавшийся сплотить афинян в единый гражданский коллектив (Plat. Resp. 416d–e)⁵⁶, в обязательном порядке предписал участие в совместных трапезах как для рядовых граждан, так для архонтов и для членов различных культовых объединений (Plut. Sol. 24; Athen. IV. 137e; Diog. Laert. I. 58). Совместная трапеза была для греков настолько важным атрибутом общественной жизни, что без нее нельзя было помыслить ни одно сообщество. Поэтому и Платон, когда проектировал свое идеальное государство, и Аристотель, когда рассуждал о том, что нужно благоустроенному государству, оба они в обязательном порядке предписали государству иметь совместные трапезы (Plat. Resp. 416d, Leg. 842b–e; Arist. Pol. 1330a 4). Причем характерно, что они оба не сочли нужным обосновать необходимость общей трапезы, настолько это было для них самоочевидно. Очаг и трапеза были исконными и не требовавшими

⁵¹ Gschnitzer. Pritanen... S. 75 ff.

⁵² См. подробнее: Фролов Э. Сообщества друзей // Альтернативные социальные сообщества в античном мире. СПб., 2002. С. 11–27; Murray. The Greek Renaissance... P. 196; Symptotica. A Symposium on the Symposion // Ed. O. Murray. Oxf., 1994; Stein-Hölkeskamp E. Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Stuttgart, 1989. S. 112 ff.

⁵³ Parker. Op. cit. P. 19, 26 f., 33.

⁵⁴ Надпись приводится по изданию: Hallof K. Inschriftliche Gesetztexte den frühen griechischen Polis. Köln, 1993. S. 45–47.

⁵⁵ Латышев. Ук. соч. С. 90.

⁵⁶ Подробнее об этом см. Туманс. Рождение Афины... С. 252 слл.

комментариев символами государства и любого человеческого сообщества. В этом аспекте государство и семья полностью совпадали, так как в обоих случаях единение коллектива символизировалось трапезой у общего очага (см. Хеп. *Memorab.* IV. 16).

Тот факт, что во время трапезы происходит раздача пищи членам сообщества, подводит нас к тому, что античная модель совместной трапезы содержит в себе не только идею единения коллектива, но и идею справедливости, которая выражается в справедливом распределении благ. Как известно, на греческом пиру происходит дележ мяса и вина, а также устраиваются состязания в ловкости или в декламации стихов, после победитель получает почетный кусок мяса (см., например, у Афиней: *Athen.* I. 12c–e; или у Филохора: *FGH* 328 F 216). Как показывают исследования, за этим обычаем скрывается идея обобществления собственности в виде равного распределения, но с выделением лучшей доли для наиболее достойных и отличившихся⁵⁷. Г. Надь на примерах стихов Феогнида (*Theogn.* 677–678) и Солона (*Sol. Fr.* 4. 7–10) убедительно показал, что в языке греческой элегии слово *δοσιός* («распределение») твердо ассоциируется с разделением пищи на пиру⁵⁸. Показательно, что не только современные филологи, но уже и сами древние полагали, что греческое слово *δοίς* («пир») образовано от глагола *δοίωσι* («разделять, распределять, выдавать долю» – см. *Athen.* I. 12c–e)⁵⁹. Следовательно, и само понятие *δική* («справедливость») оказывается изначально связанным с правильным распределением мяса на пиру, благодаря чему поэты имели все основания уподобить общественный порядок в государстве правильному распределению мяса на пиру, а нарушение этого порядка считать пренебрежением ко всем социальным нормам⁶⁰.

Кроме того, в древнегреческом языке с идеей общей трапезы и распределения было связано и понятие судьбы, поскольку это слово (*μοῖρα, αἰῶα*) означает долю, часть, порцию чего-либо и в гомеровском эпосе часто ставится в контексте, указывающем на дележ добычи или еды (*Il.* IX. 318 sq.; XVIII. 327; *Od.* IX. 533 sq.; V. 40)⁶¹. Уже М. Нильссон указал на прямую взаимосвязь между этим архаичным представлением о судьбе и реальной древней практикой дележа добычи/порции на пиру⁶². Последующее изучение вопроса подтвердило правоту данного утверждения⁶³. После этого уже не удивляет тот факт, что и слово *νόμος* («закон») происходит от глагола *νέμειν* («делить», «разделять»)⁶⁴. Причем, если *мо́йра* – это доля, полученная от судьбы, то *но́мос* – это доля, установленная людьми⁶⁵. Таким образом, получается, что базовые понятия судьбы, справедливости и закона в греческом мышлении сформировались под влиянием архетипа общей трапезы и дележа на пиру. Естественно, что этот архетип не мог

⁵⁷ Надь. Ук. соч. С. 347 сл.; Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 1. М., 1959. С. 329 сл., 331 сл.; Vernant. *Op. cit.* P. 202 sqq., 210 sqq.; Detienne M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque.* P., 1973. P. 82–99.

⁵⁸ Надь. Ук. соч. С. 348 слл.

⁵⁹ Там же. С. 349.

⁶⁰ Там же. С. 350, 355; Said S. *Les crimes des prétendants, la maison d'Ulisse et les festines de l'Odysée // Etudes de Littérature Ancienne.* P., 1979. P. 9–49.

⁶¹ Горан В. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 124 сл.

⁶² Nilsson M. *Geschichte der griechischen Religion.* Bd 1. München, 1955. S. 31–40, 362.

⁶³ Margis A. *L'idea di destino nel pensiero antico.* Vol. 1. Udine, 1984. P. 42 sq., 59.

⁶⁴ Ostwald M. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy.* Oxf., 1969. P. 9 sqq.

⁶⁵ Томсон. Исследования... С. 347; Горан. Ук. соч. С. 125; Ostwald. *Op. cit.* P. 121 sqq., 158 sq., 176.

не повлиять и на формирование первых государственных институций. Свидетельства тому мы находим опять-таки в языке: первые финансовые должности Афинского государства получили наименования, свидетельствующие об их изначальной связи с ритуальной трапезой: *ὁ ταμίᾱς* – «разрезающий мясо», «выделяющий часть», «хозяин»; *ὁ κωλακρέτης* – «собирающий жертвенные части», «заботящийся о публичных жертвоприношениях»⁶⁶. Все эти примеры показывают, что сама идея распределения благ в обществе как на метафизическом уровне, так и на государственном ассоциировалась у древних греков с ритуальной трапезой и раздачей мяса на пиру.

Следует также отметить, что уже со времен Гомера греки знали две формы устройства пира: за счет хозяина дома (II. IX. 70 sqq., 215 sqq.) и в складчину (II. X. 214 sqq.)⁶⁷. Если учесть, что пир – это не просто совместная трапеза и веселье, но еще и форма самовыражения (самопрезентация, самоорганизация) сообщества, организованного к тому же по модели семьи, то можно увидеть, что эти две формы пира в точности соответствуют двум моделям семьи: иерархической, построенной на идее отцовской власти (угощает хозяин дома = царь), и братской («демократической»), основанной на идее равноправия и солидарности (равные члены сообщества участвуют в пиру на равных правах/долях). Не случайно в классическую эпоху особой популярностью пользовались пиры в складчину, ведь именно такой тип организации и дележа максимально соответствует демократическому мышлению и горизонтальной (= равноправной) модели социальных отношений. Поэтому вполне закономерно, что Аристотель, говоря о преимуществах власти большинства перед властью меньшинства, доказывал свой тезис именно на примере пира, утверждая, что пир в складчину всегда будет лучше пира, устроенного одним человеком (Arist. Pol. 1281b 1–2). Таким образом, здесь отчетливо вырисовывается соответствие между двумя формами семьи и двумя формами пира. Напрашивается предположение, что с этим соответствием как-то неслучайно связаны и две модели власти и два типа государственности, выросшие на греческой почве: иерархическая (царская власть, аристократия) и демократическая. Данное соответствие проявляется через другой аспект: как уже сказано, в ситуации трапезы и дележа на первый план неизбежно выходит вопрос о принципах распределения на пиру/в обществе. Этот вопрос тем более важен, поскольку именно из представлений о правильном распределении и в полном соответствии с двумя типами семьи и пира в греческом мире возникли и две концепции равенства, а следовательно, и государственности, которые определяли направление политической мысли на протяжении ряда веков. Это концепции равенства «по достоинству» и «по количеству», говоря языком Аристотеля (Arist. Pol. 1301b 30–36). Первое подразумевало иерархическое равенство между равными, второе – равенство между всеми. Понятно, что обоим типам равенства отвечали и два принципа распределения на пиру: поровну и «по достоинству» («по заслугам»).

Равенство «по достоинству» исходит из предпосылки о неравенстве людей по их личным качествам и заслугам перед обществом. Поэтому суть этого типа равенства состоит в дифференциальном, т.е. неравном распределении почестей и благ, в зависимости от заслуг и статуса, причем одновременно как в социальной

⁶⁶ См. Meyer E. *Geschichte der Altertums*. Bd III. Darmstadt, 1937. S. 293.

⁶⁷ Андреев. Гомеровское общество... С. 244.

жизни, так и на пиру⁶⁸. Это прекрасно видно у Гомера, где Агамемнон на своем пиру наделяет отличившихся героев почетной долей мяса и вина, себе оставляя особо привилегированную, царскую долю (II. IV. 257 sq.; Od. IV. 65; II. VII. 321; VIII. 162). Хорошо известно также то, как гордятся гомеровские базилией «местом почетным, и брашном, и полной на пиршествах чашей...» (II. XII. 311, пер. Н. Гнедича). Эта модель равенства «по достоинству» навсегда осталась аристократическим идеалом, а также идеологическим основанием аристократического государства. Ее влияние было столь велико, что даже Аристотель, признававший справедливой власть большинства (Arist. Pol. 1281a 40–b10), считал тем не менее, что справедливость состоит в распределении почестей по достоинству, а не поровну (Arist. Pol. 1301b 35 sq.).

С другой стороны, идея «равенства по количеству» коренится в древнейших общинных представлениях об изначальном равенстве всех общинников. Отсюда происходит идея равного дележа на пиру и обычай прибегать к жеребьевке при решении спорных вопросов и во время выборов⁶⁹. Кажется естественным, что Гомер знал и хвалил «равный» пир, называя его «дружелюбным» (II. IX. 225; Od. VIII. 98), но удивительно и показательно, что даже поздний Афиней, приводя свои собственные аргументы и ссылаясь на Зенодота, утверждал, что правильным, т.е. справедливым пиром является только равный пир (Athen. I. 12 d–e). Еще более поздний Нонн Панополитанский представил идеальный пир легендарных времен как пир с равным разделением мяса (Nonn Panop. Dionys. V. 30–32). Концепция справедливого равного распределения «по количеству» постоянно давала знать о себе в греческой истории в виде требований передела земли или уравнивания в правах⁷⁰ и нашла свое наиболее полное выражение в демократической политической системе. Кроме того, с идеей уравнивательного равенства тесно связано существование различного рода литургий и политической благотворительности, в которой особенно прославились Писистрат и Кимон (FGH 115 F 135). И здесь опять со всей ясностью выступает идея общей трапезы с дележом мяса: один из способов благотворительности Кимона состоял в том, что он устраивал у себя дома общественные обеды, угощая граждан за свой счет. Плутарх в этой связи особо отметил, что тем самым Кимон сделал свой дом общим пританеем для граждан (Plut. Cim. X. 7).

Обе идеи равенства представляли собой два противоположных идеологических полюса и отражали различные модели построения общества – элитарную и эгалитарную, которые нашли свое воплощение в политической практике и постоянно находились в реальной конфронтации⁷¹. По сути дела, за этими двумя моделями власти скрываются разные представления о справедливости, ведь не случайно философы всегда сводили идею справедливости к определенной форме равенства (Plat. Leg. 757 b–e; Arist. Pol. 1301b 35 sq.). Справедливость же, понимаемая как тот или иной вид равенства, всякий раз мыслилась ими как основа

⁶⁸ Как видно, такой тип равенства связан прежде всего с иерархической моделью социума и с соответствующим типом пира, когда гостей угощает и распределяет порции хозяин дома (царь). Другой же тип равенства, естественно, связан в первую очередь с солидарной моделью организации социума и с пиrom в складчину.

⁶⁹ Жеребьевка предполагает исходное равенство ее участников. См. Горан. Ук. соч. С. 135; Томсон. Исследования... С. 328 сл.

⁷⁰ Подробнее см. Туманс. Рождение Афины... С. 224–231. Ср. Кошеленко. Древнегреческий полис. С. 16 сл.

⁷¹ Туманс. Рождение Афины... С. 495 сл.

государства⁷². Поэтому после падения гомеровской царской власти, отгалкиваясь от двух базовых концепций справедливости, в греческом мире возникли два типа альтернативных и в равной степени легитимных типа государства – аристократическое и демократическое. И не случайно в качестве правильных форм государства философы признавали только эти три – царскую власть, аристократию и демократию – как справедливую власть большинства, все же остальные политические формы считая отклонениями от нормы (Plat. Leg. 302c–303b; Arist. Pol. 1279a 35–b 10; Polyb. VI. 4–10; с оговоркой как в случае Платона, поскольку по-настоящему достойными он признавал только две формы правления: царскую власть и аристократию; Resp. 445d–449a). Царская власть и аристократия обеспечивали справедливость в равенстве «по достоинству», а демократия – в равенстве «по количеству» (с оговорками: для Платона – о том, что по-настоящему достойными он признавал только две формы правления: царскую власть и аристократию; для Аристотеля – о том, что он власть большинства ради общего блага называл не демократией, а политией)⁷³. Эти три «правильные» формы власти потому и были «правильными», что основывались на фундаментальных понятиях о справедливости, восходящих к архетипу совместной трапезы и дележа. Отсюда можно сделать вывод о том, что архетипы общего очага и совместной трапезы оказывали решающее воздействие на формирование всех основных политических категорий, связанных с идеей государства.

Таким образом, становится очевидным, что понимание государства древними греками открывается нам через раскрытие смыслов, которыми они наделяли свой общий очаг. Подытоживая сказанное, можно теперь утверждать, что идея очага заключала в себе следующие аспекты: общий культ, сакральное и социальное единство граждан, власть, а также справедливое распределение благ, т.е. само понятие справедливости. Нетрудно заметить, что данный набор образов и представлений выражает собой идею государства, как такового, во всей полноте, с уже обозначенными функциями этого самого государства. Очевидно, что именно такая архетипная укорененность в греческом сознании всего комплекса идей, связанных с очагом и трапезой, послужила причиной того, что политическая мысль греков развивалась в направлении, заданном тем богатым содержанием, которым обладал для них образ очага. Именно поэтому они бесконечно обсуждали вопрос справедливого распределения власти и благ в государстве, при этом имея перед собой в качестве модели традицию распределения мяса на пиру, но не обсуждали саму идею государства, которая была им совершенно ясна и воплощалась в образе общего очага.

Все сказанное позволяет по-новому взглянуть на некоторые ключевые моменты древнегреческой, и прежде всего афинской истории, с учетом тех идей и смыслов, которыми владели древние греки и с помощью которых они воспринимали и обустроивали свою действительность.

⁷² Прямой параллелью к такому пониманию справедливости является латинское слово *aequitas* («справедливость»), которое буквально означает «равенство».

⁷³ Как уже было отмечено выше, древние греки в своей политической практике реализовали две модели власти/государственности: иерархическую (царская власть, аристократия) и демократическую, но при этом они, не утруждая себя излишней рефлексией, говорили о трех «правильных» типах государства, так как в качестве главного критерия рассматривали не типологию и не структуру, а самый актуальный для них вопрос – вопрос о том, кому должна принадлежать власть.

Так, например образование Афинского государства путем синойкизма предстает в новом свете, если взглянуть на этот процесс с точки зрения древнегреческих представлений о государстве как об общинном очаге. По этому вопросу мы имеем только два письменных источника – это сообщения Фукидида и Плутарха. Для них обоих суть синойкизма состояла в том, что Тесей ликвидировал все локальные советы, власти и пританей и объединил их в одном (Thuc. II. 15. 2; Plut. Thes. 24). Другими словами, в восприятии древних греков Афинское государство стало единым, когда место многих общих очагов в областях занял один единственный очаг – пританей, изначально находившийся на Акрополе. Там когда-то находился дворец микенского царя с главным очагом страны, и потому вполне закономерно, что и с возобновлением государственности сакральный центр власти расположился на Акрополе⁷⁴.

Значение Акрополя для Аттики было столь велико, что это место не утратило своего особого сакрального статуса и после крушения микенского дворца, ведь только этим можно объяснить тот приводящий в недоумение исследователей факт, что и в VIII в. до н.э. все локальные объединения в Аттике образовывали некое единство еще до того, как оно было институционально закреплено в рамках государства⁷⁵. По большому счету здесь все-таки нет места удивлению, поскольку при отсутствии политического объединения, любого рода единство в те времена возможно было только на основе религии и неотделимой от нее культуры. В данном случае Акрополь со всем окутавшим его комплексом мифов и представлений⁷⁶ как раз и был таким религиозным фактором, образующим центростремительную тенденцию в эпоху становления аттической государственности. Причем главную идеологическую роль в процессе формирования власти и государства в Аттике играл именно пританей на Акрополе. Это позволяет понять тот факт, что, по сообщению Геродота, афинские эмигранты в Ионии идентифицировались не по местности, а по пританею (Herod. I. 146. 2). Затем, в объединенном афинском полисе Акрополь по-прежнему играл роль объединяющего культового и идеологического центра⁷⁷. В свою очередь, отсутствие такого выраженного и признанного сакрального центра могло послужить причиной отсутствия единого государственного образования, как это было, например, в Беотии, где параллельно существовали четыре общебеотийских святилища, но не было одного главного сакрального центра, в результате чего Беотия так и не стала единым государством и дальше аморфного союза племен в своем развитии не пошла. Таким образом, общий очаг был не только символическим, но и географическим центром, вокруг которого объединялась страна. Принадлежность территории общине-государству определялась через культовую принадлежность населяющих ее людей общему очагу. Тем самым здесь проявляется вторичность пространственного аспекта в понимании государства древними греками, для которых, в отличие от нас, государствообразующим

⁷⁴ Колобова К. Древний город Афины и его памятники. Л., 1961. С. 22 слл.

⁷⁵ Walter. An der Polis teilhaben. S. 183.

⁷⁶ Здесь имеются в виду прежде всего мифы о первых афинских царях – Кекропе и Эрихтонии, рожденных аттической землей и бывших поэтому змееногими, причем Эрихтоний по приказу Афины воспитывался на Акрополе (Apollod. III. 14. 1. 6). Эти мифы совершенно явно связывают происхождение древней царской власти с Акрополем и указывают на исконно местный характер этой власти.

⁷⁷ Alföldi G. Die attische Sunoikismos und die Entstehung der athenischen Adels // Revue Belge de Philologie et d'histoire. 1969. 47. 1. S. 14; Runciman W. Origins of States: The Case of Archaic Greece // Comparative Studies in Society and History. 1982. 24. P. 374.

фактором было само сообщество людей, объединенных вокруг общего очага, а не язык и не территория⁷⁸.

Таким образом, обретает свое разрешение волнуящая историков проблема складывания политического единства в гомеровскую эпоху, когда общество представляло собой политически никак не оформленную акефальную организацию⁷⁹. Обычно вызывает удивление само наличие такого осознанного сообщества и даже патриотизма у членов этого социума в условиях, когда все его члены были заиклены только на своем хозяйстве-оикосе и жили только его интересами⁸⁰. Если исходить из того, что древнегреческая религия сводится к мифам и ритуалам, то действительно нам остается только удивляться тому, как это гомеровское общество могло держаться вместе, будучи связано лишь редкими собраниями да некими неписаными нормами⁸¹. Это должно казаться тем более странным, если учесть, что общие собрания могли не происходить годами и даже десятилетиями, как, например, это было на Итаке, где за двадцать лет отсутствия Одиссея народ ни разу не собирался (Od. II. 26 sqq.), а также если учесть и то, что в этом обществе отсутствовали какие-либо институции, способные обеспечить соблюдение неписаных правил.

Однако если признать, что религия, даже такая слабо оформленная, какой мы ее застаем у Гомера, это не только миф и ритуал, но прежде всего способ мышления и восприятия мира, то становится самоочевидной старая, давно уже высказанная мысль о том, что соблюдение норм и правил общежития в таком догосударственном обществе обеспечивала религия⁸². Следовательно, и единство этого общества обеспечивала все та же религия, а не факт наличия редких собраний, ведь собираться может только уже осознанное сообщество. Как показал Б. Андерсон, всякое человеческое сообщество, и в первую очередь национальное, является воображаемым, т.е. конституируется на основе идей, а не фактов⁸³. Такой конституирующей идеей для древних греков была идея государства как семьи, сакральным символом которой являлся общий очаг. В догосударственную эпоху общество могло формироваться как социум только на такой религиозной идее. Поэтому афинский пританей и стал центром и символом формирующегося Афинского государства.

С такой точки зрения можно объяснить и то, зачем Килону и Писистрату понадобилось захватывать Акрополь. Довольно странно предполагать, будто та-

⁷⁸ Кстати, вторичность фактора территории в античном понимании государства отчетливо видна в приведенных у Диодора словах римлян, адресованных карфагенянам в начале III Пунической войны. Отвечая на негодование карфагенян по поводу того, что им было предложено покинуть свой город и обосноваться на новом месте, римляне отвечали им, что они обещали карфагенянам сохранить их самоуправление в случае, если те покорятся, так как «под карфагенянами мы разумеем вас, а не землю» (*Diod. XXXII. 6*). Даже если это была просто отговорка, она тем не менее опиралась на античное представление о государстве, понятное самим римлянам и с помощью которого они желали оправдать свои действия.

⁷⁹ См. *Walter. An der Polis teilhaben. S. 34.*

⁸⁰ См. *Strassburger. Die Einzelne... S. 232 ff.; Finley. The World of Odysseus. P. 84 sq.; idem. Early Greece. The Bronze and Archaic Ages. L., 1981. P. 81 sq.; Stein-Hölkeskamp. Aristokraten... S. 34; Ulf. Die homerische Gesellschaft... S. 187; Walter. An der Polis teilhaben. S. 33 ff., 53 ff., 68–74; Raaflaub. Homeric Society. P. 629–633.*

⁸¹ *Walter. An der Polis teilhaben. S. 37.*

⁸² См. *Фюстель де Куланж. Ук. соч. С. 181–184; Петрушевский Д. Общество и государство у Гомера. М., 1913. С. 51–56.*

⁸³ *Андерсон Б. Воображаемые сообщества / Пер. В. Николаева. М., 2001. С. 30 слл.*

ким способом они хотели запугать своих противников и продемонстрировать свое преимущество⁸⁴. Для захвата власти нужно не запугивать, а арестовывать противников и брать в свои руки не святилища, а ключевые узлы власти и коммуникации (как тут не вспомнить знаменитое ленинское: «Мосты, почта, телеграфы» и т.д.). Тот факт, что харизматические личности в архаических Афинах действовали не по современной, а по своей логике, и первым делом захватывали Акрополь, а не совершали аресты, еще раз подтверждает их отличие от нас, которое, в частности, проявляется и в том, какое влияние на умы того времени оказывала религия, в которой особо почетное место отводилось общему очагу. Заняв Акрополь и Килон, и Писистрат захватывали пританей с находящимся в нем общим очагом и тем самым автоматически становились царями-«домоправителями» (Herod. I. 59; Plut. Sol. 30)⁸⁵. Только поэтому античные источники за начало правления в обоих случаях принимали именно захват Акрополя, а не какое-либо иное действие (Herod. I. 59; V. 11; Thuc. I. 126; Arist. Ath. Pol. 14. 4; Plut. Sol. 14. 1). Вразумительно объяснить поведение обоих узурпаторов другими причинами, например стратегическими, не удастся. Даже находящийся целиком в русле позитивистской традиции К.-В. Вельвей признает, что стратегическое значение Акрополя было невелико, поскольку уже сын Писистрата Гиппий в целях безопасности укреплял Мунихий, а не Акрополь⁸⁶. На это же указывает и сама история: Акрополь не помог удержать власть ни Килону, ни Писистрату, ни Исагору. Во всех случаях они не были готовы к осаде, поскольку и не ожидали ее, и всякий раз легко были побеждаемы своими противниками. Значит, они рассчитывали на признание своей власти и на силу религиозного сознания, а не бесполезные в военном отношении стены Акрополя. Тем самым подтверждается уже высказывавшаяся ранее мысль о том, что в процессе формирования полиса фактор религиозной легитимации был не менее важен, чем фактор экономический или военный⁸⁷. Более того, на определенных этапах и в определенных ситуациях это был даже решающий и формообразующий фактор⁸⁸.

* * *

В архаическую эпоху возникла еще одна плоскость понимания, в которой стало возможным осмысление феномена государства. Как и во всех архаических культурах, в ранней Греции литературу представляла поэзия, бывшая тогда скорее формой откровения, чем искусства. Поэтому закономерно, что от эпохи архаики мы, помимо случайных надписей и небольших прозаических фрагментов, имеем только поэтические тексты. В поэзии отразились все волновавшие тогда людей темы, в том числе и тема государства. Вполне естественно, что в то время и не могло быть никакой политической теории, ведь обо всем главном говорила поэзия. Правда, если отвлечься от текстов, в которых обсуждаются конкретные реалии или проблемы политической жизни, то мы имеем только один

⁸⁴ См., например, о Писистрате: *Welwei K.-W.* Athen. Von neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis. Darmstadt, 1992. S. 227 f.; *De Libero L.* Die archaische Tyrannis. Stuttgart, 1996. S. 58.

⁸⁵ См. подробнее: *Туманс.* Рождение Афины... С. 187 сл., 309 сл.

⁸⁶ *Welwei.* Athen... S. 238.

⁸⁷ См. *Runciman.* Op. cit. P. 362.

⁸⁸ См., например: *Туманс Х.* Идеологические аспекты власти Писистрата // ВДИ. 2001. № 4. С. 12–15.

поэтический образ, отражающий некоторое общее понимание государства. Это знаменитая метафора, уподобляющая государство кораблю.

Впервые метафора корабля появляется в стихах Алкея, где он красочно описывает поавший в бедствие корабль и призывает единомышленников дружно противостоять буре (fr. 30, 46a D). Однако толкование этого образа до сих пор продолжает вызывать споры, в особенности же оспаривается интерпретация корабля как государства⁸⁹. Поскольку сам Алкей остался поэтом и проигнорировал требования будущих исследователей, не пожелав дать в своих стихах исчерпывающее объяснение своей метафоре, а современный скептически мыслящий ученый может принять только тот факт, который удостоверяется совершенно однозначным текстом (лучше всего, если с оригинальной подписью автора) или поддается эмпирической проверке, то в результате и по сей день фрагменты стихов Алкея с описанием терпящего бедствие корабля получают разную трактовку. Например, В. Рёслер полагает, что Алкей в этих стихах обращается к своим друзьям по застолью – аристократам и описывает не состояние государства, а бедственное положение своей аристократической гетерии после установления в Митиле тирании⁹⁰. Правда, Рёслер тут же признает, что корабль, не желающий более противостоять натиску волн (Fr. 46a 5 sqq.), может означать население Митиле, принявшее тиранию⁹¹. Но для древних греков полис, как мы знаем, это в первую очередь и главным образом гражданский коллектив. Значит, даже критический исследователь невольно признает в алкеевском образе корабля метафору государства!

Здесь было бы неуместно доказывать, что Алкей понимал под своим кораблем именно государство, ведь если автор не сказал этого однозначно, то никоим образом доказать не удастся, а по большому счету в этом нет необходимости. Достаточно указать на культурный контекст, который вполне позволяет предположить возможность метафоры корабль = государство во времена Алкея и еще раньше⁹². Представления о государстве как о корабле зафиксированы в древнем Египте⁹³, а в отношении Греции есть основания полагать, что метафора корабля была знакома уже в микенскую эпоху, как о том свидетельствуют имена собственные⁹⁴. У Гомера народное волнение в стане ахейцев уподобляется бурному морю, а вождь, усмиряющий волнение – кормчему (И. П. 144)⁹⁵. Зевса же Гомер обозначает словом ἠψίζυγος (И. П. XI. 544; XVIII. 185), что наводит на мысль о мире как о корабле⁹⁶. Таким образом, можно согласиться с мнением Н. Казан-

⁸⁹ Rösler W. Dichter und Gruppe. Eine Untersuchungen zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios. München, 1980. S. 117–120; Spahn P. Individualisierung und politisches Bewußtsein im archaischen Griechenland // Anfänge Politischen Denken in der Antike / Hrsg. K. Raaflaub. München, 1993. S. 359.

⁹⁰ Rösler. Op. cit. S. 119 ff., 125 f., 138.

⁹¹ Ibid. S. 124.

⁹² Это важно, поскольку именно на отрицании такой традиции основывается скептический взгляд, согласно которому до Алкея отождествление корабля и государства еще не было известно, а позднейшие интерпретации нельзя относить к Алкею; см. Rösler. Op. cit. S. 119.

⁹³ Demandt A. Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse in historisch-politischen Denken. München, 1978. S. 191.

⁹⁴ Казанский Н. К предистории метафоры «государство – корабль» в греческой культуре // Античный мир. Проблемы истории и культуры. Сб. статей к 65-летию со дня рождения проф. Э.Д. Фролова. СПб., 1998. С. 30–34.

⁹⁵ Там же. С. 27.

⁹⁶ Demandt. Op. cit. S. 191.

ского о том, что Алкеем была открыта не сама метафора государство – корабль, а ее приуроченность политическим неурядицам⁹⁷.

После Алкея уподобление государства кораблю стало расхожей темой не только в греческой, но и в мировой литературе⁹⁸. Можно предположить, что наиболее близкое Алкею использование метафоры корабля относится к Солону. Плутарх приводит текст дельфийского оракула, данный Солону накануне проведения им реформ в Афинах:

Смело средину заняв корабля, управляй им спокойно.
Верных помощников в том ты найдешь среди многих афинян

(Plut. Sol. 14, пер. В. Соболевского).

Кроме того, оценивая введение Солонем нового Совета в дополнение к Арэопагу, Плутарх замечает, что Солон тем самым рассчитывал, что государство, стоящее на двух Советах, как на двух якорях, будет меньше подвержено качке и сохранит спокойствие (Plut. Sol. 19). Определить достоверность этого утверждения не представляется возможным, поскольку здесь в равной степени вероятны как собственная интерполяция Плутарха, так и аутентичность фразы, которая могла и в самом деле принадлежать Солону и сделаться впоследствии известным изречением одного из семи мудрецов⁹⁹. Также невозможно установить и подлинность оракула. Однако нет оснований полагать, что образ корабля не мог быть использован Солонем или его современниками по отношению к его законам. Это в большей степени вероятно, чем невероятно.

Зато в творчестве Феогнида метафора корабля присутствует уже совершенно бесспорно, причем, как и у Алкея, в контексте бури (Theogn. 671–680, 855). Суть бедствия, постигшего государство/корабль, поэт совершенно четко формулирует в духе своей аристократической идеологии:

... а те налегают, уж честного отставили
Кормчего, что умело стоял на страже.
Деньги грабят силой, пропал порядок,
И дележ стал неравный,
Грузчики правят, дурные выше добрых,
Волна, боюсь, поглотит корабль

(Theogn. 673–680, пер. А. Гаврилова).

Если Солон, обсуждая тему государственного устройства, в стиле Гесиода противопоставлял Благозаконие (Εὐνομίη) и Беззаконие (Δυσνομίη – Sol. Fr. 3. 30–38)¹⁰⁰, то Феогнид перевел обсуждение политической проблематики в новую плоскость, впервые в греческой литературе поставив вопрос о том, кому должна принадлежать власть. При этом семантика корабля у него заметно расширяется, путем добавления образа кормчего. Правда, если допустить аутентичность данного Солону оракула, то пальму первенства в рождении нового смысла при-

⁹⁷ Казанский. Ук. соч. С. 34.

⁹⁸ Обзор примеров см. Demandt. Op. cit. S. 191–198.

⁹⁹ Похожую мысль мы находим у Полибия, где государственное устройство Спарты сравнивается с хорошо сбалансированным кораблем, пребывающим в состоянии равного колебания и равновесия во время движения против ветра (Polyb. VI. 10. 7).

¹⁰⁰ Подробнее см. Jaeger W. Solons Eunomia // Antike Lyrik / Hrsg. W. Eisenhut. Darmstadt, 1970. S. 21.

дется отдать, если не самому Аполлону, то кому-либо из дельфийского персонала или даже Солону. Как бы то ни было, во время Феогида и, наверное, именно благодаря ему метафора корабля в греческой культуре получила полное оформление. Поэтому есть необходимость проанализировать этот образ.

Если принять образ корабля у Алкея за символ государства, то смысл его стихотворного обращения (при этом неважно, обращался ли он ко всем согражданам или только к членам своей гетерии) состоит в призыве сплотиться и общими усилиями вывести государство/корабль из бедственного положения¹⁰¹. Если государство – это корабль, то граждане – экипаж корабля и точно так же, как корабль во время бури могут спасти только слаженные действия всей команды, так и государство может спастись только благодаря солидарности граждан. Никто не может спастись в одиночку с корабля, попавшего в бурю, и никто из граждан не может избежать участи своего государства.

Однако появление фигуры кормчего переносит акцент из области гражданской ответственности в область вопроса о власти. Феогид утверждает, что кораблем/государством может управлять только знающий и умелый кормчий, что в контексте его творчества означает аристократию. «Грузчики», т.е. выходцы из простонародья, грабящие и попирающие принцип справедливого дележа (sic! – «нет уже равного дележа» – ἴσος δασμός – Theogn. 678)¹⁰², способны только погубить корабль государства. Таким образом, метафора корабля приобрела аристократическую и антидемократическую окраску¹⁰³.

В солоновском же оракуле акцент сделан уже на фигуре одного конкретного человека. Оракул определил место Солона в государстве в качестве кормчего (κυβερνητήριον ἔργον ἐνθύνων) посередине корабля. Кормчий же является полноправным правителем на корабле, которого слушается вся команда. Следовательно, в политической плоскости «кормчий» означает единовластного правителя, т.е. царя или тирана. Возможно, в такой завуалированной форме оракул побуждал Солона к захвату власти. Во всяком случае, в источниках хорошо засвидетельствовано, что очень многие соотечественники ждали от Солона тирании и подталкивали его к этому, так что ему пришлось даже оправдываться в стихах за то, что он так и не стал тираном (Sol. 23. 1–4 D; Plut. Sol. 14; Arist. Ath. Pol. IV. 6).

Обогащение метафоры корабля образом кормчего имело своим следствием то, что уже и само управление, как таковое, стало описываться как управление кораблем. Так, например, У Гераклита Ум как кормчий «рулил» (ἐκκυβερνήσει) всеми вещами (Heracl. Fragm. 41 DK), а у Пиндара управление городами представлено как «кормчее управление» (τολίων κυβερνήσεις – Puth. X. 71). В этом контексте, начиная с Феогида, метафора корабля прочно утвердилась в аристократически ориентированной мысли как аргумент в пользу того, что править должны только лучшие, т.е. опытные «кормчие», которые обладают необходимыми для этого качествами, знаниями и навыками. Например, Пиндар в том же самом месте открыто провозгласил, что право «рулить городами» принадлежит лучшим гражданам по праву (ἐν ἀγαθοῖσι). О том, что править должен только тот, кто пригоден для этого, подобно тому, как кораблем управляет специалист-кормчий, которого слушается вся команда, особенно ярко высказывались Сократ (Xen. Memorab. III. 9. 11) и Платон (Pol. 297a, 302a; Rep. 488b–e).

¹⁰¹ См. Rösler. Op. cit. S. 118. Anm. 11; Demandt. Op. cit. S. 190.

¹⁰² Подробный комментарий на это место см. Надь. Ук. соч. С. 348.

¹⁰³ Demandt. Op. cit. S. 191.

Очень любил образ корабля и кормчего Полибий, используя его для описания состояния как войска (Polyb. III. 81. 11; X. 33. 5), так и государства (Polyb. VI. 10. 7). Чего стоит например, его известное сравнение афинского демократического государства с кораблем без кормчего (Polyb. VI. 44. 3)! Однако содержание метафоры корабля не сводилось только к такому социальному аспекту, но всегда сохраняло и более широкое, изначальное значение, заданное Алкеем. Это видно на примере Демосфена, который, будучи убежденным демократом, тем не менее использовал метафору корабля в ее общем значении, когда призвал афинян сплотиться в борьбе против Филиппа: «Пока наш корабль еще на плаву, пусть каждый приложит свои руки, чтобы он не потонул из-за подлости одних или глупости других» (Dem. IX. 69).

* * *

Таким образом, резюмируя все вышесказанное, можно констатировать, что понимание сущности государства в архаической, а затем и в классической Греции выражалось через два образа: во-первых, образ общинного очага вкупе с неотделимым от него архетипом общей трапезы, и, во-вторых, образ корабля. По происхождению и содержанию оба этих образа принадлежат разным мирам: семантика очага и общей трапезы целиком находится в поле религии, в то время как метафора корабля принадлежит светскому способу мировосприятия. Этот факт вполне отвечает основной тенденции развития греческого общества в архаическую эпоху: основополагающие понятия были заданы в незапамятные времена религией, но в процессе развития цивилизации и секуляризации культуры возникло дополнительное смысловое поле, находящееся вне религии¹⁰⁴. Тем не менее, несмотря на различное происхождение и разные смысловые нагрузки, образы очага и корабля по своей сути оказываются очень близки, если не сказать почти идентичны, в самом главном: оба они выражают идею государства как тесно сплоченного и объединенного внутренней связью коллектива. В первом случае это единство общества основывается на религиозной вере, ритуале и традиции, а во втором, – на светском и отрефлексированном осознании сопричастности общему делу и общей судьбе.

Другими словами, идея государства, как его понимали, или, в случае отсутствия рефлексии, просто воспринимали древние греки, может быть сформулирована в таких понятиях, как «мы», «общность», «единство», «общее», «наше». Именно из такого понимания государства могло развиваться представление о полисе как о политическом сообществе граждан. Отсюда же происходит и понимание того, что единство граждан является главной основой полиса, что так хорошо сформулировано в словах Сократа у Ксенофонта: «Единодушие граждан, по общему мнению, есть величайшее благо для государства; так, очень часто совет старейшин и лучшие люди увещевают граждан быть единодушными; ведь везде в Элладе есть закон, чтобы граждане давали клятву быть единодушными, и везде эту клятву дают» (Xen. Memor. IV. 4. 16, пер. С. Соболевского). Показательно, что Сократ ссылается не на свое, но на общепринятое во всей Элладе мнение, когда говорит о ценности для государства единодушия граждан. Не менее показательна и концовка этого пассажа: «...без единодушия ни государство, ни домашнее хозяйство процветать не могут» (ibid). Эта фраза еще раз показы-

¹⁰⁴ Туманс. Рождение Афины... С. 490–495.

вает, что в рассуждениях о государстве сами греки не могли обойтись без уподобления государства семье/домохозяйству.

Примечательно, что у Гомера человек без родины, скитающийся и бездомный, описывается как лишенный фратрии (ἄφρητορ), законов/справедливости (ἄθεμιστος) и очага (ἄνεστος) (Ш. IX. 63). Тем самым обозначаются три главные составляющие цивилизованной (государственной) жизни: принадлежность коллективу, законам и очагу. Таким образом, коллектив, очаг и справедливость сливаются в одно цельное понятие цивилизованного сообщества, т.е., по сути, полиса (государства, как такового). Тем самым в очередной раз проявляется совпадение семантики семьи и государства.

Рассмотрение государства как организованного единства граждан, построенного по модели семейного сообщества, неизбежно предполагает и соответствующие представления о целях государства, которые в основе имеют ту же самую семейную модель. Следовательно, целью государства, как такого квазисемейного сообщества, по необходимости должно быть некое общее благо всех членов «семьи», или же, что то же самое, справедливость как форма этого общего блага. Древнегреческая литература дает достаточно свидетельств того, что такое понимание государства и его целей действительно имело место. Впервые эти идеи мы встречаем уже у Гомера в его знаменитом описании страны циклопов:

Далее поплыли мы, сокрушенные сердцем, и в землю
Прибыли сильных, свирепых, не знающих правды циклопов.
Там беззаботно они под защитой бессмертных имея
Все, ни руками не сеют, ни плугом не пашут; земля там
Тучная щедро сама без паханья и сева дает им
Рожь и пшено, и ячмень, и роскошных кистей винограда
Полные лозы, и сам их Кронион дождем орошает.
Нет между ними ни сходбищ народных, ни общих советов;
В темных пещерах они иль на горных вершинах высоких
Вольно живут; над женой и детьми безотчетно там каждый
Властвует, зная себя самого, о других не заботясь

(Od. IX. 105–115, пер. В. Жуковского).

Не раз отмечалось, что в этих строчках впервые в европейской литературе представлено противопоставление дикости и цивилизованной жизни¹⁰⁵. К основным отличиям здесь принадлежат как технические достижения – циклопы не знают земледелия, так и формы общественной жизни – циклопам неведома правда (κυκλώπων... ἄθεμιστων), а также им чужды законы (θεμιστες) и «сходбища народные» (ἄγοραί), ибо они живут только каждый сам для себя, игнорируя всех остальных и заботясь только о собственной пользе. Таким образом, согласно изначальному греческому представлению, цивилизацию от дикости отличает организация общественной жизни, в основе которой угадывается пока еще не сформулированная идея общего блага. Отсюда становится понятным, почему тот же Гомер полисом называет не только греческие полисы, но и все другие организованные сообщества людей, в том числе у киммерийцев и ле-

¹⁰⁵ См. например: *Gschnitzer F. Zur homerischen Staats- und Gesellschaftsordnung: Grundcharakter und geschichtliche Stellung // Zweihundert Jahre Homer-Erforschung. Rückblick und Ausblick. Colloquium Rauricum / Hrsg. J. Latacz. Bd 2. Stuttgart, 1991. S. 198 f.; Spahn. Op. cit. S. 347 f.; Runciman. Op. cit. P. 352.*

стригонов (Od. X. 105 sqq., XI. 14)¹⁰⁶. Такое возможно только в том случае, если государство воспринимается как организованное сообщество людей; в этом состоит изначальное понимание. И лишь спустя много времени греки начали различать государства по формам власти и осознали уникальность своего полиса. Более того, как утверждает Эренберг, слово πόλις у Гомера описывает конкретную географическую реальность, в то время как государство обозначается словом δῆμος¹⁰⁷.

Вместе с тем следует особо подчеркнуть, что идея государства как общего блага не зависела от самой власти – на протяжении греческой истории разные формы правления сменяли друг друга, но всегда оставалось убеждение в том, что государство есть единство граждан, а его суть есть общее благо, обеспечение которого ложится на власть преобладающих. Так, например, Гомер знает только одну легитимную форму власти – царскую власть, поскольку, по его убеждению, править должен лучший, т.е. тот, кому Зевс «скипетр даровал и законы» (II. II. 206). Именно в его обязанности входит попечение об общем благе, и оттого, насколько эффективно он «творит правду» (εὐδικίᾳς ἀνέχησι), зависит благоденствие общества:

Правду творит он; в его областях изобильно родится
Рожь и ячмень, и пшено, тяготееют плодами деревья.
Множится скот на полях, и кипят многорыбнем воды;
Праведно властвует он, и его благоденствуют люди

(Od. XIX. 111–114, пер. В. Жуковского).

Эту тему продолжил затем Гесиод – главной темой его «Трудов и дней» была справедливость и, по мнению поэта, именно справедливость отличает людей от зверей:

Слушайся голоса правды и думать забудь о насилье.
Ибо такой для людей установлен закон громовержцем:
Звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная,
Пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды.
Людям же правду Кронид даровал – высочайшее благо

(Hes. Erga. 275–279, пер. В. Вересаева).

В принципе Гесиод вслед за Гомером противопоставляет цивилизацию и дикость, но в другой плоскости: дикость у него представляют уже не циклопы, а звери, цивилизацию – сам человек. Быть может, это означает, что только за таким человеком, который блюдет справедливость, поэт признает право называться человеком. Но главное для нас сейчас заключается в том, что Гесиод продолжает и развивает гомеровскую тему ответственности власти перед обществом¹⁰⁸ и вменяет ей в обязанность заботу об общем благе, которое он видит в соблюдении справедливости. Для иллюстрации этого тезиса он яркими красками описывает два города – один, в котором осуществляется справедливое правление, процветает, причем благоденствуют не только люди, но и вся природа, а

¹⁰⁶ На это обратил внимание Ю. Андреев (Гомеровский полис // Раннегреческий полис (гомеровский период). СПб., 2003. С. 69).

¹⁰⁷ Ehrenberg V. Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis. Darmstadt, 1965. S. 131 f.

¹⁰⁸ См. Spahn. Op. cit. S. 355.

другой, в котором справедливость попирается, приходит в запустение и гибнет (Hes. Erga. 225–245). В обоих случаях речь идет именно об общем благе, понимаемом как справедливость, которая, в свою очередь, является непосредственным источником благополучия всего общества. Отсутствие же заботы об общем благе всегда воспринималось греками как показатель упадка. Поэтому Полибий, описывая состояние Ахайи в эпоху македонской гегемонии, в качестве признаков упадка называет отсутствие связи между городами и их озабоченность только собственным благом, в ущерб всем другим (Polyb. II. 41. 9).

Поскольку же общее благо воспринимается как справедливость, то оно, как это хорошо видно у Гомера и Гесиода, естественно, достигается на суде, так как правосудие есть способ обеспечения справедливости. Не случайно оба поэта связывают благополучие общества с правым судом (Od. XIX. 111; Hes. Erga. 225–237). Тем самым правосудие становится одной из важнейших, если не самой важной функцией полисного государства. Это объясняет, почему для Полибия многолетнее отсутствие судопроизводства в Беотии означало, ни много ни мало, полный упадок государственности в этой стране (Polyb. XX. 6. 1–4; XXII. 4. 2 sq.). Это действительно так, если принять, что правосудие, водворяя справедливость, творит общественное благо, а это благо, в свою очередь, есть смысл и цель государства. Поэтому среди своих заслуг перед Элладой Полибий на первое место ставит именно устройство общественного правосудия (Polyb. XXXIX. 16. 4 sq.).

Таким образом, возникшая еще в гомеровскую эпоху идея государства как общности заключала в себе одновременно и понимание смысла, т.е. цели существования этой общности. Под этой целью понималось, как только что было показано, общее благо. Со временем менялось понимание общего блага, которое стали связывать уже не только и не столько с правосудием, но и с формой власти (как «власть лучших» или как «власть большинства»), но сама установка на общее благо оставалась неизменной. Поэтому Платон целью искусства государственного управления провозгласил именно заботу об общих интересах (Plat. Leg. 875b). Поэтому и Аристотель, несмотря на свою оппозиционность по отношению к учителю, заявил, что правильными формами государства являются лишь такие, которые существуют ради блага всех, а не ради блага самих правящих (Arist. Pol. 1279a 19 sqq.). Очевидно, что оба философа таким образом выразили общее убеждение греков в том, что смыслом существования государства является общее благо¹⁰⁹. Аристотель же особо развил эту мысль, и, исходя из нее, определил государство как некое общение или сообщество, целью которого является достижение благой жизни, основанной на общем благе (Arist. Pol. 1252a 1–5; 1252b 29 sq.; 1278b 20–25, 1280a 31 sq., 1280b 40 sqq.). Более того, именно общее благо он провозгласил тем главным стимулом, ради которого люди объединяются в государственное сообщество (Arist. Pol. 1278b 21–24). Коротко говоря, можно утверждать, что Аристотель не изобретал велосипед, но отрефлектировал и суммировал те исконные, но до него еще невербализированные в теории представления греков о государстве, которые возникли уже на заре греческой цивилизации. Иными словами, исконная идея государственности, т.е. глубинная идея полиса, состояла в объединении сограждан по модели семьи, а смыслом и целью этого объединения было достижение общего блага. В этом смысле пути истории могут показаться парадоксальными, ведь возникшая спустя пару тысяч

¹⁰⁹ См. Murray. Cities of Reason. P. 21.

лет либеральная модель государственности, в которой государство самоустраняется от обеспечения социального благополучия в обществе, предоставляя каждому самостоятельно решать свои проблемы, с точки зрения древних греков означает возврат к образу жизни циклопов, т.е. к состоянию дикости...

Подводя итоги, хочется подчеркнуть, что тезис о том, что в основе полиса лежит идея сакрального общего очага, объединившего граждан в квазисемейную общину, спаянную концепцией общего блага, нисколько не отрицает привычную картину полиса как политического сообщества граждан, объединенных рациональными целями и законами. Это два разных аспекта одного и того же явления, между которыми нет противоречия; скорее всего, это две стороны одной медали. Поэтому здесь нет места для противопоставления и смертельной борьбы двух разных взглядов на полис. Пожалуй, правильнее было бы утверждать, что полис всегда существовал одновременно в двух смысловых плоскостях, т.е. полис как политическое объединение граждан и полис как идея и символ (как религиозное и символически понимаемое сообщество людей). Причем обе стороны полиса имели свои внешние выразительные атрибуты: полис политический манифестировался в агоре, должностных лицах, законах и главном городском святилище; полис же символический находил свое выражение в символах очага, трапезы, а также в идеях общего блага и справедливости. Если принять общее мнение о том, что полис – это личный, психологический, духовный и политический союз людей¹¹⁰, тогда следует признать и то, что этот союз строился по изначальной модели любого человеческого союза, т.е. по модели семьи, объединенной общим очагом, трапезой и идеей общего блага/справедливости.

THE CONCEPT OF STATE IN ANCIENT GREECE

Harijs Tumans

The article is devoted to an analysis of the ancient Greek concept of state as it was during the period of development and maturing of the ancient Greece state (polis). The author analyzes the polis not as the social-political phenomenon but as the idea of state as such – in terms of concepts and images which constituted ancient Greek understanding of state.

Naturally, the first concept of state developed in the field of religion. It was closely connected with the cult of hearth, its sacred and symbolic meaning. The hearth was the sacral centre of every community which embodied the substance of family and community. Thus, state was comprehended by ancient Greeks as the big family with common hearth located in *prytaneion*. Affiliation to the community as well as to the family was manifested by participation in common meals. These meals had a sacral as well as a political meaning.

Social hierarchy was also substantiated according to family paradigm. Due to the tradition of sharing food conceptions of righteousness and justice were developed: hierarchic equality between the equal and general equality within the community. These concepts were determinant factors for the development of hierarchic and democratic states.

Another concept of state was reflected in Greek literature and poetry – metaphor of ship. This metaphor demonstrates the state as an organized people's community and starts discussion about the rule. Both conceptions – religious conception of family and poetic conception of ship – discover ancient Greek essential idea of state as the united community which exists for common favour.

¹¹⁰ См., например: *Starr*. Op. cit. P. 35; *Cartledge P.* Writing the History of Archaic Greek Political Thought // *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence* / Ed. N. Fisher, H. van Wees. L., 1998. P. 385; *Welwei*. Polis und Arché... S. 64; *idem*. Die griechische Polis. Entstehung, politische Organisation, historische Bedeutung // *Historia-Einzelschriften*. 2000. Ht 146. S. 87, 93.