

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

Harijs Tumans
Latvijas Universitātes
Vēstures fakultātes
doktorants

TRADĪCIJA ARHAISKO ATĒNU VĒSTURĒ
DISERTĀCIJA

Zinātniskais vadītājs:
profesors E.Frolovs

Recenzenti :

Rīga, 1995.

ЛАТВИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

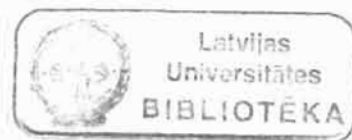
Харийс Туманс
докторант Исторического факультета
Латвийского Университета

ТРАДИЦИЯ В ИСТОРИИ АРХАИЧЕСКИХ АФИН
ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Научный руководитель:
проф. Э.Д. Фролов

Рецензенты :



Рига. 1995.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	стр.
ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ГОМЕР И СОЦИОГЕНЕЗ	8
1) "Гомеровский вопрос"	8
2) Гомер и общество "темных веков"	11
3) Внеэпические источники о гомеровском обществе	21
а) археология	21
б) мифология	21
в) Аристотель	21
г) государственный строй Спарты	22
4) Герой и демос	23
5) Резюме	27
ГЛАВА II. НА РУБЕЖЕ ЭПОХ (VIII в. до н.э.)	29
1) "Греческий Ренессанс" и аристократия	29
2) Начало политического устройства	34
а) отмена царской власти.....	34
б) синойкизм	41
3) Резюме	44
ГЛАВА III. МЕЖДУ ОБЫЧАЕМ И ПРАВОМ	45
1) Килон и его харизмы	45
2) Килон, Акрополь и идея афинской государственности	47
3) Резюме	52
ГЛАВА IV. ОТ КИЛОНА К СОЛОНУ	54
1) Драконт	54
2) Эпоха перемен (VII-VI вв. до н.э.)	57
3) Кризис в Аттике	61
4) Резюме	66
ГЛАВА V. СОЛОН И ЕГО РЕФОРМЫ	67
1) Статус Солона	67
2) Легитимация законодательства	69
3) Традиции и законы	70
4) Резюме	77

ГЛАВА VI. ПИСИСТРАТ И ЕГО ТИРАНИЯ	79
1) “Смутное время” после Солона	79
2) Идея тирании до Писистрата	82
3) Захват и легитимация власти. Статус Писистрата	85
4) Тирания и традиция. Имидж тирана	92
5) Историческая судьба и роль тирании в Афинах	105
ГЛАВА VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ	109
1) Традиция как фактор античной истории	109
а) религия	109
б) гомеровский эпос	113
в) традиционный образ жизни	113
2) Общие выводы	115
Список литературы	121
ПРИЛОЖЕНИЯ	132

Введение.

Данная работа, как это видно из названия, посвящена проблеме политической истории архаических Афин. В нашем изложении эта тема рассматривается в несколько непривычном аспекте, поскольку объектом исследования является не сам по себе фактический материал событийной истории, а тот глубокий слой культуры и традиции, который стоит за внешними событиями политической истории, в значительной мере определяет их, но при этом почти всегда остается "за кадром" и не попадает в поле зрения исследователей. Это те самые моменты стабильности в истории, которые по словам Ю.В.Андреева, мы не замечаем, уделяя все внимание динамическим и дестабилизирующим моментам.¹ Иными словами, мы исходим из посылки, что не учитывая весь комплекс религиозных, культурных и социальных установок, составляющих ментальную структуру общества на том или ином отрезке времени, невозможно по-настоящему понять и его историческую судьбу в данный период. Этим и обусловлен наш подход к политической истории архаических Афин.

Опыт работы с фактологическим материалом позволил нам детально ознакомиться названной проблематикой и показал, что отдельные исторические проблемы, если они не включены в широкий аналитический контекст, становятся либо невыразительным собранием фактов, либо превращаются в бесплодную интеллектуальную игру. В таком случае, сама наука становится "мелочеведением", не способным дать ответ ни на один принципиальный вопрос. Эту идею прекрасно выражает известное высказывание о том, что невозможно понять прелести готического собора, подвергая каждый его камень химическому анализу.² К этому можно добавить и мысль Т.Хейердала о необходимости для историков не только "копать" вертикальные "шурфы в глубь" по отдельным темам, но и делать "горизонтальные срезы", чтобы увидеть общую картину, полученную в ходе исследований.³ Не составит труда увидеть, что поставленная в этих высказываниях проблема актуальна сегодня для всей исторической науки. В этом контексте мы определяем свою работу как попытку такого общего осмысления исторического материала по архаическим Афинам.

Специфика конкретной политической истории архаических Афин такова, что при качестве и количестве имеющихся в нашем распоряжении источников невозможно однозначно разрешить те вопросы, которые остались неясными по сей день до тех пор, пока не будут найдены новые источники, что практически почти нереально. Это касается множества частных проблем, которые по-прежнему остаются на уровне спорных и противоречивых гипотез. Причем, эти гипотезы одинаково успешно (точнее безуспешно) обосновываются на материале и отличаются не по своей близости к исторической действительности, которая нам в-принципе неизвестна, но по принципиальным позициям и мировоззрению их авторов. В результате, даже имеющийся в

¹ Ю.В.Андреев. Об историзме гомеровского эпоса // ВДИ, 1984, N4, с.7

² Л.И.Гумилев. этногенез и биосфера Земли. Л., 1990, с.32.

³ Т.Хейердал. Древний человек и океан. М.,1982, с.311.

нашем распоряжении фактологический материал остается без аналитического и концептуального рассмотрения. Ситуация во многом напоминает состояние исторической науки в эпоху кризиса позитивизма и зарождения "новой исторической школы". Общеизвестен вклад этой школы в современное изучение истории, однако это больше всего касается медиевистики и мало ощущается в антиковедении. Поэтому в рамках нашей темы мы хотели бы попытаться приложить некоторые достижения метода "Анналов" к античному материалу.

Прежде всего такая позиция означает изменение подхода к источникам. Мы здесь исходим из того, что отношение к ним должно определяться не нашими стандартами и стереотипами, а стремлением понять их исходя из них самих, т.е. из присущего им мировоззрения. Конечно это связано с проникновением в область менталитета древних людей и хотя полностью это сделать невозможно, мы должны попытаться, насколько нам позволяют источники. Отправной точкой при этом служит положение, сформулированное И.Вейнбергом: "представления людей прошлого о себе и своем времени могут весьма существенно отличаться от взглядов исследователя конца XX в."⁴ Поэтому, только понимание мировоззрения людей далекой эпохи может пролить свет на некоторые неясности и дать ключ к объяснению тех или иных исторических процессов. Между тем, именно этот фактор как правило оказывается "забыт" в исследованиях по античной истории. Таким образом, мы предлагаем расценивать данную работу как попытку взглянуть "изнутри" на исторический процесс в архаических Афинах и понять внутреннюю мотивацию исторических событий, исходя из ментальных условий общества той эпохи. С этой целью в нашем исследовании сделан акцент на обнаружении этих ментальных условий в конкретных исторических ситуациях.

Если мы хотим постичь логику исторического процесса и сам процесс, нам прежде всего следует понять мотивацию политической деятельности античного человека. Это можно сделать только выяснив его представления о мире и обществе, то есть изучив всё то, что составляет культурную традицию данного социума. Под традицией в нашей работе мы понимаем две группы основных представлений, определяющих господствующую идеологию общества.

Во-первых, это весь комплекс мировоззренческих установок, который составляют религиозная картина мира, культовая практика, духовные ценности и задаваемые религией мораль и этика. Уже Фюстель де Куланж в общих чертах показал фундаментальную зависимость всех общественных установлений античности от религиозных верований.⁵ Нас интересует не столько связь религии с теми или иными политическими установлениями, сколько её влияние на политическую активность людей той эпохи. Следовательно, мы обращаемся к конкретному материалу с целью показать роль религиозной традиции в процессе формирования афинского полиса. Сделать это непросто по двум причинам. Во-первых, это чисто технические сложности обработки большого материала, осложняющиеся к тому же общей проблемой изучения древнегреческой религии, которое основывается не на конкретном источнике, но на анализе практически всех возможных источников.⁶ Правда, именно поэтому материал политической

⁴ И.Вейнберг. Рождение истории. М., 1993, с.101.

⁵ См.: Ф.де Куланж. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906.

⁶ См. об этом: Ф.Зелинский. Древнегреческая религия, Киев, 1993. с.8.

истории может представлять особый интерес, ввиду его неосвещенности с этой стороны.

Вторая сложность носит мировоззренческий характер, поскольку в этом вопросе сталкиваются два типа мышления: современный, рационально-логический и свойственный древним людям - мифологический. Проводя такое разделение мы исходим из твердого убеждения в принципиальном различии этих двух типов мышления, или, говоря точнее, типов мировосприятия.

Тема данного исследования как раз и предусматривает выявление роли мифологического мышления в историческом процессе. При этом мы опираемся на типологию мифологического мышления, разработанную в научной литературе, и прежде всего, в трудах М. Элиаде.⁷ Эта типология представляет собой отдельную тему, выходящую далеко за рамки данной работы и поэтому мы ограничимся тем, что только напомним, вкратце, главную идею, лежащую в основе дефиниции мифологического мировоззрения. Суть ее состоит в том, что человек традиционного общества воспринимает весь мир сквозь призму определенной системы мифологических образов и архетипов, в которые вмещается вся окружающая его действительность. Он стремится к их точному повторению и следовательно к тем извечным моделям, которые были созданы в момент сотворения мира и в начале времён (*in illo tempore*). На основе таких архетипов древний человек организует всю свою частную и общественную жизнь. В нашем исследовании мы коснемся лишь тех архетипов и моделей, которые, на наш взгляд, проявляются в той или иной исторической ситуации в архаических Афинах.

Указанные особенности мировосприятия древних людей имеют принципиальный характер и могут оказывать подчас решающее влияние на интерпретацию тех или иных исторических фактов. Отсюда следует, что когда современный историк объясняет или оценивает какой-нибудь факт политической истории исходя только из критериев своей логики и своего здравого смысла, он неизбежно модернизирует и тем самым ещё больше искажает реконструируемую им историческую действительность. Это побуждает нас уделять данному фактору особое внимание.

Вторым компонентом традиции мы считаем совокупность стабильных социальных представлений, доминирующих в том или ином социуме. Как известно, всякое общество обладает определённым комплексом социальных стереотипов, т.е. представлений о том, каким должно быть правильно организованное общество и о правильном месте и социальном поведении индивида в нём. На основании этой системы взглядов строится повседневная политическая практика общества. Комплекс этих представлений образует социальную модель, которая и определяет направление политической деятельности в том смысле, что политическая практика всегда руководствуется стремлением реализовать тот или иной социальный идеал или модель общественного устройства. Исходя из этого, наше внимание будет направлено на то, чтобы выявить соответствующую социальную модель древних греков на стадии социогенеза и изучить её эволюцию и влияние на политическое развитие Афин в архаическую эпоху.

Исходной точкой нашего исследования является начальная стадия греческого социогенеза, т.е., т.н. гомеровский период. В эту эпоху греческие

⁷ М. Элиаде. *Космос и история*. М., 1987.; Он же: *Священное и мирское*. пер Н.К. Гарбовского, М., 1994.; Он же: *Mīts par mūžīgo atgriešanos*, tulk. I. Auziņa. Rīga, 1995; И.В. Шталь. *Художественный мир гомеровского эпоса*. М., 1983.; J. Veinbergs. *Piramīdu un zikurātu ēnā*. Rīga, 1988.

общества обладали уже прочной религиозной традицией, находящейся на стадии эпической канонизации, и вместе с тем, они уже вступили на путь социогенеза и в них складывались первые социальные модели и стереотипы. Поэтому наша исходная задача состоит в выявлении этих изначальных, основополагающих стереотипов и моделей. Этому посвящена первая глава, в которой рассматривается гомеровское общество. В последующих главах рассматривается дальнейшая судьба этой первой социальной модели на примере событий политической истории архаических Афин, изложенных в хронологической последовательности. Именно потому, что для исторической эпохи афинской архаики данная система мировоззренческих и социальных представлений является наследием гомеровского периода, мы обобщённо называем весь этот идеологический комплекс традицией и в этом смысле говорим о традиции в архаических Афинах. В центре нашего внимания будет развитие и роль этой идеологической системы в переходный период, т.е. в процессе социализации и политогенеза в Афинах. Поскольку основу первой социальной модели примитивных обществ составляют представления о высшем или почётном статусе (т.е. его определение, обоснование и условия приобретения), то отсюда закономерно вытекает заострённость нашего внимания к развитию идеи статуса в данную эпоху как к образующему ядру в социальной традиции.

Итак, основную задачу данной работы можно сформулировать как попытку вскрыть религиозную и социально-идеологическую подоплёку фактов политической истории архаических Афин и объяснить их с точки зрения традиционных норм и установлений. Это означает, что вся политическая история данного периода в нашей работе рассматривается как бы сквозь призму традиционных представлений древних греков. Тем самым, это есть одновременно и попытка заново понять процесс становления афинской классической демократии.

Такая постановка вопроса, равно как и хронологические рамки работы, требуют широкого, "панорамного" подхода, который должен опираться на анализ обширного фактологического материала. Это определяет специфику данной работы и её построения. Широкий диапазон затрагиваемых тем и вопросов определяет также и широкий спектр используемых источников и научной литературы.

Основным источником для нас являются гомеровский эпос и политические труды Аристотеля, и прежде всего, его "Афинская Политика". Затем, по частным вопросам для нас важны труды таких авторов, как Геродот, Фукидид, Диодор, Плутарх и т.д. Это серьёзные авторы и надёжные источники, о которых написано уже много научных работ. Поэтому, учитывая специфику данной работы и общее количество источников, нам представляется нецелесообразным давать здесь их полный обзор. Исходя из этого, отдельные сообщения источников по мере необходимости подвергаются критическому рассмотрению непосредственно в тексте, с указанием соответствующей литературы в сносках. Кроме того, письменные источники дополняются так же эпиграфическими и археологическими.

Аналогичный подход применён нами и в отношении научной литературы, т.к. тут по каждому затрагиваемому вопросу существует своя отдельная и достаточно обширная историография. Однако детальное углубление в каждый вопрос делает невозможным рассмотрение и анализ всего материала. Поэтому за исключением принципиально важных случаев, требующих подробного изучения, мы как правило, ограничиваемся тем, что согласно

соответствующим исследованиям формулируем свою позицию по частным вопросам, не вдаваясь в их подробное рассмотрение.

Из всего сказанного следует, что данная работа не претендует на исчерпывающее или всеохватывающее описание истории архаических Афин, но рассматривает эту историю исключительно в контексте участия в ней традиции. Тем самым определяется круг затрагиваемых вопросов и тем, а также специфика нашего подхода к материалу. Это означает не отрицание или игнорирование остальных факторов и подходов, но наше стремление показать известный исторический материал с малоизвестной стороны.

ГЛАВА I.

Гомер и социогенез.

1) "Гомеровский вопрос".

Начальная стадия развития классической греческой цивилизации предстаёт перед нами в освещении двух источников: гомеровского эпоса и археологии. К сожалению, археологический материал не только оказывается часто недостаточным и трудно интерпретируемым, но и сам по себе еще ничего не говорит о социальных отношениях данной эпохи. Следовательно, основным источником для нас остаётся гомеровский эпос, материал которого настолько эклектичен и труден для исторического исследования, что составляет сложную научную проблему. Поэтому, прежде всего, мы должны сформулировать наши позиции по т.н. "гомеровскому вопросу".

Во-первых, несмотря на значительное влияние устной поэзии (oral poetry) и обилие фольклорного материала в эпосе¹, мы придерживаемся мнения о творческом единстве и едином авторстве обеих поэм². Во-вторых, время жизни автора и создания им поэм мы относим, вслед за большинством учёных, ко второй половине VIII в. до н.э.³

Наиболее сложным представляется вопрос о соответствии данных эпоса той или иной исторической реальности. По этому поводу существует обширная литература⁴, однако мы, дабы не вдаваться в дискуссии, за основу принимаем положение об изначальной многослойности хронологических пластов в эпосе, большая часть которых приходится на период с XI-го по VIII вв. до н.э.⁵. Распределение материала в пределах данной эпохи является ещё более трудным делом, поскольку археологический материал начала и конца этого

¹ См. об этом: I. Latacz. (Hrsg.) *Homer. Die Dichtung und ihre Deutung*. Darmstadt, 1991; он же: *Tradition und Neuerung in der Homerforschung. Zur Geschichte der Oral Poetry-Theorie // WdFH*, 25-44, 22; *Colloquium Rauricum. Bd.2, Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*. Stuttgart, 1991.

² См.: Ю.В. Андреев. Об историзме гомеровского эпоса // ВДИ, 1984, N4, с.5.; П.В. Гордезиани. Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси. 1978, с.132-150; I. Latacz. *Homer. Die Dichtung*, s.88ff.

³ Ю.В. Андреев. Указ. соч., с.9; П.В. Гордезиани. Указ. соч., с.162; I. Latacz. *Homer. Die Dichtung*, s.9; F. Raaflaub. *Homer und die Geschichte des 8 Jhs. v. Chr. // Colloquium Rauricum, Bd.2.*, s.205.

⁴ Ю.В. Андреев. Указ. соч., с.7 слл; M. Finley. *The World of Odysseus*. London, 1956; Raaflaub. *Op. cit.*, s.205-258.

⁵ Ю.В. Андреев. Там же, с.9; Э.Д. Фролов. Рождение греческого полиса. Л., 1988, с.63, прим., 24; П.В. Гордезиани. Указ. соч., с.49-57; P. Funke. *Stamm und Polis Überlegungen zur Entstehung der griechischen Staatenwelt in den "Dunklen Jahrhunderten" // Colloquium aus Anlass der 80. Geburtstages von Alfred Heuss*, 1993, Heft 13, s.32.

периода выявляет значительный контраст между обоими точками отсчёта⁶. Это означает, соответственно, и различные уровни социальной дифференциации и общественной организации в рамках этого периода. Вдобавок ко всему, указания самого эпоса настолько неоднородны и противоречивы, что с их помощью можно одинаково успешно доказывать противоположные точки зрения. Примером тому могут служить многочисленные научные дискуссии по отдельным вопросам⁷.

Всё это неизбежно приводит к выводу о невозможности соотнесения "гомеровской" картины мира с какой либо одной конкретной исторической эпохой. Тем не менее, нам представляется также неоправданной позиция крайнего скептицизма, объявляющая гомеровские общественные реалии всего лишь поэтической фикцией⁸. Мы считаем, что создаваемая поэтом, ориентированная в прошлое эпически-фиктивная реальность является отражением как современной поэту действительности, так и различных стадий прошлого. Все эти уровни существуют в эпосе параллельно и одновременно, не вызывая недоумения у современников Гомера, подобно тому, как в мифологическом сознании успешно сосуществуют самые различные версии одного и того же мифа⁹. Иными словами, многообразие, противоречивость и парадоксальность гомеровских исторических реалий составляют проблему только для современного критического разума: совершенно очевидно, что современники Гомера, воспитанные на мифах, воспринимали его поэмы совершенно иначе и видели в них реальную эпическую действительность. Очевидно также, что поэт, создавая мир эпических героев должен был как-то актуализировать повествование и сделать его доступным и ясным для современников, оперируя при этом понятными и наглядными для них образами¹⁰. Поэтому, как отмечает К.Раафлауб, создавая картину эпической старины, Гомер описывал явления недавнего прошлого, которое ещё было на памяти живущего поколения, но при этом включал также отдельные реминисценции из более далёких времён, вплоть до микенской эпохи¹¹. Таким образом, основной материал эпоса датируется примерно концом IX-го началом VIII-го вв. до н.э.¹². Соглашаясь с этим, следует отметить также значительный удельный вес тех описанных в эпосе общественных явлений,

⁶ V.R. Desborough. *The Greek Dark Ages*. L., 1972; I.N. Coldstream. *Geometric Greece*, L., 1977; см. по Аттике: Я. Боузек. *К истории Аттики XI-VIII вв. до н.э.*, пер. К. Козириной // ВДИ, 1962, N1; K.-W. Welwei. *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis*. Darmstadt, 1982.

⁷ См. например, дискуссию об уровне общественной организации у Гомера: F.Gshnitzer. *Zur homerischen Staats- und Gesellschaftsordnung* // *Collquium Rauricum*, Bd.2, s.182-204.; см. также вопрос о "демократической" или "аристократической" ориентации эпоса: G.M.Calhoun. *Classes and Masses in Homer* // *C.Ph.* XXIX, 3, 1934; H.Strassburger, *Der soziologische Aspekt der homerischen Epen* // *Gymnasium*, 60, 1953; и т.д.

⁸ См.: B.Patzek. *Homer und Mykene*. München, 1992, s.149; ср.: Ch.Starr. *The Origins of Greek Civilization 1100-650 BC*. N.Y., 1961, p.163-165; так же: R.Drews. *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*. New Haven, 1983., p.190.

⁹ См. об этом: K.Hübner. *Die Wahrheit des Mythos*. München, 1985, s.164 ff.

¹⁰ B.Patzek. *Op.cit.*, s.152; K.Raaflaub. *Op.cit.*, s.214.

¹¹ K.Raaflaub. *Op.cit.*, s.214, 251 f.

¹² *Ibid.*, s.251. ср.: C.Ulf. *Die homerische Gesellschaft* // *Vestigia* Bd.43, 1990, s.213 ff.

которые могут быть отнесены к более ранней эпохе, т.е, согласно датировке М.Финли к X-IX вв. до н.э.¹³.

Археологический материал этого периода создаёт картину сегментарного, материально бедного и социально ещё очень слабо дифференцированного общества¹⁴. Следовательно, именно к этому времени можно отнести те элементы в эпосе, которые соответствуют простейшей социальной организации¹⁵. Собственно говоря, эта стадия общественного развития и является исходным пунктом для нашего исследования, поскольку здесь берёт начало отражённая в эпосе греческая социальная традиция. Кроме того, общество этого периода совмещало в себе некоторые обрывочные микенские и возможно, даже домикенские традиции, перемешанные с новым "варваризирующим" дорийским влиянием¹⁶. Примитивная община той эпохи рассматривается теперь как непосредственный носитель того культурного послемикенского континуитета, наличие которого в последнее время становится всё очевидней¹⁷. Вместе с тем, это общество небольших, бедных, малодифференцированных общин¹⁸ с доминирующим принципом коллективного единства и равенства, обычным для примитивных обществ¹⁹, должно было начать новый путь социальной организации и создания государственности. Как мы уже говорили, в этой главе нашей задачей является

¹³ M.Finley. Op.cit., p.51-52.

¹⁴ K.Raaflaub. Op.cit., s.247; K.-W.Welwei. Op.cit.,s.60; Заметим, что наличие относительно богатого погребения вождя на Лэфканди начала X в до н.э. (M.R.Popham - L.H.Sackett - P.G.Thempelis (Hrsg.). Lefkandi I: The Iron Age, 2 Bde., L., 1979-1980; P.G.Themelis, Die Nekropolen von Lefkandi-Nord auf Euboea // S.Deger - Jalkotzy (Hrsg.). Griechenland, die Ägäis und die Levante während der "Dark Ages" von 12 bis zum 9 Jh.v.Chr. Wien, 1983, p.145-172) отнюдь ещё не является доказательством серьёзной социальной стратификации в ту эпоху. Скорее всего, почётное погребение есть только выражение признания общиной заслуг конкретного человека. Захоронение бесспорно свидетельствует о наличии определённой дифференциации (без которой, впрочем, ниодно самое примитивное общество не может существовать и которая наблюдается также у стадных животных), но не позволяет всё же постулировать наличие особого "верхушечного" слоя или социального неравенства. Общую характеристику этого общества как акефального и полисегментарного см.: K.-W.Welwei. Ursprünge genossenschaftlicher Organisationsformen in der archaischen Polis // Saeculum, 39, 1988, s.293 ff; W.Donlan. The Social Groups of Dark Age Grece // CPh. 80, 1985, s.293 ff; A.M.Snodgrass.The Greek Early Iron Age. // DHA9,1983, s.179f; Возражения см.: P.Funke. Op.cit., s.36ff, 47ff.

¹⁵ П.Бломе убедительно проводит интересную параллель между погребением на Левканди и гомеровским описанием похорон Патрокла: P.Blome. Die dunklen Jahrhunderte - aufgehellt // Collquium Rauricum, Bd, 2. s.47-50.

¹⁶ См.: Я.Боузек. Указ. соч., с.107-108.

¹⁷ См.: S.Deger-Jalkotzy. Die Erforschung der Zusammenbruchs Mykenischen Kultur und sogenannten dunklen Jahrhunderte // Colloquium Rauricum, Bd, 2, s.137, 146 f.; K.-W. Welwei. Op.cit., s.51; F.Graf. Religion und Mythologie im Zusammenhang mit Homer // Colloquium Rauricum, Bd, 2, s.350.

¹⁸ Это так называемое *face to face society* или малое общество (Kleingesellschaft), в котором, как заключает К.-В.Вельзей на основе анализа археологического материала, образ жизни членов общины различался совсем незначительно - K.-W. Welwei. Athen.,s.62.

¹⁹ См. например: О.Ю.Артёмова. Первобытные эгалитарные и неэгалитарные общества // Архаическое общество: узловые проблемы социологии развития. М., 1991, с.57-65.

выявление в эпосе первых социальных норм, установок и стереотипов, относящихся к простейшим формам общественной организации и возникших на начальной стадии социогенеза.

Проявлением более сложной социальной структуры, также представленной в эпосе, является, очевидно археологическая ситуация IX-го и особенно VIII-го вв. до н.э., демонстрирующая уже значительную степень социальной дифференциации, вплоть до полного выделения богатых погребений знати на отдельном участке некрополя²⁰. Эта стадия интересна для нас тем, что она хранила в себе социальные нормы, унаследованные от предыдущей эпохи. Только благодаря этому они нашли отражение в гомеровском эпосе, что и позволяет нам пытаться их реконструировать.

Упомянутый нами археологический материал основывается непосредственно на данных Аттики. Если к этому присовокупить уже не раз отмечавшийся факт соответствия позднегеометрического изобразительного искусства (виднейшими примерами которого являются аттические образцы) и гомеровского эпоса²¹, чтимого всеми древними греками, то становится очевидным общегреческий характер эпоса, что и делает возможным его использование в качестве источника по истории Аттики. Гениальные произведения Гомера никогда не могли бы занять такого почётного места в общеэллинической культуре, если бы они не были актуальны и понятны всем грекам, независимо от их локальных культурно - политических различий и особенностей. Более того, как убедительно показывает А.В.Ахутин, гомеровский эпос именно в силу своего универсального характера формировал этническое самосознание всех эллинов и создавал идеологическое "основание общеэллинического мира"²².

Таким образом, всё сказанное здесь определяет наш принципиальный подход к гомеровскому эпосу как историческому источнику. Работа с этим источником требует особой скрупулёзности и всякая реконструкция для "тёмных веков" должна опираться, по точному определению И.Латача, на сложную систему умозаключений с привлечением аналогий из истории других народов и оперировать представлениями, построенными на логике и синтезе²³.

2) Гомер и общество "тёмных веков".

Социальная структура гомеровского общества, как она представлена в поэмах, состоит из трёх элементов: 1) вождь - басилей; 2) совет старейшин и 3) рядовые общинники, составляющие основную массу в народном собрании²⁴.

²⁰ Я.Боузек. Указ.соч., с.107, 111-112.; К.М.Колобова. Древний город Афины и его памятники. Л., 1961, с.32.

²¹ Р.В.Гордезиани. Указ.соч., с.277-279; Coldstream, Op.cit., p.109, 119-123; R. Hampe. Die Gleichnisse Homer und die Bildkunst seiner Zeit. Tübingen, 1958; С.Н.Whitman, Homer and the heroic Tradition. Cambr., 1958, p.91-101.; В.Л.Webster. Homer and Attic Geometric Vases // ABSA, I, 1955., p.38-50; В.Patzek. Op.cit., s.157.

²² А.В.Ахутин. Эпический исход // Mathesis. Из истории античной науки и философии, М., 1991, с.10 сл.; 38.

²³ J.Latacz. Homer. München, 1980, s.58.

²⁴ См.: Д.М.Перушевский. Общество и государство у Гомера, М., 1913.; А.Ф.Лосев. Гомер. М., 1960; Ю.В. Андреев. Раннегреческий полис. Л., 1976; G.M.Calhoun. Classes and Masses in Homer // CPh., 29, 1934, p.192-208; H.Strassburger. Der soziologische Aspekt der homerischen Epen // Gymnasium, 60, 1953, s.97-114.

С одной стороны, такое общественное устройство свидетельствует о примитивной племенной организации, но с другой стороны, в эпосе уже отчётливо проявляются черты дифференцированных социальных отношений²⁵. Хотя эпическая многослойность делает чрезвычайно трудным любые обобщения, мы солидаризируемся с той точкой зрения, которая оценивает гомеровское общество как переходный период от примитивного rank - society к политически организованному и институционализированному stratified society (т.е. стадия, когда доминирует Stammesgesellschaft²⁶). Такая трактовка, тем не менее, оставляет простор для различных толкований по вопросу о взаимоотношениях между различными социальными группами.²⁷ Ключевой темой для этого круга вопросов является, как мы уже говорили, определение роли и статуса "верхних" слоёв общества. Для нас эта тема актуальна тем, что появление социального неравенства означает и появление в обществе первой социальной традиции и первых социальных стереотипов. Здесь прежде всего следует выяснить, как сами гомеровские греки представляли себе высокий общественный статус и пути его приобретения. Таким образом, объектом нашего рассмотрения становится фигура гомеровского басилея, воплощающая в себе всю эпическую аристократию.

О функциях басилея и его общественном статусе существует уже огромная литература²⁸. Не вдаваясь в подробные описания, кратко суммируем функции басилея, как они обозначены в эпосе. Само слово βασιλεύς буквально переводится как царь (könig; king), и хотя реальное положение басилея нельзя назвать царским, возможность более точного перевода остаётся проблематичной²⁹. Прежде всего, басилей - это военный вождь и удачливый воин. Он обладает так же судебной функцией, т.е. правом решать споры. Более того, от самого Зевса он получает не только власть и скипетр, но и знание общественных норм и правил (ἑμίστες) за соблюдением которых он должен следить. Вместе с тем, басилей обладает ещё культовыми и

²⁵ См.: Ю.В.Андреев. Указ.соч., 48-60; Э.Д.Фролов. Рождение греческого полиса, Л., 1988, с.79-80.

²⁶ См.: С.Ulf. Op.cit., s.231; K.-W.Welwei. Athen, s.79; W.G.Runciman. Origins of States: The Case of Ancient Greece. Comparative Studies in Society and History. 24. 1982, p.351 ff; Интересно, что переходной стадии общественного развития соответствует и переходная стадия в поэзии (Dichtung): И.Латач характеризует эпос как переходную стадию от устной к письменной традиции: I.Latacz. Homer, München, 1980, s.11; См.также: Э.Д.Фролов. Указ. соч., с.8. Другая точка зрения постулирует уже развитый уровень общественной организации у Гомера: F.Gschnitzer. Zur homerschen Staats-und Gesellschaftsordnung //Colloquium Rauricum, 2, s.182-192.

²⁷ См.Например: Ю.В.Андреев. Указ.соч., с.96; А.Ф.Лосев. Указ.соч., с.93; G.Calhoun. Op.cit.; H.Strassburger. Op.cit.; M.Finley. The World of Odysseus, London, 1956.

²⁸ См.: Ch.Starr. The decline of early Greece kings // Historia, 1961,2,s.129-138; H.Strassburger. Op.cit.; R.Drews. Basileus. The Evidence for kingship in Geometric Greece. New Haven, 1983; W.Donlan. The Social Groups of Dark Age Greece // CPh., 80, 1985, p.293-308; F.Gschnitzer. Op.cit.; С.Ulf. Op.cit., s.85-118; I.Cobet, Köning, Anführer, Herr, Monarch, Tyrann // E.Ch.Welskopf. Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in der Sprachen der Welt. 1-5 Bd., Berlin, 1981-1985, Bd. 3, s.11-66.; P.Barcello. Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im Vorhellenistischen Griechenland. Stuttgart,1993.

²⁹ О проблеме перевода этого слова см; E.Stein-Hölkeskamp. Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit. Stuttgart, 1989, s.34, Anm.70.

репрезентативными функциями как главный представитель общины перед богами и людьми. За всё это община чтит своего царя и выделяет ему большой почётный участок земли (τέμενος), почётную награду (γέρας), почётное место в собрании и трапезе, почётную долю в дележе добычи, право делить и т.д.

Такова краткая схема. Конечно, образ гомеровского басилея эклектичен и включает в себе одновременно реальный опыт VIII-го в. до н.э., наследие "тёмных веков", реминисценции микенского времени и представления современников Гомера о величии и славе царской власти былых, "героических" времён³⁰. При всём этом, вырисовывающийся контур басилея полностью исключает монархическую трактовку его власти и даёт основание характеризовать его как племенного военного вождя *primus inter pares*³¹. Такой характеристике соответствует положение, когда басилеев в обществе много. Словом βασιλεύς в эпосе называются не только номинальные вожди, но и геронты - члены совета старейшин и вообще, все выдающиеся люди, претендующие на особое положение в обществе³². Таким образом, складывается система "многих царей", когда "первый среди равных" обладает весьма ограниченной властью в условиях жёсткой конкуренции со стороны себе подобных³³.

При попытке характеризовать гомеровскую аристократию мы неизбежно сталкиваемся с двумя противоположными тенденциями в эпосе. С одной стороны, здесь выступает сильный аристократический индивидуализм и противопоставляющий себя коллективу эгоизм, (наиболее яркий пример - Ахилл (Il., I, 169 ff))³⁴, а с другой стороны, мы видим тесную зависимость басилеев от общины и их постоянную ориентацию на общественное мнение³⁵. То же самое проявляется и в материальной сфере: с одной стороны, мы встречаем описания богатств героев в виде количества скота, рабов и предметов роскоши (например: Il., XIII, 146; Od., XI, 43), а с другой стороны, басилеи показаны в контексте простой, скромной жизни и крестьянской работы (напр.: Il., IX, 205 ff; Od., II, 15-23)³⁶. Следствием такого дуализма является наличие полярных научных концепций о статусе гомеровской аристократии, что выражается либо в нивелировке различий между знатью и демосом, либо в резком противопоставлении их друг другу³⁷.

Совершенно очевидно, что в этом случае также проявляются многослойность и синкретизм гомеровского эпоса, иллюстрацией к чему в

³⁰ Наиболее рельефно эти представления и микенские реминисценции проявились в образе Агамемнона, См. об этом: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit.,s.43; Ch.Ulf. Op.cit., s.85-98; Ю.В.Андреев. Указ.соч., с.48-60; J.V.Andreev. Konige und Konigsherrschaft in den Epen Homers // Klio, 61, 1979, s.363-365.

³¹ Cv.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit.,s.40; K.-W.Welwei. Athen,s.58.

³² E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit.,s.34.,s.36; P.Barcelo. Op.cit.,s.56 f; 58 f.

³³ E.Stein-Hölkeskamp. Ibid.,s.42; P.Baracelo. Ibid.,s.37.;

³⁴ F.R.Earp. The Way of the Greeks, L., 1929, p.32; E.Stein-Hölkeskamp. Ibid.,s.29-33; Ю.В.Андреев. Указ.соч., с.95-97. См.ниже, стр, прим.

³⁵ H.Strassburger. Die Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen // Historische Zeitschrift, 177, 1954, s.232. См.ниже, стр.22 слл.

³⁶ Cv.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.Cit.,s.48-54.

³⁷ См.: Ch.Starr. A History of the Ancient World. Oxf., 1965; M.Finley. The World of Odysseus. London, 1956; G.Calhoun. Op.cit.; H.Strassburger. Op.cit.; Подробнее дискуссию см.: Ю.В.Андреев. Указ.соч., с.71. Также ср.: Э.Д.Фролов. Указ.соч., с.112-115.

известной мере может служить археологический материал. Как мы уже говорили, (см.стр.9) контраст между бедным и "примитивным" обществом протогреческой эпохи, где наличие зачаточной социальной дифференциации постулируется чисто теоретически³⁸, и обществом геометрической, т.е. собственно гомеровской эпохи, с уже репрезентативно представленной аристократией³⁹, позволяет в некоторой степени хронологически распределить материал эпоса. В данном случае, наиболее ярко выраженные аристократически ориентированные пассажи следует отнести к эпохе самого Гомера, т.е. к VIII в. до н.э., а наиболее "примитивизирующие" места - к XI-X вв. до н.э.

Конечно, такое разделение может быть только условно-ориентировочным, поскольку образующим фактором в эпосе является всё же поэтическая фантазия, наиболее ярко проявившаяся, видимо, в местах описания богатства и великолепия аристократии⁴⁰. Примечательно однако, что даже в реалистических описаниях знати Гомер использует несовременный ему материал. Так, например, он ни разу не упоминает такой предмет аристократической репрезентации своего времени, как роскошные дипилонские вазы, а при изображении погребального обряда описывает уже вышедшую из употребления в его время кремацию.

Очевидно, что здесь мы имеем дело с хорошо известной в науке ориентацией эпоса на славное "героическое прошлое"⁴¹. В русле этой ориентации как раз и находятся гомеровские описания аристократии, которые, как заключает Э.Штейн-Хёлкескамп, были уже однозначно анахроничны для VIII-го в. до н.э.⁴². Но именно в результате такой сознательной анахронизации был сформирован синкетичный образ гомеровской аристократии, в котором, по выражению Х.Штрассбургера, слились воедино "рыцарство и крестьянство"⁴³. Причём показательно, что значительную, если не доминирующую часть в этом образе составляют именно "крестьянские" элементы описания, относящиеся видимо к ранней эпохе.⁴⁴ Таким образом, на основе этих, наиболее архаичных, если не говорить о микенских реминисценциях, пластов в гомеровском эпосе, можно попытаться реконструировать статус аристократии на начальном этапе социогенеза. Это и есть то, что нас здесь интересует с целью выявления первых социальных стереотипов.

Поскольку мы в общих чертах уже установили политический статус басилея в гомеровской общине, необходимо теперь выяснить его идеологические предпосылки и основания. В качестве необходимого условия для обладания статусом басилея исследователи на редкость единодушно называют наличие у него особой харизмы, т.е. обладание им особой

³⁸ K.-W.Welwei. Op.cit.,s.64,71; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit.,s.48.

³⁹ См.: K.-W.Welwei. Ibid.,s.89-90; Я.Боузек. Указ. соч., с. 107.

⁴⁰ Как показывают исследования, эпическое богатство героев действительно не соответствует реалиям VIII в. до н.э. См.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit.,s.54.; Ср.: И. Ленцман. Рабство в микенской и гомеровской Греции. М., 1963, с.225 слл.

⁴¹ Об архаизирующей тенденции эпоса см.: А.И.Зайцев. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. Л., 1985, с.150.: Так же: С.Ulf. Op.cit., s.235.

⁴² E.Stein-Hölkeskamp. Ibid.,s.76.

⁴³ H.Strassburger. Die Einzelne, s.232-233 При этом автор подчёркивает, что гомеровские герои являются крестьянами не только по сути, но и по образу мыслей - Ibid.,s.234.; Ср.: I.Cobet. Op.cit.,s.24.

⁴⁴ H.Strassburger. Sozioloischer Aspekt, s.104 ff;110.;

для обладания статусом *басилея* исследователи на редкость единодушно называют наличие у него особой харизмы, т.е. обладание им особой божественной одарённостью, выразившейся в таких личных качествах, как воинская доблесть, храбрость, мудрость, благородная внешность и происхождение.⁴⁵ Эпос богато насыщен указаниями такого рода (напр.: II, I, 280f; X, 234ff; XII, и т.д.).⁴⁶ Не менее единодушно признаётся и то, что определяющим моментом в статусе *басилея* была его собственность, превосходящая собственность рядовых общинников.⁴⁷ Это, довольно старое уже утверждение рассматривается как нечто само собой разумеющееся и кочует из одной работы в другую как общепринятая аксиома. Безусловно, это соответствует объективной социально - экономической реальности, поскольку экономическое неравенство неизбежно приводит к социальному неравенству. Однако, следует отметить, что эта концепция порождена прежде всего нашим представлениями об историческом процессе и нашими схемами ориентированными на материально - экономические факторы и не учитывает социально - идеологический аспект. Такой подход, особенно ярко выраженный в марксистской науке, приводит подчас к парадоксальным утверждениям, как например, заявление, о том, что "... основой героической генеалогии *эвпатридов* служило их богатство, наличие земли, скота, рабов, ценностей."⁴⁸ Остаётся непонятным, каким образом количество скота может определять героическую генеалогию.

Здесь неизбежно возникает общий вопрос: откуда же гомеровские *басилеи* брали свою собственность? Конечно, с одной стороны, благодаря своей воинской доблести они иногда в качестве военной добычи получали оружие, скот, прислугу и предметы роскоши.⁴⁹ Однако, общеизвестно, что не это создавало им экономическую основу существования, но их *ойкос* и *теменос*, полученные в награду от общины.⁵⁰ Следующий вопрос состоит в том, как относиться к этой собственности: как к причине или как к следствию почётногo статуса *басилеев*? Само происхождение их собственности от награды должно предостеречь от поспешных выводов об экономическом примате статуса героев. Чтобы разобраться в этом вопросе необходимо обратиться к данным эпоса и выяснить, как сами гомеровские герои определяли свой статус и мотивировали своё поведение.

С наибольшей полнотой эта тема отразилась в знаменитой речи *Сарпедона*, в которой он побуждая *Главка* к бою пречисляет все почести,

⁴⁵ G.M.Calhoun. Op.cit.,p.192; W.Donlan. Op.cit.,p.304 ff; Он же: The aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of Fifth Century B.C., Lawrence. 1980, p.15 ff; H.Strassburger. Die Einzelne. s.238; P.Spahn. Mittelschicht und Polisbildung. Frankfurt a.M., 1977, s.42 f; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.24; C.Ulf. Op.cit., s.106, 219.; P.Barcelo. Op.cit., s.56 f.

⁴⁶ Такого рода материал собран в кн.: I.Cobet. Op.cit.,s.24-34.

⁴⁷ E.Meyer. Geschichte der Altertums. 3 Bd., 3 Aufl., Darmstadt, 1954, s.279; P.Spahn. Op.cit., s.39; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.44-69; C.Ulf. Op.cit., s.222; K.-W.Welwei. Op.cit.s.108; P.Barcelo. Op.cit., s.69; U.Walter. An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland. Stuttgart, 1993, s.41.

⁴⁸ К.М.Колобова, К вопросу о возникновении Афинского государства // ВДИ, 1968, N4, с.51.

⁴⁹ См.: K.Raaflaub. Homer und die Geschichte des 8 Jh.v.Chr.//Colloquium Rauricum, s.247; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit.,s.44; K.-W.Welwei. Op.cit.,s.91.

⁵⁰ Ср.: В.Н.Ярхо. Вина и ответственность в гомеровском эпосе //ВДИ, 1962, N2, с.8.

которыми они оба пользуются в своём народе. Здесь называются все виды наград: и почетное место, и еда и питье, и лучшая земля; а главное, он говорит, за что именно ликийцы предоставляют им всё это: за то, что у них "сила дивная" и они "...пред ликийцами первыми бьются!" (II., XII, 310–330).⁵¹ Особенно примечательно то, что на первое место ставится почётное место и почётная доля за общей трапезой, а участок земли отодвигается на задний план. Этот текст позволяет нам сделать три важных вывода: во-первых, он показывает, что в шкале ценностей гомеровского героя на первом месте стоит **публично оказываемый почёт**; во-вторых, *теменос*, т.е. "экономическая основа власти басилея", однозначно показан как почётный дар от общины за заслуги; и в-третьих, главными своими заслугами герой называет физическую силу и воинскую доблесть. Таким образом сам басилей производит свой статус не от наличия земли и скота, а от своих заслуг и полученных почестей.

Интересно отметить, что Сарпедон является потомком Беллерофонта (II, VI, 197f), которого в своё время ликийцы также наградили за подвиги, дав ему "лучшее поле для сада и пашен, да властвует оным" (II, VI, 195). Тем не менее, в перечне своих заслуг Сарпедон даже не упоминает своего славного предка, но говорит только о собственных достижениях.

Система ранговых ориентиров гомеровских героев хорошо раскрывается в словах, которыми в сцене испытания войска Одиссей призывает к порядку простых воинов "из народа" (δήμου ἄνδρα):

"Смолкни, несчастный, воссядь и других совещания слушай,
 Более почтенных, как ты! Невоинственный муж и бессильный
 (ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκς),

Значащим ты никогда не бывал ни в боях ни в советах." (II., II, 200–203).

Здесь отчётливо видно, что социальный статус человека определяется не его имущественным, а его личными качествами, из которых на первом месте стоит воинская доблесть, а на втором - мудрость и ораторское искусство в собраниях. По этой логике, кто более преуспел в этих областях, тот и благороден, тот более достоин уважения, тот и знатен. Из слов Одиссея явствует, что для того чтобы быть почтенным человеком достаточно быть мужем воинственным, сильным и искусным "в советах".

С другой стороны, когда речь заходит о конкретных выгодах для героя, тогда всегда на первое место выставляется материальная сторона получаемой героем награды и прежде всего - *теменос*. Так, например, в критический момент, старейшины, умоляя Мелеагра взяться за оружие, обещают ему за спасение отчизны большую долю лучшей земли для пашни и виноградника (II., IX, 575–581). Та же идея содержится и в словах Ахилла, когда он издевательски спрашивает Энея, не обещают ли ему троянцы "лучшее поле для стада и пашен", если он одолеет его (II., XX, 185 f). Однако, при всём том, что репрезентация басилея в эпосе обычно связана с описанием его собственности⁵², нигде и ни один герой не заявляет, что он басилей потому что у него есть много земли, скота, рабов, треножников и т.д. Напротив, тут имеет место обратная связь: герой отважен и силен и поэтому у него есть всё это. Кроме того, все полученные им почести зависят от него самого и в случае

⁵¹ Здесь и далее русский текст Гомера приводится по изданиям : Гомер. Илиада, пер. Н.И.Гнедича, М., 1990; Гомер. Одиссея, пер. Н.И.Гнедича, М., 1984.

⁵² См.: E. Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s. 44 ff, 49 ff.

несоответствия его поведения оказанному ему почёту, он может лишиться его.⁵³ Так, например, Гектор кричит вслед уклоняющемуся от боя Диомеду, что за трусость его перестнут чтить данайцы (Il., VIII, 160ff). Таким образом, мы имеем дело с обществом, в котором почёт, награда и публичное признание заслуг являются наивысшей социальной ценностью и определяют статус человека в коллективе.⁵⁴ Путём приобретения такого общественного почёта - (τιμή), является обладание человеком набором доблестей - (ἀρετή), которые должны быть проявлены и доказаны на деле перед всей общиной. Никаких других предпосылок для этого не требуется и нет также никаких ограничений для получения τιμή любым членом коллектива. Таким образом, мы видим, что в эпосе отразилась первичная стадия приобретения социального статуса, не обременённая ещё представлениями о необходимости богатства или родословной.⁵⁵

В этой связи вполне естественно возникает необходимость сравнения гомеровского общества с другими примитивными культурами, находящимся на аналогичной стадии развития.⁵⁶ Прежде всего, напрашивается параллель с некоторыми эпизодами древнейшей римской истории, в которых проявляется похожий тип общественных отношений. Так например, Тит Ливий рассказывает о некоем Горации Коклесе, который за выдающийся подвиг получил от римлян земли столько, "сколько можно опахать плугом за день" (Liv., II, 10, 12.). Тот же Ливий, говоря о происхождении римской знатности утверждает, что она была приобретена доблестью (Liv., I, 34, 7.)

Кроме того, современная антропология привлекает к сравнению материал по различным "некультурным" народам и племенам из различных уголков планеты. В результате, гомеровский басилей сопоставляется с *big man* или *chief* Меланезии и Полинезии.⁵⁷ Выясняется, что для всех этих обществ характерна такая организация, в которой руководящий статус вождя (*big-man*), определяется его заслугами и личным авторитетом. В конечном счёте устанавливается следующая закономерность : чем меньше общество институционализировано, тем более велика роль личных качеств человека в его шкале ценностей.⁵⁸

В этой связи и статус гомеровского босилея научно определяется как личная власть, не основанная на должности⁵⁹ и трактуется как вопрос престижа⁶⁰.

⁵³ Ср.: Ch.Ulf. Op.cit., s.6.; L.Pearson. Popular Ethics in Ancient Greece. Stanford, 1962, p.78.

⁵⁴ Как отмечает Х.Ульф, слово τιμή, т.е. почёт, наилучшим образом характеризует положение гомеровского босилея в обществе: Ср. Ulf. Op.cit., s.106.

⁵⁵ Эти элементы, также представлены в эпосе, но относятся уже к более поздней эпохе и поэтому мы их здесь не рассматриваем.

⁵⁶ О проблемах методологии для таких сравнений см.: W.Nippel. Sozialanthronologie und Alte Geschichte // Ch.Meier. I.Rüssen (Hrsg.). Historische Methode. Beiträge zur Historik. Bd.V, München, 1988, s.300 ff; так же: Ch.Ulf. Op.cit.,s.215.

⁵⁷ См.: B.Qviller. The Dynamics of homeric Society // SO,56,198 s. 109-155; jy ;t: Prolegomena to a Study of the homeric Demiurgioi (Murakawa's Theory Reexamined) // SO, 55,p.5-22; R.Service. Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Process der kulturellen Evolution, Frankfurt a.M.,1977.; I.Halverson. The Sucession Issue in the Odysey // Greece & Rome, 33, p.119-128; Ch.Ulf. Op.cit.,s.223-231; Сравнение гомеровского босилея с царями Древнего Востока см. на стр. 36.

⁵⁸ См.: Ch.Ulf. Op.cit.,s.230.

⁵⁹ B.Qviller. The Dynamics, p.109 ff.



Нас же интересует не столько сравнение басилея с *big-man*, сколько суть начальной стадии социогенеза. Поэтому, выделим здесь некоторые моменты. Прежде всего, ни одно общество не может существовать без какой - либо элементарной организации и дифференциации в распределении обязанностей.⁶¹ По этой причине в обществах, в которых ещё отсутствует материальная дифференциация, ведущее положение занимают как правило люди, обладающие наиболее выдающимся и полезными для коллектива качествами и способностями (удачливые охотники, воины ит.д.), которые и осущетвляют некоторые общественные функции по руководству военными действиями, переселением, контролю, распределению ит.д. Такое положение хорошо засвидетельствовано на примерах бушменов, андаманцев, австралийцев и др.⁶² В результате, на основе многих наблюдений современная антропология приходит к двум важнейшим выводам. Во-первых, устанавливается независимость статуса человека в первобытном обществе от обладания им какими-либо материальными ценностями,⁶³ и во-вторых, производство прибавочного продукта более не рассматривается в качестве основной причины политогенеза.⁶⁴ Таким образом, приходится заключить, что в основе социального разделения лежит не материальное неравенство, а естественная дифференциация людей по способностям. Условно назовём это первой, первобытной стадией социогенеза.

Второй фазой, назовём её аристократической, является стадия на которой привилегированный статус уже опирается на экономическое превосходство и обосновывается идеологически с помощью родословной. Переходом к этой стадии является утверждение принципа наследственности. Вначале, ещё при отсутствии прибавочного продукта, возникает тенденция к наследственной передаче функций вождя, и хотя этот статус является ещё ненаследственным, предпочтение отдаётся старшему сыну.⁶⁵ Это относится не только к вождю, но и ко всем выдающимся людям племени и со временем этот фактор начинает играть ведущую роль в распределении продуктов.⁶⁶ По-видимому, в утверждении данного принципа важную роль играла вера в магическую силу, присущую всем, но в наибольшей степени вождям, как источник их личной харизмы.⁶⁷ Эта сила должна была оставаться в роде и

⁶⁰ I.Halverson. Entstehung und Wesen der griechischen Polis // Forschungen zur Stadtgeschichte. Drei Vorträge, Opladen, s.136.

⁶¹ Это относится также и к стадным животным, например, в популяции обезьян: И.Файнберг. У истоков социогенеза, М., 1980, с.49.

⁶² См.: В.Р.Кабо. Первобытная доземледельческая община, М., 1986, с.51,89,153.; О роли естественной дифференциации людей также у гомеровских греков см.: W.Jaeger: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Bd.1, Berlin, 1959, s.4 ff.; Ю.В.Андреев, Раннегреческий полис, с.71.; В.П.Яйленко: Архаическая Греция // Античная Греция, ч.1., М., 1983, с.162.

⁶³ А.В.Артёмова. Первобытные эгалитарные и неэгалитарные общества // Архаическое общество. Узловые проблемы социологии развития, М., 1991, с.65;

⁶⁴ А.В.Коротаев. Некоторые экономические предпосылки классовообразования и политогенез // Архаическое общество, с.145.

⁶⁵ В.Р.Кабо. Указ.соч., с.89.

⁶⁶ См.: История первобытно общества. Эпоха классовообразования, М, 1988, с.22. (Далее: ИПО).

⁶⁷ Виднейшим примером такой магической силы является полинезийская *мана*. См. подробнее: ИПО, с.422; В.Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1981, с.87.

передаваться по наследству вместе со статусом. Таким образом, первоначально в обществе закрепляется представление о праве выдающихся людей на выдающееся положение и тем самым создаются предпосылки для социального неравенства, которое возникает уже с появлением прибавочного продукта, когда "лучшие" люди получают "лучшую долю" и утверждают свой статус экономическим путём.⁶⁸ При таком изменении экономических условий по наследству передаётся также и собственность, что скоро приводит к имущественному неравенству и социальной стратификации в обществе. Однако, и в этом случае идеологическая мотивировка остаётся прежней: личные заслуги, к которым теперь прибавляется так же и ссылка на происхождение от достойного предка, закрепляющая унаследованный статус.

Возвращаясь к гомеровскому эпосу мы находим, что в нём представлены обе названные стадии социогенеза, причём вторая в довольно неразвитом состоянии, поскольку принцип наследования в эпосе ещё весьма слабо. Примером тому может служить судьба Телемака, наследственное положение которого не только оказалось под вопросом, но и было подвержено серьёзной угрозе со стороны других аристократов, замышлявших убить Телемака и похитить власть царя (Od., XXII, 332; XVI, 375 ff). Аналогично и маленькому Астианаксу, несмотря на его громкое имя ("владыка города"), в случае смерти отца не только не довелось бы царствовать над городом, но была уготована весьма печальная судьба быть лишённым всякого имущества, добытого отцом (Il., XXII, 489). Это означает, что и принцип собственности был ещё весьма нестабилен.⁶⁹ Всё это вполне соответствует системе "многих царей", когда каждый должен постоянно утверждать и доказывать свой статус в острой конкуренции с другими претендентами на ведущее положение.⁷⁰ При дефиците механизмов управления и отсутствии институционализации, власть каждого басилея опирается исключительно на его авторитет и личные отношения.⁷¹ По этому принципу строятся и ранговые различия, в основе которых лежат именно личные качества каждого.⁷²

Сохранению таких зачаточных социальных отношений в гомеровском обществе способствовало то обстоятельство, что, как показали исследования Ф.Буриотта и Д.Руссея, единодушно признанные антиковедами, в греческой общине не существовало серьёзной родовой организации и отсутствовали сильные родовые кланы, благодаря чему род определяется как понятие уже не структурное, но генеалогическое, обозначающее линию наследования по отцу.⁷³ Таким образом, важнейшими элементами в обществе становится не

⁶⁸ Любое изменение соотношения между численностью населения и находящимися в его распоряжении ресурсами создаёт нагрузку для существующей социальной системы и стимулирует процесс социализации, закрепляющей неравенство. См. об этом: M.H.Fried. *The Evolution of political Society. An Essey in political Antropology*, N.Y., 1967, p.225; R.Service. *Ursprünge*, s.74 ff, 341 ff; Ch.Ulf. *Op.cit.*, s.221-222.

⁶⁹ K.-W.Welwei. *Op.cit.*, s.83.

⁷⁰ См.: E.Stein-Hölkeskamp. *Op.cit.*, s.56 ff; 66; P.Barcelo. *Op.cit.*, s.40-42.

⁷¹ E.Stein-Hölkeskamp. *Op.cit.*, s.42; P.Barcelo. *Op.cit.*, s.65.; V.Patzek. *Homer und Mykene*. München, 1992, s.151.

⁷² См.: K.-W.Welwei. *Adel und Demos in der frühen Polis // Gymnasium*, 88, 1, 1981, s.2; Ch.Ulf. *Op.cit.*, s.30 ff.

⁷³ F.Bourriot. *Recherches sur la nature du genos, Etude d'histoire sociale athenienne. Perodes archaique et classique*, Paris, 1976; O.Roussel. *Tribu et cite. Etudes sur les groupes dans les cites grecques aux epoques archaiques et classiques*. Paris, 1976; K.-

роды, но личности и их ойкосы. В результате, складывается акефальная общинная организация (*Gemeindeordnung*) со многими лидерами, называемыми "царями": ἄλλ' ἦτα βασιλῆες Ἀχαιῶν εἰσί... (Od., I, 391).⁷⁴ Данное положение неизбежно вызывает конкуренцию и конфликты, подобные конфликту между Ахиллом и Агамемноном. Как верно отметил Б.Снелль, такая ситуация естественна, когда социальный порядок основывается не на праве, а на почёте.⁷⁵ Почёт же, как мы видели, и у гомеровских греков и у бушменов, приобретается личными доблестями.

В примитивных обществах наибольший почёт естественно завоёвывается выдающимися достижениями в наиболее актуальной для общества сфере деятельности. Для гомеровского общества таким видом деятельности была война. Отсюда и наивысшая доблесть - военная.⁷⁶ Отсюда же и стремление отличиться в бою, снискав себе "неувядаемую славу". Этот принцип очень чётко выражен в словах Одиссея: "благороден тот, кто отважен в бою"(II.,XI,408). В другом месте Одиссей говорит, что таким мужам как он, Зевс назначил подвизаться "в бранях жестоких, пока не погибнет с оружием каждый" (II.,IX,85). Соответственно, и важнейшей функцией басилея - вождя является военное руководство.⁷⁷ Следовательно, басилей - это прежде всего отважнейший воин. Подобно первобытным вождям он получает от общины в качестве признания своих заслуг лучшую долю добычи, подарки и земельный участок.⁷⁸

Если в "Илиаде" тема войны естественно доминирует, то тем более показательны пассажи с военной темой в "Одиссее", дающей картину более спокойной жизни, где герои изображены на фоне мирного быта. Ложная история Одиссея показывает, что война остаётся престижнейшим занятием и в мирное время: герой этой истории добивается высокого статуса, авторитета и богатства именно своим ратными подвигами (Od.,XIII,259 ff).

Таким образом, обобщая всё сказанное, мы можем характеризовать рассмотренное нами "гомеровское общество" как военную общину (*Wehrgemeinschaft*)⁷⁹ с крайне неразвитой социальной организацией, которая основывается не на праве, а на конкуренции, публичном почёте и харизме,

W.Welwei. Athen, s.92; он же: Ursprünge genossenschaftlichen Organisationsformen in der archaischen Polis // Saeculum, 39, 1988, s.12-23; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.24; Ch.Ulf. Op.cit., s.111; P.Funke. Stamm und Polis, s.35 f.; Э.Д.Фролов, Указ.соч., с.80; Ю.В.Андреев. Указ.соч., с.74-78.

⁷⁴ U.Walter. Op.cit., s.34.

⁷⁵ B.Snell. Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluss der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland. Hamburg, 1965, s.32.

⁷⁶ См.: H.Strassburger. Die Einzelne, s.238; I.Latacz. Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios. München, 1977, s.129 ff; 158 f., 170 f; M.Finley. Die Welt des Odysseus. München, 1979; s.117 ff; W.Donlan. The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Lawrence. 1980, p.4; F.Gschnitzer. Griechische Sozialgeschichte. Wiesbaden, 1981, s.39.; M.Stahl. Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Stuttgart, 1987, s.87 f; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.44; P.Barcelo. Op.cit., s.69.

⁷⁷ Ch.Starr. Individual and Community. The Rise of the Polis 800-500 B.C., N.-Y., Oxford, 1986, s.22.; P.Barcelo. Op.cit., s.69.; В.Н.Ярхо. Указ.соч., с.7.

⁷⁸ Первобытный материал см.: ИПО, с.121 ff, 234.

⁷⁹ K.-W.Welwei. Adel und Demos in der frühen Polis // Gymnasium, 88, 1, 1981, s.2; он же: Polisbildung, Hetairoi Gruppen und Hetairien // Gymnasium, 99, 1992, s.485.

т.е. это общество в котором статус определяется личными качествами и заслугами.

3) Внеэпические источники о "гомеровском обществе".

Односторонняя обращённость в эпос чревата искажениями и поэтому, для проверки нашей реконструкции мы считаем необходимым обратиться к данным других источников, могущих быть соотнёнными с рассматриваемой темой.

а) **Археология** даёт нам картину развития материальных условий жизни и вооружения в "тёмные века". В протогеометрическую эпоху погребения с оружием так же бедны как и все остальные без оружия, и хотя они внешне не отличаются, все же исследователи считают возможным постулировать более высокий статус погребённых, если возле них находят железное оружие.⁸⁰ Наличие оружия в захоронениях раннегеометрической эпохи приобретает уже массовый характер (см.рис.1.)⁸¹, что может рассматриваться как свидетельство беспокойных времён и военного образа жизни, когда каждый мужчина - общинник был прежде всего воином.⁸² Вместе с тем, в эту же эпоху становится заметным и материальное расслоение.⁸³ Тем не менее, определяющими факторами остаются общая материальная скудость и незначительная дифференциация, выражающаяся вначале только в железном оружии, а затем и в наличии отдельных предметов роскоши. Всё это вполне соответствует гомеровским описаниям военизированного общества с примитивно - крестьянскими чертами зарождающейся аристократии. К этому можно присовокупить также известные слова Фукидида о тех "лихих" временах, когда в Греции " жители даже и дома не расставались с оружием, подобно варварам"(Thuc., I, 61.).

б) **Мифология**. Как известно, мифология содержит в себе много древних архетипных сюжетов, относящихся к религии, философии, этике и политике. К числу последних можно отнести сюжет о том, как народ - община вручает царскую власть славному герою за выдающийся подвиг. Такой пример мы находим в мифе об афинском царе Меланфе, который получил царскую власть в награду за победу над беотийским царём Ксанфом (Hdt., 147; V, 65; Strab., IX, 392; Paus., VII, 1, 9). Примечательно то, что как и в случае с Сарпедоном, решающее значение здесь имеет заслуга героя, а не его происхождение: Меланф хотя и представитель знатного рода, в Афинах был только эмигрантом. Его заслуга заключалась именно в военном подвиге и в этом видно явное сходство с гомеровскими воинами - басилеями. Отсюда можно заключить, что в преломлённом сквозь призму мифологии историческом сознании древних греков отразились представления о реалиях тех же времён, что описаны в гомеровском эпосе .

⁸⁰ К.-W.Welwei. Athen, s.63 f; E.Stein-Hölkeskamp. Op. cit., s.48.

⁸¹ Я.Боузек. Указ.соч., с.109; W.Kraiker, K.Kübler. Ergebnisse der Ausgrabungen, I Bd., Berlin, 1939, s.192 f.

⁸² Я.Боузек. Указ.соч., с.108.

⁸³ Я.Боузек. Там же, с.107.; К.-W.Welwei. Op.cit., s.71; 87; I.Coldstream. Geometric Greece. L., 1971, p.55.

в) **Аристотель.** Его концепция древней царской власти очевидно так же основана на гомеровском материале, но т.к. он стоит ближе к описываемой эпохе и является носителем культурной традиции, его мнение представляет для нас определённый интерес. Выделим здесь основные моменты его концепции: во-первых, Аристотель особо подчёркивает, что царская власть героических времён основывалась на добровольном согласии граждан подчиняться ей (Arist., Pol., 128 b8; 1313 a 5); Во-вторых, её происхождение он объясняет нравственным превосходством царя, его добродетелями, достоинствами и благодеяниями, т.е. его **личными качествами** (там же, 1310 b 10, 32-40); В-третьих, он заявляет, что царская власть выражается **в предводительстве на войне** (там же, 1285 b 10) и определяет её как пожизненную стратегию (там же, 1285 a 8-9; 15). Наконец, в-четвёртых, Аристотель перечисляет и три важнейшие функции царской власти: военную, жреческую и судебную (там же, 1285 b 5-19). Конечно, Аристотелю нигде и в голову не приходит утверждать, что власть басилея произошла от теменоса и богатства. Независимо от истоков этой концепции и от собственной политической доктрины Аристотеля, его теория героической царской власти вполне совпадает с нашими выводами, получаемыми на основе гомеровского эпоса.

г) **Государственный строй Спарты** даёт нам ещё одно историческое свидетельство. Дело в том, что Спарта, как известно, сохранила и законсервировала в своём государственном устройстве наиболее древние и, так сказать, реликтовые нормы и установления, унаследованные от времён догосударственной общинной жизни, ранее присущие всем греческим общинам, но отмершие впоследствии везде, кроме Спарты и Крита.⁸⁴ Спартанская ориентация на обычаи предков выразившаяся в организации "общины равных" сохранила не только многие древнейшие общинные институты, но и социальный идеал всеобщего равенства. Однако, и в этих условиях государственной уравниловки, в сисситиях, подобно как на первобытных трапезах, выделялись почётные доли для царей и геронтов (Hdt., VI, 57; Xen.Rep.Lac.; 15 Plut., Lyc., XXVI).⁸⁵ Обычай равного дележа добычи с выделением лучшей доли царям, хорошо знаком Гомеру (Il., I, 166f; 368f; II, 226-281 ит.д.). О подобных привилегиях древних греческих царей упоминает также и Фукидид (Thuc., I, 13,1). Всё это в некоторой мере роднит спартанских царей с полупервобытными *chiefs* Полинезии, но если при этом добавить сюда их ограниченные полномочия, заключающиеся в военной, культовой и судейской функциях, то становится видно, что за фигурами реальных спартанских царей отчётливо проглядывают образы эпических басилеев.

Другой политический институт Спарты - герусия, имеет непосредственное генетическое родство с первобытным советом старейшин. Известно, каким почётом и уважением у примитивных и патриархальных народов пользуются старейшины, вплоть до бесприкословного подчинения им всей общины. Такой авторитет им придают былые заслуги и житейский опыт, накопленный к почтенному возрасту. Подобным представлениям соответствуют правила

⁸⁴ Ed.Meyer. Geschichte der Altertums, 3 Bd, 3 Aufl., Darmstadt, 1954, s.259; Ю.В.Андреев. Спарта как тип полиса // Античная Греция, ч.1., М., 1983, с.201, 203, 210; И.А.Шишова. Раннегреческое законодательство и становление рабства в античной Греции. Л., 1991, с.54-55.

⁸⁵ Примечательно, что спартанские цари являлись одновременно членами герусии, подобно как басилеи - геронты в гомеровском совете.

приёма в спартанскую герусию, куда в случае смерти одного из её членов в конкурсном состязании выбирался новый кандидат, не моложе шестидесяти лет и доказавший своё нравственное превосходство, т.е. лучший в добродетелях и в мудрости (ἐν ἀγαθοῖς καὶ σοφροσίν ἄριστον – Plut. Lyc., XXVI,1-3).

У Гомера члены совета обозначаются словом γέρων т.е. букв. "старый", что соответствует доисторическому прототипу совета старейшин. В этой связи, интересной представляется родственная этимология слов γῆρας–старость и γέραс – награда⁸⁶, что иллюстрирует неразрывную связь почёта, изначально связанного с возрастом, и награды. Правда, гомеровские геронты уже не были первобытными старейшинами "в чистом виде". Здесь в эпосе опять смешивается старое и новое, так что весьма трудно определить, где у Гомера под геронтами следует понимать собственно совет старейшин, а где совет вождей - басилеев.⁸⁷ Тем не менее, в эпосе выведены яркие образы настоящих старейшин, заслуженных и славных своей умудрённостью и опытом: это такие мудрые старцы, как Нестор, Феникс и Ментор. Как отмечает Э.Д.Фролов, гомеровский эпос проникнут глубоким пиететом к почтенному возрасту и сам выражает житейскую мудрость старшего поколения.⁸⁸ Безусловно, это является отражением очень древних представлений о почётном общественном статусе людей преклонного возраста. Возрастной ценз и принцип заслуженности в спартанской герусии сделал этот древний обычай государственной нормой.

Наконец, и спартанская апелла своим несамостоятельным характером и ограниченными полномочиями как две капли воды похожа на гомеровское народное собрание.

Таким образом, материал Спарты не только обнаруживает изрядное сходство с гомеровскими описаниями, но и позволяет считать их действительным отражением исторических реалий "тёмных веков". Для нас здесь важно то, что и в Спарте мы находим интересующие нас принципы заслуг, почёта и публичного вознаграждения, особенно актуальные для гомеровского эпоса.⁸⁹

Приведённые здесь примеры с одной стороны, могут служить косвенным подтверждением реальности описанных Гомером общественных явлений и их соответствие исторической действительности, а с другой стороны, они показывают, какой след эта действительность оставила в историческом сознании древних греков, от мифологии до Фукидида и Аристотеля.

4) Герой и демос.

Для полной характеристики социогенеза и статуса гомеровской аристократии остаётся рассмотреть ещё один аспект : взаимоотношения героев

⁸⁶ Дж.Томсон. Исследования по истории древнегреческого общества. Пер. М.Б.Граковой - Свиридовой и А.С.Соловьёва. М., 1958, с.332.

⁸⁷ См. об этом: F.Gschnitzer. Der Rat in der Volksversammlung. Ein Beitrag des homerischen Epos zur griechischen Verfassungsgeschichte // Festschrift für R.Muth. Innsbruck, 1983, s.151; P.Barcelo. Op.cit., s.58.

⁸⁸ Э.Д.Фролов. Факел Прометея. Л., 1981, с.29.

⁸⁹ Разница, в основном, состоит в том, что у Гомера таких людей, претендующих на общественный почёт, много и они конкурируют между собой, а геронты часто уже не старейшины, но просто басилеи.

и демоса. Это, пожалуй, самая острая и дискутируемая тема, проходящая в рамках спора об "аристократической" или "демократической" ориентации гомеровского эпоса.⁹⁰ Как обычно, эпический синкретизм и здесь отразил противоположные тенденции. Действительно, в эпосе ярко выражен эгоизм и индивидуализм аристократии, подчас противопоставляющей свою волю интересам коллектива,⁹¹ но вместе с тем, не менее чётко звучит и тема ответственности перед общиной,⁹² что нас здесь особенно интересует. Острота вопроса снимается, если отнести эти тенденции к различным хронологическим слоям. Однако и в этом случае основной проблемой эпоса остаётся проблема отношений личности и коллектива, которая, как считает К. Раафлауб, стала началом политического развития и дала импульс для возникновения политической мысли в древней Греции.⁹³ Эти отношения можно характеризовать как кризисные и скорее всего, данная ситуация относится ко времени самого Гомера, когда уже чётко выделилась знать и в условиях слабой институционализации общественной жизни неизбежно встал вопрос об отношениях знати и демоса. В этой связи, пассажи Гомера об ответственности героев были не только актуальны для современников поэта, но и выражали определённые социальные ориентиры, обращённые в "лучшее прошлое", в котором на примере предков предлагалась модель правильного поведения.

Так, например, упомянутая выше история Мелеагра была рассказана Ахиллу и предназначалась как напоминание ему об ответственности перед общиной с поучительным примером того, что пренебрежение общественными нормами оказывается губительным как для общины так и для самого героя.⁹⁴ Это можно расценивать как типичный для греческой мифологии пример доказательства "от противного", когда для подтверждения истинности правила, приводятся негативные примеры его несоблюдения и их печальный исход. Обычно, это примеры религиозного непослушания и пренебрежения нормами и запретами. Таковы истории Ниобы и её детей, Гектора, пренебрегшего предсказаниями и советами Полидамаса (II., XII, 210ff),⁹⁵ бесчинствующих в доме Одиссея женихов и т.д. В некоторой мере таким примером может служить

⁹⁰ См. стр. 9 сноска 7 : Обзор дискуссии см.: Ю.В. Андреев. Указ. соч., с. 71.; Ср.: A.W.H. Adkins. *Moral Values and political Behaviour in ancient Greece*. London, 1972.

⁹¹ Виднейшим образцом здесь является опять-таки Ахилл (II., I, 169 ff; 205; IX, 315 ff; XVI, 18, 202). Аналогично, и сцены пренебрежения Агамемнона волей народа (II., I, 237); своеволие Париса в Трое (III., VII,); и вообще вся сугубо личная мотивация поступков героев (II., XVIII, 333 ff; XIX, 205 ff; VI, 6, ff). См. об этом: Ю.В. Андреев. Там же, с. 95-97; В.Н. Ярхо. Указ. соч., с. 10-11; E. Stein-Hölkeskamp. *Op. cit.*, s. 29 ff, 38 f.

⁹² См.: A.W.H. Adkins. *Merit and Responsibility. A study in Greek Values*. Oxford, 1960, p. 30 ff.; Он же : *Homeric Values and homeric Society* // JHS, XCI, 1971.; H. Strassburger. *Die Einzelne*, s. 232 ff; B. Patzek. *Op. cit.*, s. 130.

⁹³ K. Raaflaub. *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen* // *Historische Zeitschrift*, 248, 1, 1989, s. 7 ff; 19 f.

⁹⁴ См.: U. Walter. *Op. cit.*, s. 74.

⁹⁵ На наш взгляд, этот эпизод в судьбе Гектора неверно трактовать как изображение Гомером недостаточности политической организации в его время (См.: W. Nicolai. *Representation in der Ilias* // *Philologus*, 127, 1983, s. 1-12; K.-W. Welwei. *Polisbildung*, s. 488) Этот вывод, хотя по-своему и верный, отражает лишь нашу точку зрения и то, что мы видим в этом эпизоде. Для Гомера и его слушателей, это прежде всего был пример дерзости и пренебрежения религиозными правилами со всеми вытекающими последствиями.

и судьба самого Ахиилла, своим эгоизмом обрѣкшего ахейцев на многие бедствия и потерявшего сперва своего лучшего друга Патрокла, а затем и собственную жизнь. Славная смерть Ахилла была единственным достойным разрешением создавшейся ситуации. Однако самым ярким, непосредственным примером ответственности героя является образ Гектора и его знаменитый призыв защищать отчизну (ἀμύνεσθαι περὶ πατρὸς - II., XII, 243 f).⁹⁶ Сюда же можно причислить и речь Одиссея, в которой он напоминает Ахиллу об ответственности перед войском ахейцев (II., IX, 300ff), а также неоднократные призывы других героев держать себя достойно перед товарищами (II., XV, 498; XVII, 335f; 556; XVI, 421f). Кроме того, герои часто обмениваются критическими высказываниями в адрес друг друга, апеллируя при этом к благу народа (II., I, 126; 148f, 171; IX, 36-93; V, 800ff). Нам кажется, что все подобные гомеровские пассажи следует рассматривать не только как "демократическую критику аристократии",⁹⁷ но и как указание на позитивный идеал предков и образец правильных отношений в общине.

С другой стороны, данная тема имеет ещё один аспект : это ориентация героя на общественное мнение, от которого зависят его слава и авторитет и с которым он обязан считаться (II., XIV, 239; XVI, 75; XXI, 323f). Поэтому, неудивительно, что общественное мнение в эпосе имеет особенно большое значение (см.: Od., XIV, 239; χαλεπὴ δ' ἔχε δῆμου φῆμις).⁹⁸ Здесь мы опять углубляемся в область древнейших представлений гомеровских греков, поскольку эта "народная молва" (δῆμου φῆμις) есть как раз то, к чему стремится герой, чтобы получить, почётный статус. Источником статуса является народ и для достижения цели герой должен иметь о себе соответствующую δῆμου φῆμις, которая заваёвывается исключительно личными доблестями.

С этим связана и тема стыда (αἰδώς) перед товарищами, когда стыд и страх показаться хуже в глазах коллектива выступают в качестве важнейшего регулятора поведения людей (II., V, 530 f; XV, 562 ff; 561-661; XVII 415 f).⁹⁹ Следовательно, ответственность героя перед общиной имеет две стороны: во-первых, это необходимая предпосылка для завоевания почёта, а во-вторых, это условие для сохранения статуса, поскольку герой должен постоянно "отрабатывать" полученный почёт и доказывать своё соответствие ему.¹⁰⁰ Это

⁹⁶ См. об этом: H.Strassburger. Die Einzelne, s.131 ff.

⁹⁷ См.: W.Donlan. The Tradition of Anti-aristocratic Thought in Early Greek Epic Poetry // Historia, 22, 1973, p.145-154; W.Nicolai. Wirkungsabsichten des Iliadischters // Gnomosyne, Festshrift für W.Marg, München, 1984; B.Patzek. Op.cit., s.130 f.

⁹⁸ См.: K.-W.Welwei. Polisbildung, s.490.

⁹⁹ О роли стыда в сознании гомеровских героев см.: В.Н.Ярхо; Указ.соч., с.9; В свою очередь, стыд является элементом *shame - culture*, ориентирующей индивида на мнение коллектива - см.: А.И.Зайцев. Культурный переворот в древней Греции VIII-V. до н.э., Л, 1985, с.75.; A.Adkins. "Honour" and "Punishment" in the Homeric Poem's // BICS 7, 1960, p.23-32; Он же: Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford. 1960, p.48. Источником этой *shame culture* является не что иное, как тесная зависимость индивида от коллектива и ещё первобытные представления об общине как высшей социальной ценности. Таким образом, *shame* является "the prime cause of violence"- H.Van Wees. Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History, Amsterdam. 1982, p.67.

¹⁰⁰ См.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.42.

древнейший тип социальных отношений, который соответствует первой стадии социогенеза и поэтому мы оставляем без внимания противоположную тенденцию, относящуюся к другому уровню развития.

Эпос даёт немало примеров тесной зависимости героя от общины: так например, народ может перестать почитать героя за недостойный поступок (Il., VIII, 160 ff); народ даёт почёт и он же может его отнять, чего как раз и боятся женихи, замышляющие погубить Телемака (Od., XVI, 375-383). Кроме того, народ может даже убить провинившегося героя, как однажды чуть было не случилось с Антиноем (Od., XVI, 424ff). По меткому замечанию Е.А.Савостиной, устанавливается прочная обратная связь, когда общество сильно героями, а герои только тогда герои, когда почитаются обществом.¹⁰¹ В этом контексте демос может рассматриваться как высший источник права, т.к. без его участия невозможна никакая длительная политическая акция.¹⁰² Всё это с одной стороны свидетельствует о глубокой древности такого типа социальных отношений, а с другой стороны, позволяет сделать вывод об отсутствии социального противостояния народа и знати в раннюю эпоху.¹⁰³

Так мы подошли к вопросу определения принципиальных позиций аристократии в гомеровском обществе. По оценкам многих исследователей, аристократия ранней Греции не представляла собой ни определённое сословие, ни обособившуюся элиту, ни даже особый слой.¹⁰⁴ Более того, анализ текста поэм показывает, что в словаре Гомера отсутствует лексика для обозначения ведущего в слоях в обществе и нет какого-либо конкретного термина, обобщающего понятия "знати" или "аристократии".¹⁰⁵ Тщательный анализ употребления Гомером таких ключевых в этом отношении понятий, как *τιμή*, *ἀρετή*, *ἀγαθός* и *ἄριστος* приводит к выводу, что они представляют собой не социальные, но морально-этические категории.¹⁰⁶ Таким образом, гомеровские *ἀγαθοί* и *ἄριστοι*, - это вовсе не члены какой-то отдельной социальной группы, но люди, обладающие превосходными личными качествами.¹⁰⁷ Соответственно, и *κακοί* есть обозначение не народа, но худших по своим качествам людей¹⁰⁸. Позднейшее употребление этих терминов в качестве социальных категорий только доказывает происхождение знатной и богатой аристократии от "лучших" людей общины, которые своими доблестями завоёвывали себе статус и благосостояние.

¹⁰¹ Е.А.Савостина. Миф и культ героя // Жизнь мифа в античности, ч.1., М, 1988, с.103.

¹⁰² Д.М.Петрушевский. Общество и государство у Гомера. М., 1913, с.24; P.Barcelo. Op.cit., s.71.

¹⁰³ Ср.: U.Walter, Op.cit., s.41.

¹⁰⁴ P.Spahn. Op.cit., s.39; K.Raaflaub. Die Anfänge, s.30; K.-W.Welwei. Adel und Demos. s.8; Он же: Athen, s.91; Ch.Ulf. Op.cit., s.29; В.Н.Ярхо. Указ.соч., с.17-18.

¹⁰⁵ См.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.54.

¹⁰⁶ Ch.Ulf. Op.cit., s.4-28.

¹⁰⁷ Ch.Ulf. Op.cit., s.13 ff; 17 ff; 24 ff.

¹⁰⁸ Ibid., s.27-28. В этой связи следует отметить, что часто привлекаемый образ Терсита (Il., II, 185 ff) не может служить примером "народного представителя" или "голоса народа" в качестве свидетельства социальной напряжённости (см.напр.: Ю.В.Андреев. Указ.соч., с.53). Во-первых, эта тема Гомеру незнакома вообще; во-вторых, Терсит выведен как откровенно "дурной" человек, воплощение внутренних и внешних пороков и нарушивший при этом общепринятые нормы; в-третьих, он остаётся в изоляции и в презрении со стороны общества (см.также: И.В.Шталь. Художественный мир гомеровского эпоса, М., 1983, с.98.)

Такой, происходящий из первобытности принцип "личных заслуг" означает, что каждый сам может сделать себе статус и стать *self-made-man*. Примером тому в эпосе может служить образ Перифета, который назван "знатым" несмотря на подчеркнутое происхождение его от "ничтожного отца".¹⁰⁹ Упомянутая уже ложная история Одиссея наглядно показывает, как человек "с нуля", собственными силами может создать себе высокий статус и претендовать на ведущее положение обществе (Od., XIV, 199-239). Наличие такой принципиальной возможности для каждого возвыситься на общественной лестнице¹¹⁰ означает известную мобильность, позволяющую переходить социальные барьеры¹¹¹ и свидетельствует о неразвитом уровне общественных отношений.

5) Резюме.

Нетрудно видеть, что все описанные нами здесь явления являются отражением неразвитой организации и по- существу , представляют собой наследие первобытной эпохи. Это кажется вполне естественным, поскольку, как единодушно признают исследователи, эпос как жанр зарождается в недрах первобытно - общинного строя и окончательно формируется в период становления раннеклассового общества.¹¹² Поэтому неудивительно, что и гомеровский эпос отражает первичную стадию социогенеза и самые первые социальные стереотипы (а также архетипы), возникающие ещё в условиях примитивной, доисторической общины. Суммируя всё сказанное, выделим теперь отдельно эти стереотипы:

Во-первых, это принцип "равных возможностей", когда существует потенциальная возможность любому добиться высокого общественного статуса;

Во-вторых, этот статус основывается на личных качествах, доблестях и заслугах перед общиной, и прежде всего, на военном поприще;

В-третьих, получение и сохранение высокого положения зависит от общины, которая является таким образом, высшим социальным ориентиром и определяющим политическим фактором;

В-четвёртых, достигнутый статус должен постоянно подтверждаться и доказываться новыми доблестями и заслугами;

В гомеровском обществе, такие нормы отношений приводили к жесточайшей конкуренции и конфликтам. В результате, доминировало право сильного, которое представляет собой древнейшую, изначальную модель

¹⁰⁹ См.: А.И.Зайцев. Идеология гомеровского эпоса и личные взгляды автора "Илиады" (Илиада, XV, 638-654) // Античное общество и государство, Л., 1983, с.141-146. Однако, мы считаем, что образ Перифета соответствует не столько личным, нетрадиционным взглядам Гомера (А.И.Зайцев. Идеология, с.145-146), сколько наоборот, является проявлением очень древних представлений.

¹¹⁰ См.: Ch.Ulf. Op.cit., s.49.

¹¹¹ См.: K.-W.Welwei. Athen, s.91 f; Ср.: В.Patzek. Op.cit., s.133

¹¹² См.: Е.М.Мелетинский. Происхождение греческого эпоса, М., 1963, с.425; В.Я.Пропп. Русский героический эпос, М., 1958, с.30; А.Ф.Лосев. Гомер. М., 1960, с.60;202; В.Н.Ярхо. Указ. соч., с.30.

общественных или, скажем, групповых отношений (Бруно Снелль отмечает в этой связи, что ранговое деление по силе присуще также детям и животным).¹¹³ С другой стороны, отсутствие в гомеровском обществе сильной родовой организации римского типа, делало конкуренцию героических личностей особенно сильной. Поэтому, именно здесь, в общине "тёмных веков", живущей ещё со многими первобытными стереотипами поведения, берёт начало важнейшая черта греческой культуры - агон, давший мощнейший толчок для развития во всех сферах жизни, в том числе и в области политического устройства. Такая атональная заострённость социальных моментов в эпосе стала причиной того, что в нём практически не отразился древнейший эгалитарный идеал общины, к рассмотрению которого мы обратимся в следующих главах.

Для нас здесь не столько важно то, насколько отношения такого типа соответствуют реальным условиям VIII-го в. до н.э., сколько то обстоятельство, что первичные социальные стереотипы, унаследованные от первобытной эпохи, продолжали жить в греческом обществе в начальный период государствообразования, были актуальны для аудитории VIII в. до н.э. и благодаря этому продолжали оказывать влияние на сознание людей, определяя их политическое мышление, а вместе с тем и политическое развитие общества. В следующих главах мы рассмотрим, как это проявилось в истории Аттики.

¹¹³ B.Snell. *Op.cit.*, s.19 f.

ГЛАВА II

На рубеже эпох (VIII в. до н.э.)

1) Греческий Ренессанс и аристократия

Как известно, VIII в. до н.э. стал переломным в раннегреческой истории: в это время заканчиваются темные века и начинается архаическая эпоха; здесь завершается гомеровская стадия развития и начинается вторичное вхождение греческого народа в цивилизацию. Новые явления в культурной, экономической и политической жизни ознаменовали во 2-ой половине VIII-го века новый период истории, начало которого образно именуется в литературе греческим Ренессансом.¹

Исходя из поставленной задачи мы обратим свое внимание не столько на сами новшества, сколько на элемент традиционного в них. В этой связи прежде всего бросается в глаза одна очень существенная особенность, характерная для описываемого периода, начиная с середины VIII в. до н.э.: это многократно отмеченная специалистами тенденция повышенного интереса эпохи к героическому прошлому, проявляемая во всех сферах жизни общества.² Особенно ярко это видно на примере захоронений: в это время древние микенские погребения становятся объектами поклонения в рамках нового культа героев.³ Вскоре возникают и новые захоронения, связанные с тем же культом.⁴ Однако наиболее примечательно то, что погребальный обряд целенаправленно имитирует детали Гомеровских описаний.⁵ Как правило, это связано с преднамеренной архаизацией, как например в случае, когда в могилу эретрийского воина, павшего вероятно, в ходе Лелантской войны, было

¹ A.Snodgrass. *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries B.C.*, Edinburgh, 1971, p.416; J.N.Goldstream. *Geometric Greece*. London, 1977, p.109; R. Hägg (ed.) *The Greece Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation. Proceeding of the Second International Symposium at the Swedisch Institut in Athens*. 1981, Stokholm, 1983.

² A.Snodgrass. *Dark Age*, p.429; J.N.Coldstream. *Op. cit.*, p.341 ff; S.Hiller. *Possible Historical Reasons for the Rediscovery of the Mycenaean Past in the Age of Homer*//R.Hägg. *Op. cit.*, p. 9 ff; J.Morris: *The Use and Abuse of Homer* // *Cl. Ant.*, 5, 1986, p. 128 f; E.Stein-Hölkeskamp. *Adelskultur und Adelsgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*. Stuttgart, 1989, s. 17.

³ J.N. Coldstream. *Hero-cults in Age of Homer* // *JHS*, 96, 1976, p.8ff; он же: *Geometric Greece*. p.317ff; E.Stein-Hölkeskamp. *Op.cit.*, s.17ff.; B.Patzek. *Homer und Mykene*. München, 1992, s.168ff.

⁴ I.M. Cook. *The Cult of Agamemnon in Mykene*. *Festschrift für A.Keramopoulos*. Athen, 1953, p.112-118; A.Snodgrass. *Dark Age*, p.194; он же: *Archaic Greece. The Age of Experiment*. London, 1980, p.39, J.Coldstream. *Hero-cults*, p.11.

⁵ См. особо.: J.N. Coldstream. *Geometric Greece*. p.350f; P.Blome. *Lefkandi und Homer*//*WJAN.F.10*, 1984, s.9ff; он же: *Die dunkle Jahrhunderte-aufgehell* // *Colloquium Rauricum*, s.47ff.; E.Stein-Hölkeskamp. *Op.cit.*, s.19f.

положено бронзовое копье - большая редкость для конца VII- го века до н.э., но зато типичнейшее оружие гомеровских героев.⁶

Все эти явления, при их локальных различиях, носят общегреческий характер и совпадают по времени с началом культурного и экономического подъема.⁷ На фоне всех новшеств (рост населения, расширение связей, письменность, фигурная живопись, строительство храмов и т.д.) такая активная имитация прошлого и обращенность в легендарное Frühzeit, представляет собой интересное историческое явление, которое свидетельствует о сильном сопротивлении наступающему новому. Легко заметить, что это сопротивление идет со стороны аристократии, усиленно репрезентирующей гомеровский образ жизни и гомеровский идеал. Э. Штейн-Хеллескамп объясняет эту тенденцию стремлением знати определить свои позиции в охваченном изменениями обществе.⁸ Однако тут необходимо выяснить, что же представляет собой это стремление определить позиции.

Очевидно, ключ к разъяснению ситуации следует искать в статусе аристократии VIII-го века. Как мы видели выше, этот статус не имел под собой никакой юридической основы и изначально происходил от личных качеств и заслуг (прежде всего на воинском поприще). С течением времени, ситуация, конечно, изменилась и на второй стадии социогенеза статус гомеровских героев - басилеев стал наследственным, равно как и их богатство. Кроме того, завершился переход от полу - кочевого и воинственного Stammstaat, доминирующего еще у Гомера, к оседлому и более мирному Stadtstaat.⁹ Несмотря на то, что на смену передвижениям племен, войнам за территорию и разбойничьим набегам пришли пограничные конфликты,¹⁰ жизнь стала спокойнее и главным занятием была уже не война, но земледельческий труд. Первые признаки этого сдвига заметны уже в "Одиссее", но наиболее полно новый образ жизни и новые социально - экономические явления отразились в эпосе Гесиода, -младшего современника Гомера. Более того, эпос Гесиода тем и отличается от эпоса Гомера, что направлен не в героическое прошлое, но в будничную крестьянскую современность, и поэтому именно в нем следует искать отражение реалий VIII-го века до н.э. Фукидид пишет, что афиняне первыми перестали носить оружие в мирное время и к более спокойному образу жизни (Thuc., I, 6,3). Таким образом, Фукидид однозначно связывает улучшение благосостояния с ликвидацией военной опасности и переходом к мирной жизни. Практически то же самое говорит и археология: в VIII в. до н.э. из погребений исчезает оружие, что обычно связывается с ослаблением внешней угрозы.¹¹ Одновременно начинается отток населения из

⁶ C.L. Berard. L'Heroon a la porte de l'ouest. Bern, 1970, 30; I.N. Coldstream. Geometric Greece. p.350; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.19f.

⁷ См.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.20ff.

⁸ E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit., s.21.

⁹ См.: F.Gschnitzer. Stadt und Stamm bei Homer // CHIRON, 1, 1971, s.9; Подробнее о такой классификации см.: H.Graße, Hirtenkultur in Griechenland // Bericht über den 16.osterr. Historikertag. Wien, 1985, s.239; Ch.Ulf, Die homerische Gesellschaft, Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung// Vestigia, 43, 1990, s.216.

¹⁰ P.Barcelo. Basileia, Monarchia, Tyrannis: Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im Vorhellenistischen Griechenland. Stuttgart, 1993, s.52.

¹¹ J.Bouzek. Homesisches Griechenland. Praha, 1969,s.130; R. I. Littman. The Greek Experiment. London, 1974, p. 101.

Афин, освоение внутренних областей Аттики¹² и переход к аграрному образу жизни¹³.

Совершенно естественно, что в новых условиях воинская доблесть потеряла свое первостепенное значение, а вместе с тем под вопросом оказался и статус аристократии, владеющей богатством по праву наследства, но уже не могущей столь убедительно как раньше доказать свое превосходство. В обществе ещё жива была старая вера в наследственную передачу добродетелей и качеств¹⁴, определяющая моральное кредо молодого Телемака: "быть достойным породы бодрых отцов" (Od., XXIV, 503 f; 514 f). Однако, у Гомера уже очень отчетливо звучит навеянная современной ему действительностью мысль о том, что мало кто из детей подобны (ὄμοιοι) отцам; большинство уже хуже (κακίους) отцов и лишь немногие лучше (Od., II, 276 f)¹⁵. Гомер постоянно противопоставляет могучих героев прошлого слабым современникам, которые даже совокупными усилиями не способны поднять камень, который с лёгкостью бросает эпический герой (см.: II, 260; V, 302; XII, 383, 448; Od., II, 276).

Такая идеализация людей прошлого имеет в своей основе две причины. Во-первых, это характерная для традиционных обществ ориентация на идеализированное, мифологическое прошлое, воспринимаемое как абсолютный идеал, высший авторитет и образец для всей жизнедеятельности.¹⁶ Здесь сказываются особенности мифологического мышления, которое наделяет прошлое особой сакральностью, побуждающей людей воспроизводить образцы, заложенные в священное время, *in illud tempore*, и повторять проверенный и единственно правильный опыт предков по принципу "чем древнее, тем лучше."¹⁷ Если у Гомера эти тенденции выражены в общей идеализации героических времен, то у Гесиода они воплотились в его религиозно-философской концепции пяти деградирующих поколений (Hes. Op., 90-801.).

Во-вторых, помимо религиозных причин здесь имеет место и социальный опыт повседневности, особенно хорошо заметный у того же Гесиода. Дело не только в общечеловеческой склонности считать, что раньше всё было лучше, но и в реальной практике, которая показывала несоответствие современных потомков героев эпическим идеалам прошлого. Как отмечает П.Барсело, дурные примеры басилеев у Гесиода бросают тень на всю институцию царской власти.¹⁸

Таким образом, статус аристократии перестал соответствовать тем условиям, на которых он основывался. В результате образовался кризис и возникла острейшая потребность оправдать этот наследственный статус, что и вызвало к жизни столь навязчивую апелляцию к заслугам предков и подражание славным героям. Именно этим объясняется всплеск эпически

¹² J. N. Goldstream. *Geometric Greece*, p. 71, 133-135; A. Snodgrass. *Dark Age*, p.148; Он же: *Archaic Greece*, p. 23,35ff.

¹³ J.N. Goldstream. *Geometric Greece*, p.132,134f.

¹⁴ См.: Ch. Ulf, *Op. Cit.*, s.29.

¹⁵ См.: Ch. Ulf, *Op. Cit.*, s.144.

¹⁶ См. об этом: А.И.Зайцев. Культурный переворот в древней Греции VIII - V вв. до н. э. Л., 1985, с. 29; Ж.Ле Гофф. *Цивилизация средневекового Запада*. М., 1992, с. 305.

¹⁷ См.: I. Veinbergs. *Piramīdu un zikurātu ēnā*. Rīga, 1988, 59-60 lpp;

М.Элиаде. *Священное и мирское*. Пер. Н. К. Гарбовского. М., 1994, с. 60.

¹⁸ P. Barselo. *Basileia, Monarchia, Tyrannis*. Stuttgart, 1993, s.79.

ориентированной активности VIII-го века до н.э. Именно поэтому актуализировалось героическое прошлое и строились генеалогии, а эпический идеал становился высшим *социальным* идеалом и сам эпос приобретал нормативный характер.¹⁹ Отсюда обязательным стало указание на знатное происхождение, которое совместившись с принципом собственности образовало позднее классический стереотип знатности, состоящий из двух компонентов: происхождения и богатства: *ἐυπατρίδας ἐκάλουσιν τοὺς ἐκ τῶν ἐπιφανῶν δίκων καὶ χρημάτων δυνατοῦς* (Dion. Hal., II,8). Тем не менее, всегда актуальным оставался и принцип, связывающий аристократию с личными доблестями и заслугами. Он как раз и был тем побудительным мотивом, который вызвал всплеск и расцвет аристократической агональной культуры.²⁰ Теперь на ристалищах, вместо былых сражений, и на всевозможных культовых состязаниях аристократия доказывала свои доблести и превосходство. Поэтому, мы уже у Гомера встречаем агон, причём показательно, что в Одиссее, которая, как известно, более современна поэту, чем Илиада,²¹ Одиссею приходится доказывать своё благородство и свой аристократический статус именно участием в состязании (Od., VIII, 145 ff).

Последней попыткой аристократии активно жить по Гомеру, подражая славным героям прошлого, была Лелантская война на рубеже VIII - VII вв. до н.э.²² Согласно античной традиции, эта война носила ярко выраженный аристократический характер и велась силами аристократии, как местной эвбейской, так и из других городов Эллады, что придавало ей общегреческий характер.²³ Последние исследования К.Тausенда показывают, что эта война была типичным конфликтом за плодородную равнину и не имела ни политических ни экономических оснований. В войне принимали участие многие

¹⁹ См.: E. Stein-Hölkeskamp. Op. cit., s. 21ff.

²⁰ Конечно, агон имеет более давнюю историю и религиозные корни (см.: K. Meuli, *Der griechische Agon*, Köln, 1968, см. также: А.И.Зайцев, Указ. соч. с. 91-95), но его расцвет и начало агональной культуры связаны именно с потребностью знати утвердить и оправдать свой статус в эту переходную эпоху.

²¹ См. П.Ф. Преображенский, *В мире античных идей и образов*, М., 1965, с. 26; В. Н. Ярхо, *Вина и ответственность в гомеровском эпосе* // ВДИ, 2, 1962, s.5.; А. И. Зайцев. Указ.соч., с. 50; Р.В. Гордезиани. *Проблемы гомеровского эпоса*, Тбилиси, 1978.

²² Вопрос о датировке см.: R. M. Popham, L. R. Sacrett. *Excavations at Lefkandi, Euboea*. London, 1968, p. 3f; 33ff; L. H. Jeffery. *Archaic Greece. The City-States c. a. 700-500 B. C.*, London, 1976, p. 64-67; K. Tausend. *Lelantische Krieg-ein Mythos ?* // *KLIO*, 1987, 2, s.501; он же: *Amphiktyonie und Symmachie*. Stuttgart, 1992, s.139.; Историчность сведений о войне подвергает сомнению Д. Фелинг в своей работе: D. Fehling. *Zwei Lehrstücke über Pseudo- nachrichten (Homeriden, Lelantische Krieg)* // *Rheinischen Museum*, 122, 1979, s. 195-210. Автор исходит из априорной установки о том, что вс античная традиция об этой войне фальшива и опирается на единственный источник - стих Архилоха. Приводимые в пользу этого тезиса аргументы нам кажутся неубедительными и натянутыми, т.к. невозможно реально доказать, что все авторы списывали друг с друга одно и то же сообщение, особенно если учесть разность даваемой ими информации. Недостаточность наших источников, на наш взгляд, не есть достаточное основание для отрицания античной традиции, об истинном формировании которой мым имеем только весьма смутное представление. Мы не видим веских причин для обвинения традиции о Лелантской войне в фальсификации и поэтому принимаем её как в-общем достоверную.

²³ М.Р. Nilsson. *Die Hoplitentantik und das Staatwesen* // *Klio*, 1928, 3, s. 224; E. Stein-Hölkeskamp. Op. Cit., s.20; K. Tausend. *Amphiktyonie*, s. 138f, 145.

конфликтующие между собой города,²⁴ представленные не народными ополчениями, но знатью, которая ввиду своей экстравертности превращалась уже в межрегиональный элитарный слой.²⁵ Таким образом, конфликт на Леланте стал своеобразным общегреческим боевым агонем, где сводила счёты воинственная аристократия.

Аристократический состав воюющих сторон неизбежно должен был сказаться и на характере боевых действий, ведущихся согласно определенным правилам. Такой героически - ритуализированный имидж войне придаёт упоминаемое Страбоном соглашение воюющих сторон о запрете на применение метательного оружия (Strab., X, 1.11 f; Ср.: Archil., fr. 1, 2, 3, Diehl). Мы считаем нужным отметить, что этот факт, по нашему мнению, не мог быть выдуман самим Страбоном,²⁶ так как был совершенно необъясним с точки зрения современного ему способа ведения войны, но соответствовал военной этике гомеровской аристократии.

Этос гомеровского боя состоит в том, что настоящий герой должен добывать себе славу сражаясь в ближнем бою тяжелым копьем или мечом, а метательное оружие, не требующее силы и храбрости - это удел трусов и худших людей (Il., V, 215 f; XV, 472 f).²⁷ Наиболее ярким примером такой этики в эпосе является гневная речь Диомеда, в которой он обвиняет ранившего его стрелой Париса в трусости и призывает его выйти на честный бой в оружии, то есть сразиться врукопашную (Il. XI, 384 ff). Этот принцип был прочно усвоен аристократией архаической эпохи (См. напр. : Archil., fr 1, Diehl; Tyrt., fr. 9, 28, Hiller), а затем унаследован классической демократией в виде фаланговой

²⁴ Об участие в войне враждующих городов см.: K. Tausend. Amphiktyonie, s. 142-144.

²⁵ См. Ch. Starr. Individual and Community, The Rise of the Polis. 800-500 B.C. N.-J. 1986, p.61f; B. Patzek. Homer und Mykene. München, 1992, s.122ff.

²⁶ Так считает Д. Фелинг, утверждая, что это сообщение является просто произвольным истолкованием стиха Архилоха (D. Fehling, Op. Cit., s. 196-207). На это возразим, что во-первых Страбон в-действительности мог цитировать надпись из храма Артемиды в Амаринфе (см.: E.Stein-Hölkeskamp. Op. Cit. s.20; J. Boardman. Early Euboean Pottery and History // BSA, 52, 1957), а во-вторых, сам стих Архилоха исходя только из текста, не дает никаких оснований интерпретировать его в смысле запрета на метательное оружие. Такой запрет был непонятен для поздних историков и поэтому естественную интерпретацию, основанную на тексте, мы находим у Плутарха, который объясняет этот стих просто тем, что эвбеицы умели превосходно сражаться врукопашную (Plut. Tes.5). Для наглядности, приведем здесь сам текст Архилоха:

То не пращи засвистят и не с луков бесчисленных стрелы
Вдаль понесутся , когда бой на равнине зачнёт
Арес могучий: мечей многостонна грянет работа,
В бое подобном они опытны более всего -
Мужи - владыки Эвбеи, копейщики славные.

(пер. Вересаева)

²⁷ О гомеровской этике поединка см.: O.R.Sandstrom. A Study of the Ethical Principles and Practices of Homeric Warfare. Philadelphia, 1924; Такая этика боя является характерным элементом рыцарского героического этоса как в античности так и в средние века - см. об этом : М. Оссовская. Рыцарь и буржуа. М., 1983, с.499. Другой пример ритуализированного ведения войны см.: Hdt., I, 82. Примечательно в этой связи и то, что метательное оружие долгое время оставалось непопулярным и малораспространенным в Греции (см.: A. Snodgrass, Archaic Greece, p. 151). Об этом прямо говорит Павсаний: "У эллинов, за исключением критян, не было обычая стрелять из лука (Paus., I, 23, 4).

тактики и полисного идеала тяжеловооружённого пехотинца-гоплита, когда метательное оружие было предоставлено вспомогательным отрядам, состоявшим из низших, политически бесправных слоёв населения.

Таким образом, характер Пелантской войны можно определить как демонстративную попытку знати осуществить в жизни гомеровский идеал, воспроизвести славное прошлое и вопреки всем новым явлениям доказать свой героический статус и право называться лучшими. Всё это есть косвенные проявления начавшегося уже идеологического кризиса. Социальное положение аристократии пошатнулось, её наследственный статус оказался оспорен и тогда необходимость оправдать его вызвала к жизни стремление реанимировать героическое прошлое. Здесь нам представляется возможным сравнить эти явления с теми процессами, которые происходили в Европе в XIV-XV вв., когда частичная утрата феодальной аристократией своих позиций вызвала к жизни не менее активную ностальгию по прошлому и воскрешение старого рыцарского идеала.

2) Начало политического устройства

а) Отмена царской власти

Однако, новые времена стремительно наступали и вызывали существенные изменения в жизни людей. Одним из первых, и важнейшим таким изменением общества была ликвидация древней царской власти, то есть власти вождя или "первого басилея", как называет его К.-В. Вельвей, подчеркивая этим, что царь был всего лишь первым среди равных.²⁸ Несмотря на всю эфемерность власти такого царя, её ликвидация означала всё же полное изживание монархического потенциала в политическом развитии.

Традиция говорит о постепенном угасании царской власти и переходе её функций к должностным лицам - архонтам, которые правили сперва пожизненно, а затем в течение десяти лет. (Arist. Ath. Pol., 3, 1-5; Paus., IV, 510). Состояние источников не позволяет совершенно однозначно ответить на вопрос, когда и как это произошло.²⁹ Видимо, начало этого процесса приходится на середину VIII-го в. до н.э. (прим. 752/1г.), а завершение - к началу VIII-го в. до н.э. (прим. 682г.), когда было установлено годовое архонтство.³⁰ Аристотель,- наш основной источник,- говорит, что сперва постепенно возникли три должности: сначала появилась должность басилея, унаследованная от отцов; затем - должность полемарха, ввиду ослабления военных способностей царей; и, наконец, последней, стала должность архонта (Arist. Ath. Pol., 3, 2 ff).³¹ Примечательно, что если басилей и полемарх

²⁸ К.-В. Welwei. Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis. Darmstadt, 1992, s.105.

²⁹ Подробный анализ всей традиции см.: К.Люгебиль, Афинский царь Кодр и отмена царской власти в Афинах // Историко-филологические исследования Люгебиля. Спб., 1868, с.15-27.

³⁰ Проблематику вопроса см.: С.Hignett. A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C. Oxford, 1962, p. 38-40.

³¹ Мы не разделим скепсиса тех исследователей, которые подвергают сомнению историчность этой схемы, в частности, в том пункте, что должность полемарха возникла раньше, чем должность архонта (см.: С. Hignett, Op. cit., p.42; P.J. Rhodes. A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia. Oxford, 1981, p.99; J. Bleiken. Die athenische Demokratie, Padeborn. 1985, s. 154f). Во-первых, такая последовательность развития логично вытекает из политических условий того времени; а во-вторых, под

выполняли функции, унаследованные от отцов, то архонт - только вновь заведённые (Ath. Pol., 3, 3).

С этого момента начался активный процесс институционализации, в ходе которого коллегия архонтов увеличивалась, а сроки их власти сокращались.³² Нетрудно видеть, что этот процесс явился логическим завершением гомеровской ситуации "многих царей", поскольку соперничество басилеев и постоянные конфликты на почве конкуренции создавали предпосылки для рациональной организации путем распределения власти среди аристократии. Появление новых должностей и сокращение сроков их власти обозначили кардинальный путь исторического развития Аттики - путь постепенного расширения круга субъектов власти, до тех пор, пока, наконец, он не был распространён на весь гражданский коллектив. Таким образом, демократические тенденции развития изначально были заложены не в политической активности демоса, но в нечётком статусе и неорганизованности аристократии, а также в конкуренции и агоне, порождённых древнейшими принципами "равных возможностей" и личных заслуг. Следовательно, процесс политогенеза происходил не путем переделывания общественных структур, но путем их постепенной трансформации и приспособления к новым условиям, что хорошо видно на данном примере отмены царской власти, которую Ю. Белох назвал не революцией, но эволюцией.³³

По словам Аристотеля, после падения царской власти, ведущую роль в обществе стал играть совет Ареопага (Ath. Pol., 3.5) - прямой наследник совета старейшин, который, как и спартанская герусия, предусматривал пожизненное членство (Arist. Ath. Pol., 3,5), комплектовался по древнему принципу заслуженного старшинства из числа бывших архонтов, пользовался величайшим моральным авторитетом, и ведал большинством дел в государстве (Ath. Pol., 3.5).

Что касается самой отмены царской власти, то с точки зрения традиционности, здесь можно выделить два момента: во-первых, это была по сути не отмена, а распределение функций царя среди должностных лиц.³⁴ Поэтому первые три должности, как их определяет Аристотель, взяли на себя три важнейших функции басилея: сакральную, военную и административную (Ath. Pol., 3.2 ff).³⁵ Тем самым, подтверждается вывод о том, что главной функцией гомеровского басилея было военное руководство (см. стр.20). Кроме того, из этого следует, что в мирный постгомеровский период не столько басилеи утратили воинственность, сколько их военная функция потеряла свое значение (см. стр. 30) и вместе с тем оказался под угрозой их и без того слабый

полемархом здесь видимо следует понимать не конкретную должность образца V-IV вв. до н. э., а обозначение Аристотелем функции военного руководства, которая естественно раньше стала должностью, т. к. продолжила главную функцию царя-басилея. Невозможность точно определить время падения "царской" власти и имя царя, с которым это событие можно было бы связать, ещё не есть основание объявлять всю традицию фиктивной (K.-W. Welwei. Athen, s. 67ff), поскольку, независимо от деталей, сам факт отмены "царской" власти и замены его должностями, неопровержим. Наследственный вождь - басилей исчез и вместо него повились архонты - этот факт определён не подлежит сомнению.

³² См. подробнее: С. Hignett. Op. cit., p. 39-41; K.-W. Welwei. Athen, s.101-110.

³³ J. Beloch. Griechische Geschichte. 1 Bd., Strassburg, 1913, s.301.

³⁴ См. об этом: K.-W. Welwei. Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischen und klassischer Zeit. Stuttgart, 1983, s.63f.

³⁵ См. также: K.-W. Welwei. Athen, s. 101-110.

статус вождя-воина.³⁶ С одной стороны на положение царя давило несоответствие принципу "личных заслуг", так как теперь басилею более нечем было оправдать свой статус, а с другой стороны, он испытывал возрастающий нажим со стороны конкурирующей знати. Под тяжестью обоих факторов примитивная царская власть в конце-концов и рухнула.

Второй аспект состоит в том, что царь как таковой не был ликвидирован, но вошел в новую политическую систему в виде должности басилея-архонта. Во-первых, знаменательно то, что это была первая учрежденная должность (Arist. Ath. Pol., 3.2), а во-вторых, здесь мы сталкиваемся с парадоксом: функцией нового басилея было не военное дело, как это следовало бы естественно ожидать, зная функции прежнего царя, но культовая сфера, которая в эпосе лишь крайне изредка проявляется в качестве компетенции басилея. Естественно возникает вопрос, почему так произошло. Очевидно, здесь мы имеем дело с влиянием традиции, связанной с очень древней моделью царской власти вообще. Эта модель заключается в особой сакральности царской власти, уходит корнями в первобытность и играет фундаментальную роль в организации власти древнейших государств. Ниже попытаемся вкратце обрисовать самую общую схему развития царской власти, отнюдь не абсолютную, но всё же весьма типичную как для примитивных обществ так и для древнейших цивилизаций.

Мифологическое мышление изначально наделяет царскую власть космической сакральностью, так как рассматривает царя как священного представителя "центра мира".³⁷ На более приземлённом уровне сакральность первобытного вождя реально проявляется в обладании им особой магической силой (мана). Иногда эта священная сила бывает столь велика, что вождь воплощает в себе магические силы не только своего племени, но и всей природы. Тогда с его персоной связывается система табу и возникает известный тип царя-жреца.³⁸ В иных случаях, священная власть простого вождя обусловлена верой в его особую божественную харизму, обеспечивающую ему покровительство высших сил.³⁹ Это как раз относится и к

³⁶ Собственно говоря, слабостью положения "царя" и объясняется падение его власти. См.: Ch. Starr. The Decline of the Early Greek Kings // *Historia*, 10, 1961, p. 137ff; R. Drews. Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece. New Haven, 1983, p. 115ff; E. Stein-Hölkeskamp, *Op.cit.*, s.95.

³⁷ См.: C.J. Gadd, *Ideas of Divinerule in the Ancient Near East*. London, 1948, p.47f; В.Н.Топоров. Первобытные представления о мире (общий взгляд). // *Очерки истории естественно-научных знаний в древности*, М., 1982, с.19; А. Оппенгейм, *Древняя Месопотамия*, пер. Ботвинника, М., 1990, с.78-80; Вейнберг. *Рождение истории*. М., 1993, с.175.

³⁸ Такой тип вождя - жреца известен для многих древних и примитивных народов. См. например: Дж.Фрэнгер. *Золота ветвь*. М., 1986, с.85-90, 92-107, 253-270; С.А. Токарев. *Ранние формы религии*. М., 1990, с. 320-330;

³⁹ Впрочем, харизма - это неотъемлемый атрибут всех царей. Ср.: в Ветхом Завете на примере Саула и Давида видно, что царём в действительности является тот, на ком Дух Господа (1 Цар., 10, 10; 11, 6; 15, 26; 16, 13). В соответствии с этим, в Библии отразилось и представление о том, что царскую власть достоин получить обладатель сильнейшей харизмы, военным (!) подвигом доказавший свою силу, независимо от его рода и происхождения. Такова например, история Гедеона, которого избрал Бог для спасения Израиля и которому соплеменники предложили за это царскую власть, несмотря на то, что он был беден и младший сын в семье (Суд., 6, 15; 8, 22). Так же и галаадцы предложили царскую власть тому, кто победит врага (Суд., 10, 18) и им стал

гомеровским басилеям. В обоих случаях, как царь жрец, так и харизматический вождь являются культовым олицетворением своего народа/племени и обладают функциями административного, военного и культового руководства. С течением времени, в условиях сформировавшейся царской власти военно-административные функции вытесняют культовые и постепенно происходит десакрализация власти царя, которая, однако, никогда не приводит к полному отчуждению царя от сферы сакрального.⁴⁰ На определенной стадии происходит разделение его жреческих и профанных функций, которые превращаются затем в самостоятельные формы власти. Так было, например, в Вавилонии, и военные функции царя вытеснили жреческие,⁴¹ так было и в Ассирии, и в целом, для древнего Ближнего Востока отмечается тенденция постепенного уменьшения роли храма и возрастание роли дворца.⁴² Но это уже явления позднейшей эволюции царской власти. Нас же интересуют её истоки и начальные формы.

Обращаясь к образам гомеровских царей мы не обнаруживаем в них особой сакральности. Гомеровский басилей - это просто военный вождь племени, который лишь иногда, по совместительству, в отдельных случаях приносит жертву за всю общину (см.: II, II, 402 ff; XIX, 25 ff; Od., III, 3 ff; XII, 172 ff). Этот вождь далёк от священного "царя-жреца", но он обладает божественной харизмой, которая выделяет его из среды ему подобных и содержит в себе потенциал для сакрализации его власти. Однако, такая полная сакрализация возможна только при наличии стабильной монархической власти. В условиях "многих царей" у Гомера, "первый среди равных" отличается только харизмой. Тем не менее, было бы неверно утверждать, что Гомеру совершенно незнакомо представление о сакральности и магической силе царя.⁴³ Тут опять сказывается эпический синкретизм, сливший вместе наследие разных эпох. Не в последнюю очередь это касается и религиозной характеристики царей.

Прежде всего, сам Гомеровский басилей и филологически и политически рассматривается сейчас как преемник микенского *ga - si - geu*, хотя и совершенно отличный от своего прототипа.⁴⁴ Затем, можно найти также некоторую преемственность в представлениях о сакральности царя в микенские и гомеровские времена. Это проявляется, например, в употреблении слова *αναξ*, которое в обоих случаях применяется для обозначения как

сын блудницы (Суд., 11, 2). Это не только перекликается с историей Меланфа и греческими представлениями о харизматической основе власти басилея, но и является отражением универсального для древних народов архетипа. Интересно в этой связи, что в Ассирии, например, сложились два типа идеального правителя : царь, получивший власть по наследству и царь, занявший трон благодаря собственной харизме и с помощью божества - см.: А.Оппенгейм. Древняя Месопотамия, пер. Ботвинника, М., 1990 Указ. соч., с.81.

⁴⁰ См.: И.Вейнберг. Рождение истории. с. 172, 175.

⁴¹ А. Оппенгейм. Указ. соч, с. 79, 97, 105.

⁴² Там же, с.84,148; Примечательно, что при разделении сакральной и административной власти, функции царя в Иудее определяются таким образом: творить суд и вести войны (1 Цар., 8, 20; 3 Цар., 10,9). Тоже самое можно отнести и к другим царям Древнего Востока и к гомеровским басилеям.

⁴³ В. Snell. Die Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1946, s.36.

⁴⁴ См.: Ф. Папазоглу. К вопросу о преемственности общественного строя в микенской и гомеровской Греции; Т.В.Л. Webster. From Mykenae to Homer. London, 1959, p.156; Ch. Starr. The Decline, p.126; J.V. Andreev. Könige und Königsherrschaft in den Epen Homers // Klio, 1979, 61, s.379; P. Barcelo. Op.cit., s.32-35.

божества, так и человека - царя. Позднее, Гесиод вводит в божественную сферу также и слово βασιλεύς, называя им самого Зевса.⁴⁵ Налицо семантическое сближение понятий бог и царь, выражаемых одним словом. В "гомеровский" период это сближение дополняется еще одним образом: слово τέμενος, которое в микенскую эпоху означало земельные владения царя, в эпосе означает уже не только землю басилея, но и священный участок, выделенный божеству.

Такая филологически-семантическая преемственность, связанная с образом царя, позволяет предполагать также наличие каких-либо сакральных характеристик или качеств, доставшихся гомеровским басилеям от тех далёких времён. Здесь наше внимание неизбежно привлекают такие эпитеты гомеровских басилеев, как διογενεῖς и διοτρεφεῖς ("богом рожденные" и "богом вскормленные" - II., XI, 465, IX, 106; 229; Od., IV, 856; XXI, 122, и т.д.).⁴⁶ Вместе с тем, гомеровские цари от самого Зевса получают царский скипетр - символ их власти и способность вершить суд (II., II, 204-206; IX, 96-99 и др.).

В научной литературе такие пассажи однозначно определяются как реликты микенской эпохи.⁴⁷ Нам кажется, что хотя эти представления и могли достаться современникам Гомера непосредственно от микенского мира, их собственные истоки гораздо древнее и происходят от выше упомянутого архетипа сакральной власти и веры в магическую силу царя. Возьмём, например, известный эпизод в Одиссее, где описывается идеальный царь, правление которого несёт благоденствие, изобилие и процветание не только людям, но и животным и всей природе:

Правду творит он : в его областях изобильно родится
Рожь и ячмень, и пшено, тяготеют плодами деревья.
Множится скот на полях и кипят многорыбием воды;
Праведно властвует он, и его благоденствуют люди.
(Od., XIX, 111 - 114)

Ещё М.Нильссон видел здесь отголоски древнейшей веры в благодатную силу царя-носителя плодородия.⁴⁸ Примечательно, что такой образ царя, от персоны которого зависит процветание не только людей, но и всей природы, известен очень многим народам древности и засвидетельствован у ассирийцев, иудеев, китайцев, африканских племён и т.д.⁴⁹ У греков этот образ помимо Гомера проскальзывает так же и у Гесиода (Erga, 225-227). Наблюдения показывают, что подобные представления возникают в первобытных обществах и могут достаточно долго существовать на последующих стадиях развития, как это видно на некоторых средневековых

⁴⁵ См.: P. Barcelo. Op.cit., s.418,60f.

⁴⁶ См.:А. Тахо-Годи. Мифологическое происхождение поэтического языка "Илиады" Гомера // Античность и современность. М., 1972, с. 210-214.

⁴⁷ См.: Т.В.Л. Webster. Op. cit., p.25; J.V. Andreev. Könige, s.364,377-379. (Он же: Раннегреческий полис (гомеровский период), Л., 1976, с.50); К.-W. Welwei. Athen, s.73ff; P. Barcelo. Op. cit., s.51.

⁴⁸ M. Nilsson. Homer and Mycenae. London, 1993, p.220; Примером "сакрального царя" в эпосе, Ю.В. Андреев считает также образ царя феаков Алкиноя, владеющего магической силой - Ю.В. Андреев. Указ. соч., с.64.

⁴⁹ См.: M. Eliade. Mīts par mūžīgo atgriešanas. Arhetipi un atkārtošanās. Tulk. I. Auziņa, Rīga, 1995, lpp. 136.; С.А. Токарев. Ранние формы религии, с. 320-330.

примерах.⁵⁰ Это значит, что и в эпоху гомеровских басилеев идея сакральности единоличной (царской) власти существовала если и не в качестве микенского реликта, то поменьшей мере, архетипно.

У этой темы есть ещё один аспект: сакральность или харизматичность царя/вождя уже по сути своей придаёт некий мистический характер его власти и делает его культово-символическим олицетворением своего народа/племени. И.В.Шталь, проанализировав образы гомеровских басилеев, приходит к выводу, что герой в эпосе является не оторвавшимся от коллектива индивидом, но воплощением и олицетворением всего племени, согласно принципу эпического слияния понятий "все" и "каждый".⁵¹ Действительно, при ближайшем рассмотрении мы видим, что, например, Гектор воплощает в себе судьбу родного города и его смерть означает по-существу, гибель Трои.⁵² Аналогично, и от Мелеагра зависит судьба его города, а от Ахилла - успех или неуспех ахейцев.

С этой темой связана ещё одна мифологема, а именно, поединок двух героев - царей, олицетворяющих каждый свою общину, от исхода которого зависит судьба обоих народов. Первый исторический пример такого поединка мы находим уже в древнем Шумере (Ср. также поединок Давида и Голиафа в Ветхом Завете).⁵³ В Илиаде судьбу кровопролитной войны должен был решить поединок Париса и Менелая (II., III, 86-94; 250-258; 276- 291). Этот сюжет хорошо представлен и в мифологической традиции греков: по преданию, поединок Меланфа с беотийским царем спас Аттику от губительного нашествия (Hdt., I; 147; V 65; Paus., VII 1,9; Strab., IX 392). Другой мифический афинский царь - Кодр, в аналогичной ситуации спас Аттику от гибели ценой своей добровольной смерти (Hdt., I, 14; Paus., IV, 10; VII, 2,1; 25,2). Эта история Кодра в свою очередь перекликается с первобытными представлениями о самопожертвовании царя или принесении его в жертву.⁵⁴ Согласно древним верованиям, принесение в жертву царя или его сына/дочери являлось высшей искупительной жертвой для общины и означало для неё спасение и выход из критической ситуации.⁵⁵

За всеми этими образами и сюжетами достаточно отчётливо угадывается фигура доисторического вождя-жреца, являвшегося сакральным воплощением своего народа и повелителем природы, как мы это видели в приведённом выше отрывке из "Одиссеи". Очевидно, что во всех этих случаях имеет место

⁵⁰ См.: С. Стурлусон. Круг земной. М., 1980, с. 15 слл, 34, 42; А.Ю. Дворниченко. Христианские символы и языческие традиции древней Руси // Символы в культуре, Спб., 1992, с. 41.

⁵¹ И.В. Шталь. Художественный мир гомеровского эпоса. М., 1983, с. 75, 77, 78-79; К тем же выводам, но с других позиций приходит Ю.В. Андреев. В результате тщательного анализа роли героев в общине он констатирует главный социологический парадокс гомеровского эпоса, состоящий в том, что аристократия в нем практически подменяет собой общину, - Ю.В. Андреев, Раннегреческий полис (гомеровский период), Л., 1976, с. 74.

⁵² См.: W. Hoffmann. Die Polis bei Homer // Festschrift für Bruno Snell. München, 1956, s. 158.

⁵³ С. Крамер. История начинается в Шумере. Пер. Ф. Л. Мендельсона, М., 1991, с. 35.

⁵⁴ Дж. Фрэзер. Указ. соч., с. 253-269.

⁵⁵ См. например, мифы о Менойкее, сыне царя Креонта; Хтони, дочери царя Эрихтея и общеизвестный миф об Ифигении. Ср. в Ветхом Завете: после того как моавитский царь на крепостной стене принес в жертву своего наследника, иудейское войско тотчас сняло осаду (4 Цар., 3,26).

не только мифологическое отождествление общего и частного, но и проявление каких-то древнейших религиозных представлений, уходящих корнями в глубокие пласты народных верований, группирующихся вокруг общего для разных народов архетипа царской власти. Показательно, что эти представления не были окончательно забыты греками и в классическую эпоху. Об этом свидетельствуют, например, слова, которыми в "Просительницах" Эсхила хор отвечает царю-Пеласгу: "Ты - весь народ. Город и царство ты!" (370).

Таким образом, несмотря на всю эфемерность и примитивность своей царской власти, древние греки сохранили и пронесли через "тёмные века" доисторический архетип сакрального царя-жреца. Конечно, в период, когда учреждалась должность басилея от этих старых представлений оставались только отголоски и отзвуки, но тем не менее, сам древний архетип продолжал жить, вследствие чего и была учреждена должность нового басилея-архонта как культовое олицетворение общины.

Однако, этим влияние древнего архетипа на жизнь классического полиса не ограничилось - в Афинах сохранился удивительно древний обычай ежегодного ритуального бракосочетания жены басилея (архонта) с божеством (Дионисом) на празднике Антестерий (Ath. Pol., 3, 8 - 10; Hesych., Διονύσου γάμος). Этот обряд по-существу представляет собой воспроизведение очень древнего и хорошо известного на древнем Востоке ритуала иерогамии.⁵⁶ В данном случае мы имеем дело с поразительным примером религиозной традиции, которая сквозь бури и потрясения различных эпох пронесла этот древний ритуал и сделала его институционной нормой в классических Афинах. Объяснить это можно только необычайной живучестью религиозных представлений и архетипов. Сама эта традиция до нас не дошла и мы можем обнаружить только её проявления в некоторых ситуациях, как, например, в данном случае иерогамии в Афинах. Какой-то фрагмент этой традиции передает Демосфен в одной из своих речей, где он рассказывает о том, что в древности царица, жена афинского царя, участвовала в культовой деятельности вместе с мужем и отправляла торжественные и тайные культы (Dem., 59, 74f). Как видим, кое-что из этого унаследовала жена архонта-басилея.

Итак, остаётся признать, что неизвестным для нас образом менталитет древних афинян в архаику и классику сохранял множество бесконечно древних, унаследованных от разных эпох религиозных архетипов, образов и ритуалов, часть из которых в преломлённом виде вошла в новую государственную жизнь. Поэтому, введение должности архонта-басилея имело глубокий религиозный смысл, который и предписывал древним афинянам в качестве первой функции царя выделить сакральную сферу в отдельную должность. Примечательно, что это произошло на фоне распространения в обществе многих перемен и при одновременной культивации идеалов прошлого.

б) Синойклизм.

⁵⁶ См.: М.Р. Nilsson. Geschichte der Griechischen Religion, 1 Bd., München, 1955, s. 122ff.

Другим важнейшим фактом в истории Аттики VIII - го в. до н.э. является завершение синойкизма, сформировавшееся присоединением Элевсина.⁵⁷ При всех неясностях очевидно то, что это был сложный, длительный и, видимо, неодноактный процесс. Согласно мифологической традиции, синойкизм Тезея приходится на микенскую эпоху,⁵⁸ что даёт иногда основания связывать его с ренессансом микенской культуры в Аттике в *Middle III C.*⁵⁹ Как бы то ни было, после депопуляции тёмных веков этот процесс должен был быть повторён сначала.⁶⁰ Вторичный синойкизм начался вероятно уже в X в. до н.э., о чем как будто свидетельствует появление поселения у северного подножия Акрополя⁶¹ и затем распространение геометрической керамики из Афин по другим местностям Аттики.⁶² Кроме того, этот процесс связывается также с формированием аристократии и перенесением на Акрополь локальных культов.⁶³ Забегая вперёд отметим, что для самих афинян синойкизм состоял именно в культовом объединении страны, выразившимся в слиянии всех культов на Акрополе. Из логики мифологического мышления неизбежно следует, что только такой сакральный акт легитимировал новое положение вещей и давал ему право на существование. С другой стороны, в историческом сознании афинян сложилось твёрдое убеждение в том, что синойкизм был осуществлён в глубокой древности самим Тезеем (Thuc., II, 15ff; Plut. Thes., 24-25.).

Впрочем, с именем Тезея связывалось вообще всё устройство государственной жизни в Аттике, как например, отмена царской власти (Theophr. Char., 26, 6; Plut. Thes., 24.), введение демократии и учреждение трёх сословий: эвпатридов, геоморов и демигуртов (Plut. Thes., 25).⁶⁴ Последний факт интересен тем, что названные сословия по-существу отражают деление не по статусу, а по роду занятий. То же самое мы видим и в традиции об учреждении сословий в Риме (Plut. Num. Pomp., 17). Для нас несущественно, когда возникло это трехчленное деление, так как в любом случае это означает, что политическое мышление древних греков отразило социальный стереотип

⁵⁷ К.М. Колобова. Древний город Афины и его памятники. Л., 1961, с. 359; H. Bengtson. Griechische von Anfangen bis in die Romische Keiserzeit. München, 1977, s. 85; K.-W. Welwei. Athen, s.66.

⁵⁸ C.Hignett. Op. cit., p.35-37.

⁵⁹ F.Schachermeyr. Die Ägäische Frühzeit, Bd. 4, Wien., 1980, s.371.

⁶⁰ C.Hignett. Op. cit., p.35-37.

⁶¹ К.М. Колобова. Указ. соч., с.29.

⁶² A. Snodgrass. The Dark Ages of Greece. Edinburgh, 1971, p.404.

⁶³ См.: Р.Х. Лепер. Следы синойкизма двенадцати государств в Аттике // Сборник археологических статей в честь графа А. А. Бобринского. Спб., 1911, с. 262-269; G. Alföldi, Der Attische Synoikismus und die Entstehung des athenischen Adels // Revue Belge de Philologie et d'histoire. 47, 1969.

⁶⁴ Обзор традиции о Тезее, как родоначальнике афинского политического устройства см.: E. Ruschenbusch, ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ // Historia, 74, 1958, s. 98-124; Следует отметить, что традиция связывать все важнейшие общественные учреждения с именем того или иного героя - основателя, равно как и обычай называть племена по имени первоотца - родоначальника имеет очень древние религиозные корни. Ср. например: греческие племена, ведущие родословную от Дора, Иона, Зола и Иуда в Израиле (См.: Ed. Meyer, Op. cit., s.290). Точно так же и учреждение ионийских фил относится к первопредку Иону (Arist. Ath. Pol., 41.2, Eurip. Ion., 1575; Strab., VIII p.383).

примитивного общества, для которого не существуют сословные различия по занимаемому положению, но только по роду деятельности.⁶⁵

Что касается собственно синойкизма, то античная традиция единодушно утверждает, что Тезей объединил Аттику из двенадцати независимых государств (Thuc., II, 15, 1-5; Plut. Thes., 25; Theophr. Char., 26, 6).⁶⁶ Хотя эти государства кажутся всего лишь литературной фикцией⁶⁷ и в послемикенскую эпоху не может быть и речи ни о каких малых государственных образованиях на территории Аттики,⁶⁸ тем не менее эта традиция отражает ещё одну очень важную для древних людей идею: а именно, представление о том, что идеальное государственное, социальное и культовое объединение должно состоять из двенадцати составных элементов. Безусловно, это связано с очень давним культовым и магическим значением числа двенадцать, означающим мировую гармонию и завершённость, и связанным с годичным календарным циклом.⁶⁹ Исходя из этого, древние стремились любое своё сакрально значимое множественное единство организовать в число "двенадцать". Именно поэтому, по традиции, было двенадцать олимпийских богов, двенадцать членов амфикионии, двенадцать городов в Ионии и Этрурии, и что для нас особенно важно, двенадцать царей (а значит, и областей) в идеальной стране Схерии у феаков (Алкиной - старший над ними - Od., VIII, 390 ff). Именно поэтому, также и израильский народ состоял из двенадцати племён, а организация его царства при Соломоне была осуществлена таким образом, что каждая из двенадцати областей снабжала царский дворец всем необходимым в течение одного месяца (3 Цар., 4,7;4,27), что символически воспроизводило путь Солнца через все двенадцать созвездий и составляло полный годичный цикл. Не случайно поэтому и афиняне по традиции были организованы в четыре филы (4 времени года) по три фратрии в каждой, что в сумме давало двенадцать единиц - триттий (12 месяцев). Таким образом, это не просто фиктивно-искусственное деление,⁷⁰ но сознательное религиозно-мифологическое учреждение священного числа двенадцать в основе политического (12 государств) и социального (12 триттий) разделения общества.

Независимо от того, возможно или нет соотнести эту традицию с наличием двенадцати центров в Аттике в микенскую эпоху⁷¹ или в "темные века",⁷² мы не считаем её пустой фикцией⁷³ и не видим ничего невозможного в

⁶⁵ Интересно, что трехчленное деление общества по роду деятельности характерно и для средневековья. См.: Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада, пер. Ю. Малинина. М., 1992, с. 239 слл. Во всех случаях число "три" выступает как идеальное число для гармонического устройства общества.

⁶⁶ См. об этой традиции: И. Лепер. Указ. соч., с. 258слл.

⁶⁷ K.J. Beloch. Griechische Geschichte. 2 Aufl., 1 Bd, Berlin, 1924, s.207.

⁶⁸ K.-W. Welwei. Athen, s.66.

⁶⁹ См.: В.Н. Топоров. Числа // Мифы народов мира. М., 1992, с.629-631; Он же: Месяцы // Там же, с. 143-146.

⁷⁰ См.: Ed. Meyer. Op. cit., s.286f; K.J. Beloch. Griechische Geschichte. 2 Aufl., 1 Bd., Berlin, 1924, s. 207; К.М. Колобова. К вопросу о возникновении Афинского государства // ВДИ, 1968, с.52сл.

⁷¹ См.: Р.Х. Лепер. Указ. соч., с.248-269.

⁷² Интересно, что для XII в. до н.э. в Аттике археологически выявлено 12 поселений, а для XI в. - уже 4.- См.: V.R. Desborough, Dark Ages, p.20. Имеет ли это какое-нибудь отношение к нашему вопросу - неизвестно, хотя числа и совпадают с названными выше (12 государств и 4 филы).

том, что древнее общество, оформившееся как некое территориально-культурное единство могло искусственно организовать внутреннюю структуру, округлив и подогнав количество локальных образований до правильной священной цифры. В пользу этого говорит и тот факт, что и позднее, в архаику, филы в Аттике были поделены опять-таки на двенадцать навкрарий (Arist. Ath. Pol., 8, 3). При этом, каждая фила имела своего филобасилея (Poll., VIII, 3), что придавало ей известную религиозную замкнутость и самостоятельность.⁷⁴ Число двенадцать и здесь выражает некую гармоничную, можно сказать космическую завершённость данного социального объединения.

Кажется очевидным, что во всех этих случаях имеет место проявление ещё одной особенности мифологического мышления. В.Н. Топоров описывает её в следующих словах: "в архаических культурах число и счёт были сакрализованными средствами ориентации и "космизации" Вселенной. С их помощью всякий раз, когда это было нужно, репродуцировалась структура космоса и правила ориентации в нём человека".⁷⁵ Поэтому неудивительно, что также и афиняне с помощью числовых комбинаций стремились сакрализовать и космизировать своё, создаваемое ими государственно-политическое пространство.

Что же касается фил и фратрий, как локальных общественных подразделений в Аттике, то ввиду скудости наших источников, вопрос об их характере и происхождении так и остаётся неясным до конца. На основе имеющихся у нас данных мы можем в общих чертах составить представление только об их древнем, но не родовом происхождении, позднейшем реформировании и о культовом и военном назначении.⁷⁶ Здесь отметим только то, что во-первых, эти объединения и военные "братства" были объединены прежде всего вокруг общих культов, подобно древнейшим мужским союзам; а, во-вторых, само наличие таких локальных низовых корпораций, объединяющих людей разного статуса и рода деятельности⁷⁷ означает организацию общества не по вертикали, а по горизонтали, когда общество структурируется не в иерархических отношениях подчиненности, а в "низовой" самоорганизации общины. Такой путь социализации, с одной стороны, является наследием доисторических времён и продолжением гомеровской эпохи, а с другой стороны заключает в себе потенциал последующего демократического развития афинского общества

⁷³ В этом случае остается неясным, зачем рационально мыслящим историкам поздней классики и последующих эпох потребовалось создавать религиозную фикцию, чуждую и непонятную для них и основанную на магических представлениях далёкого прошлого.

⁷⁴ В этой связи часто и сами филы рассматриваются как изначальные сферы влияния филобасилеев. См.: Ed. Meyer. Op. cit., s. 28; K.J. Beloch. Griechische Geschichte, Bd.1,1, Berlin, 1912, s.86; F. Gschnitzer. Basileus // JBK, 11, 1965, s.105.

⁷⁵ В.Н. Топоров. Числа, с.631.

⁷⁶ См. об этом вопросе: Ed. Meyer. Op. cit., s.325; F. Bourriot. Recherches sur la nature du gekos. Etude d'histoire sociale athenienne, Perodes archaique et classique, 2 Bde, Lille-Paris, 1976; D. Roussel. Tribu et cite. Etudes sur les groupes dans les cites greiques aux epoques archaiques et classiques. Paris, 1976; C. Hignett. Op. cit., p.54, 58ff; J.V.A. Fine. The ancient Greeks. Cambridge, 1983, p.182ff; R. Sealey. The Athenian Republic. London, 1987, p.108ff; K.-W. Welwei. Die Griechische Polis, s.58ff; Он же: Athen, s.119-123.

⁷⁷ См.: K.-W. Welwei. Athen, s.122ff.

3) Резюме

Таким образом, беглый взгляд на историю Аттики VIII в. до н.э. показывает, насколько важную роль в этот начальный период становления государственности играла традиция, выраженная в нормах, стереотипах и представлениях, унаследованных от прошлого, ещё неинституционализированного образа жизни. Этот образ жизни освящался традиционной идеологией, которая вызвала с одной стороны, сопротивление наступающей лавине новаций во всех областях жизни, а с другой стороны, диктовала способ их принятия и ассимиляции путем приспособления к старому. Это выражалось в придании нововведениям сакральных форм, что мы видели на примерах учреждения должности архонта-басилея и внутреннего деления Аттики. Впрочем, этот процесс ещё только начинался, а как он развивался мы рассмотрим в следующих главах.

Глава III

Между обычаем и правом.

1) Килон и его харизма

Первой политической акцией в истории архаических Афин была попытка Килона захватить власть в городе. Будучи человеком знатным и влиятельным (των πάλαι εἰγενες τε καὶ δυνατός - Thuc., I, 126, 1, ff; Ср.: Hdt., 5, 70 f) , став победителем в Олимпии в 640 г. до н.э. и получив дельфийский оракул, предписывающий ему на ближайшем празднике Зевса занять Акрополь (Thuc., I, 126, 4), Килон, во время Олимпийских игр 636 г. до н. э. (?)¹, вместе с группой сверстников (Hdt., V, 71) или просто приверженцев (Thuc., I, 126, 5) и при помощи вооруженного отряда от своего тестя, мегарского тирана Феагена (Thuc., I, 126, 5) захватил Акрополь, в надежде взять власть над Афинами. Заговор провалился: сбежавшиеся с полей жители окружили Акрополь (Thuc., I, 126, 5), а организацией осады занялись городские власти, руководимые архонтом Мегаклом (Plut. Sol., XII), которые захватив заговорщиков расправились над ними прямо у алтарей, где те искали спасения.

Наши источники не могут дать точной информации о состоянии власти на данный момент: Геродот сообщает о том, что решающую роль в этой истории играли пританы навкратий (Hdt., V, 71), а Фукидид говорит об архонтах (Thuc., I, 126, 8); кроме того, иногда упоминается об участии в этих событиях Ареопага (Schol. Aristoph. Equit., 447, 10)². Из этого можно заключить только, что в Афинах уже функционировала система выборных должностей, но степень их развития остаётся неясной³ и можно полагать, что процесс институционализации занял длительное время и растянулся видимо на два столетия (VII-VI вв. до н. э.)⁴. Во всяком случае, ко времени Килона этот процесс был ещё весьма далёк от завершения и сама попытка узурпации власти свидетельствует о слабости новых политических норм и силе прежних тенденций, содержащихся в аристократическом авантюризме и претензии на лидерство.

Как следует из источников, Килон не был поддержан ни демосом ни аристократией, а опирался только на силы своих сторонников⁵. Это означает, что его заговор был сугубо личной попыткой узурпации власти с помощью силы. Нас интересует прежде всего мотивировка этой попытки и её идеологическое обоснование.

¹ Эти события не поддаются точной датировке и возможны различные варианты. См. об этом: A.W.Gomme. A Historical Commentary on Thucydides. I, Oxford, p.428-420; R.A.Sealy. A History of the Greek City-states c.a.700-338 B.C., London, 1976, p.116-118; R.Develin. Athenian Officials 684-371 B.C., Cambridge, 1989, p.30; С.И.Падциг. Килонова смута в Афинах // ВДИ, 1964, 3, с.5.

² См. об этом: P.J.Rhodes. A Commentary on the Aristotelean Athenaiou Politeia. Oxford, 1981, p.80.

³ См.: K.-W.Welwei. Athen. Darmstadt, 1992, s.134, Anm. 4.

⁴ См.: M.Stahl. Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen, Stuttgart, 1987, s.179; E.Stein-Hölkeskamp. Adelskultur und Polisgesellschaft. Stuttgart, 1989, s.88.

⁵ См.: K.-W.Welwei. Athen, s. 133, 135 f.

Прежде всего, это дельфийский оракул, давший Килону санкцию божества на захват власти во время "величайшего праздника Зевса"⁶. По мнению Фукидида, ошибка Килона состояла лишь в том, что он спутал Олимпийские игры с Афинским праздником в честь Зевса - диасиями (Thuc., I, 126, 6). Во всяком случае, апелляция к божественной санкции должна была служить самым веским аргументом в пользу данной акции. Для религиозного человека нет более серьёзного обоснования, чем воля божества и именно на это делал ставку Килон. Таким образом, политическому праву противопоставлялся все тот же древний принцип личной харизмы, внушённой божеством. Естественно, что такая мотивировка была рассчитана на соответствующий тип мышления и должна была быть адекватно воспринята обществом. Негативная реакция населения была вызвана скорее всего, участием враждебного мегарского военного отряда⁷ и личной активностью Алкмеонидов, претендующих, видимо, на ведущее положение в Афинах⁸.

Другим элементом в мотивировке Килона было то, что он являлся олимпийским победителем (Hdt., V, 71; Thuc., I, 126, 5; Paus., I, 28,1). Данный факт имеет в этой истории огромное значение и содержит в себе два важных момента; во-первых, это религиозное значение Олимпийских игр, победитель в которых рассматривался как избранник божества, получивший от него благословение в виде победы⁹. Килон, став победителем в Олимпии, автоматически принимал на себя этот образ и становился обладателем божественной харизмы, доказавшей его первенство среди афинян.

Во-вторых, олимпийская победа была связана с древним мифологическим образом, согласно которому победитель в состязаниях в качестве награды получает царскую власть¹⁰. Эта мифологема объединена также с часто встречающимися сказочными сюжетами, основным мотивом которых является женитьба на царской дочери, в приданое которой назначено царство, достаемое победителю соревнований. С женитьбой или без, мотив состязания за обладание царской властью широко представлен в фольклоре и обрядах многих народов и несомненно имеет очень древние корни¹¹. Есть такие примеры и на греческом материале. Так, в мифе об Олимпийских играх, учреждённых Эндимионом, его сыновья состязались между собой за царство (Apollod., I, 7, 6; Schol. Theocr., III 49; Paus., V, 1, 4, Cic. Tusc., 1, 38). Тот же сюжет содержится и в мифе о женитьбе Пелопа на Гипподамии и наследовании им царства Эномая (Apollod. epit., II 9; Diod., IV, 73). Очевидно, что этот древний архетип, засвидетельствованный в греческой мифологии,

⁶ Независимо от того, был ли этот оракул получен в действительности или сфабрикован (См.: К.-В.Велвей. Athen, s. 134, Anm, 4.), он несомненно служил религиозным основанием для путча Килона.

⁷ См.: К.-В.Велвей. Athen, s.135; M.Stahl, Op.coit.s.204.

⁸ О роли Алкмеонидов в этой истории см.: К.-В.Велвей. Athen, s.137. Можно предположить, что Алкмеониды занимали ключевые позиции и должности, поскольку это дает возможность объяснить их чрезвычайную активность в подавлении бунта.

⁹ См.: К.Н.Зельин. Олимпионики и тираны // ВДИ, 1962, 4, с.27; А.И.Зайцев. Культурный переворот в Древней Греции, Л., 1985, с.108-109; М.Л.Гаспаров. Поэзия Пиндара // Пиндар, Вакхилид, Оды, Фрагменты, М., 1980, с.363.

¹⁰ Подробно об этом см.: С.Я.Лурье. Клисфен и Писистратиды // ВДИ, 1940, N2, с.47-48; К.К.Зельин, Указ.соч., с.28-30.

¹¹ Соотв. материал с.: Дж. Фрэнсер. Золотая ветвь. Пер. М.К. Рыклина, М., 1986, с.150-156

продолжал жить в сознании древних греков также и в историческую эпоху¹². Об этом свидетельствуют, например, подлинно царские почести, оказываемые народом каждого полиса своим олимпийским победителям (Diod., XIII, 82). Первым политическим проявлением этой традиции является история Килона, олимпийская победа которого, не только служила проявлением его божественной харизмы, но и вписывалась в данный мифологический ряд и делала его законным претендентом на царскую власть.

Таким образом, Килон в своей попытке апеллировал не к правовым нормам, но к религиозным представлениям, унаследованным от далекого прошлого. Это значит, что согласно общественной традиционной морали, претензии Килона на власть были вполне обоснованы и справедливы (особенно, если учесть его знатное происхождение), и его попытка не удалась не потому, что он действовал противоправно, а потому, что он совершил тактическую ошибку (мегарский отряд) и столкнулся с яростным сопротивлением других знатных претендентов на первенство.

2) Килон, Акрополь и идея афинской государственности.

Другим важным моментом в этой истории является захват Килоном Акрополя. Помимо стратегического значения этой операции, которое было, впрочем, невелико, так как продержаться там заговорщики так и не смогли, этот акт имел прежде всего глубокий символический смысл. Акрополь, как известно, был религиозно-политическим центром Афин и Аттики начиная еще с микенских времен, когда на нём возвышался царский дворец¹³. Здесь и во времена Килона находился культовый центр государства, где на руинах дворца был расположен главный символ единства общины - пританей с общегосударственным очагом¹⁴. Таким образом, захватывая Акрополь и пританей, Килон автоматически захватывал и высшую власть в обществе в виде её символического воплощения, а его утверждение на месте бывшей царской резиденции, в совокупности с наличием соответствующей харизмы и правом на царский титул, должно было символизировать восстановление им древней царской власти. Правда, тут Килон совершил ещё одну ошибку поскольку, согласно давним представлениям, право на царскую власть должно было быть акцептировано общинным коллективом (см. стр.25). В результате, следуя религиозной традиции, Килон нарушил политическую, что означало попрание им суверенных прав общины и обусловило неудачу предприятия.

Что касается символического значения Акрополя, то следует отметить, что политическим центром Афин его делали не столько культы, сколько наличие пританей с общим очагом¹⁵. Этот пританей являлся по-сути воплощением древнейшего мифологического архетипа, связанного с культом огня и очага, который имел ещё арийские корни и составлял основу домашней религии¹⁶. Очаг, как известно, был основой семейного культа и обладал особой сакральностью, которая сохраняла своё непереходящее значение и в

¹² См.: С.Я.Лурье. Указ. соч., с.4.

¹³ См.:К.М.Колобова. Древний город Афины и его памятники, Л, 1961, с.13-14, 23.

¹⁴ См.:К.М.Колобова. Там же, с.22-24.

¹⁵ Трудно определить, имеет ли этот пританей отношение к очагу в Мегароне микенского дворца - (См.:К.М.Колобова. Там же, с.14) Во всяком случае, он непременно должен был быть на Акрополе, когда в Афинах снова возродилась жизнь.

¹⁶ См. об этом: Ф.де Куланж. Гражданская община древнего мира, Спб., 1906, с.30-36.

классическую эпоху. Об этом свидетельствует, например, эпизод с Фемистоклом, искавшим убежища у семейного очага царя молоссов Адмета (Thuc., I, 136). В данном случае, святость очага оказалась сильнее даже личной вражды.

Как в отдельной семье, так и в каждом городе самым священным местом был алтарь общины: с очагом¹⁸. Подобно как в каждой семье был свой глава, заведовавший семейным культом, так и в общине в-целом таким главой был царь - хранитель общинного очага¹⁹. Поэтому естественно, что первые должности после отмены царской власти часто назывались пританами (см.: Arist. Pol., 1305 a 15 ff; 1322b, 29)²⁰. Уже в самом названии этой должности видна её связь с пританеом, т.е. с очагом общины, что обнаруживает прямую преемственность с царской властью. Полномочия этих пританов были настолько велики, что и сами античные авторы сравнивали их с положением царя (Diod., VII, 9). Как видно, родство здесь было не только типологическое, но и прежде всего генетическое.

Кроме того, этимологически слово *πρυτανεία* часто выступает как синоним к слову *ἑστία* - очаг²¹. В свою очередь *ἑστία* в широком смысле означает дом, семью, пританей, государство²². Данная семантическая цепочка наглядно демонстрирует тождественность и родство таких ключевых понятий, как очаг, семья и государство. Это значит, что религиозной сутью как семьи так и государства являлся очаг, - фундаментальный сакральный базис всех основных социальных учреждений. Мифологическая, вернее иррациональная идентичность семьи и общины (=государства) для древних заключалась в том, что община (родовая или гражданская) мыслилась как одна абстрактно-мистическая семья, связанная родством происхождения, культом и очагом. Уподобление семьи общине и главы семьи царю было так прочно, что вошло даже в философско-теоретическую мысль древних греков (см.: Arist. Pol., 1285 b, 30f). Всё сказанное означает, что Килон захватывая Акрополь самовольно брал на себя функции царя-притана и становился "отцом" и господином всей страны.

Фундаментальное значение общего очага позволяет также полнее интерпретировать процесс синойкизма в Аттике с точки зрения, как его могли воспринимать люди античности. Дело в том, что когда о синойкизме говорят Фукидид и Плутарх, то для них обоим суть его заключается в том, что Тезей ликвидировал все местные пританей с очагами и заседавшими при них советами и объединил в одном общем пританеом с общим очагом на Акрополе (Thuc., II, 15, 2; Plut. Thes., 24). Говоря о синойкизме необходимо иметь в виду важную историческую особенность Аттики: афинский полис развивался не как одна цельная община, но состоял из нескольких общин, объединенных в процессе политического синойкизма. К тому же, на раннем этапе происходили, видимо, ещё какие-то иноземные внедрения, всё равно, будь то миграция

¹⁸ Там же, с.157.

¹⁹ Там же, с.189.

²⁰ О первых должностях-пританах см: F.Gschnitzer. Pritanen. Ein Beitrag zum geschichtlicher Verständnis grieschischer Staatssaltertümer // Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, XIII, 1974, s. 75-88; E.Stein-Hölkeskamp, Op.cit; s.95.; Сюда же относятся и геродотовские пританы навкрапий (Hdt., V, 71); см.: F.R. Wust, Zu den *πρυτάνεις τῶν νακράρων* und zu den Atten attischen Trittyen // Historia, 1957, 6, s.176-214.

²¹ См.: H.Frisk. Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, lief.16, 1965, s.606.

²² H.Frisk. Etym. Wörterbuch, Heidelberg, lief.6, 1957, s.576.

ахейской знати²³ или позднейшие инфильтрации из северных Балкан²⁴. В любом случае, афинское государство изначально формировалось как гражданский коллектив из смешения различных групп и элементов. Для нас важно только то, что это новое общественное единство, постепенно складывавшееся на территории Аттики, организовывалось по стандартному культовому образцу и представлялось в виде такой одной большой общины, состоящей из отдельных малых общин (филы и фратрии), подобно тому, как самая простая община состоит из малых семей. Так же как и каждая семья, так и каждая фила и фратрия имели свой культ и очаг и все они были объединены в один общинный культ вокруг общего очага, воплощавшего все домашние очаги и почитавшегося под видом *Εστία πρυτανεία*²⁵. Следовательно, эта большая, надлокальная (Überlokale) искусственная афинская община содержала в себе все идеологические компоненты и всю религиозную нагрузку, присущие каждой отдельной общине. Именно на таком религиозно-идеологическом объединяющем фундаменте и создавалось новое гражданское единство и политический облик Афинского полиса.

Общинный пританей с очагом связан с ещё одним очень древним архетипом, а именно, с общей трапезой. Этот архетип содержит в себе опять - таки два момента: во - первых, трапеза - это священный ритуал, объединённый с жертвоприношением и происходящий от первобытных тотемических представлений²⁶. В этом ритуале совместное поедание мяса священного животного (как и просто совместная трапеза) означало мистическое объединение в одно целое всей общины или тех, кто принимает участие в этом ритуале²⁷. Во - вторых, такая сакрализованная трапеза была в центре любого человеческого объединения и являлась его внешним культовым выражением²⁸. Таким образом, трапеза была религиозной основой любой первичной социальной организации, что хорошо видно уже на материале гомеровского эпоса, где она является неотъемлемым компонентом всякого сообщества, будь то совет старейшин или компания женихов в доме Одиссея (Il., IX, 67-76; Od., VIII, 95; XVI, 247)²⁹. Хорошим примером совместной

²³ См.: в традиции: Hdt., I, 145; V.57, 65; V135; VII, 94; Strab., VIII.p.38; В научной литературе: F.Schschermey. Die Ägäische Frühzeit, 4Bd.; Griechenland im Zeitalter der Wanderungen vom Ende der Mykenische Ära bis auf die Dorier. Wien, 1990, s.368-373; К.Н. Колобова, Город Афины, с.23-24

²⁴ См.: J. Bouzek. Homesisches Griecheland, Praha, 1969, s.101; V.R.Desborough. The Greek Dark Ages, London, 1972, p.109; F.Schschermeyr. Op.cit., s.386; Я.Боузек. К истории Аттики XI-VIII вв. до н.э. // ВДИ, 1962, 1, с.107-108; В.П.Яйленко. Архаическая Греция и Ближний Восток, М., 1990, с.19.

²⁵ См. об этом культе: В.В.Латышев. Очерк греческих древностей, ч.2; Богослужбные и сценические древности, Спб., 1899, с.19.

²⁶ См.: M.P.Nilsson. Geschichte der grechischen Religion, s.142-150; F.Bammel. Das heilige Mahl im Glauben der Völker, Gütersloh, 1950.

²⁷ См.: F.Bammel. Op.cit., s.75-107; O.Murreu. The Symposion as Social Organisation // R.Hägg (ed.), The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.; Tradition and Innovation, Stockholm, 1983, p.195-199; Он же: Simpotika. A Symposium on the Symposion, Oxford, 1990; K.-W.Welwei, Polisbildung, Hetairos-gruppen und Hetairien // Gymnasium, 99, 1992, s.483 ff.

²⁸ O.Murreu. The Symposion, p.136; K.-W.Welwei. Polisbildung, s.483.

²⁹ См. о трапезе у Гомера: O.Murreu. The Symposion, p.196; K.-W.Welwei. Polisbildung, s.484; I.Cobet. König, Anführer, Herr; Monarch, Tyrann // E.Welskopf (Hrsg), Soziale

общинной трапезы является описание такой культовой церемонии на празднике Посейдона в "Одиссее" (Od., 5ff)³⁰. Естественно, что всеобщая ритуальная трапеза была связана со священным общинным очагом и алтарем. Поэтому пританей совмещал в себе сразу две религиозные функции: он являлся сакральным очагом и одновременно символом общинной трапезы. Эти функции пританей сохранял всегда, и после переноса его с Акрополя, в нём по-прежнему находился очаг и принимали пищу пританы, представлявшие собой всю общину, отличившиеся граждане и почётные гости. Примечательно, что от совместной трапезы у общего очага в пританее произошли и первые хозяйственные должности в Аттике, о чём свидетельствует этимология их названий: ὁ ταμίᾱς - "разрезающий мясо, выделяющий часть, хозяин"; и ὁ κωλακρέτης - "собиратель жертвенных частей, заботящийся о публичных жертвоприношениях"³¹.

Поскольку пританей не мог вместить всех граждан Аттики, совместная трапеза осуществлялась в классическую эпоху в виде публичных праздничных жертвоприношений, совершавшихся за общественный счет и сопровождавшихся угощением народа (δημοθοινία ἑστίασις)³². Более того, можно утверждать, что трапеза была основной функцией или идеей пританей. Об этом свидетельствует например, тот эпизод у Плутарха, где он говорит о том, что Кимон, устраивая у себя дома общественные обеды, сделал свой дом общим пританеем для граждан (ὁ δὲ τὴν μὲν οἰκίαν τοῖς πολίταις πρυτανεῖον ἀποδείξας κοινόν - Plut. Kim., 10, 7). Если учесть, что Кимон претендовал на политическое лидерство, то здесь опять видна связь пританей с властью (то есть пританей, как олицетворение власти и государственности). Таким образом, очаг и общая трапеза были основополагающими первобытными архетипами, на основе которых строились представления о целостности и единстве любой общины и воплощением которых был пританей, как объединяющее культово - политическое начало общества. Следовательно, и власть в общине принадлежала тому, в чьих руках находился очаг, будь то царь, притан или кто -нибудь другой, вроде Килона, который избрал именно такой путь захвата власти (ср. действия Кимона).

Как в гомеровскую эпоху, так и в архаику, вокруг трапезы объединялись также всевозможные союзы и товарищества, называемые гетериями (ἑταίρειά), так что все друзья были непременно и сотрапезниками³³. Некоторые исследователи видят истоки таких товариществ ещё в первобытных мужских союзах³⁴. В качестве примера приводится как правило союз женихов

Typenbegriffe, Bd, 3, Berlin, 1981, s.32; V.Patzek. Homer und Mykene, München, 1992, s.118 ff.

³⁰ Общая трапеза есть также и у Гесиода (Erga, 722 ff); Ср. также в Ветхом Завете: царь Артаксеркс устроил семидневный пир для всего народа в Сузах (Есф., 1, 5.); Сыновья Иова, подобно греческим аристократам архаической эпохи собирались друг у друга на пиры (Иов., 1, 4.). О греческих пирах-празднествах аристократии см.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit; s.112 ff; Ю.В.Андреев. Раннегреческий полис, с.84-85.

³¹ См.: E.Meyer. Geschichte der Altertums, 3Bd., Stuttgart, 1937, s.293.

³² См.: В.В.Латышев. Указ.соч., с.90.

³³ Ch. Ulf. Die Homerische Gessellschaft, München,1990, s.117 ff; O.Murreu. The Symposion, p.196; E.Stein-Hölkeskamp, Op.cit; s.113.; H.Van.Wees, Status Warriors, Amsterdam, 1992, p.44-48.

³⁴ См.: O.Murray. The Symposion, p.199; Ср.: M.Ostwald, Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy, Oxford, 1969, p.142 f; W.Rösler, Dichter und Gruppe. Eine

Пенелопы³⁵, представляющий собой настолько интересное явление, что иногда в нем усматривают даже отголоски группового брака³⁶. Историческим примером такого рода греческих товариществ могут служить спартанские сисситии, которые ещё в античности считались очень древним явлением (Arist. Pol., 1329b5) и объединялись на основе совместных трапез (Plut. Lys., 12). Афинской аналогией сисситиям являлись фратрии - сязого рода "застольные братства"³⁷, культовое единство которых помимо трапезы, скреплялось ещё и религиозным праздником - Апатуриями³⁸. К нашей истории это относится постольку, поскольку группа сторонников Килона в источниках названа гетерией (Hdt., V, 71, 1f; Plut. Sol., 12). Очевидно, это первый исторический пример использования гетерии в политических целях, что позднее, в архаику, вошло уже в обычную практику³⁹. В таком случае, это было естественным продолжением давней традиции гомеровских гетерий, которые изначально являлись средством аристократической активности во всякого рода предприятиях (см. напр.: друзья Телемака, *Od.*, IV, 692; XVI, 325; или друзья Одиссея в его ложной истории - *Od.*, XIV, 199-239). В этой связи показательно, что сторонники Килона названы сверстниками (Hdt., V, 71). Это, с одной стороны, сближает их с союзами сверстников в эпосе и с первобытными мужскими возрастными объединениями, а с другой стороны, напоминает конфликт "отцов и детей", который, как известно, в классической Греции принимал иногда форму политического противостояния⁴⁰. В данном случае, молодая гетерия Килона противостояла старшему поколению, представленному архонтами - Алкмеонидами.

Наконец, в истории Килона заслуживает внимания ещё один факт: это "Килонов грех" (Κυλώνειον ἄγος), то есть религиозное преступление, совершённое Алкмеонидами, перебившими килоновцев прямо у алтарей, их последующее изгнание (Plut. Sol., 12) и неоднократное использование этого факта в политической борьбе последующих эпох (Hdt., V, 72; Thuc., I, 127, 1)⁴¹. Конечно, вызывает недоумение столь дерзкое святотатство Алкмеонидов, поправших святость алтарей, но, кажется, у Плутарха мы можем найти этому объяснение. Он пишет, что сторонники Килона выходили из Акрополя, держась

Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher Griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios, München, 1980, s.33 ff.

³⁵ Ю.В.Андреев. Раннегреческий полис, с.84-86.

³⁶ См. об этом со всей литературой: Е.Кагаров. Пережитки первообщинного коммунизма в общественном строе древних греков и германцев, М., 1937, с.34-41; Автор выявляет так же достаточно много свидетельств о пережитках группового брака у спартанцев; там же, с.31-33.

³⁷ См.: O.Murreu. The Symposion, p.198;

³⁸ См.: В.В.Латышев. Указ.соч., с.141.

³⁹ G.M.Calhoun. Athenian Clubs in Politics and Litigation, Austin, 1913, O.Murray. Op.cit., p.198; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit; s.157 ff.

⁴⁰ Это известный конфликт с "золотой молодежью", который лучше всего представлен в речи Афинагора у Фукидада; Афинагор открыто упрекает молодежь в опасном стремлении к почётным должностям, что было запрещено для них законом (Thuc., VII, 38,5.). Не случайно, что и в осквернении герм в Афинах обвиняли ту же молодёжь и её "неформального" лидера Алкивиада (Thuc., VI, 28). Поэтому, можно предположить, что и Килон с друзьями стремился к тому, что по возрасту им было недоступно. Все эти политические проблемы потенциально были заложены в корпоративном объединении молодёжи, которое уходит корнями в глубокую первобытность.

⁴¹ См.: M.Lang. Kilonian Conspiracy // CP, 62, 1967, p.243-249; K.-W.Welwei. Athen, s. 132.

за нитку, которая связывала их со статуей богини, но по дороге нитка оборвалась, и о было истолковано как знак отречения богини от заговорщиков и послужило сигналом к их избиению (Plut. Sol., 12) . Здесь всё становится на свои места: зачинщики избиения нашли религиозное объяснение для своего поступка, однако, этот аргумент явно не мог оправдать преступление, совершённое у алтарей, где часть заговорщиков искала спасения (Hdt., V, 72; Thuc., I, 127,11; Plut. Sol., 12).

Независимо от того, как было совершено преступление и участвовал ли в нём один Мегакл или все родственники⁴² , вина легла на весь род в целом ряде поколений. Совершенно очевидно, что здесь имеют место очень древние представления о наследственной вине, распространяющейся на весь род в нескольких коленах⁴³ . В основе здесь лежит, очевидно, вера в магическое происхождение и магические особенности свойств и качеств человека, согласно которой, по наследству передаётся не только харизма, но и проклятие - миазм⁴⁴ . Как показывает пример Алкмеонидов, эти представления оказываются не только чрезвычайно живучи, но и проявляются в качестве заметного фактора в политической истории Афин. Если в последующие времена этот "Килонов грех" и наследственная вина выступали больше в качестве политического предлога, то в эпоху Килона они отвечали реальному религиозному мышлению людей, о чём свидетельствует широко известный в древности факт грандиозного ритуального очищения Аттики от скверны этого греха, которое осуществил Эпименид Критский (Arist. Ath. Pol., 1,1; Diog. Laert., I, 110; Plut. Sol., 12). Тем не менее, представления о наследственной вине также и в классическую эпоху не были пустым пережитком прошлого, но вошли даже в норму общественной жизни. Многочисленные подтверждения этому дают различные государственные клятвы и всевозможные запрещающие постановления, которые зачастую заканчиваются угрозами бед и проклятий в адрес нарушителя, его потомства и всего рода (См. напр.: Arist. Ath. Pol., 16, 10; ср. также клятву херсонеситов - В.Латышев. IPE, I2, СПб, 1916 и др.).

3) Резюме

Итак, на рассмотренных примерах мы видели, что в историческом эпизоде, связанном с заговором Килона, сплелись и отразились различные древнейшие общественные представления и архитипы, уходящие корнями не только в гомеровскую эпоху, но и гораздо глубже, в первобытные пласты общечеловеческих верований и идей. Эти представления не только формировали мировоззрение людей той эпохи, но и составляли их естественный образ мыслей и политический инструментарий в общественной жизни, что в конце концов и явилось необходимым условием для политического, а значит, и исторического развития на данном этапе. Более того, можно утверждать, что объединяющим фактором, создававшим афинский полис, было культовое единство жителей Аттики, осознаваемое ими как мистически-родственная семейная связь через культ общего очага и общей трапезы. Как показал Ф. Д. Куланж, и как мы видели на примерах, основой

⁴² См.: K.-W. Welwei. Athen, s.134, 137.

⁴³ См. например, греческие мифы о проклятии рода Пелопидов.; Ср. в Ветхом Завете - тема вины до седьмого колена (Исх., 20, 5; Числ., 14, 18; Пс., 109, 14 и т.д.). О наследственной вине Алкмеонидов и развитии темы вины в древнегреческой литературе см.: А.И. Доватур. Феогнид и его время. Л., 1989, с.102-112.

⁴⁴ См.: С.Я. Лурье. История Греции, Спб, 1993, с.125.

этого единства была вера в то, что родственность определялась не только общим происхождением, но и общим культом⁴⁵. Таким образом, культ и религиозные верования объединяли Аттику в одно целое, и они же создавали то политическое пространство, на котором начинала твориться история Афинского полиса.

⁴⁵ См.: Ф. де Куланж. Указ. соч., с.55.

Глава IV

От Килона к Солону

1) Драконт

Следующим шагом в политическом развитии Афинского полиса явилось законодательство Драконта предположительно в 621 г. до н.э.¹, которое частично реконструируется по упоминаниям в речах Демосфена (XLIII, 57; XLII, 72; XXIII, 37, 53, 62, 80), у Плутарха (Sol., 17) и по поздней редакции 400г. до н.э. (IG, I, 104).² Аристотелевская(?) "Конституция Драконта" однозначно оценивается наукой как подложная фикция, имеющая отношение лишь к олигархии V-го в. до н.э.³

Первая законодательная попытка Драконта представляет собой по существу лишь запись обычного права, благодаря чему в источниках его законы называются как правило обычаями (ἑσμοί – IG, I, 104; Andok. 1, 81, 83; Arist. Ath. Pol., 4.1.), в отличие от позднейших законов Солона (νόμοι)⁴. Аристотель в "Политике" говорит, что законы Драконта были изданы для уже существующего государственного строя и не представляют собой ничего примечательного (1274 b15).

Насколько мы можем судить из наших источников, ἑσμοί Драконта были посвящены процессам об убийствах (περὶ τοῦ φόβου). Новым здесь было только то, что стали различаться умышленные и неумышленные убийства (μὲν κ' προνοίᾳς, или ἄκων - IG, I³, 104, 11-23)⁵, в чём проявляется уже свежий подход, неизвестный древнему родовому обществу⁶. Одновременно вводился принцип преследования убийц по закону, вместо прежней расправы кровной мести (IG., I³, 104, 11-23). Однако, было бы неверно понимать это в том смысле, что Драконт отменил кровную месть⁷: на самом деле принцип мести остался прежним, только теперь законодательно определялось наказание (в основном,

¹ Вопросы датировки см.: R.S. Stroud. *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley, 1968, p. 66-70; R. Develin. *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge, 1989, p. 31.

² См.: R.Stroud. *Op.cit.*, p.5f; Meiggs-Lewis Nr.86., K.W.Welwei. *Athen*, Darmstadt, 1992, s.138.

³ U.von Willamowitz-Moelendorff. *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893, s.49f, 57ff, 76ff; P.J. Rhodes. *A Commentary on the Aristotelean Athenaiion Politeia*. Oxford, 1981, p.85f.; В.Бузукул. *Афинская полиция Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V в до н.э.*, Харьков, 1895, с.314-323; С.И.Радциг. *Афинская полиция*, М., 1937, с.100, прим. 6.

⁴ См.: K.Latte. ἑσμοί // RE, II, s.31; P.J. Rhodes. *Op. cit.*, p.86f; А.Д. Вейсман. *Греческо-русский словарь*. 5-е изд.б Спб., 1991, с.604. Древняя Греция, М., 1956, с. 136-137; Поздние источники употребляют также слово νόμοι (Aesch., 1,6,а346; Xen. Oek., 14.4; Plut. Sol., 17), но это объясняется тем, что слово ἑσμοί в классику уже вышло из употребления -См.: K.Latte. *Op.cit.*, p.32.

⁵ См.: K.-W. Welwei. *Athen*, s.139.

⁶ См.: В.Н.Ярхо. *Вина и ответственность в гомеровском эпосе* //ВДИ,2, 1962, с.18-26; он же: *Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека* //ВДИ,2, 1963, с.53-56; М.Оссовская. *Рыцарь и буржуа*. Пер К.В. Душенко, М.,1983, с.50; A.W.H.Adkins. *Merit and Responsibility*. Oxford, 1960, p.55.

⁷ В.П.Яйленко. *Архаическая Греция* // *Античная Греция*, ч.1, М., 1983, с.185.

изгнание - φεύγειν - IG., I³, 104, 11)⁸ и право преследования убийц по закону ограничивалось членами пострадавшего рода или фратрии (IG., I³, 104, 15, 18, 23; Dem., XLIII, 72)⁹. Это означает, что прежний обычай “гомеровских” времен (см.: II., IX, 632; Od., III, 307; XXIV, 432) теперь был смягчен и в изменённом несколько виде поставлен под контроль государственных должностей¹⁰, сохраняя всё же свой старый основной принцип. Смягчением старого обычая у Драконта была также возможность прощения убийцы родственниками убитого (αἵδεσις - IG. I³, 104, 13, 15), предусматривавшая выкуп¹¹. Этот порядок тальона, пришедший на смену прежнему “око за око” является первой правовой стадией для обществ, стоящих на пороге государственности. Примером тому могут служить различные варварские “Правды” раннего средневековья или ранний закон в Шумере¹². Однако, можно предполагать, что несмотря на законы Драконта, обычай кровной мести ещё довольно долго сохранял силу в Афинах из-за чего, очевидно, и потребовалось их вторичное издание в 408 г. до н.э.

Помимо законов об убийствах античная традиция приписывала Драконту и законы против праздности и воровства (Plut. Sol., 17). К сожалению, эта группа законов до нас не дошла, но её тематика позволяет трактовать её как меры, защищающие частную собственность¹³. Суровые нормы, жестоко каравшие за малейшую провинность (как правило, смертный приговор), принесли законодательству славу “кровавого” (Plut. Sol., 17) и свидетельствуют о его примитивности, что опять сближает его с другими законодательствами подобного рода¹⁴. Уже один тот факт, что законодательство Драконта прославилось жестокими карами, может служить косвенным подтверждением того, что в нём рассматривался широкий круг вопросов и содержались нормативы, касающиеся различных сторон жизни, а не только дел об убийствах, которые, как мы видели, предусматривали в большинстве случаев не смерть, а изгнание, и вообще, не вводили новое наказание, но лишь регулировали обычай кровной мести. Нам известны только законы об убийствах

⁸ Изгнание убийц практиковалось уже издавна; См. напр. миф о Геракле, убившем Ифита, или о Пелее, убившем Фока и т.д.; см. об этом: С.Я.Пурье. История Греции, М., 1993, с. 185; Д.Фрззер. Фольклор в Ветхом завете, М., 1985, с.49-62.

⁹ Интересно здесь указание на фратрии. Оно свидетельствует, во-первых, о слабости родовых отношений, а во-вторых, говорит о том, что культовое сообщество этих союзов-“братств” рассматривалось как кровнородственная близость их членов. Это означает, что юридически культовое единство приравнивалось к кровному (см. стр.48).

¹⁰ Примечательно, что на первом месте среди этих должностей упоминаются βασιλεῖς - цари (IG., I³, 104, 6, 12), под которыми следует понимать, очевидно, архонта басилея вместе с филобасилеями, составлявшими суд пританея (Pritaneiongericht - см. K.W.Welwei. Athen, s.112 Anm. 70, 142f, 216). Обзор литературы см.:ibid., s. 140, Anm. 16). Это кажется вполне вероятным, если учесть, что важнейшей функцией гомеровского басилея после военного руководства была судебная сфера (ср.: цари-судьи у Гесиода (Erga, 38f, 89-96) и судебские функции царя в Ветхом завете (1. Цар., 8.20)).

¹¹ См.: K.W.Welwei. Athen, 140ff.

¹² См.: С. Крамер. История начинается в Шумере.пер. Ф.Л.Мендельсона.1991, с.63.

¹³ См.: И.А.Шишова. Раннее законодательство и становление рабства в античной Греции, Л., 1991, с. 57, 100-106; Э.Д.Фролов, Рождение греческого полиса, Л., 1988, с.131.

¹⁴ И.А.Шишова. Указ. соч. с.68, прим.53.

не потому, что они были единственными законами Драконта, а потому, что они долгое время оставались актуальны и были переизданы позднее.

При исторической интерпретации законодательства Драконта и причин, вызвавших его к жизни, неизбежно напрашивается вывод о том, что в обществе назрела насущная потребность институционализации общественных отношений. Очень вероятно, что она была стимулирована ситуацией, возникшей вслед за заговором Килона и необходимостью ограничить волну кровавой мести, ставшей результатом путча и борьбы за власть¹⁵. С другой стороны, явно назревала потребность нормирования имущественных отношений, вызванная всё большей социальной дифференциацией общества. Как мы видели выше, у Гомера имущественные и наследственные отношения находились ещё в довольно неразвитом состоянии и собственность была незащищена (см. напр.: II., XXII, 484f)¹⁶. Поэтому, главное обвинение Одиссея женихам состояло не в покушении на его власть (это принцип харизмы), а в том, что они разоряли его имущество (Od., XXII, 36). Конфликт был разрешен только судом Линча и при вмешательстве божества. Очевидно, такой конфликт мог быть типичной ситуацией для "гомеровской эпохи".

Как правило, в подобных случаях экономический прогресс и дифференциация вызывают к жизни первые правовые нормы, которые наряду с тальоном, в многочисленных мелочных предписаниях предусматривают защиту собственности. Это хорошо видно на примере тех же варварских "правд" или законов Хаммурапи. Руководствуясь этими соображениями, мы можем в самых общих чертах представить себе, о чём шла речь в недошедших до нас законах Драконта.

Итак, законодательство Драконта можно рассматривать как первое проявление новых социально-экономических условий в афинском обществе и начала кризиса традиционного образа жизни, вызванного его несоответствием этим новым условиям. До сих пор общественные отношения регулировал обычай (ἔθος), санкционированный и освященный религией. Священные нормы предков создавали эти установления, а религиозный страх служил гарантом их соблюдения, сохранял дооворы и клятвы¹⁷. Однако, древний обычай не знал принципа частной собственности и имущественной дифференциации, - это были новые явления общественной жизни, не входящие в его сферу и для их регулирования требовалось человеческое вмешательство. Таким образом, кодификация Драконта была первой попыткой привести в соответствие обычай и новые социально-экономические условия¹⁸.

Принципиальное значение здесь имеет путь, выбранный для разрешения проблемы: в основе всего лежит традиция, которая не отменяется и не изменяется в-принципе: она только дополняется нововведениями, которые, конечно, изменяют положение вещей, но остаются в русле традиции по форме. Драконт, как будто, ничего нового не изобретал¹⁹, но уже само его законодательство вводило в жизнь новый принцип правового регулирования

¹⁵ См.: K.-W. Weiwei. Athen, s.138; Э.П.Фролов, Указ. соч., с. 131.

¹⁶ См.: K.-W. Weiwei. Athen, s.83.

¹⁷ См.: Ф.де Куланж. Гражданская община древнего мира, Спб, 1836, с.181-184; Д.М.Петрушевский. Общество и государство у Гомера, М., 1913, с. 51-56.

¹⁸ О подобной функции ранних законодательств в древней Месопотамии см.: А. Оппейнхейм. Древняя Месопотамия. Пер. М.Н. Ботвинника, М., 1990; Одновременно это законодательство означает и начало государственности: U.Walter. An der Polis teilhaben. Stuttgart, 1993, s.191.

¹⁹ См.: Aristot. Pol., 1274 b15.; K.Honn. Solon. Staatsman und Weiser, Wien, 1948, s. 46ff.

общественных отношений. С точным зрением общественного сознания, законодательство Драконта означает стадию, когда в мышлении людей утверждалась идея о недостаточности старого обычая и необходимости внесения в него дополнений и поправок, что открывало новые перспективы и подготавливало почву для будущих новшеств.

2) Эпоха перемен

Для всей эпохи до реформ Солона мы имеем во многом неясную и противоречивую картину, которую составляют стихотворения Солона и во многом опирающиеся на них сообщения Аристотеля и Плутарха²⁰.

В своих элегиях Солон дает яркую эмоциональную характеристику общества, охваченного стремлением к богатству. Он перечисляет способы, которыми люди зарабатывают себе на жизнь; тут и морская торговля, и земледелие, и батрачество, и ремесло, и дар прорицания (fr. 1,44-51, Diehl). Все люди стремятся к богатству, даже, если они бедны:

“Если иной не богат и томится от бедности тяжкой,
 Всё же мечтает всегда деньги большие иметь.”
 (fr. 1, 42-43, Diehl, пер. С.И. Радцига)

Но от корысти происходит только пагуба (1,75 D), т.к. нет предела людскому стремлению к наживе (1,71 D) и поэтому “богатеют они, злым предаваясь делам” (3,11 D). Беззаконие несет зло городу (3,31 D), бедствия народу (3,24 D) и угрожает рабством и смутой (3,18ff, D). Итак, город находится в бедственном положении, но виноваты в этом не боги, а сами горожане (αστοί), которые “злым предаются делам”. Здесь ещё не до конца оформившаяся идея Гомера о религиозной ответственности людей за свои поступки²¹, выражена уже предельно отчётливо и связана с социальной критикой²².

Три с небольшим десятилетия отделяют возможное время написания этих стихов²³ от издания законов Драконта, но за это время общество настолько изменилось, что между обоими точками отсчёта наблюдается значительный контраст. Утвердившийся после Драконта принцип частной собственности принёс свои плоды: в обществе углубилась дифференциация и развилась хозяйственная деятельность. Безусловно, эти явления находятся в русле общегреческих процессов архаической эпохи, которая характеризуется взлетом экономической и социальной активности в греческих полисах²⁴. Часто

²⁰ О положении источников см.: P.J.Rhodes. Op. cit., p. 118ff; K.W.Welwei. Athen, s. 151ff.

²¹ В эпосе эта идея еще пробивает себе дорогу среди представлений о божественном внушении и предопределении, но она уже достаточно отчётливо звучит в “Одиссее” - см.: В.Н.Ярхо. Вина и ответственность, с.21; он же: Проблема ответственности, с.50 слл.; ср.: в “Одиссее” сам Зевс говорит, что люди сами навлекают на себя бедствия (Od., I, 34f).

²² См.: P. Spahn. Mittelschicht und Polisbildung. Frankfurt a. Main, 1977, с.122; M. Stahl. Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Stuttgart, 1987, s. 192; он же: Solon F3D. Die Geburtstunde des demokratischen Gedankens // Gymnasium, 99, 5, 1992, s. 387-408; K.-W.Welwei. Athen, s. 150f.

²³ Очевидно, незадолго перед архонством Солона в 594г. до н.э.; См.: Rhodes. Op. cit., p. 82.

²⁴ Описание этих процессов см.: L.H. Jeffery. Archaic Greece. The City - States с. 700-500 B.C. London, 1976; Ch. Starr. The Economic Social Growth of Early Greece, 800-500

отмечается, что экономический подъём тесно связан с демографическим взрывом и колонизацией²⁵. Рост населения, с одной стороны, был следствием улучшения экономических условий, а с другой стороны, создав перенаселённость дал импульс к институционализации общественных отношений²⁶ и новой экономической и колонизационной деятельности²⁷. Археологически, пик демографического взрыва как в Греции вообще, так и собственно в Аттике приходится на конец геометрической эпохи (см. рис.2). Примерно тогда же был создан и гесиодовский эпос, который своей меркантильно-крестьянской направленностью не только контрастирует с героическим идеалом Гомера, но уже специально посвящён новой теме приобретения богатства и выражает печальную сентенцию: “ныне богатство для смертных самую душою их стало.” (Erga., 684ff). Как отмечает Э.Д. Фролов, с этого времени темы богатства и прибыли (κεῖρος) становятся необычайно актуальными во всей архаической поэзии²⁸. Кроме того, известные нам термины ἀγαθοί и κακοί уже отчетливо звучат как социальные категории (напр. Sol. 24, 18, Diehl), и можно сказать, болезненно акцентируются, особенно в Феогнидовском сборнике (Theogn., 31f, 113f, D)²⁹.

Параллельно менялось и содержание аристократической ἀρετή - из нее уходили сила и воинская доблесть, как основные компоненты аристократического идеала³⁰. Даже богатство перестало быть исключительной привелегией знати, поскольку им завладели теперь и многие κακοί (Theogn., 53ff; 133ff; 149f; 165f; 179f; Diehl)³¹. Более того, эти κακοί проникли в элиту и стали смешиваться с ἀγαθοί, что особенно возмущает Феогнида (Theogn., 31ff;

B.C., N.-J. 1977; A.M. Snodgrass. *Archaic Greece. The Age of Experiment*. London, 1971; Древняя Греция, М., 1956, с.157, слл; Э. Д. Фролов. Указ. соч., с.92-119.

²⁵ См.: A. Snodgrass. *Archaic Greece*. p.22-23; Ch Starr. *The Origins*, p. 312.

²⁶ Перенаселённость создала серьезную экономическую проблему и вызвала бедность населения, что отразилось также и на брачных отношениях. См. об этом: E. Ruschenbusch. *Plutarchs Solonbiographie // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 100, 1994, s.351-354.; Однако, первоначальный рост населения, создав нажим на судебную практику, способствовал нормированию отношений в обществе. См. об этом: K.-W. Welwei. *Athen*, s.103.

²⁷ Аттика не участвует во внешней колонизации, т.к. занята освоением внутренней территории. См. об этом: I. Coldstream. *Geometric Greece*, London, 1977, p. 133-135; A. Snodgrass. *Op. cit.*, p.23, 35ff; K.-W. Welwei. *Athen*, s.65.

²⁸ Э.Д. Фролов. Указ. соч., с. 104-105; Ср. также: E. Stein-Hölkeskamp. *Op. cit.*; s.129. Стремление к богатству было общегреческим феноменом, - см.: K.-W. Welwei. *Athen*, s.153.

²⁹ См.: E. Stein-Hölkeskamp. *Op. cit.*; s. 86-93; А.И. Доватур. Феогнид и его время, Л., 1989, с.64, 85-92; Э.Д. Фролов. Указ. соч., с.; Интересно, что термины “хорошие” и “плохие” также и в средние века употреблялись в качестве социальных категорий (См.: А.У. Гуревич. *Средневековый мир: культура безмолствующего большинства*, М., 1990, с.33) Очевидно, это характерно для “постварварских” обществ, в которых социализация начиналась с личной доблести и личных качеств.

³⁰ См.: V. Donlan. *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of Fifth Century BC*. Lawrence, 1980, p.94; M. Stahl, *Op. cit.*, s.87; E. Stein-Hölkeskamp. *Op. cit.*, s.135.

³¹ B. Brawo. *Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec a l'epoque archaique. // DHA*, 3, 1977, p.22.; S.C. Humphreys. *Anthropologie and the Greeks*. London, 1978, p.169 f; E. Stein-Hölkeskamp. *Op. cit.*, s. 84 f

101-104; 1110ff; Diehl)³². Теперь только благородное происхождение - εὐγενεία (Theogn., 183ff, 193ff; 1109ff; Alk; fr.26, 28, Diehl) и моральное превосходство (Theogn., 145ff; 319ff; 429ff, 933ff Diehl) отличают “доброе” мужа от “плохого”³³. Всё это перекликается со стихами Солона, у которого звучит мысль о том, что предаваясь “злым делам” в погоне за наживой и некоторые “хорошие” стали “плохими” (Sol. fr.1, 39, Diehl). Это значит, что, несмотря на своеобразие и социально-экономическое отставание Аттики на рубеже VII-VI вв. до н.э. от развитых районов Греции³⁴, в ней происходили похожие процессы, и в начале VI-го в., перед реформами Солона там также была актуальна тема отношений ἀγαθοῖ и κακοῖ.

Заострённость этой темы была вызвана, на наш взгляд, углублением кризиса статуса, начавшегося ещё в VIII в. до н.э. В результате всех новых процессов, обоснование аристократического статуса стало ещё более трудным делом, т.к. разрыв между стереотипной моделью и действительностью неуклонно увеличивался. Труднее всего было реализовать принципы военных доблестей и личных заслуг. Лелантская война была последней попыткой поддержать воинский героизм аристократии, а распространение гоплитской тактики в VII в. до н.э.³⁵ окончательно отняло у неё эту привилегию. Попыткой компенсировать утрату и доказать харизматическое происхождение статуса была, как мы видели, агональная активность аристократии, которая являлась не просто средством приобретения престижа³⁶, но и была вызвана необходимостью подтвердить статус и превосходство в глазах общества, оценка которого, со времен Гомера была высшей социальной ценностью, регулирующей поведение индивида и побуждающей к состязанию, как к средству самоутверждения (см. стр.25).

Такая всеобщая ориентация на общественное мнение свидетельствует о том, что в архаику развился и укрепился фундаментальный гомеровский социальный стереотип, предусматривающий, что высокий статус должен быть принят и утвержден общиной, на мнении которой он и обосновывается (см. стр.27). Видимо, не случайно также, что когда во второй половине V-го в., аристократия в состязаниях уступила место демосу и спорт стал профессионализироваться, атлетика утратила свое место в жизни³⁷, т.к. это значило для неё потерю харизматического принципа, а следовательно, и смысла.

³² См.: A.Burn. The Lyric Age of Greece. London, 1978, p.252 ff; E.Stein-Hölkeskamp, Op.cit;p.91.

³³ A.V.Donlan. Aristocratic Ideal, p.90 ff; B.Patzek. Der archaische Arete-Kanon im Corpus Theognideum // Gnomosyne, Menschliche Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur // Festschrift für W.Marg, München, 1981, s.199 ff.; A.W.H.Adkins. Merit, p. 75 ff; S.Won der Lahr, Dichter und Tyrannen im Archaischen Griechenland. Das Corpus Theognideum als Zeitgenössische Quelle politischer Wertvorstellungen archaisch - griechischer Aristokraten, München, 1992, s.17-22.

³⁴ См. об этом: M.M.Austin, P.Vidal - Naquet. Economic and Social History of Ancient Greece, London, 1977, p.53-55; J.Holladay. The Followers of Peisistratos // Greece and Rome, 24, 1977, N1, p.48; В конце VIII-го в. В Аттике наступает нечто вроде экономического застоя, - см.: Я.Боузек. К истории Аттики XI-VIII вв. до н.э. // ВДИ, N1, 1962, с. 112-113; А.Я.Ленцман. Рабство в микенской и гомеровской Греции, М., 1963, с.218.

³⁵ См.: A. Snodgrass. Archaic Greece, p.103.

³⁶ См.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit; s.120.

³⁷ См.: А.И.Зайцев. Культурный переворот, с.111-116.

Итак, мы видим, что в сложившейся ситуации в обществе действуют все прежние социальные стереотипы, связанные с общественным статусом, но в то же время, аристократия перестала соответствовать двум из них: принципу личных заслуг и принципу постоянного доказательства соответствия статусу. Агон явно не мог выполнять эти функции для всех, кто причислял себя к *αγαθοί*. Кризис аристократического статуса в архаическом обществе вызвал уже критику традиционных аристократических ценностей, отчётливо проявившуюся в лирике и, особенно ярко, в стихах Архилоха (см.: fr.6.; 13, 94, Diehl)³⁸.

С другой стороны, важнейшим социальным фактором в архаику стал старый принцип “равных возможностей”, наиболее рельефно выразившийся в теме богатства. Уже в VIII в. богатство было важнейшей частью аристократической репрезентации, выражавшейся в публичной демонстрации роскоши³⁹. В архаическую эпоху богатство стало неотъемлемым атрибутом аристократического образа жизни и статуса⁴⁰. Очевидно, за ослаблением и частичным исчезновением остальных идеологических компонентов обоснования статуса, центр тяжести в аристократическом статусе был перенесен именно на богатство. Однако, новые экономические и социальные процессы породили целую плеяду “новых людей”, достигших богатства⁴¹ и имитирующих теперь аристократический образ жизни⁴². По Феогниду это те, кто раньше, подобно диким ланям паслись за городскими стенами в козьих шкурах, а теперь заняли место “лучших людей” (Theogn., 53ff). Конечно, все призывы Феогида презреть “плохих” и дружить только с “хорошими” людьми (Theogn., 31ff, 123f), не могли повлиять на положение; нувориши стали конкурировать с традиционной знатью (*παλαίῳ πλοῦτοι* – Arist. Ath. Pol., 6, 2) и претендовать на ведущие позиции в обществе.

Их поведение было не просто имитацией и перенятием аристократических ценностей и образа жизни⁴³, но реальным проявлением принципа “равных возможностей”, поскольку любой, завладев богатством, приобретал вместе с тем и основной внешний признак аристократического статуса и сам делал себя “знатным”. Этому способствовало то обстоятельство, что после утраты в VIII в. значения военной доблести, в Греции развилась агональная установка, предполагавшая, что славу и почёт дают достижения в любой сфере деятельности. Так, если у Гомера достойны подражания только военные подвиги, то уже у Гесиода соревнуются все - гончары, плотники, певцы и нищие

³⁸ См.: W.Donlan. The Tradition of Anti-aristocratic Thought in Early Greek Poetry // *Historia*, 22, Hf., 2, 1973, s.145-154; А.И.Зайцев. Указ. соч.; с.53-54;

³⁹ Я.Боузек. Указ.соч.; с.112; К.М.Колобова. Город Афины, с.36; А.И.Зайцев, Указ. соч., с.91.

⁴⁰ См.: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit; s.104 ff.

⁴¹ Ed.Meyer, *Geschichte der Altertums*. 3 Bd., Stuttgart, 1937, s.510; I.Ober. *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton, 1989, p.58; С.Я.Лурье. История Греции, Л., 1993, с.144; Э.Д.Фролов. Указ.соч.,с.115 сл.

⁴² Ch. Starr. *The Economic and Social Growth of Early Greece 800-500 B.C.*, N.-Y., p.112; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit; s.109 f.

⁴³ Это характерное явление для определенных стадий общественного развития, в том числе и в Новое время, - см.: М.Оссовская. Указ.соч.; E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit; s.109, Апт.27. На этой стадии “новые” люди и “новое” богатство вытесняют старую знать. В Греции возникший конфликт отразился в архаической лирике, особенно, в Феогнидовском корпусе, - см.: S.v.d.Lahr, *Dichter und Tyrannen*, s.23-26.

(Erga.25 ff)⁴⁴. Имена ремесленников на вазах могут служить свидетельством такого всеобщего агона⁴⁵.

Аристократия могла противопоставить теперь только своё происхождение, заслуги предков и собственные моральные качества. Честь, достоинство и внутреннее благородство должны были теперь отличать традиционную знать, которая по-прежнему ориентировалась на достойные примеры прошлого. Замечательным образцом аристократической этики в архаику является выданье замуж дочери сикионского тирана Клисфена, который по этому случаю устроил настоящее общегреческое состязание знати (Hdt., 126ff). Этот ритуал был не только нетипичен для VII-го в. до н.э., но и явно копировал "героические времена" и свадьбы мифических героев, съезжавшихся со всей Эллады и состязавшихся из-за руки царской дочери, как например, в мифах о свадьбах Елены и Гипподамии⁴⁶. Таким образом, с одной стороны, это была публичная (на всю Грецию!) демонстрация истинной, исконно-аристократической этики в противовес всем "высочкам", а с другой стороны, Клисфен, принимая на себя роль древнего царя, возводил свой статус тирана к героической царской власти, преемником которой он хотел себя представить.

В классическую эпоху обязательными отличительными признаками аристократии по-прежнему оставались благородное происхождение, личные доблести и заслуги. Так например, по словам Плутарха, афиняне признавали естественной роскошь, проявляемую родовитым Кимоном, а пытавшегося соперничать с ним в этом "безродного" Фемистокла считали высочкой и хвастуном, т.к. он не имел для этого "никаких заслуг" (Plut. Them., V).

Итак, в архаическом обществе происходит одновременно два процесса - критика традиционных аристократических ценностей и перенятие их другими слоями общества. Причиной этих явлений были, с одной стороны, принципиальная открытость и юридическая неоформленность аристократического статуса, а с другой стороны - кризис идеологических компонентов этого статуса, появление новых критериев и новых претендентов на него. Отсутствие чётких социальных границ и критериев при господстве доисторических принципов "личных заслуг" и "равных возможностей" привело к тому, что изменение жизненных условий вызвало в обществе социальную переориентацию и создало противоречие между старыми и новыми ценностями, которое дало толчок для последующего развития. Своеобразие ситуации состоит в том, что это не было противоречием между старым и новым принципами, но обе тенденции опирались на исконные социальные установки и были справедливы в глазах общества. Проблема состояла лишь в том, чтобы их совместить и найти исторический компромисс.

3) Кризис в Аттике

Как мы только что видели, в Афинах в эпоху архаики имели место во многом сходные процессы. Однако, аттическую специфику составляет ещё одно кризисное явление - задолженность. Согласно нашим источникам, это было основной проблемой в Аттике накануне реформ Солона. Следовательно, идеологический распад здесь имел под собой ещё и серьёзные социально-

⁴⁴ См.: Э.Д.Фролов. Указ.соч., с.161.

⁴⁵ См.: А.И.Зайцев. Указ.соч., с. 82-84; 128-137.

⁴⁶ См. об этом: E.Stein-Hölkeskamp. Op.cit; s.119, Anm, 65.

экономические основания. Описание этого кризиса в источниках даёт нам лишь самое общее представление о нём⁴⁷. Из первоисточника, т.е. из стихов Солона можно заключить только то, что богатая часть граждан наживалась каким-то несправедливым способом, причиняя урон соплеменникам (см. стр.57). “Афинская полития” рисует эту ситуацию уже весьма мрачными красками и создаёт картину всеобщего закабаления и порабощения населения небольшой кучкой богатых людей (Ath. Pol., 2,3). Плутарх повторяет эту информацию, ещё более сгущая краски в описаниях тотальной кабалы (Plut. Sol., 13). Есть некоторые основания сомневаться в такой масштабности всеобщего закабаления и порабощения⁴⁸, но всё же, сам факт этого явления и наличие кризиса отрицать не приходится.

Категории зависимого населения и сами формы зависимости в источниках описаны настолько неясно, что это даёт простор самым различным интерпретациям, особенно по поводу толкования слов *εκτημοροι* и *πελατης*⁴⁹. При нынешнем положении вещей разрешить этот вопрос однозначно вряд ли возможно, ибо, как заметил ещё В.Бузескул, “ответ даётся сообразно тому, считает ли тот или иной учёный шестую часть достаточно обременительной платой или нет.”⁵⁰ Независимо от причин и видов задолженности, это была основная проблема, создавшая кризисную ситуацию, и не случайно, сам Солон своей главной заслугой считал освобождение земли (Sol., fr.24, 5-6 Diehl), т.е. снятие с неё закладных камней - *όροι*⁵¹.

Источники сообщают, что кризис перешёл в конце-концов в смуту (*στάσις* - Arist. Ath. Pol., 5.1; Plut, Sol., 12). Долговая кабала - явление весьма распространенное в древнем мире, и вряд ли только этот факт сам по себе может объяснить причины смуты. Нам кажется, что здесь главным побудительным мотивом могли послужить исконные идеологические установки, ориентированные на идеал всеобщего общинного равенства (см. ниже, стр.64сл.; 103 сл.) и принцип “равных возможностей”. При наличии эгалитарных стереотипов закабаление соплеменника воспринимается как вопиющая несправедливость. Именно против этого выступил Солон и вероятно, именно это следует понимать под “несправедливыми делами” (*ἀδίκους ἔρμασι*), которые он обличал как сеющие смуту (Sol., fr.3, 11-18 Diehl). Такое

⁴⁷ См.: W.I.Woodhouse. Solon the Liberator. A Study of the Agrarian Problem in Attica in the Seventh Century. London, 1938; Ch.Starr. The economic and Social Growth, p. 115f; P.J. Rhodes. Op.cit., p.89-96.

⁴⁸ Основное ядро населения составляли всё-таки свободные слои, - см.: А.И.Доватур. Рабство в Аттике в VI-Vвв. до н.э., Л.,1980, с.14; W.I.Woodhouse. Op.cit., p. 74f; N.G.L.Hammond. Studies in Greece History. Oxford, 1973, p.104-141; К.-W.Welwei. Athen, s.152.

⁴⁹ См. проблему и дискуссию: W.I.Woodhouse. Op.cit., p.74-87; I.H.Day, M.H.Charabers. Aristotle's History of Athenian Democracy, U.of California, 1968, p.57, 168; F.Cassola. Solone. La terra e gli ettemori // PP, fasc. 94,1964, p.22-32; N.G.L.Hammond, Op.cit., p.127,133; R.Sealey. A History of the Greece City - States, Berkeley, 1976, p.110; L.H.Jeffery, Op. cit., p.92; A.Andsewes, The Growth of Athenian State // САН, 3,1, 1982, p.378; Y.V.A.Fine, The Ancient Greeks, Cambridge, 1983, p.38, 192-195; J.P.Rhodes. Op. cit., p.90-95; К.М. Колобова, Революция Солон // Учёные записки ЛГУ, вып.4, Л., 1939,с.53; С.Я.Лурье, История Греции, с.137; См. также новейший комментарий: M.Chambers, Staat der Athener, übersetzt von M.Chambers, Darmstadt, 1990, s.143-147.

⁵⁰ В.Бузескул. Афинская полития, с.53.

⁵¹ См. об этом: I.V.A.Fine. Horoi: Studies in Mortgage. Real Security and Land Tenure in ancient Athens // Hesperia, supplem. 9, Princeton, 1971.

положение, при отсутствии чётких правовых норм, естественно должно было породить стихийный протест и конфликт. Действительно, в сравнении с этим, на древнем Ближнем Востоке долговая кабала за редкими исключениями довольно органично вписывалась в условия иерархической общественной структуры и власти, не противоречила открыто социальным нормам и хотя и воспринималась как зло, не вызывала всё же состояние гражданской войны. В Аттике же задолженность создала "смуту великую", когда "народ восстал против знатных" (ἀντέστη τοῖς γυνώριμοις – Arist. Ath. Pol., 5,1) и "долго одни боролись против других" (ibid)⁵². Мы не знаем точно, какие формы принял этот стасис, но можно предполагать даже вооруженное столкновение или противостояние, если ἀντικαθημένων ἀλλήλοις (Arist. Ath. Pol., 5,2) понимать буквально, как "стоящие лагерем друг против друга"⁵³. В пользу этого говорит и цитированный Плутархом закон Солона об амнистии, не распространяющийся на лиц, осуждённых за массовые убийства (σφαγαῖσιν – Plut. Sol., 19), что может иметь отношение к этой смуте. Во всяком случае, факт смуты в античной традиции был неоспорим, и нам кажется, что именно стремлением поздних авторов (Аристотель и Плутарх) объяснить причины этого стасиса и было вызвано столь преувеличенное описание бедствия населения от задолженности. Рационально мыслящие историки позднейших эпох не могли себе представить иной уровень мышления людей в начале VI-го в. до н.э., проявление простой религиозности которых повергало их в полное недоумение (например, эпизод с Фией – см. стр.89). Поэтому они нуждались в "объективном" объяснении, которое они сами и конструировали. Более вероятно, что смута была результатом стихийного протеста против самого факта наличия несправедливости, противоречащей традиционным общинным нормам и представлениям. *Mos maiorum* не предусматривал закабаления соплеменников,⁵⁴ а знать более не соответствовала героическому имиджу и принципу "личных заслуг", чтобы ей можно было простить все её злоупотребления.

О выдающейся роли таких старых социальных стереотипов говорит ещё один эпизод. Согласно нашим источникам, демос в этой смуте требовал отмены долгов (Plut. Sol., 13) и передела земли – γῆς ἀναδασμός (Arist. Ath. Pol., 11, 2; Plut. Sol., 13, 16). Данный факт обычно не вызывает сомнений и трактуется как "призыв к прошлому, а не к новому будущему"⁵⁵. Это значит, что требование передела земли имело ввиду возвращение к первичным равным клерам общины, вопреки тому факту, что владение землёй на практике давно уже превратилось в частную собственность⁵⁶. Таким образом, это требование демоса является наиболее ярким историческим примером политического

⁵² Вопрос о том, кто были эти γυνώριμοι – родовая знать или новые богатеи (см. дискуссию: К.М.Колобова. Революция Солона, с.47-51; С.Я.Лурье. К вопросу о роли Солона в революционном движении начала VI века // Ученые записки ЛГУ, вып.4 N39, Л, 1939, с.82-83) не принципиален, т.к. здесь обе эти группы могли смыкаться.

⁵³ См.: К.М.Колобова. Революция Солона, с.25.

⁵⁴ Более того, на ранних стадиях может существовать даже законодательное запрещение закабалить соплеменника. См. например, запрет на ростовщичество в Ветхом завете (Исх., 21,25; Лев., 25,36) Об этом: А.Оппенгейм. Указ.соч.; с.71.

⁵⁵ Дж.Томсон. Исследования по истории древнегреческого общества. Пер. М.Б.Граковой-Свиридова и А.Соколова, т.1, М., 1958, с.320.

⁵⁶ См.: К.М.Колобова. Революция Солона, с.61.

призыва вернуться к “обычаям предков”. Поэтому, данный пример заслуживает особого внимания и мы остановимся на этом подробнее.

Дело в том, что идея передела земли содержит в себе очень древнюю модель примитивного коллективного равенства и идеального распределения, имевшего место в “былые времена”. Такое справедливое распределение осуществлялось некогда на основе воли божества, определяемой при помощи жребия, благодаря чему и сам получаемый участок земли назывался κληρος, т.е. жребий. Этот доисторический, характерный индоевропейский обычай жребием определять божественную волю⁵⁷ был настолько устойчив у древних греков, что продолжал существовать и в классическую эпоху при разделе земли, выборе должностных лиц и в ряде других случаев⁵⁸.

Первичный раздел земель по жребью на равные клеры производился обычно при первоначальном заселении какой-либо территории⁵⁹. Воспоминания об этом сохранились и в эпосе: так например, Навсифой, по прибытию феакийцев в Схерию, разделил им поля на участки (Od., VI, 7-10). В последующие времена наделение клеров по жребью было обычной практикой при освоении или расширении колоний, о чём свидетельствуют литературные (Hdt. IV, 159; V, 77; Thuc. III, 50) и эпиграфические источники (см. например клятву основателей Кирены (ML, 5, 33) и декрет иссейцев о разделе земли (Syll³, 141, 8))⁶⁰. Такую прочность доисторического обычая трудно объяснить иначе, как устойчивостью этого социального стереотипа о справедливом распределении в общине. Истоки его заключаются вероятно в том, что в древнейшие времена греки, подобно многим примитивным народам, осуществляли периодические переделы земли⁶¹. У Гомера мы этого уже нигде не встречаем, а имущественная дифференциация и упоминание им “бесклерных мужей” (ἀνδρες ἄκληροι)⁶² свидетельствуют о том, что изначальное общинное равенство и переделы земли ушли в прошлое. В классическую эпоху само слово κληρος стало малоупотребительным и относилось уже только к участкам, полученным колонистами на новых землях⁶³.

Тем не менее, этот древний стереотип продолжал жить не только в колонизационной практике, но и в качестве некоего социального идеала, доставшегося от предков. Это видно например, по тому, что варварский обычай периодического передела земли вызывает восхищение даже у такого сравнительно позднего историка, как Диодор. Он называет прекраснейшим (χαριέστατον) этот обычай, сопряжённый к тому же с совместной работой и распределением плодов (κοινοποιοῦμενοι μεταδιδοῦσιν ἕκαστω τὸ μέρος - Diod., V, 34, 3). Диодор сообщает также, что книдяне и родосцы, поселившись на Липарских островах и разделив землю, совместно жили сисситиями и сообща

⁵⁷ См.: Дж. Томсон. Указ. соч., с.329.; Конечно, жребий был известен не только индоевропейски народам. Особенно интересно, что в Ветхом Завете раздел земли также осуществлялся по жребью (Числ., 26, 55; 33,54).

⁵⁸ См.: Дж. Томсон. Указ. соч., с.329.

⁵⁹ См.: R.E., 21, 1921, s.810.

⁶⁰ Русский текст см.: В.П.Яйленко. Греческая колонизация VII-III вв. до н.э., М., 1982, с.63, 110.

⁶¹ Этнографический материал см.: См.: Дж. Томсон. Указ. соч., с.303-306.

⁶² См.: Э.Д. Фролов. Указ. соч., с.78;

⁶³ В.Н.Андреев. Аграрные отношения в Аттике V-IV вв. до н.э. // Античная Греция, ч.1, М.,1983, с.252.

обрабатывали участки (οὐσίᾱς δὲ κοινὰς ποιησάμενοι καὶ ζῶντες κατὰ συσσίτια διετέλεσαν ἐπὶ τινὰς χρόνους κοινωνικῶς βιοῦντες –Diod., V, 9, 4-5). Интересно, что обжившись на новом месте, они по-прежнему продолжали регулярно проводить переделы земли (Ibid., V, 9, 7) и сообща работали на ней (ἄλλως ἐγεώργουν κοινῇ – Ibid., V, 9, 6). Этот примечательный отрывок из Диодора отражает не только представления греков об идеальном способе общинной организации, но и свидетельствует о его историчности и древнем происхождении, в пользу чего говорит например, и тот факт, что такое совместное общежитие связано в данном случае с разделением на сисситии, о древности которых мы уже говорили. Таким образом, данный выше идеал справедливого распределения земли достаточно наглядно иллюстрирует фундаментальную эгалитарную ориентацию греческого полиса (подробнее см. стр.103 сл.).

Позднее все эти представления и образы изрядно поблекли, и уже Страбону обычай регулярного передела земли казался чем-то своеобразным (ἴδιον). В его сообщении о далматах нас привлекает одна деталь: по его словам, переделы земли осуществлялись у них через каждые восемь лет (Strab., с.315, 13f). Если присмотреться повнимательнее, то обнаружится, что за этим скрывается не просто тяга древних людей к “правильному” числу (см. стр.42 сл.), но глобальная космологическая идея о циклическом обращении всего в мире и о периодическом восстановлении мирового порядка⁶⁴. Такой космический круговорот обычно связан либо с годовым циклом, лучше всего представленным в новогодних празднествах древних народов, известнейшим из которых является церемония Нового Года в Вавилонии, либо с циклом в несколько лет, выраженном в каком-либо священном числе (обычно семь, девять или двенадцать). Поэтому естественно, что переделы земли осуществлялись древними либо ежегодно (См.: Diod., V, 34,3), либо через несколько лет, составлявших один из данных циклов (восемь лет у Страбона - С315,13f). Всякий раз это означало восстановление изначального порядка, гармонии и социальной справедливости⁶⁵.

Конкретно, восьмилетний цикл может быть объяснён астрономически, через совпадение солярно-лунарных циклов раз в восемь лет⁶⁶. Именно этот цикл мы чаще всего встречаем на материале Древней Греции, где он как правило, имеет отношение к идее периодического обновления царской власти, её силы и полномочий. Так например, легендарная традиция в царе Миносе повествует, что через каждые восемь лет он получал акцептацию своей власти непосредственно от своего отца Зевса (Od., XIX, 178f, Diod., V, 783; Strab., 476, 482). Аналогично историческая традиция рассказывает о спартанских эфорах, которые так же, через каждые восемь лет, по положению светил на небе, являвших им высшие знамения, устанавливали соответствие правящих царей божественной воле (Plut., Ages. 11)⁶⁷. В обоих случаях присутствует тема божественного происхождения царской власти, её сакральность и

⁶⁴ О мифологическом содержании космических циклов см.: М.Элиаде. Священное и мирское, Пер. Н.А.Гарбовского, М., 1994, с.50слл., 69слл.

⁶⁵ Ср.: Каждый седьмой год в Ветхом Завете провозглашён как год восстановления социальной справедливости, т.е. равенства всех (Исх., 21, 2; 23, 10сл.).

⁶⁶ См.: Дж. Фрззер. Золотая ветвь. М., 1986, с.266.

⁶⁷ См.: Дж. Фрззер. Указ.соч., с.66; Дж. Томсон. Указ. соч., с.328; С.Я.Пурье. История Греции, с.229.

циклическое возобновление. Здесь одна и та же идея проявляется как в мифе, так и в реальной политической организации.

4) Резюме

Итак, мы видели Афины вступившими в общегреческую эпоху перемен, когда менялся традиционный уклад жизни и происходила переоценка ценностей. Общество искало пути приспособления к новым условиям и часто это был болезненный процесс. Главная его особенность, на наш взгляд, состоит в том, что он происходил путем ассимиляции новых явлений древним наследием традиции. Юридически это выразилось в приспособленной к новым условиям кодификации обычного права, а этически в том, что переоценка социальных ценностей осуществлялась не через какие-то новые идеологические системы, а на базе старых социальных стереотипов. Происходило только смещение акцентов с одних принципов на другие. В результате, одинаково древние и справедливые принципы вступали в острое противоречие, за которым стояло серьезное социально-экономическое противостояние. Прежде всего и главным образом это касается концепции статуса. В этих условиях решающую роль в качестве образцовой социальной модели. начинает играть древнейший архетип идеального общества, представляемого в виде общины со справедливым распределением по-ровну. Именно эта эгалитарная модель стала идеологической основой афинского стасиса.

ГЛАВА V

СОЛОН И ЕГО РЕФОРМЫ

1) Статус Солонa

Смута в Афинах на первый план выдвинула фигуру выдающегося политика Солонa. Наши источники сообщают, что в разгар смуты, в 594г. до н. э.¹, столкнувшиеся стороны договорились и избрали его архонтом (Arist. Ath. Pol., 5,2; Plut. Sol., 14.3). Согласно традиции, Солон устраивал всех: богатых - тем, что был человеком зажиточным, а бедных - тем, что был честным, не имел отношения к тому, в чём демос обвинял богатых (Arist. Ath. Pol., 5,10-15; Plut. Sol., 14). Такое социальное положение Солонa имело непосредственное отношение к его статусу примирителя конфликтующих сторон. Аристотель говорит, что Солон был избран в качестве архонта и диалланта (ἐίλοντο κοινῆ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα - Ath. Pol., 5.2.), а Плутарх добавляет к этому еще слово νομοθέτης (ἄρχων.. καὶ διαλλακτῆς καὶ νομοθέτης - Plut. Sol., 14,3; Mor., 763 D.). Однако, кажется невозможным, чтобы слово "законодатель" входило в официальную титулатуру Солонa, т.к. не было и самой такой должности. Законодателем называет его позднейшая античная традиция, начиная с ораторов (Aesch., 1.6,-F102 (33) Ruschenbusch,² 3; 175-F110 (43) Rusch.; Dem., 43,62-F109 (36) Rusch; Plut. Sol., 14.3; Mor., 763D). Очевидно, это объясняется простой исторической оценкой деятельности Солонa.

Слово "законодатель" отражает, таким образом, не политический статус, но его позднейшую историческую интерпретацию. Это значит, что статус Солонa определялся его должностью архонта, дававшей ему полномочия, целью которых было - διαλλαγή - примирение. Следовательно, политическая функция Солонa заключалась для современников в слове διαλλακτῆς- т.е. "примиритель, умиротворитель, третейский судья". Следовательно, его задача состояла не в реформировании существующего строя и учреждении новых законов, но в законодательном разрешении конкретного конфликта.³ Реформаторская и законодательная сущность мероприятий Солонa является уже результатом его примирительской деятельности, редуцированным в нашем историческом обобщении.

Таким образом, Солон в глазах современников был не реформатором, но третейским судьей. Такое понимание его политической функции соответствует общинным представлениям, опиравшимся на древнейшую

¹ Проблему датировки см.: P.J. Rhodes. A Commentary on the Aristotelean Athenaiion Politeia. Oxford, 1981, p. 120-121; R.W. Wallace. The Date of Solon's Reforms // AJAH, 8, 1983, p.81-85.

² E. Ruschenbusch, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text-und Überlieferungsgeschichte // Historia, Einzelschriften, Heft 9.; Далее: Rusch.

³ В этом были заключены его полномочия как архонта. См.: P. Oliva. Solon - Legende und Wirklichkeit // XENIA, 10.1988, s. 48

норму коллективной жизни - посредничество. Согласно этой норме, любой спор как внутри общины, так и между общинами должен быть разрешен при помощи третейского судейства со стороны субъекта авторитетного и уполномоченного обеими сторонами. В мире богов таким судьей был сам Зевс (II., XXI, 505-514), а в мире людей - царь, старейшина (II., XVII, 503-506), или третья община в межобщинном споре. О древности этого обычая говорит его всеобщая распространённость в греческом мире, в результате чего третейское судейство стало нормой межгосударственных отношений как в архаическую, так и в классическую эпоху. Примечательно, что на роль такого судьи как правило выбиралась Спарта, как наиболее авторитетное государство (см. напр.: Thuc., I, 28), своему статусу обязанное очевидно тем, что сохранило в наиболее чистом виде все древние, а значит, и самые правильные установления общинной жизни. Непосредственно перед архонтством Солона Спарта как раз судила спор Афин с Мегарами из-за Саламина (причем спартанские судьи названы в тексте также *διαλλακτὰς καὶ δικάστᾱς* - Plut. Sol., 10, 1-2.). Третейское судейство распространялось также и на агональную сферу и из него же развился институт социального посредничества-эсимнетия.⁴

Солон, однако, не будучи формально эсимнетом, по-существу являлся примирителем в чрезвычайных условиях, что и определило характер его деятельности. Поэтому его законодательство было не обычным сводом законов, но экстраординарной мерой. В пользу чего говорит то обстоятельство, что Солон установил свои законы на определенный срок - на десять (Hdt., I, 29), или на сто лет (Arist. Ath. Pol., 7,2; Plut. Sol., 15), очевидно с целью добиться этим только общественного умиротворения. Во всяком случае, обычное законодательство не налагает на себя таких ограничений.

С другой стороны, властные полномочия Солона, так же как и его статус, объясняются его судейской функцией. Дело видимо, в том, что судейство для древних было не просто способом урегулирования тяжб, но и древнейшей формой власти вообще на догосударственной стадии развития. Таковы были судьи-цари в "темные" века греческой истории, а также судьи Израиля, ознаменовавшие собой целую эпоху в истории иудейского народа. Так же и сегодня, в некоторых регионах Кавказа и Средней Азии, судьи-старейшины выполняют полные функции власти на местах. Очевидно, в эту же модель вписывается и деятельность Солона, который став верховным судьей-примирителем, тем самым получил и высшие полномочия власти, давшие ему право на законотворчество.

Для статуса Солона важное значение имеют ещё два обстоятельства. Во-первых, это его происхождение из царского рода Кодридов (Plut. Sol., 1, 1-3), из-за чего, видимо Аристотель и называет его *φύσει καὶ τῇ δοξῇ τῶν πρῶτων* (Ath. Pol., 5.3); а во-вторых - это его военная победа над Мегарами и отвоевание Саламина (Plut. Sol., 8-10).⁵ Таким образом, вступив в должность,

⁴ Об эсимнетии см.: Э.Д. Фролов. Рождение греческого полиса. Л., 1988, с. 121-128.

⁵ О реальности этой войны и ведущей роли Солона в ней см.: P. Oliva. Solon, s. 41-45.; Характер и ход военных действий был неясен уже античным авторам: Плутарх упоминает две версии, и согласно одной из них, кажущейся вполне вероятной из-за её религиозной окраски, Солон прежде чем напасть на остров, жертвами привлёк на свою сторону саламинских героев (Plut. Sol., 9.1-2). Этот поступок, был продиктован древнейшими религиозными представлениями, согласно которым, для успеха в войне необходимо поразить, захватить или привлечь на свою сторону вражеское божество -

Солон приобрёл выдающий статус и мог претендовать на особое положение, поскольку он как нельзя лучше соответствовал требованиям, предъявляемым к вождю или героическому басилею. Для этого он имел царское происхождение и личные заслуги на военном поприще. Поэтому неудивительно, что для современников Солона, логичнейшим поступком был бы захват им единоличной (царской) власти. Более того, ему пришлось даже в стихах оправдывать свой отказ от этой власти, вызвавший, как он сам говорит, нападки и насмешки над ним (Sol., fr., 23 Diehl). Солон, однако, мыслил уже новыми категориями гражданского коллектива и не последовал нормам старой общинной традиции, но остался верен институциональному принципу и не вышел за рамки полномочий своей должности. В этом Солон явно забежал вперёд, опережая историческое развитие и общественное мнение своей эпохи. Поэтому он остался непонят современниками, ждавшими от него личной власти и действий в духе старой традиции.

2). Легитимация законодательства.

Понятно, что предприятие такого рода, какое собирался совершить Солон, нуждалось в прочном обосновании традицией. Поэтому, во-первых, как и положено по обычаю, Солон прежде всего получил высшую санкцию божества, давшего ему в Дельфах благосклонный оракул (Plut. Sol., 14.6). Во-вторых, его законы, записанные на кирбах, были помещены на Акрополе (Harp., 136,9-T15 Rusch; Poll., 8,128-T18b Rusch.)⁶ - древнем символе и центре власти, освящённом вековой традицией и культом. Точнее, они находились в пританее и вблизи от храмов Афины и Зевса, т.е. под покровительством этих главных божеств города.⁷ Это было самым естественным местом по меркам того времени, т.к. имело глубокий религиозно-символический смысл и придавало законам сакральный характер. В-третьих, существенно так же и то, что по сообщениям источников, законы Солона были записаны в архаичнейшем стиле бустрофедон (Euph., frg.6 Ssch; Harp., 136,9; Sud., 0104; Phot., 324,19=T15 Rusch), который в начале VI-го в. до н.э. в обычной практике фактически уже вышел из употребления и перешёл в религиозную сферу, где он использовался ещё достаточно долго, как например, для записи Элевсинских *leges sacrae* в V в. до н.э.⁸ Это значит, что запись законов Солона в этом стиле должна была придать им ореол священности и связать их с давней традицией, наследуемой от предков. В-четвёртых, интересно то обстоятельство, что в то время, как вся

см. об этом: Ф. де Куланж. Гражданская община древнего мира. Спб., 1906, с. 166-177 (Ср.: Одисей похищает статую божества из Трои - Apollod., V, 13.). См. об этой войне также; K-W. Welwei. Athen. Darmstadt, 1992, s.146 ff.

⁶ Аристотель сообщает, что законы были помещены в царской стое, однако, строительство стое датируется только серединой VI в. до н.э. (см.: J. Travlos. Bilderlexikon zur Topographie des antiken Athen, Tübingen, 1971, s. 580). Следовательно, кирбы могли находиться только на Акрополе. Тот же Гарпократион говорит, со ссылкой на Анаксимена (F GrHist 73, F13), что они были перенесены с Акрополя на Агору Эфиальтом (Harp., 136.9-T15 Rusch.).

⁷ Ср.: M. Robertson. Solon's Axones und Kyrbeis and the Sixth-Century Background // Historia, 35, 196, Heft, s. 168, P.J. Rhodes. Op. Cit., p. 134; M., Chambers. Staat der Athener. Darmstadt, 1990, s. 167-169.

⁸ H. Jeffery. The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C. Oxford, 1961, p. 48f 196.

античная традиция называет установления Солона νόμοι, т.е. "законы", сам Солон в своих стихах называет их θεσμοί -т.е. "обычай" (θεσμοὺς δ'... εὔραψα – Sol., 24. 18, Diehl). Слово θεσμός стоит так же и в тексте закона, который цитирует Плутарх (ὅτε ὁ θεσμός ἐφάνη ὅδε – Plut. Sol., 19. 4.). Это же обозначение встречается ещё и в других источниках, цитирующих или излагающих законы Солона (Lex ar. Dem., 23,62-F22 Rusch; Dio Chrys., 80,6. (2,244 Arn.) = F93a Rusch). Такая самодефиниция законов была важна тем, что подчеркивала их традиционность и соответствие давним обычаям.

Таким образом, мы видим, что законодательство Солона формально было ориентировано на религиозную традицию, а сами законы официально оформлены как священные нормы обычного права, санкционированные божественной волей. Такой подход к законотворчеству опирался на древнейшие представления о божественном происхождении законов и их священности. Согласно этим представлениям, законы либо внушаются божеством человеку, либо даются ему свыше уже в готовом виде, как было, например, в случаях с Миносом, Нумой, Ликургом, Моисеем и т.д. Это основное положение и определяло отношение древних людей к закону как к божественному установлению, для которого чрезвычайно важна была так же и внешняя форма, в которой он дан.⁹ Эта форма должна была звучать всегда в первоначальном виде, наподобие религиозной мантры. Священность, следовательно, распространялась и на формулировки и на способ записи законов, и поэтому, в данном случае, именно бустрофедон, как древний и сакральный стиль был для них самой подходящей формой.

Поэтому старые законы не отменялись, но вводились новые в качестве дополнения.¹⁰ Так и Солон не отменил законы Драконта, но, как говорит Аристотель, их, за исключением закона об убийстве, просто перестали употреблять (ἐλαύσαντο χρῆμενοι – Ath. Pol., 7.1.).¹¹ Новые законы вытеснили старые, но не отменили их.

Все вместе эти мероприятия Солона были направлены на то, чтобы вписать его законы в рамки традиционных схем и образцов, и как кажется, эта цель была полностью достигнута.

3) Традиция и законы.

Первым мероприятием Солона было, как он сам говорит, освобождение земли от рабства (Sol., 24.1-15 Diehl), что означает отмену долгов (сисахфия), возврат крестьянам заложенных земель и запрет на долговое рабство общинников в будущем (Arist. Ath. Pol., 6.1; Plut. Sol., 15).¹² Уже Диодор объяснял этот акт Солона древними обычаями греков, предусматривавшими отмену долгов в критических случаях (Diod., I, 79, 3-5).¹³ Так что, возможно, что Солон и здесь был не оригинален, но следовал традиции предков.

⁹ См. об этом: Ф. де Куланж. Указ. соч., с. 107-109.

¹⁰ Там же с. 107.

¹¹ Позднее, Плутарх понял эти слова Аристотеля в том смысле, что Солон отменил их (Plut. Sol., 17.1), но это было вряд ли возможно.

¹² См.: Э.Д. Фролов. Указ. соч., с. 133; И.А. Шишова. Указ. соч., с. 58; K.-W. Welwei. Athen, s. 161-163.

¹³ Также и некоторые исследователи: E.Weiss. Griechische Privatrecht. Leipzig, 1923, 1 Bd, s. 507; И.А. Шишова. Указ. соч., с. 107, прим. 66.

На мысль о какой-то древней традиции наталкивает и само слово *σεισαχθεία* - буквально, "стряхивание бремени", которое античность ввела в употребление для обозначения отмены долгов Солоном. Этимология этого слова не просто создает зрительный образ снятия долгов, но и даёт основания предполагать здесь связь с неким ритуалом, изображавшим данное "стряхивание": В пользу этого говорит например, тот факт, что по словам Плутарха, афиняне назвали сисахфией жертвоприношение, устроенное ими в честь законов Солона (Plut. Sol., 16). Примечательно, наконец и то, что слово "сисахфия" во всей древнегреческой литературе употребляется исключительно только в отношении мероприятия Солона по сложению долгов. Однако, мы так никогда и не узнаем, какой образ или ритуал скрывается за этимологией этого слова, и нам остается только гадать о его возможно древних культовых корнях. В любом случае, произведя отмену долгов Солон ликвидировал главную проблему, породившую кризис. При этом, он воздержался от радикальных мероприятий, отказавшись от идеи экспроприации и передела земли и руководствуясь стремлением сохранить в обществе равновесие и найти "золотую середину".

В наши планы не входит дальнейшее рассмотрение всего законодательства Солона и мы выделим здесь лишь те моменты, которые представляются наиболее интересными с точки зрения традиции.

Для развития идеи статуса наибольшее значение имела ценовая реформа Солона. Независимо от всевозможных нюансов и материальной формы ценза,¹⁴ этот закон выражает одну кардинальную идею: политический статус гражданина определяется теперь его состоянием и чем оно выше, тем больший доступ он имеет к должностям и управлению государством. (Arist. Ath. Pol., 7, 3-4; Plut. Sol., 18). Практически, здесь содержатся два принципиальных положения, определяющих статус: во-первых, это узаконивание и уравнивание в правах "нового" богатства и "новых людей" со "старым" богатством, и родовой знатью (*παλαιοπλοῦτοι*). Во-вторых, это означает юридическую реализацию древнего принципа "равных возможностей", когда для приобретения высокого статуса нет других ограничений, кроме собственных достижений, т.е. когда почёт (*τιμή*) соответствует достоинству, которое в духе времени определяется уже не воинскими доблестями, но имуществом. Таким образом, тимократическая система в своей основе предполагает равные возможности для каждого, - она лишь фиксирует результат, определяя статус по мере достигнутого. Можно сказать, что в этом заключается идейно-теоретическое содержание этой реформы.

Не исключено также, что Солон не изобретал свои ценовые классы, но и здесь опирался на какую-то старую традицию.¹⁵ Строго говоря, сейчас мы не в состоянии точно сказать, существовали ли данные классы до Солона или нет.¹⁶ Примечательно однако, что низший класс, имеющий право только голосовать в народном собрании, Солон назвал не обиходным тогда словом *λάτρις*, получившим уже оскорбительный оттенок, но старым

¹⁴ Обзор деталей см.: P.J. Rhodes. Op. cit., p. 137ff; P.Oliva. Op. cit. s. 54f; K.-W. Welwei. Athen, s. 180-184.

¹⁵ См. Э.Р. фон Штерн. Солон и деление аттического населения на имущественные классы // ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΑ, сборник статей в честь Ф.Е. Корша, М, 1896, с. 80-83.

¹⁶ См.: M. Chambers. Op. cit., s.172.

гомеровским словом θῆς (Arist. Ath. Pol., 7.10-15; Plut. Sol., 18), имевшим эпический ореол давних времен.¹⁷

Большинством учёных признано, что Солоновское деление на классы опирается на гоплитскую организацию войска и фалангу; - об этом однозначно говорят и сами названия двух классов - ἵπλεῖς - всадники и ζευγῖται - пехотинцы, буквально "связанные в одном строю".¹⁸ Это кажется тем более вероятным, что также и в Риме, цензовая реформа Сервия Тулия была связана с организацией военной службы (Т. Liv., I, 43) и осуществлена, подобно как и в Афинах, на начальной стадии политического устройства государства. Следовательно, внешним выражением цензовой реформы Солон можно считать законодательную организацию военной службы и перенесение войсковой структуры в политическую сферу.

Это значит, что Солон не ввёл фалангу, но только юридически её оформил. Его деление общества по военному признаку на основе имущественного ценза формально ставило политический статус человека в зависимость от его места в строю. Таким образом, политический статус юридически становился выражением воинского, что означает воплощение древнего, ещё гомеровского принципа, определявшего общественный статус человека на основе его военного положения, доблести и места в строю (вспомним, что гомеровские герои ставят себе в заслугу то, что они "сражаются" "среди первых" - μετὰ πρῶτοις μάχονται- II., XII, 321).

Конечно в основе военного деления Солон лежит материальное положение, однако, для общественного сознания древних греков решающим фактором было не состояние само по себе, но определяемая им способность к военной службе. Воинский статус оставался главным формальным социальным критерием и в классическую эпоху, что видно на примере олигархической попытки в Афинах в конце Пелопонесской войны создать "гоплитскую демократию", где полноправными гражданами членом были бы только способные иметь гоплитское вооружение (Thuc., VIII, 97.1.). Аналогичная попытка имела место и в период "тирании тридцати", когда сторонники Ферамена пытались создать республику, в которой политическими правами обладали бы только всадники и гоплиты (Xen. Hell., II, 3.48). В обоих проектах показателем политического статуса гражданина выступает не объём доходов, но наличие тяжёлого вооружения, которое, кстати, не обязательно всегда должно было напрямую зависеть от наличия денег.

Такое преобладание формального принципа над реальным предполагает доминирование идеологических установок в сознании людей. В данном случае, это старый, унаследованный от "гомеровской" аристократии стереотип почётности и благородности тяжелого вооружения (см. стр.33 сл. и сноска 27), в совокупности с ещё более древним архетипом общины как сообщества воинов. Внешним выражением последнего было народное собрание, на которое, по крайней мере, в древнейшие времена, следовало приходиться с оружием (См.:

¹⁷ См.: А.И. Доватур. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957, с. 63.

¹⁸ См.: I. Beloch. Griechische Geschichte, I, Bd; 2 Aufl, Berlin, 1926, r. 303; A. Andrewes. The Greek Tyrants, New-York, 1956, p.87; H. Bengtson. Griechische Geschichte von der Anfängen bis in die romische Keiserzeit. München, 1977, 3, 124; D. Whithead. The Archaic Athenian ΖΕΥΓΙΤΑΙ //CQ 75, 1981, p.282-286; L.H. Jeffery. Archaic Greece. London, 1976. p.93; K.-W. Welwei. Athen, 3.182f; Э.П. фон Штерн. Солон, с.90-93.

Arist. Ath. Pol., 15.4).¹⁹ Этот старый военный принцип организации общины у Солона был наполнен уже новым содержанием: военная организация его эпохи представляла собой фалангу. Фаланга же предусматривала уже не индивидуальные подвиги, но слаженные действия всего коллектива, в котором все равны по положению в строю и вооружению, что и позволяет считать её адекватной моделью полиса или проекцией его социальной структуры в военной сфере.²⁰

Военно-политическое оформление фаланги было длительным процессом, заключавшимся не только в техническом усовершенствовании и унификации вооружения, но и прежде всего, в становлении и политизации гоплитского слоя, состоящего из среднего крестьянства.²¹ Ко времени Солона этот процесс в Аттике был еще далёк от завершения.²² Видимо, именно для пробуждения политического сознания гоплитского слоя Солон и организовал отвоевания Саламина, апеллируя не к соображениям выгоды, а к морали, чести и стыду сограждан (Sol., 2. Diehl).²³

Принцип фаланги имел огромное значение для солоновской идеи полисной организации на "средней" основе.²⁴ Фаланга была действенным средством для сплочения и объединения граждан и важной частью социальной программы Солона. Этому направлению соответствует и приписываемый Солону закон, карающий за уклонение от воинской службы и оставления строя ($\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ἀστρατείας – Aesch., 3,17,5=F110 Rusch; Dem., 24.103=F111-114 Rusch).²⁵ Как бы то ни было, но уже во второй четверти VI-го в Аттике появляются первые однозначные изображения фаланги (см. рис. 3), которые убедительно свидетельствуют об окончательном утверждении фалангового строя. На этих вазовых изображениях мы видим, что даже всадники спешившись маршируют в одном строю с пехотинцами, что означает уже победу полисного принципа, в смысле подчинения вольной конной аристократии общей дисциплине и организации строя.

Как убедительно показал М.Шталь, смысл Солоновского понятия εὐνομία состоял в ориентации на общественные интересы, а "злые дела" для него означали поступки, преследующие личные цели, в ущерб общественным.²⁶ Исходя из этого, Солон впервые обозначил гражданский коллектив как высшую социальную ценность.²⁷ Естественно, что к этому идеалу была устремлена и

¹⁹ Ср.: "Народное собрание - войско на отдыхе". С.Я. Лурье. К вопросу о роли Солона. с. 75.

²⁰ См. общую характеристику: М.Р. Nilsson. Die Hoplitentaktik und das Staatswesen // Klio, 1928, 3, s. 245ff; M. Detienne. La phalange: problemes et controverses // Problemes de la guerre en Grece ancienne. Paris, La Haye, 1968, p. 112-142; H. Bengtson. Op cit., s. 110ff. ; L. Jeffry. Archaic Greece. p. 67ff; K.-W. Welwei. Athen, s. 131; В.Л. Яйленко. Архаическая Греция // Античная Греция. М., 1993, ч.1., с. 171-173; Г.А. Кошеленко. Древнегреческий полис // Античная Греция. с. 9-36; Э.Д. Фролов. Указ. соч., с. 116-118.

²¹ См.: A. Snodgrass. The Hoplite Reform and History // JMS, 85, 1965, p. 111ff; M. Spahn. Mittelschicht. s. 77-83; K.-W. Welwei. Athen, s. 130ff.

²² См.: M. Spahn. Op. cit. s.83.

²³ См.: K.-W. Welwei. Athen, s. 147.

²⁴ См.: M. Spahn. Op. cit. s.135, K.-W. Welwei. Athen, s.180.

²⁵ См.: E. Ruschenbusch. ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ, s. 53-58.

²⁶ M. Stahl. Solon F3D. Die Geburtstunde der demokratischen Gedankens // Gymnasium 99, 5, 1992, s.388f, 400f.

²⁷ Ibid, s. 400-405.

его социальная политика. Поэтому, помимо военной организации, ещё целый комплекс мероприятий Солон был направлен на сплочение общества в единый коллектив.

Прежде всего, для стимуляции политической и гражданской активности Солон ввёл закон о лишении гражданских прав того, кто во время смуты не примкнёт ни к одной стороне (Arist. Ath. Pol., 8,5.). Плутарху этот закон казался в высшей степени странным (ἴδιος μὲν μάλιστα καὶ παράδοξος—Plut. Sol., 20.1), т.к. он уже не мог представить себе необходимость такой непонятной в его эпоху стимуляции общественной активности. Тот же Плутарх пишет, что Солон учредил суд присяжных специально с целью приучить людей к соучастию в делах друг друга (Plut. Sol., 18). Следует отметить, что такая интерпретация вполне отвечает общей направленности законов Солон на активизацию общественного сознания и политическое объединение граждан. В гелиэе каждому было дано право вступить за любого, потерпевшего обиду (Arist. Ath. Pol., 9,1; Plut. Sol., 18). По сути дела, здесь нашел выражение древний принцип родственного коллектива, где каждый обязан защищать любого, самого отдаленного родственника. Следовательно, Солоновская гелиэя проецировала на гражданский коллектив модель родственных отношений, восходящую к древнейшему идеалу общины, как родственного объединения.²⁸ В данном случае, аттическое гражданство должно было восприниматься как культовое родство (см. стр.48,52). Аристотель пишет, что именно через суд народ приобрёл силу в государстве (Ath. Pol., 9.1ff), и действительно, гелиэя могла стать реальным инструментом вовлечения демоса в активную общественную жизнь.

Однако, все эти практические меры были бы неполными и нелегитимными, если бы они не имели религиозно-символического обоснования. Конечно, Солон не изобретал такое обоснование, но использовал для этого наследие традиции. В данном случае, он придал политическое значение древнейшему обычаю общей трапезы, которая испокон веков являлась важнейшим сакральным установлением, обеспечивающим культовое единство общины. Очевидно, этот обычай в его время стал уже малоупотребительным и в повседневной практике общие трапезы были вытеснены локальными трапезами в различных сообществах и культовых объединениях (в связи с Солоном см.: περὶ τῶν Δηλιαστῶν ... τούτους δὲ παρασιτεῖν ἐν τῷ Δηλίῳ— Athen., 6,234E=F88 Rusch; σύσσιτοι - Dig; 47, 22; 4=76a Rusch.). Поэтому, Солон в обязательном порядке предписал народу участие в совместных трапезах (παρασιτεῖν κέκληκε), запретив только слишком частое посещение их (Plut. Sol., 24.5). Интересно, что Плутарху так же и этот закон казался странным (ἴδιον - Plut. Sol., 24,5), что ещё раз демонстрирует его непонимание религиозного мышления людей архаической эпохи.

Есть свидетельство также о том, что Солон учредил совместные обеды и для девяти архонтов (Diog. L., I, 58=F38g Rusch), что представляется вполне вероятным, т.к. архонты, как полномочные представители гражданской общины должны были быть её символическим замещением и за трапезой. Помимо того, общественные трапезы на праздниках он установил производить в пританее (о древней связи пританея с трапезой см. стр.49 сл.), что, как пишет Афинея, было сделано в подражание Гомеру (μιμούμενος τὸν Ὅμηρον – (Od.,

²⁸ См.: Ж.-П. Вернан. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988, с.99.

17.343, 18, 120) - Athen., 4.137E=F89 Rusch.). То, что Афиней и его современникам из-за древности казалось подражанием Гомеру, в действительности было восстановлением старинного обычая, а всё древнее, как известно, для эллинов было освящено авторитетом Гомера.

Таким образом, в этих примерах уже совершенно отчётливо проявляется ориентация Солона на обычаи предков и традицию. В социальном контексте это означает ориентацию на общинный идеал легендарных “былых времен”: Солон хотел видеть гражданский коллектив как воплощение идеальной общины прошлого, где все в принципе равны. Поэтому, как он сам с гордостью говорит, он установил законы, равные для всех, “плохих” и “хороших” (ἕσμοὺς δ' ὁμοίως τῶι κακῶι τε καὶ ἀγαθῶι... ἔγραψα – Sol., 24. 18-20).

Такой общинный идеал, однако, был несовместим с вопиющей разницей между бедностью одних и богатством других. С целью ликвидации данного противоречия, препятствовавшего гражданскому единению, Солон установил известные законы против роскоши, ограничивающие пышность свадебного и погребального ритуалов знати (Plut. Sol., 20,6; 21,5; Cic. De leg., 2, 63). Эти законы, очевидно, не сразу приняли всеобщий характер, но наблюдения показывают, что погребальный культ постепенно стал упрощаться и со временем всё больше приобретал скромный, индивидуальный характер.²⁹ Такими мерами Солон стремился восстановить древнюю “простоту нравов” и создать видимость общинной гомогенности.

Следуя этим курсом, Солон ввёл и государственное регулирование общественных жертвоприношений (Plut. Sol., 16,5; 23,3; F82-86 Rusch.), которые должны были выражать единство гражданского коллектива в религиозной сфере.

В наибольшей степени новаторство Солона проявилось в политической области, однако, и здесь нет и речи о том, чтобы он что-то отменял или ликвидировал: его политика заключалась лишь в добавлении новшеств к старой системе. Эти новшества отвечали насущным политическим потребностям и вписываясь в существующую организацию, постепенно, с течением времени приобретали всё более весомое значение и меняли политическую картину общества. Так, например, реформы Солона не затрагивали Ареопаг - почетнейший общественный институт, наследник древнего совета старейшин,³⁰ но вводили новый орган - Совет четырехсот,³¹ который практически отодвигал на второй план формально сохранявший свои права Ареопаг.³² Однако, несмотря на это, Ареопаг всегда продолжал

²⁹ См.: K.Hönn. Solon. Staatsmann und Weiser. Wien, 1948, s. 87.; Одновременно эти меры имели ещё и экономический смысл, т.к. они ограничивали скапливание ресурсов в качестве мёртвых сокровищ - К.М. Колобова. Революция Солон // Ученые записки ЛГУ, вып. 4., Л., 1939, с.35.

³⁰ См. об этом: В.А. Коршунков. Эфиальт и значение реформ Ареопага // Античное общество и государство, Л., 1988, с.68.

³¹ Учреждение этого Совета Солоном часто оспаривается в литературе, однако, мы присоединяемся к мнению тех исследователей, которые, признают этот факт действительным. См. об этом: С.А. Hignett. A History of the Athenian Constitution. Oxford, 1967, p.92-96; P.J. Rhodes. The Athenian Boule, O.U.P., 1972, p.208f; P.Oliva. Solon, s.57f I; M.Chambers. Op. Cit., s.178f; K.-W. Welwei. Athen, s.196.

³² В.А. Коршунков. Ареопаг и Афинская демократия // Античность и современность, М., 1991, с.50; см. также: K.-W. Welwei. Athen, s.192-198.

пользоваться высочайшим моральным авторитетом в классических Афинах,³³ т.к. считалось, что он состоял из “лучших” людей, по происхождению, богатству и образу жизни - βίῳ χρηστῷ (Philoch., fr. 58 FHGr.; Arist. Ath. Pol., 3.6.). Таким образом, этот Совет воплощал в себе моральный аристократический идеал былых времён и даже позднее служил примером правильного государственного устройства во времена предков (Isocr. Areop., 44, 51ff).

Аристотель пишет, что выборы высших должностных лиц Солон установил по жребию из числа предварительно избранных кандидатов (Arist., Ath. Pol., 8.1.). Нам это кажется вполне правдоподобным и мы не видим нужды связывать появление жеребьёвки обязательно с Клисфеном или с классической демократией.³⁴ Жребий Солона существенно отличался от того, что применялся позднее, т.к. он был введён отнюдь не с целью демократизации политической системы, но использовался только среди заранее выбранных кандидатов из высших ценовых классов. Здесь действовал принцип иерархии, а жребий должен был обеспечить справедливость только среди равных. Но прежде всего, жребий имел глубокий религиозный смысл, т. к. с его помощью определялась воля божества и этим он напоминает скорее ритуал, чем политическую процедуру.³⁵ Кроме того, это был очень древний обычай предков, практиковавшийся при решении многих важных вопросов, когда нужно было соблюсти справедливость и предоставить решение божественному провидению (напр., при разделе земли - см. стр. 64 сл.). Следовательно, здесь мы так же имеем дело не с новацией, а с давней традицией.

Ярким примером проявления религиозного мышления в политике Солона может служить так же его закон о запрещении сельскохозяйственного экспорта из Афин, который предусматривал для нарушителя наказание “всего лишь” в виде наложения проклятия (Plut. Sol., 24,3.). Как видно, сдерживающим фактором здесь должен был служить религиозный страх, а это предполагает наличие достаточно сильной религиозности в обществе. Аналогично, и гарантия соблюдения законов Солона была заложена в клятве, которую принесли ему граждане. Геродот пишет, что афиняне не имели права отменить данные законы, т.к. были связаны “большими клятвами” (ὄρκοῖσι γὰρ μεγάλοισι – Hdt. I, 29). Отсюда следует, что религиозный страх был той силой, которая удерживала афинский полис на пути постепенной демократизации, начатой Солоном. Как это ни парадоксально, но именно древняя религия сыграла выдающуюся роль в этом процессе, поскольку она послужила фактором, обеспечивающим утверждение правового принципа в обществе.

Как сообщают наши источники, афиняне были неудовлетворены законами Солона: знать была недовольна сисахфией, а демос по-прежнему требовал передела земли, т. е. одни негодовали на Солона за то, что он сделал слишком много, а другие за то, что слишком мало (Arist. Ath. Pol., 11,2; Plut. Sol., 25). Более того, Солону даже пришлось покинуть Афины, чтобы не быть принуждённым изменить какой-нибудь из своих законов (Hdt., I, 29; Arist. Ath. Pol., 11.1; Plut. Sol., 25). Тем не менее, несмотря на недовольство,

³³ См.: В.А. Коршунков. Ареопаг и афинская демократия, с51.

³⁴ Обзор вопроса см: P.J.Rhodes. Commentary, p. 112 f.

³⁵ Для сравнения: жребий применялся для распределения служения священников в Иерусалимском храме (1 Пар., 24; Лук., 1,9). Также и первые христиане использовали жребий для определения апостольского служения (см.: Деян., 1.16-26).

афиняне не отважились преступить клятвы и изменить или отменить законы Солона.

4) Резюме

Итак, характеризуя деятельность Солона мы можем сделать вывод о том, что он не просто “твёрдо стоит на почве традиции”,³⁶ но, что вся его деятельность целиком опирается на религиозную и социальную традицию своего времени. Его статус, легитимация и законотворчество были обоснованы старыми нормами и религиозной санкцией. Все его политические усилия были обращены практически на то, чтобы воплотить в обществе старый идеал общественного единства и солидарности. Вместе с тем, его собственное политическое мышление вышло уже за рамки традиционных представлений, свидетельством чему может служить, например, его антитираническая позиция (Sol., 23 Diehl; Plut. Sol., 30.; Diod. IX, 4, 21). Тем не менее, политическое творчество Солона было направлено не к тому, чтобы создать новую политическую систему, но к тому, чтобы возродить былой порядок и прежнюю эвномию.³⁷ Из всего сказанного следует, что социально-политическая модель Солона, которую он стремился воплотить в жизнь, была создана на основе опосредованного традицией и интерпретируемого им самим легендарного прошлого.

В политической сфере законы Солона установили правовой принцип, а в социальной, - юридически оформили старый стереотип, ставящий статус в зависимость от личных достижений. Это значит, что таким образом были законодательно зафиксированы принципы “равных возможностей” и отсутствие социальных барьеров.³⁸ Это положение окончательно вырвало привилегированный статус из монопольного владения “старой” аристократии, оставив за ней только моральное превосходство и этический кодекс, основанный прежде всего на благородном происхождении. Поэтому может быть верным предположение о том, что сам термин *εὐπατρίδαι* стал обозначением “старой” аристократии именно в послесолоновское время.³⁹ Позднейшая традиция естественно связала принадлежность к *εὐπατρίδα* со знатным происхождением и благородным образом жизни и деятельности: *εὐπατρίδαι ἐκαλοῦντο οἱ αὐτὸ τὸ ἄστυ οἰκοῦντες καὶ μετεχόντες βασιλικῷ γένος καὶ τῆ των ἱερῶν ἐπιμέλειαν ποιούμενοι* (Ethym. Magn., 257). Здесь видно, что после утраты военного преимущества, за этой аристократией осталась другая исконная её привилегия - культовая деятельность (*ἱερῶν ἐπιμέλειαν*). Согласно античной традиции, учрежденное Тезеем первичное разделение труда выделяло аристократии область культа и права (Plut. Thes., 15.). Следовательно, даже после солоновской реформы статуса за аристократией осталось идеологически обоснованное моральное превосходство и преимущество в общественной жизни, которое можно назвать неписанным правом “первой руки”.

³⁶ А.И. Доватур. Феогнид и его время. Л., 1989, с. 25, 104.; Ср. также: M. Stahl. Solon, s. 403.

³⁷ Ср. I. Bleicken. Die athenische Demokratie, München, 1985, s. 39.

³⁸ О социальной мобильности см.: K.-W. Welwei. Athen, s. 202f.

³⁹ K.-W. Welwei. Athen, s. 1.109.

Таким образом, законодательно оформив древний принцип “равных возможностей”, Солон создал настоящую правовую базу для будущей классической демократии, которая могла возникнуть только тогда, когда в обществе не только идеологически, но и юридически была узаконена идея равенства граждан, при условии отсутствия сословно-классовых ограничений. До подлинной демократии оставался только один шаг - сделать возможности граждан равными не только теоретически, но и практически, для чего достаточно было отмены ценза, т.е. необходимо было ликвидировать последние элементы вертикальной организации общества и заменить их горизонтальными структурами. Солон этого не сделал, т. к. мыслил категориями аристократической, гомеровской этики, предусматривавшей градацию общества “по достоинству”. Поэтому он сам ставит себе в заслугу то, что не обидел сильных и богатых и народу дал почет, “какой ему достаточен” (δήμοι μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἀπαρκεῖ – Sol., fr. 5.1-4 Diehl). Практически, Солон сделал попытку объединить два противоположных принципа - всеобщее равенство перед законом, предполагавшее теоретически равные возможности по мере личных достижений, и иерархическую организацию, ставившую статус в зависимость от реализации этих возможностей, т. е. на основе достигнутого. Это был ещё один исторический компромисс. Для утверждения демократии потребовалось ещё немало времени и социальных потрясений, но её принципиальные и конституционные основы были заложены Солоном. Таким образом, деятельность Солона может служить замечательным примером того, как из сплава религиозных представлений и социальных идеалов, унаследованных от прошлого, родилась новая политическая идея и возник импульс для нового политического развития. Парадоксальность ситуации заключается в том, что новое будущее Солон создавал невольно, искренне стремясь восстановить идеализируемое им прошлое.

ГЛАВА VI

Писистрат и тирания

1) "Смутное время" после Солона

Для послесолоновской эпохи, вплоть до тирании, у нас есть только один источник - это скудное изложение в "Афинской Политии" Аристотеля (Ath.Pol.,13.). В этом описании много неясного, однако, в целом вырисовывается такая картина, что после реформ Солона в обществе в течение достаточно длительного времени происходили неурядицы (Ath.Pol.,13, 1-3; Plut. Sol., 29) и даже были периоды безвластия (ἀναρχία), предположительно в 590 и 586 г. до н.э.¹

Политическая нестабильность, как можно понять из текста, была вызвана борьбой за власть. Так например, мы знаем, что некий Дамасий пытался захватить власть, оставив за собой должность архонта, после истечения его полномочий, пока, наконец, на третий год не был свергнут силой (ἐξηλάθη βίᾳ τῆς ἀρχῆς - Ath.Pol., 13.2). После его свержения возник компромисс: были избраны сразу десять архонтов, из которых пятеро были эвпатридами, трое - земледельцами и двое - демиургами (Ath.Pol., 13.,2). Такое разделение десяти архонтов в литературе часто признается результатом позднейших теорий V-IV вв. до н.э.² Если это так, то мы налицо имеем факт, что политическое мышление древних греков даже в классическую эпоху делило общество на три известные нам группы по роду занятий (см. стр.42)³ и рассматривало их как принципиально равные в политическом отношении, хотя и с известной иерархией по престижу. Если эта концепция была продуктом демократических социальных условий классической эпохи, то она неизбежно имела в качестве идейной предпосылки старые представления о престиже и статусе и узаконненный Солоном принцип "равных возможностей". Но нельзя также полностью исключить возможность того, что данное теоретическое и искусственное деление общества и архонтов на три класса могло отражать какую-то реальную практику.⁴ В таком случае мы имели бы действительное проявление этой социальной традиции в политике.

Далее, у Аристотеля следует описание трех враждующих между собой партий (Ath.Pol.,13.4; Так же: Plut. Sol.,29). Сами названия этих партий указывают на их географическое распределение: педиаки (πεδαιεῖς) - жители долины, руководимые Ликургом из рода Этеобутодов, паралии (παράλιοι) - прибрежное население, во главе с Мегаклом Алкмеонидом, и наконец, диакрии (διάκριοι, ὑπεράκριοι) - горные жители, под водительством Писистрата. Сразу

¹ См: P.J.Rhodes. A Commentary on the Aristotelean Athenaeion Politeia. Oxford, 1981, p.180ff, M.Chambers. Staat der Athener. Darmstadt, 1990, s.194.

² См: P.J.Rhodes. Ibid, p.183; M.Chambers. Ibid, s.194f.

³ Интересно, что у Платона мы также находим эти три категории, только эвпатриды у него названы воинами, что в принципе, тоже самое, если учесть их происхождение от военного слоя. (Plat. Krit., 112 B).

⁴ C.Rcebuck. Three Classes (?) in Early Attica // Hesperia, 42,1974, p.485-493.

следует отвергнуть версию Аристотеля о том, что эти партии боролись за различные формы государственного устройства (Ath.Pol.,13.4- 5)⁵. Совершенно очевидно, что речь идет о борьбе за власть, но ее социально-политическая подоплека остается неясной. Ввиду слабости греческой родовой организации (см. стр.18) кажется неверным сводить все к борьбе родовых кланов.⁶ Очевидно, здесь мы имеем сплетение целого комплекса противоречий и интересов. Тут могли иметь место как личные, локально-родовые так и социальные противоречия, особенно, если принять традиционную схему, согласно которой партия педиаков представляла интересы старой, родовой аристократии, опирающейся на земельные владения, паралии отражали устремления новой, торгово-ремесленной верхушки, а диакирии были бедным и зависимым населением.⁷

Конечно, тут может возникнуть вопрос, насколько вообще социальные противоречия были актуальны для того времени,⁸ однако, в любом случае, очевидным остается факт серьезного социального расслоения,⁹ которое само по себе является важнейшей предпосылкой для возникновения социальной напряженности и конфликтов, особенно, если речь идет об эгалитарно ориентированном обществе. Новейшие исследования показывают, что указанные три партии невозможно распределить географически по данным территориям и что родовые владения вождей не совпадают с географическим делением партий¹⁰. Тем не менее, мы считаем возможным, что враждующие группировки могли иметь свои географические центры в качестве базовых мест и могли состоять не только из аристократических гетерий, но и из представителей различных социальных слоев и иметь различную социальную ориентацию.

Нам кажется, например, вероятной связь Алкмеонидов с торгово-промышленной сферой и хотя расположение их земельных владений нельзя установить совершенно точно, всё же есть основания полагать, что они находились как в Паралии, так и в педиэе, причем их размеры были не очень внушительными.¹¹ Вместе с тем, этот род считался самым знатным и богатым в Афинах (Hdt., VI, 124.) и при том, что он трижды изгонялся из страны, его влияние и богатство не уменьшались. Если учесть, что во время второго изгнания Алкмеониды отстроили заново за свой счет Дельфийский храм и подкупили Пифию деньгами (Hdt.,V, 62-63; Arist.Ath.Pol.,19.4), то можно полагать, что их могущество основывалось не на земельных владениях в

⁵ См: M.Chambers. Op.cit., s.197; M.Stahl. Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Stuttgart, 1987, s.66-69.

⁶ Н.И.Зельин. Борьба политических группировок в Аттике VI в. до н.э., М., 1964.

⁷ Об интерпретации трех партий см. : P.Ure. The Origin of Tyranny. Cambridge, 1922, p.38, 307; G.Busolt, H.Swoboda, Griechische Staatskunde.2 Bde., München, 3 Aufl., 1926,1.860; C.Hignett. A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth century B. C., Oxford, 1969, p.109; A.Andrewes. Grec Tyrants. N.-Y., 1963, p.104; A.French. The Party of Pessistratos // G&R, 6, 1959, 1.56f; N.G.L.Hammond. A History of Greece to 322 B.C., Oxford, 1967; H.Bengtson. Griechische Geschichte. München, 1977, s.127; H.Berve. Die Tyrannis bei den Griechen, München. 1967, s.543; P.J. Rhodes. Op. cit, p.184f; M.Stahl. Op. cit., s.69-77.

⁸ См: K.W. Welwei. Athen. Darmstadt, 1992, s.221, 226.

⁹ См: Э.Д. Фролов. Рождение греческого полиса. Л.,1988, с.107-115.

¹⁰ См: C.W.Th. Eliot. Where did the Alkmeonidai live? // Historia, 16, 1967; M.Stahl. Aristokraten. s. 76f; K.W. Welwei. Athen, s.224ff.

¹¹ C.W.Th. Eliot. Op. cit.; Н.И.Зельин. Борьба группировок, с.141сл.

Аттике. Относительно происхождения этого богатства Геродот рассказывает забавный анекдот, о том, как Алкмеон получил щедрые дары от Креза (Hdt., VI, 125). Об истинном происхождении богатства мы можем только гадать, но связь Алкмеонидов с партией паралиев заставляет думать о торгово-промышленном характере их состояния и о правильности социального подхода при интерпретации трех партий.

Как бы то ни было, если мы попытаемся взглянуть на ситуацию "изнутри", не усложняя картину собственными социологическими построениями, то основу конфликта мы увидим сразу на поверхности. Действительно, самая естественная позиция "старой" аристократии состояла в том, что она в силу традиции и своего морального превосходства по-прежнему только себя считала достойной привелегированного статуса в обществе. В условиях, когда солоновские реформы уравнивали ее в правах с разбогатевшими простолюдинами-нуворишами, между обеими группами неизбежно должен был возникнуть конфликт. Одни стремились при этом воспользоваться полученными возможностями и правами, а другие отстаивали свой прежний привелегированный статус. Таким образом, эта борьба за власть одновременно была борьбой за реализацию Солоновского правового принципа "равных возможностей". Не случайно Аристотель отмечает, что волнения и смуты происходили из-за того, что в обществе произошли большие перемены (*διὰ τὸ μεγάλην γερονεῖναι μεταβολήν* - Ath.Pol. 13.3.). Эти перемены были ничем иным, как результатом солоновских реформ, в том числе и в области правового статуса.

Мы можем только строить предположения о социальной подоплёке борьбы между партиями, но движущей пружиной этой борьбы было всё же личное соперничество в борьбе за власть, в ходе которой противные стороны могли принять ту или иную социальную ориентацию. О личном соперничестве как одной из причин борьбы говорит, в частности, Аристотель (*διὰ τὴν πρὸς ἀλλήλους φιλονικίαν* - Ath.Pol. 13.3.).

Геродот пишет, что Писистрат образовал свою партию в самый разгар борьбы между педиаками и паралиями (Hdt., I, 59). Если эта борьба имела социальную основу, то мы видим, что в сложившейся ситуации оказались сплетены в один узел все возможные социальные противоречия. В таком случае, если за паралиями и педиаками скрывается борьба старой и новой знати, то Писистрат задействовал еще одну общественную проблему - он вовлек в борьбу силу бедного населения страны. В то время, когда обе политические партии боролись за первенство, он объявил себя вождем народа и создал свою "демократическую" партию (Arist. Ath.Pol., 13.5.). В "Политике" Аристотель приводит Писистрата в качестве примера того, как тиранической власти добивались демагоги, объявившие себя ненавистниками богатых и знатных (Arist.Ath.Pol., 1305, 24). Плутарх следует той же традиции, когда утверждает, что в партию Писистрата входила масса фетов, ненавидящих богатых (Plut.Sol., 29.1). В пользу четкой социальной ориентации партии Писистрата говорит так же тот факт, что, по сообщению Геродота, после вторжения тирана в Аттику, к нему собирались жители из различных областей страны, т.е. те, кому "тирания была больше по душе" (Hdt., I, 62). Это значит, что сторонники его партии (вероятно, так же и других партий) объединялись на основе общей политической идеи, а не по территориально-родовому признаку.

Даже если Аристотель и Плутарх преувеличивали социальные проблемы архаики и модернизировали ситуацию, то всё-таки бедное население обязательно было и в эпоху Писистрата и, следовательно, имели место

неизбежные спутники социального неравенства - напряженность, противоречия и конфликты. Если учесть, что в обществе жил древний идеал общинного равенства (см. стр.64 сл.; 103 сл), то социальная несправедливость как таковая могла восприниматься весьма болезненно и поэтому популистские и демагогические лозунги Писистрата могли иметь большой отклик в широких слоях населения, даже если оно не страдало от голода и нищеты. Следовательно, в то время, как сильные аристократические группировки уже вели борьбу за власть, для Писистрата, стремившегося к тому же, не оставалось ничего другого, как сделать ставку на демос. В создавшихся условиях борьбы за власть и столкновения политических интересов, в обществе назрела потребность в том, что Р.Пельман назвал идеей "беспартийного посредничества".¹² По выражению Ю.Белоха, само течение обстоятельств толкало Афины в объятия тирании.¹³

2) Идея тирании до Писистрата

Тирания, как писал А.И. Доватур, была фактическим господством, юридически никак не зафиксированным.¹⁴ Это мнение автор подтверждает филологическим анализом, показывающим, что тираны не имели никакой официальной титулатуры.¹⁵ История самого слова *tyrannos* не позволяет достаточно уверенно сказать, обозначались ли тираны этим словом у современников и имело ли это обозначение изначально негативный смысл.¹⁶ Как отмечает П.Барсело, на историческую интерпретацию тирании сильное влияние оказывает ее негативная типология, выработанная и развитая античной традицией классической эпохи.¹⁷ Такая типология, с одной стороны, была естественной реакцией классического демократического общества, а с другой стороны, истоки негативного отношения к тирании содержатся уже в архаической лирике,¹⁸ которая представляет собой другой фланг критики - аристократический. Если демократическая критика является продуктом позднейшей политической системы, то современная тирании аристократическая критика носит весьма ограниченный, субъективно-личный характер и представляет собой скорее злобу побеждённого конкурента, чем общественное мнение.

Как мы видели в предыдущем разделе, борьба за власть шла именно между аристократическими личностями и их группировками.¹⁹ Отсюда и вытекает их соответствующее отношение к победившему конкуренту или "выскочке", который поставил себя выше остальных. Это отношение и в поэзии сводилось к личным обидам и оскорблениям, что лучше всего видно на примере Алкея (Alk., fr.20, 23, 24, 26 Diehl). Особый случай представляет собой Солон,

¹² R. von Pöhlmann. *Griechische Geschichte und Quellenkunde*. 5 Aufl., München, 1914, s.186.

¹³ K.J. Beloch. 6, 6. s.26.

¹⁴ А.И. Доватур. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957, с.45.

¹⁵ Там же, с.50.

¹⁶ См.: M.E. White. *Die Griechische Tyrannis* // K.H. Kinzl. (Hrsg.) *Beiträge zur griechischen Tyrannis*. Darmstadt, 1979 (Далее: Kinzl), s.188.

¹⁷ P.Barcelo. *Basileia, Monarchia, Tyrannis*. Stuttgart, 1993, s.85.

¹⁸ Ibid, s.85.

¹⁹ См. об этом: E.Stein-Hölkeskamp. *Adelskultur und Polisgesellschaft*. Stuttgart, 1989, s.143f; K.-W. Welwei. *Athen*, s.223f.

мысливший новыми политическими категориями, но так и не понятый современниками (см. стр.69). В результате, приходится заключить, что ни архаическая лирика ни позднейшая демократическая традиция не отражают современное тирании общественное мнение. Явная тенденциозность обоих направлений не позволяет видеть в них адекватного отображения действительности.

Таким образом, имеющаяся античная традиция не может пролить свет на реальное отношение современников к тирании. Для ответа на этот вопрос необходимо понять, как общественное мнение той эпохи могло воспринимать саму идею единоличной власти. В нашем распоряжении находятся только отдельные исторические факты, которые не могут восполнить пробел, но все же дают некоторую возможность для попытки реконструкции.

Для выявления первоначального имиджа тирании важны два литературных свидетельства. Во-первых, это одно стихотворение Солона, в котором он сам заявляет, что люди сравнивают его с недотепой-рыбаком, который имея в неводе богатый улов, не смог или не решился вытащить его на берег (Sol., fr.23 Diehl). Из слов Солона видно, что это образное сравнение придумал не он сам, а его оппоненты-современники. Другое свидетельство представляет собой текст предсказания, полученного Писистратом накануне битвы при Паллене, которое цитирует Геродот (Hdt., I, 62). Этот шестистопный стих рассказывает о заготовленном широком неводе, несущем богатый улов. Здесь мы имеем дело с двумя совершенно разными текстами, приводимыми разными авторами и в разных контекстах, что исключает их умышленную фальсификацию. Если эти тексты сопоставить, то обнаруживается, что как во времена Солона, так и во времена Писистрата тирания образно сравнивалась с богатым уловом, пойманным в сети удачливым рыболовом. Сама по себе примечательна устойчивость этого образа во времени (от пятьсот девяностых до пятьсот сороковых годов). Наиболее существенным нам представляется то, что сравнение тирании с богатым уловом в неводе может быть интерпретировано как представление о тирании как о добыче удачливого человека, что подразумевает не преступление или обман, а ловкость и везение. Согласно этой логике тираном может быть тот, кто окажется наилучшим "рыбаком". т.е. тот, чья инициатива приведет к успеху.

Безусловно, такой образ тирании как счастливого улова отражал, и может быть, даже в какой-то степени задавал отношение современников к тирании. Поэтому неудивительно, что и в действительности находились такие искатели удачи, охотившиеся за соответствующим "уловом".

Две известные нам попытки захвата власти (Килон и Дамасий) свидетельствуют о том, что сама идея такого захвата была весьма живуча и даже актуальна на протяжении довольно большого отрезка времени, т.к. обе попытки хронологически значительно удалены одна от другой. Можно даже сказать, что идея единоличной власти соответствовала общественному сознанию афинян архаики. Наилучшим подтверждением этому служит вышеуказанный стих Солона, в котором речь идет об обрушившихся на него нападах за отказ от тиранической власти (Sol., fr. 23 Diehl). Плутарх добавляет, что эти нападки были весьма многочисленны (Plut. Sol., XIV). Из этого видно, что узурпация власти расценивалась современниками как естественное явление и даже ожидалась от человека, добившегося такого выдающегося положения, каким обладал Солон. Поэтому неудивительно, что выступление Солона против Писистрата и его антитиранический призыв, превнесенные позднейшей демократической традицией (Arist. Ath. Pol., 14,2;

Plut. Sol., 30; Mor., 794F; Doid., IX, 4, 21), остались неслышаны и не поддержаны согражданами. Более того, по свидетельству Плутарха, еще в начале законодательной деятельности Солонa руководители враждующих сторон убеждали его установить тиранию и эта идея поддерживалась тогда большинством населения Афин (Plut. Sol., 24). Это значит, что общественное мнение не только признавало право сильной, достойной личности на авторитарную власть, но и готово было принять её.

Мы можем предположить, что этому обстоятельству в значительной степени могли способствовать также некоторые особенности мифологического мышления людей той отдаленной эпохи. Как Солон так и Писистрат стали у руля общественной власти непосредственно во время и в результате социальной смуты в государстве. В первом случае, как мы видели выше (см. стр.62сл.), есть основания говорить даже о гражданской войне. Совершенно очевидно, что для человека традиционного общества смута в государстве ассоциировалась с наступлением хаоса, грозящего разрушением космического порядка, созданного в начале времён божеством-демиургом. Согласно этой архетипной модели, уже достаточно хорошо описанной в научной литературе, восстановителем мира и порядка всегда является правитель (царь) как образ верховного божества.²⁰ Скорей всего, современники Солонa и Писистрата уже не имели такой ясной теоретической концепции, но архетип царской власти, как мы уже говорили (см. стр.39 сл.), был известен афинянам и много позднее. Из сказанного следует, что в обоих рассматриваемых случаях разрешение ситуации и восстановление мира и порядка древние афиняне могли естественно связывать с необходимостью установления монархической власти. Поэтому они требовали такой власти от Солонa и приветствовали Писистрата. Таким образом, мы видим, что сравнительно молодой принцип институциональной организации власти в сознании людей опять оказывался слабее древнего принципа личной харизмы.

Из всего сказанного вытекает, что для претендента на высшую власть было два возможных пути для ее достижения:

- 1) институционный, т.е. оформление личной власти в виде какой-нибудь магистратуры (архонтство или стратегия) - способ уже опробованный другими греческими тиранами²¹; и
- 2) харизматический, т.е. обоснование власти через личные заслуги, достоинства, благородное происхождение и поддержку божества, т.е. весь, известный нам уже с гомеровских времён комплекс аристократической харизмы. Этот способ опирался не на новый ещё закон, но на освященный традицией давний обычай и общественное признание для претендента. В этом случае, приобретенная таким образом власть практически не отличалась от древней, харизматической царской власти, основанной, как писал Аристотель, на личных заслугах и добровольном согласии граждан (Arist. Pol., 1285b, 3-4). Поэтому, такого рода тираническую власть сам Аристотель закономерно относил к видам царской власти (Arist. Pol., 1285b, 3-4).

Следовательно, харизматические тираны естественно должны были стремиться и стремились в действительности уподобить свою власть древней власти гомеровского *басилея*, причем, не только юридически, но и во внешних

²⁰ См.; M. Eliade. *Mīts par mūžīgo atgriešanos*. tulk. J.Auziņa., Rīga, 1995, lpp. 87-89; 136, 143.; J. Veinbergs. Op. cit., lpp. 81-82, 150-152.

²¹ О способах захвата тиранами власти см.: P.Barcelo. Op. cit., s.127.

формах (см. например, эпизод со свадьбой дочери Клисфена - сикионского стр.61). Поэтому неудивительно, что термин βασιλεύς иногда фигурирует применительно к тиранам (особенно, в Коринфе) и даже выступает в качестве их официального обозначения.²² Примечательно в этой связи, что Плутарх, разделяя вероятно, аристотелевскую концепцию царской власти, называет власть, которую мог бы захватить Солон, властью басилея и уподобляет ее власти избранных тиранов - Тиннонда и Питтака (Plut. Sol., 14). Независимо от политических концепций Аристотеля и Плутарха, мы видим, что в действительности, харизматическая тирания по происхождению была тождественна старой власти басилея, хотя сам характер власти в обоих случаях оказывается различным. Всё это означает, что для харизматического тирана его личные заслуги и стилизация под эпического "царя" были достаточной легитимацией его власти. Это была, конечно, не юридическая, но фактическая легитимация, основанная не на праве, но на старых социальных стереотипах.

Афинские предшественники Писистрата уже опробовали оба способа захвата власти: Килон избрал харизматический путь, но обратился к силовому методу вместо общественного признания. Затем, у Солона была возможность взять власть институционным путем, обладая при этом идеальными харизматическими данными, подтвержденными оракулом божества (см. стр.69). Наконец, Дамасий совершил свой институционный переворот, попытавшись оставить за собой должность архонта. Таким образом, пути к захвату власти были уже разведаны, идея единовластия образно говоря, витала в воздухе, и, как пишет Плутарх, все ожидали государственного переворота (Plut. Sol., 29.). Иными словами, общество было морально готово к установлению тирании.

3) Захват и легитимация власти. Статус Писистрата

Прежде всего, необходимо оговорить, что мы принимаем всерьёз античную традицию о трёхразовом приходе к власти Писистрата и не видим достаточных оснований отвергать её, сводя всё к простой дубликации одного факта захвата им власти.²³ Во-первых, потому, что история Писистрата была для греков не мифологическим сказанием, для которого характерны такая дубликация и слияние нескольких легенд в одну, не столь уж пережитой и совсем не столь уж древней историей, хотя и обросшей со временем легендами. Невозможно представить, чтобы устная традиция о реальных событиях недалёкого прошлого могла так сильно исказить факты. Это также невозможно, как скажем, возникновение устных преданий о трёхразовом вторжении Наполеона в Россию или о трёхразовой обороне Севастополя в Крымской войне. Для утробения прихода к власти Писистрата нет также и логических оснований, т.к. все три способа радикально различаются между собой и не могут слиться в одном из-за их несовместимости. Наконец, мы доверяем компетентности

²² См: H.Swoboda. Zu Beurteilung der Griechischen Tyrannis // Kinzl, s.26; F. Schachermeyr, Peisistratos im Athen // Kinzl, s.97; P.Barcelo. Op.cit., s.126; С.Соловьёва. Раннегреческая тирания (к проблеме возникновения государства в Греции). М., 1964, с.35.

²³ Об этой теории и соответствующей литературе см: F.Schachermeyr. Peisistratos, s.101-104.

Аристотеля, рассказ которого кажется нам вполне достоверным и может быть вписан в конкретные хронологические рамки.²⁴

Итак, обратимся к исходному статусу Писистрата. Его харизматический потенциал составляли два фактора: во-первых, это его происхождение из царского рода Кодридов (Hdt., V, 65,3; Plut. Sol., 1; Diog. Laert., I 53)²⁵ и во-вторых, его большая военная слава (σφοδρ εὐδοκίηκως) добытая им на войне с Мегарами, во время которой он захватил гавань Нисею (Hdt., I, 59; Arist. Ath. Pol., 14,1; Plut. Sol., 8).

Что касается происхождения, то уже в силу одного этого обстоятельства Писистрат был самым достойным претендентом на единоличную (=царскую) власть, как наследник древних царей. Поэтому, с точки зрения обычая, его притязания были законными. Царское происхождение автоматически причисляло его к числу "наилучших" в государстве, а с другой стороны, делало его обладателем царской харизмы своего рода. Такое представление о законности власти Писистрата было естественным для традиционного мышления и было достаточно распространено в древности. Об этом свидетельствует фальшивое письмо Писистрата к Солону, цитируемое Диогеном Лаэртским, в котором Писистрат заявляет, что он достоин тиранической власти как потомок Кодра. Мотивация тирана в письме заключается в том, что он только "вернул себе то, что афиняне обещали воздавать Кодру и его роду, но не сдержали обещания", а так же в том, что он не пользуется сверх меры "... ни званием ни почестью, а только тем, что издревле причиталось царям." (Diog. Laert., I, 53). В этом письме содержатся две важнейшие идеи: о законности власти Писистрата по праву наследства и об уподоблении её древней царской власти. Независимо от авторства и датировки этого письма, являющегося, видимо, поздним риторическим упражнением,²⁶ в нём представлено обоснование законности власти Писистрата с точки зрения самого античного человека. Это свидетельство тем более ценно для нас, что оно отражает представления эпохи, хронологически удалённой от времени самого Писистрата и имевшей в свое интеллектуальном багаже негативное отношение к тирании вообще. Если для этой эпохи было известно харизматическое обоснование власти Писистрата правом наследства, то надо полагать, что для современников тирана, гораздо более традиционно мыслящих, чем люди последующих столетий, эта идея могла быть чем-то само-собой разумеющимся.

Что касается войны с Мегарами, то, как мы видели выше, античная традиция прочно связала имя Писистрата с решающими успехами афинян в последней по счету войне с Мегарами в архаику. Сложности вызывает только хронологический вопрос, особенно, из-за путаницы, внесённой Плутархом, который приписал военные подвиги Писистрата к войне, начатой Солонем. (Plut. Sol., 8). Поскольку это несовместимо с возрастом Писистрата, есть основания считать, что имели место несколько военных конфликтов с Мегарами и война, в которой Писистрат захватил Нисею может быть

²⁴ Нам кажется вполне приемлемой датировка, предложенная М.Чамберсом: Первый приход к власти Писистрата - вскоре после 560г.; его второе свержение - 557/556г. и третий приход к власти - 547/546г. (M.Chambers. Op. cit., s.202).

²⁵ См. об этом: A.Andrewes. Greek Tyrants. New-York, 1963, p.105; K.-W. Welwei. Athen, s.239.

²⁶ М.Л. Гаспаров. Примечания // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л. Гаспарова, М., 1979, прим. 51, с.502.

датирована приблизительно 565 или 560 г. до н.э.²⁷ Геродот называет Писистрата стратегом в этой войне (I,59,4.), что в действительности, для того времени могло соответствовать должности полемарха.²⁸ Хорошо известно, что эта должность часто служила трамплином для захвата власти и использовалась в качестве официального обозначения статуса тиранов.²⁹ Как мы видели выше, военные подвиги и военное руководство было основой власти гомеровских басилеев и поэтому в архаику талантливый военачальник, добившийся успеха на войне и пользующийся поддержкой в ополчении, естественно приобретал имидж эпического басилея и мог претендовать на власть, или даже быть выдвинут на неё войском. Без сомнения, гомеровские образы царей были известны каждому и являлись не только идеалом прошлого, но и образцом для настоящего.

Таким образом, Писистрат обладал наследственной харизмой своего рода и личной харизмой, завоёванной на военном поприще. Это уподобляло его эпическому идеалу басилея, делало самым подходящим претендентом на власть и давало возможность имитировать свое правление как возрождённую наследственную царскую власть. Если учесть, что к его военной славе добавлялась популярность, приобретённая социальной демагогией и пропагандой, представляющей его защитником бедных и ненавистником богатых (Arist. Ath. Pol., 14.1; Pol., 1305, 24; Plut. Sol., 29), то можно полагать, что Писистрат пользовался широкой поддержкой у населения Аттики.

Указанные обстоятельства определили и способ, который избрал Писистрат для захвата власти. Сама логика событий побуждала харизматического вождя обратиться за помощью к народу. Согласно античной традиции, предлог для этого был сфабрикован самим Писистратом: по преданию, изранив себя и объявив это делом рук политических противников, он явился в народное собрание и получил от него вооружённую охрану из дубинщиков (Hdt., I, 59; Arist. Ath. Pol., 14,1-2; Plut. Sol., 30). Независимо от того, была ли это уловка Писистрата или он действительно подвергся нападению,³⁰ здесь отчётливо видно, что он прибегнул к главному средству харизматической легитимации, а именно, обратился за поддержкой к народу. Тем самым, его харизматическая база была подготовлена и теперь путь к власти для него был расчищен.

Позднейшая традиция, выросшая в демократической среде, изображает дело так, будто Писистрат, получив охрану, обманул народ и захватил власть, используя для этого своих дубинщиков (Hdt., I, 59; Arist. Ath. Pol., 14,2; Plut. Sol., 30). Тут, однако, представляется уместным замечание К.-В. Вельвея о том, что отряд дубинщиков вряд ли мог быть достаточной военной силой, чтобы противостоять двум другим партиям и контролировать Афины и всю

²⁷ См. подробно: H.Berve. Tyrannis, Bd. 1, s.47; J.Rhodes. Op. cit., s.199; K.-W. Welwei. Athen, s.208-210.

²⁸ См: H.Berve. Tyrannis, I, s.47; M.Chambers. Op. cit., s.199; K.-W. Welwei. Athen, s.208; P.Barcelo. Op. cit, s.86.

²⁹ См: H.Swoboda, Beurteilung // Kinzi, s.26; I.Salmon. Political hoplites? // IHS, XC VII, 1977, p.97; С.Я. Лурье. История Греции. Спб., 1993, с.153.

³⁰ Так, например, М.В. Скржинская считает, что рассказ о хитрости Писистрата мог быть выдуман позднейшей, враждебной ему традицией, т.к. Писистрат действительно имел реальных врагов, против которых народ и представил ему охрану: М.В. Скржинская. Устная традиция о Писистрате // ВДИ, 4, 1969, с.87-88; Ср.: С.Я. Лурье. История Греции, с.198.

Аттику.³¹ В пользу этого говорит и первое изгнание Писистрата: дубинщики не смогли сохранить ему положение в Афинах. Конечно, они были для него важным подспорьем для захвата власти, но совершенно очевидно, что его власть основывалась не на этой "гвардии", а на общественном признании, полученном вместе с отрядом от народного собрания. Наивно думать, что давая Писистрату охрану, народ не понимал, что даёт ему вместе с тем и особый статус и возможность захвата власти. Напротив, предоставление личного отряда как раз подразумевало такой исход и акцептировало его. Это становится понятным в общегреческом контексте: другие тираны также приходили к власти, получив себе от народа охрану, как например, Феаген в Мегарах и Орфагор в Сикионе.³²

Аристотель в "Политике" утверждает, что народ иногда сам назначал эсимнетов и тиранов и при этом давал им вооруженную охрану (Arist. Pol., 1286 b 3ff). В качестве примера Аристотель приводит один стих Алкея (Alc., fr. 108, Diehl), в котром недвусмысленно говорится, что народ сам сделал тираном Питтака в Митилене (Arist. Pol., 1285 d 35). К этому можно добавить, что также и Солон в своих стихах упрекал афинян в том, что они сами возвысили над собой тиранию, дав ей поддержку (Plut. Sol., 30). Таким образом, здесь мы имеем дело с тем явлением, которое Аристотель называл выборной тиранией и относил к видам царской власти (см.стр.94). Исходя из всего этого, кажется, что назначение народным собранием охраны Писистрату можно расценивать как своего рода утверждение его на власть.

Имеет свой смысл и то, что народ дал Писистрату охрану, вооруженную не гоплитским снаряжением, но дубинами. Дубины же были не просто "характерным крестьянским оружием",³³ но и подчеркивал и оборонительный характер данного отряда: он был предназначен для защиты от аристократических соперников, не годился для наступательных целей и не мог быть использован против гоплитского ополчения народа. В этой связи, для нас представляет интерес то, как Аристотель отличал тиранов от царей: "...царей охраняют вооруженные граждане, тиранов же - наемники, потому что цари властвуют на законном основании над добровольно подчиняющимися им людьми, а тираны же - над подчиняющимися против воли; таким образом, одни получают охрану своей власти от граждан, а другие против граждан" (Arist. Pol., 1285 a 25ff). Как видим, согласно данной схеме, власть Писистрата типологически относится к царской власти, т.к. он добровольно получил свою охрану от народа (ещё раз оговорим, что мы здесь имеем ввиду только формальное происхождение данной тирании и по характеру отличаем ее от древней царской власти).

Отметим здесь еще один момент: нигде в источниках нет и речи о недовольстве народа установившейся тиранией и тем более, народном сопротивлении ей. Все выступления против тирании, вплоть до ее свержения, осуществлялись не демосом, но аристократическими группировками и носили личный характер. С другой стороны, античные авторы нигде не называют первый захват Акрополя насилием. Более того, Аристотель особо подчеркивает, что Писистрат впервые силой захватил власть в свой третий приход, после битвы при Паллениде. Это утверждение кажется вполне справедливым, т.к. в первый раз народ сам акцептировал установление этой

³¹ К.-W. Welwei. Athen, s.227.

³² См.: С.Я. Лурье. История Греции, с.157,198.

³³ С.Я. Лурье. Указ. соч., с.198.

тирании и в его глазах, это была законная власть, полученная согласно обычаю.

Источники сообщают, что получив телохранителей, Писистрат сразу же захватил Акрополь. Характерно, что для античных авторов именно занятие Акрополя означало захват власти, так что оба эти действия описываются ими как тождественные (Hdt., I, 59; Plut. Sol., 30). Аристотель, например, совершенно однозначно датирует начало правления Писистрата с захвата им Акрополя (Ath. Pol., 14.1). О религиозно-символическом значении Акрополя как олицетворения общественной власти, мы говорили выше (см. стр.47слл.). Это действительно не случайно, что Писистрат, совершая вторую в истории Аттики харизматическую попытку захвата власти, прибегнул к тому же приему, что и Килон, и прежде всего захватил Акрополь. Отсюда можно заключить, что, во-первых, данный сопоб захвата власти опирался исключительно на древние религиозно-политические представления о власти, и во-вторых, что эти представления были еще весьма живучи в эпоху Писистрата. Из символики Акрополя следует, что Писистрат, обосновавшись на нем, не только брал в свои руки высшую власть, но и принимал на себя образ древнего царя. (ср.: стр.48).

По данным наших источников, через шесть лет после прихода к власти, Писистрат был изгнан объединенными силами своих давних противников - Мегакла и Ликурга (Arist. Ath. Pol., 14,3; ср: Hdt., 60.1.). Несмотря на сомнительность такой хронологии,³⁴ из самого этого факта видно, что Писистрат, имея в своих руках власть, не создал никакой прочной основы для нее и по-прежнему располагал только небольшим отрядом телохранителей, который был легко побежден соперниками. Это значит, что тиран не нуждался в особой военной силе для принуждения и подчинения населения своему господству, а строил свою власть на том, что в Аристотелевской трактовке звучит как "добровольное согласие граждан" (Arist. Pol., 1285 b. 5). Следовательно, его власть опиралась не на правовые нормы и не на насилие, но на обычай и формальную легитимацию, полученную на народном собрании.

Второй приход Писистрата к власти был осуществлён способом, вызвавшим удивление античных авторов. Согласно их изложению, Писистрат, распустив предварительно слух о том, будто сама богиня Афина собирается вернуть его к власти, въехал в город, стоя на колеснице рядом с высокой красивой женщиной, наряженной как богиня; народ принял эту женщину за саму Афину, преклонялся перед ней и приветствовал их обоих (Hdt., I, 60; Arist. Ath. Pol., 14.4). Среди исследователей мнения разделились: одни считают эту историю вымыслом, а другие усматривают в ней некоторое историческое зерно - своего рода религиозный "маскарад".³⁵ Мы разделяем последнюю точку зрения и соглашаемся с версией С.Я. Лурье, который видел здесь религиозное "действие", в котором человек, изображающий божество воспринимается зрителями как воплощение самого бога.³⁶ Мы присоединяемся также ко мнению И.В. Шталь, которая трактует этот эпизод как яркий исторический пример мифологического мышления, для которого характерно "полное совпадение образа и значения, внешнего выражения и внутренней сути."³⁷

³⁴ По-видимому, прошло не больше двух-трех лет. См: M.Chambers. Op. cit, s.202.

³⁵ Историографию вопроса см.: М.В.Скржинская. Указ. соч., с.89.

³⁶ С.Я.Лурье. История Греции, с.200.

³⁷ И.В.Шталь. Художественный мир гомеровского эпоса. М.,1983,с.29.; См. так же : J.Veinbergs. Piramīdu un zikurātu ēnā. Rīga, 1988, lpp. 63-65.

Разумеется, такое “совпадение образа и значения” было обычным в культовой практике древних греков, и более того, только такого рода мифологическое восприятие и делает возможным любой культ. Поэтому также и греческие жрецы на некоторых культовых церемониях изображали божества, которым они служили.³⁸ В нашем случае наибольший интерес представляет собой жрица Афины в Паллене, являвшаяся в образе богини, с оружием и шлемом на голове. Примечательно, что к ней предъявлялись такие же требования, что и при инсценировке Писистрата: высокий рост и красота (Pol., VIII, 59).

Хорошо известно, что гомеровский эпос буквально изобилует эпифаниями божеств под видом смертных людей (см. например: Il., XXII, 227; Od., XIII, 223). К этому можно добавить ещё особое, религиозное отношение греков к человеческим достоинствам и физическому совершенству, представлявшимся им чем-то божественным. Физическая красота не только вызывала у них восхищение (см. например рассказ Геродота о том, как воины при Платеях любовались телом поверженного Масистия - Hdt., V, 25), но и особый трепет и религиозное почитание. Так, например, Геродот пишет, что эгестийцы оказывали религиозные почести некоему Филиппу за его исключительную красоту и учредили ему культ героя (Hdt., V, 47). В свою очередь, Павсаний был весьма удивлён, увидев на афинском Акрополе статую Килона, но он сам же и дал тому объяснение: Килон, по его мнению, удостоился такой чести за свою красоту и олимпийскую победу, даже невзирая на его попытку стать тираном (Paus., I, 28.1.). Кажется этот факт прекрасно подтверждает наличие у Килона божественной харизмы, внешним выражением которой была его физическая красота. Таким образом, красота человека свидетельствовала о его причастности к миру божественного или покровительстве ему высших сил. Наилучшим примером здесь являются опять-таки гомеровские герои, в которых любой по внешнему виду мог распознать происхождение от царей, “порожденных Зевесом” (Od., XIV, 63f). Одиссей, в частности, получил свою красоту непосредственно от Афины (Od., IV, 22ff). Следовательно, можно полагать, что красота и высокий рост женщины по имени Фия были достаточным условием, чтобы наряженная под Афины, она в соответствующей церемонии могла действительно восприниматься как сама богиня, что и обеспечило успех замыслу Писистрата.

Все это вместе взятое позволяет считать “театральный трюк” Писистрата вполне реальным фактом, а успех этого предприятия дает основание предполагать наличие достаточно большой религиозности (или, по меньшей мере, мифологичности мышления) среди современников тирана.³⁹

³⁸ См.: В.В.Латышев. Очерк греческих древностей. ч.2, Спб., 1899, с.54.

³⁹ Помимо религии здесь может ещё иметь место общая особенность человеческого сознания, имеющего в себе самом некие мифологизирующие пласты. В качестве примера приведем еще недавнюю историю с нашумевшим телесериалом “Богатые тоже плачут”. Когда исполнительница главной роли была в Москве, во время оказанного ей приема можно было наблюдать, как многие тысячи советских телезрителей воспринимали её как реальное воплощение их любимой героини, и более того, как саму героиню. Налицо было действительное совпадение “образа и значения, внешнего выражения и внутренней сути”. Как мы уже говорили, в мифологическом мышлении актёр отождествляется и сливается с ролью. Для советских людей ярчайшим примером такого рода служил так же великолепный образ Штирлица, созданный актером В.Тихоновым, который в восприятии миллионов людей так и остался навсегда “вечным Штирлицем”.

В этой связи интересным представляется и тот факт, что по сообщению Геродота, глашатаи Писистрата убеждали горожан в том, что Афина возвращает его в свой Акрополь (Hdt., I 60). Здесь взятие Акрополя означает не только достижение власти, но и благосклонность к тирану главного божества города. Впрочем, захват освященного Акрополя и был возможен только благодаря божественному покровительству. Главное же заключается в том, что современники верили в это, и, следовательно, можно утверждать, что религиозные верования были не только фактором, влиявшим на политическое развитие, но и инструментом политической борьбы.

Итак, для второго прихода к власти Писистрат обратился за божественной санкцией⁴⁰ и тем самым, полностью завершил свой харизматический комплекс. Очевидно, полученная им в первый раз народная санкция оставалась в силе и он не стал её повторять, но инсценировал санкцию божества, чем окончательно доказал свою харизматическую исключительность.

После второго изгнания Писистрату потребовалось десять лет провести на чужбине, чтобы собраться с силами для новой попытки. На этот раз, исчерпав все средства легитимации, вернее, обладая уже дважды подтвержденным правом на "свою" власть, он прибегнул к помощи силы, как наиболее действенному средству против противников и где-то в 547/46 г. до н.э.⁴¹ вторгся Аттику во главе войска наёмников (Hdt., I 61-63; Arist. Ath. Pol., 15, 1-3). Сперва Писистрат остановился в Марафонской долине, куда к нему со всех сторон стекались сторонники из разных областей Аттики (Hdt., I, 62).⁴² Противники решили дать бой при Паллениде, возле храма Афины Палленской. Собственно говоря, серьёзной битвы так и не было: как рассказывает Геродот, Писистрат, ободренный благоприятным предсказанием, внезапно напал на лагерь противников и обратил их в бегство, а когда они побежали, послал вслед своих сыновей, которые верхом догоняя бегущих, уговаривали их успокоиться и разойтись по домам, что они и сделали (Hdt., I, 63). Конечно, такой рассказ не похож на описание кровопролитного сражения. Вооруженное столкновение, скорее всего, имело место, но до крупного сражения дело, видимо, не дошло; в противном случае, акция сыновей Писистрата была бы просто невозможна. Очевидно, войско афинян просто сразу же обратилось в бегство, а название сражения этот короткий бой мог получить позже, при демократическом правлении. В любом случае, Писистрат победил и опять получил власть в Афинах, на этот раз уже достаточно прочную, подкрепленную силой наемников.

Замечательным здесь является то, что и этот бой давал новые основания для религиозной легитимации власти Писистрата: во-первых, это сбывшееся в его пользу предсказание, а во-вторых, он одержал победу возле храма Афины, которая была его прямой божественной покровительницей. В предыдущий раз она привела его к власти, а сейчас даровала победу и вернула ему эту власть. Легко заметить, что такое положение вещей сближает Писистрата с образом гомеровского Одиссея, которому Афина также помогла вернуться домой, восстановить справедливость и свою власть как царя и главы семьи. В

⁴⁰ О том, что это был его способ легитимации см. также: H. Berve. Tyrannis, Bd. 1, s. 49.

⁴¹ См: M. Chambers. Op. cit., s. 202.

⁴² Иногда отмечают, что это место выбрано им не случайно, т.к. там могла находиться какая-то часть его владений: см: Н.И. Зельин. Борьба группировок, с. 145.

данном случае, для религиозного мышления людей той эпохи было очевидным, что присутствие Афины на поле боя обеспечило победу Писистрату, который получил тем самым новое подтверждение покровительства ему главной богини полиса.

Таким образом, каждый приход к власти Писистрата вносил новый элемент в его систему харизматической легитимации, которая таким образом была доведена до совершенства в соответствии со всеми возможными требованиями к ней.

4) Тирания и традиция. Имидж тирана

Как мы видели в первой главе (см. стр.26сл.), древний гомеровский стереотип предусматривал, что всякий лидер, дабы сохранить свой статус, обязан был постоянно подтверждать своё соответствие ему и доказывать свою харизму. Естественно, что и Писистрат, став харизматическим правителем по образу древнего царя, должен был во всем следовать данной модели и постоянно легитимировать свою власть путем интеграции её в систему традиционных схем. Ниже рассмотрим эпоху правления Писистрата именно с этой точки зрения.

Первые шаги, которые предпринял Писистрат для упрочения своей власти были чисто практическими мероприятиями. Прежде всего, он взял в заложники детей оппозиционных аристократов, не успевших ещё эмигрировать (Hdt., I, 64), а затем, разоружил народ (Arist. Ath. Pol., 15. 4). Правдоподобность последнего факта однако, очень активно оспаривается в современной историографии.⁴³ Как бы то ни было, тиран предпринял меры для обеспечения своей безопасности, а отряд наемников должен был служить ему гарантом прочности его власти (Hdt., I, 64).

Харизматический характер власти неизбежно должен был отразиться на внутренней политике Писистрата. Исходным пунктом здесь была его изначальная политическая ориентация. Как мы помним, добываясь власти он сделал ставку на демос и от него же получил поддержку в решительный момент на народном собрании. Поскольку у тирана не было иной социальной базы, и свою власть он усиленно укреплял не террором, но легитимацией через традицию, то единственно возможным вариантом политики для него оставалась ориентация на демос. Дело в том, что только в простой, народной среде реально могла найти поддержку идея харизматически-популистской власти, вокруг которой и объединялась партия диакриев. Только в этой среде могла иметь успех пропганда тирана и его религиозная легитимация. Поэтому неудивительно, что античная традиция изображает Писистрата покровителем простого народа. Аристотель пишет, что тиран поощрял крестьянское земледелие, давал бедным ссуды и учредил местные суды по демам, чтобы крестьяне "...не запускали своих работ, отправляясь в город" (Arist. Ath. Pol., 16, 2-5). Современный скептицизм подвергает сомнению и эти свидетельства античности,⁴⁴ однако реально дело обстоит так, что мы не можем ни подтвердить ни опровергнуть эти сообщения источника, а раз так, то мы вольны принять или не принять их на веру. В таком случае, мы склонны

⁴³ См: I.Endt. Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen // Wiener Studien, XXIV, 1, 41; F.Schachermeyr. Peisistratos von Athen // Kinzl, s.109; M.Chambers. Op. cit., s.216; K.-W. Welwei. Athen, s.231; M.B. Скржинская. Указ. соч., с.83 слл.

⁴⁴ См: K.-W. Welwei. Athen, s.234ff.

доверять компетенции Аристотеля, тем более, что указанные им мероприятия Писистрата вполне соответствуют предполагаемому направлению политики тирана и тому имиджу, который он приобрел в античной традиции.

Для Аристотеля самым важным в характеристике Писистрата (μεγίστον δὲ πάντων) было то, что он был демократичным (δημοτικὸν) и человеколюбивым (φιλόανθρωπον Arist. Ath. Pol., 16. 8). Геродот пишет, что Писистрат управлял государством прекрасно и хорошо (καλῶς τε καὶ εὖ -Hdt., I, 59). В "Афинской Политии" говорится также, что он правил скорее по-граждански чем тиранически (μᾶλλον πολιτικῶς ἢ τυραννικῶς -16.2), был снисходительным человеком (16.2) и управлял согласно законам, не делая для себя исключения (16.8). В результате, умелой политикой ему удалось привлечь на свою сторону как знатных, так и простых людей (16.9). Такова основная традиция, но существует еще целая серия анекдотических историй, иллюстрирующих доброту, справедливость и миролюбие тирана (Diod., IX, 37,1; X, 16; Pol., V, 14; Plut. Mor., 189, 1; 613 E-F). Наиболее известны два рассказа: о том, как Писистрат лично явился в суд по обвинению (Arist. Ath. Pol., 16. 8; Pol., 1315, 21; Plut. Sol., 31); и о том, как он милостиво отнёсся к крестьянину с Гиметта и освободил его от налогов (Arist. Ath. Pol., 16, 9; Diod., IX, 37, 2).

Таким образом, в античной литературе у Писистрата сложился образ хорошего и доброго правителя. Некоторые исследователи обоснованно утверждают, что такой имидж тирана возник на основе устных преданий о нем.⁴⁵ Легко заметить, что через всю эту традицию красной нитью проходит тема о справедливости Писистрата и его добром отношении к простому народу.⁴⁶ Разумеется, подобные сказания могли возникнуть только в современной тирану или близкой к нему по времени народной среде⁴⁷ и никак не в условиях демократического полиса V-го века. Всё это позволяет заключить, что Писистрат действительно проводил в какой-то мере благожелательную крестьянству политику.

При внимательном рассмотрении можно увидеть, что эта крестьянская политика Писистрата имеет два аспекта. Один, чисто практический, состоит в том, что Писистрат таким образом создавал себе социальную опору и обеспечивал безопасность своего правления. Аристотель прямо утверждает, что тиран снабжал бедных кредитами для сельских работ специально с целью освободить город от черни, отвлечь людей от общественных дел и увеличить число своих доходов (Arist. Ath. Pol., 16, 3-4). Есть ещё также античный анекдотический рассказ о том, что Писистрат запретил сельским жителям носить какую-либо иную одежду, кроме старинной, изготовленной из овечьих шкур, с тем, чтобы отбить у них охоту появляться в городе (Poll., 7, 68). Трудно интерпретировать этот сюжет, но сопоставив его с сообщением Аристотеля, можно заключить, что тиран действительно принимал меры к тому, чтобы предотвратить приток крестьян в город и избежать люмпенизации городской среды. Ю.В. Андреев расценивает эту политику Писистрата как традиционную дискриминацию сельского населения.⁴⁸ Нам представляется, что вопрос об

⁴⁵ М.В. Скржинская. Указ. соч., с.93 слл; А.И. Зайцев. Культурный переворот, с.55.

⁴⁶ См. подробнее: М.В. Скржинская. Указ. соч., с.94.

⁴⁷ См: М.В. Скржинская, там же, с.94.

⁴⁸ См: Ю.В. Андреев. Раннегреческий полис. Гомеровский период. Л., 1976, с.40-47; он же: Историческая специфика греческой урбанизации // Город и государство в античном мире. Л., 1987, с.23-25.

отношении к сельскому населению достаточно сложен и неоднозначен и поэтому мы рассмотрим его с другой стороны.

Здесь мы подошли ко второму аспекту крестьянской политики Писистрата, т.е. к вопросу об её идеологической подоплёке и содержании. Во-первых, следует отметить, что политика протекционизма, проводимая Писистратом по отношению к крестьянству, совершенно исключает дискриминацию этой категории населения. Во-вторых, система ценностей традиционного земледельческого полиса также кардинально несовместима с идеей подобной дискриминации.⁴⁹ Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Историческое наблюдение и здравая логика показывают, что для такого традиционно оседлого общества, естественными высшими ориентирами являются земледелие и крестьянский труд. Устойчивый ритм и образ жизни придают этому обществу такие характерные черты, как привязанность к земле и консерватизм.⁵⁰ В греческой культуре начала сельского мироощущения обнаруживаются уже у Гомера: среди грохота битв и воинских подвигов отчётливо слышатся мирные интонации, навеянные картинами из сельского быта. Это знаменитый мир гомеровских сравнений, в которых мы находим лирические зарисовки из крестьянской жизни. С любовью и теплотой описывает Гомер пашущих быков (Il., XIII, 701-708), жнецов на поле (Il., XI, 67-71), пахаря за плугом (Od., XIII, 31-34), веяние бобов и гороха на току (Il., XIII, 586-580) и т.д.⁵¹ Сцены сражений сравниваются именно с этим, родным и близким автору и его слушателям крестьянским бытом. То, какое место занимает этот крестьянский мир в гомеровской шкале ценностей видно из слов самого Одиссея, в которых он с достоинством заявляет о своих умениях и способностях в сельских работах, что составляет для него ничуть не меньшую гордость, чем ратные доблести, которые он тут же и перечисляет (Od., XVIII, 367ff). Таким образом, в "Одиссее" крестьянский труд приравнивается к военным доблестям, а сам Одиссей представляет собой некий позитивный образец или идеал настоящего героя, который должен иметь хорошее хозяйство, уметь руководить им и работать в поле, а "если б войну запалил здесь Кронион..." - храбро сражаться в первых рядах (Od., loc. cit.).

⁴⁹ Конечно, не вызывает сомнения убедительный тезис Ю.В. Андреева о том, что принадлежность к аристократической среде предусматривала престижную жизнь в городе, имеющую привилегированный характер, но это еще не есть свидетельство социальной дискриминации сельского населения. Презрительное употребление слова "деревенщина" (ἀγροίπται), встречающееся изредка у Гомера и архаических поэтов (Hom. Il., XI, 676; Od., XXI, 85; Alkm., fr. 13, Diehl; Sapho, fr. 61 Diehl) совсем не означает общественного презрения и дискриминации по отношению к крестьянам. Социальный оттенок это слово получает только у Феогнида, политическая непримиримость которого хорошо известна (53-57). Образное, грубоватое употребление слова "деревенщина" и в наши дни не является проявлением дискриминации крестьянства и может прекрасно сосуществовать даже с высоким престижем крестьянского труда в обществе. Аристократическое городское высокомерие в данном случае, есть только отражение аристократической этики и системы ценностей, а не общественного мнения в-целом или тем более, социальной организации общества.

⁵⁰ На примере древних обществ ближнего Востока см: I.Veinbergs. Piramīdu un zīkurātu ēnā. Rīga, 1988, 43 lpp.

⁵¹ Подробно об этом см.: А.Ф. Лосев. Гомер. М., 1960, с.106-107.

Таким образом, если в "Илиаде" крестьянский труд представлен лирическими зарисовками, то в "Одиссее" он уже является занятием, достойным благородных героев (Od., II, 15-23; XVIII, 367ff.).

Следующий этап в этом направлении представляет собой эпос младшего современника Гомера- Гесиода. В центре его поэмы "Труды и дни" находится мир среднего крестьянина, высшей ценностью которого провозглашается упорный сельский труд ради материального благополучия (Erga, 298-311).⁵² Можно сказать, что у Гесиода впервые сформулирован социальный идеал античного полиса, окончательно развитый в классическую эпоху и воплощением которого был образ зажиточного гражданина-крестьянина с гоплитским вооружением. Это тот самый аристофановский идеал "мужей - марафономахов", которому отдали должное также Менандр, Еврипид, Ксенофонт Аристотель и другие авторы античности.⁵³

В научной литературе уже много сказано о том, что в классическом полисе самым достойным занятием для гражданина являлось земледелие, а основной добродетелью считался труд на собственной земле.⁵⁴ Социальный престиж был немыслим без участка земли, владение которым определяло гражданский статус, в то время как торговля, ростовщичество и ремесло оставались занятиями постыдными, так что иногда даже законодательно гражданам запрещалось заниматься ремёслами (Xen. Oek.IV, 3; Arist. Pol., 1278 a 25).⁵⁵ Эти идеи были сформулированы также античной теоретической мыслью (Xen. Oek., IV, 2-3; Arist. Oek., I, 2, 2-3, 1343 a-b; Pol., 1278 a), которая очевидно ориентировалась в этом на образцы прошлого.

Конечно, такой классический идеал крестьянства возник не на пустом месте, но развился на основе традиционного земледельческого образа жизни греческих общин. Следовательно, его корни уходят в глубь "гомеровских" времён, а это значит, что земледельческие ценности греческого полиса уже в архаику имели сложившуюся традицию и могли считаться наследием старины. Такое убеждение в глубокой древности земледельческой ориентации Аттики мы находим у Плутарха, который передаёт распространённый в его время

⁵² См: Э.Д. Фролов. Рождение полиса, с.101; он же: Факел Прометея. Л., 1991, с.55.

⁵³ См. об этом: Г.А. Кошеленко. Древнегреческий полис // Античная Греция. т.1, М., 1983, с.18; В.Н. Андреев, Аграрные отношения в Аттике в V-IV вв. до н.э. // Античная Греция, ч.1, с.247-326, с.314.

⁵⁴ M.Finley. Ancient Economy. Berkeley, 1973, p.122; A.Burford. Graftsmen in Greek and Roman Society. Jthaca, 1972, p.29; E.Will. Le monde grec et l'Orient. Paris, 1972, p.632 sqq; A.French. The Growth of the Athenian Economy. London, 1964, p.10; Cl.Mosse. La fin de la democratie athenienne, Paris, 1962, p.66; Г.А. Кошеленко. Указ. соч., с.18, 26-27,31; В.Н. Андреев. Аграрные отношения, с.251.

⁵⁵ См: V.Ehrenberg. The Greek State. London,1969, p.28; E.Will. Op. cit., p.32; Cl.Mosse. Op. cit., p.66; Г.А. Кошеленко. Древнегреческий полис и проблемы развития экономики // Античная Греция, с.237, 240. Действительно, негативное отношение к торговле глубоко укоренилось в греческом сознании. Впервые оно встречается у Гомера, где Одиссей считает оскорбительным предположение о том, что он мог бы быть торговцем (Od., VIII, 159ff). В классическую эпоху, для консервативно настроенной аристократии нравственная порча и моральное разложение полиса связывались именно с развитием торговли, ростовщичества и демократии. Об этом говорят программы всех олигархических попыток, начиная с конца Пелопоннесской войны и особенно, политика "тирании тридцати". Теоритически эти идеи оформил Платон, который в развитии торговли усматривал большую пагубу для города (Leg., IV, 705a-707c; Gorg., 518e-519a).

рассказ о том, что афинян к земледелию приучили древние цари, которые будто бы и выдумали миф о состязании Посейдона с Афиной, победившей благодаря своей маслине (Plut. Them., 19). Поэтому неудивительно, что "тридцать тиранов", стремясь восстановить достойные обычаи предков, повернули ораторскую трибуну на Пниксе, обращенную к морю, в обратном направлении, в сторону внутренних областей страны, что должно было символизировать возвращение к традиционным земледельческим ценностям и отказ от морской торговли и экспансии (Plut. Them., 19). Но и после свержения "тирании тридцати" продолжали возникать проекты, по которым политическими правами в Афинах должны были пользоваться только земельные собственники (Lys., XXIV).⁵⁶ Такова, вкратце, история земледельческого идеала, который, как мы видели, прочно вошел в систему традиционных ценностей классического полиса.

Таким образом, всё сказанное позволяет сделать вывод о том, что Писистрат, проводя свою крестьянскую политику, тем самым осуществлял курс на традиционные социальные ценности. Весьма символическим и значимым был тот факт, что эти ценности, как мы только что видели, согласно преданию были установлены во времена древних царей, наследником и продолжателем дела которых сейчас выступал Писистрат. Всё это, безусловно должно было поднимать его авторитет и служить дополнительной легитимацией к его квази-царской власти.

Переводя этот сюжет в конкретно-историческую плоскость, мы можем предполагать, что крестьянская ориентация тирана принесла свои плоды, и благодаря его политике окреп и приобрёл силу средний, прославившийся позднее гоплитский слой, давший поколение знаменитых "марафономахов". Можно сказать, что тем самым в Афинах был преодолен главный вопрос кризиса архаики.

Конечно, всё это не означает, что социальная программа Писистрата замыкалась на крестьянстве. С помощью демоса он пришёл к власти и на него же опирался в своем правлении,⁵⁷ официальным кредо которого было восстановление традиционного порядка и образа жизни. Однако, при всём этом, главное достоинство его социальной политики состояло не столько в его ориентации на "средний слой", сколько в гибкой тактике удовлетворения интересов различных социальных групп, что можно было бы назвать политикой гражданского примирения. Именно это кажется Аристотелю наиболее существенным в правлении Писистрата и поэтому он особо отмечает, что тиран правил умеренно и по-граждански (Ath. Pol., 16.2.) и что его поддерживали как знать, так и народ, благодаря чему он смог так долго продержаться у власти, легко возвращаясь после каждого изгнания (Ath. Pol., 16.9.).

По словам Аристотеля, тиран не отягощал своей властью ни народ ни другие социальные группы (Ath. Pol., 16.7.). Следуя этой политике, ему удалось наладить хорошие отношения с оставшейся в Афинах аристократией, которая сотрудничала с ним и была допущена к архонтской должности.⁵⁸ Кроме того,

⁵⁶ См. об этом: A.H.I. Greenidge. A Handbook of Greek Constitutional History. London. 1920, p.212; Г.А. Кошеленко. Полис и проблемы, с.237.

⁵⁷ Ср: H.Berve. Wesenzüge der griechischen Tyrannis // Kinzl, s.166; H.J. Diesner. Probleme der alteren griechischen Tyrannis // Kinzl, s.218; С.Я. Лурье. История Греции, с.202.

⁵⁸ См: M.Stahl. Aristokraten und Tyrannen, s.145-155.

расцвет ремесла и торговли в эпоху Писистрата⁵⁹ наглядно свидетельствует о том, что тирания если и не благоприятствовала, то по меньшей мере и не препятствовала деловой активности коммерческих кругов.

Таким образом, Писистрат старался “никого не обидеть” и в этом продолжал линию Солона, стремившегося к тому, чтобы все получали “по заслугам” и никому не чинилось обид (см.стр.75,78). Иначе говоря, тиран проводил в жизнь политику “золотой середины” в основе которой лежала сформулированная Солонем и занимавшая умы эпохи идея меры.⁶⁰ Действительно, найдя и реализовав правильное соотношение между различными социальными интересами и противоречиями и достигнув тем самым гражданского мира, Писистрат как бы воплотил идею меры в политической жизни своего полиса. Эта мера была тем новым, практическим идеалом социальной справедливости, который взамен народного идеалистического равенства далёких времен предлагал реальную модель организации, которую впервые попытался воплотить в жизнь Солон, а теперь на практике осуществлял Писистрат.

Таким образом, в список достижений Писистрата можно занести установление гражданского мира, покровительство демосу, удовлетворение насущных потребностей различных сословий и провозглашение (пусть даже и формальное) принципа равенства всех перед законом, включая и самого тирана, что он продемонстрировал лично, явившись в суд по обвинению (Arist. Ath. Pol., 16, 8; Plut. Sol., 31). Всё это вместе взятое естественно придавало Писистрату имидж идеального правителя, строго следующего традиции. Конечно, этот имидж неизбежно подвергся идеализации, за которой однако, отчетливо проглядывает традиция позитивного отношения к тирану со стороны его современников и их ближайших потомков. Наиболее ярко это отношение выразилось в распространённом тогда выражении, называвшем время правления Писистрата “жизнью при Кроносе” (Arist. Ath. Pol., 16.7.).

Данный мифологический образ в восприятии античного человека означал достижение в государстве некоего идеального состояния, которое идентифицировалось с гармоничным порядком в священные, мифические времена Крона, т.е. *in illud tempore*. При этом необходимо учитывать, что традиционный человек воспринимал безвластие как торжество космического хаоса ничуть не в меньшей степени, чем гражданскую распрю. Поэтому Писистрат, положив конец “смутной эпохе” после Солона как-бы заново сотворил мир и уподобился Крону, установив эру “всеобщего благоденствия”. Он был как раз тем правителем, который прекратил неурядицы в государстве и восстановил порядок. Каков бы ни был этот новый порядок, тиран тем не менее, становился мифическим царём, побеждающим Хаос и возрождающим Космос. По мифологической логике такое возрождение означает новое создание, т.е. возвращение к первоначальной гармонии мира,⁶¹ и поэтому неудивительно, что это состояние было названо современниками “веком Кроноса”. Показательно, что данный архетип продолжал жить даже в изрядно демифологизированном обществе Рима, в то время, когда создавался миф о “золотом веке” императора Августа. В этом смысле, как Писистрат так и

⁵⁹ См. об этом: Н. Berve. Die Tyrannis, с.56; К.-W. Welwei. Athen, s.237; С.Я. Лурье. История Греции, с.205.

⁶⁰ См.: M. Stahl. Aristokraten, s.231.

⁶¹ См.: M. Eliade. Mits par mūžigo atgriešanas., lpp.67, 82-97.

Август выступали в роли такого же правителя-демиурга как вавилонский царь, изображавший победу Мардука над Тиамат на ежегодном празднике *akitu*. Это хороший пример ассоциативности мифологического мышления, который с одной стороны, ещё раз показывает доминирование мифологического мировосприятия в эпоху Писистрата, а с другой стороны, подтверждает аутентичность приводимой Аристотелем характеристики правления тирана.

Рассмотрим теперь способы внешнего выражения власти Писистрата, с точки зрения её легитимации.

Во-первых, Писистрат пришёл к власти как прославленный на войне вождь и как полководец отвоевал свою власть в последний раз. Будучи тираном он оставался верховным военачальником и организовывал военные экспедиции на Наксос (*Hdt.*, I, 64; *Arist. Ath. Pol.*, 15, 3) и в Сигей, который ему удалось отвоевать у Митилен (*Hdt.*, V 94-95; *Strab.*, XIII, 1, 38, p.600).⁶² Большинство ученых склоняется к мысли, что захват Сигея был осуществлен им не как частная операция, но как общегосударственная военная компания.⁶³ Таким образом, в качестве тирана Писистрат сохранял за собой образ вождя-басилея, с военной функцией которого могла быть сопоставлена его собственная военная деятельность.

Аналогично и судебная деятельность Писистрата отвечала тому же имиджу, т.к. судейство, как мы помним (стр.12), было второй важнейшей функцией харизматического басилея. Совершенно закономерно, что правитель, взявший на себя заботу о благополучии государства, обязан был поддерживать в нем законность и правосудие. По традиции, Писистрат в народном собрании объявил афинянам, что берёт на себя заботу об общественных делах (*των δε κοινων* - *Arist. Ath. Pol.*, 15,5), после чего, не встретив сопротивления, взял власть в свои руки и вместе с тем автоматически, подобно древнему царю, стал верховным вершителем правосудия. Это его функция выражалась в том, что он лично следил за ходом судебных дел, сам разбирая тяжбы и устраивал суды на местах (*Arist. Ath. Pol.*, 16,5).

Следуя заданной модели, ориентирующей Писистрата на образ древнего царя, в круг его деятельности неизбежно должна была входить и религиозная сфера, как ещё одна важнейшая функция басилея. Идеологически, эта функция была для него наиважнейшей, так как именно на религии основывалась легитимация его власти и религия была теснее всего связана с традицией и обычаем, на которые он делал ставку. Поэтому остановимся на этом подробнее.

Как мы видели выше, исключительную роль в приходе к власти Писистрата сыграла его связь с богиней Афиной. Именно Афина привела его к власти в городе, которому она покровительствовала. Это естественно ставило тирана в ряд совершенных героев, пользовавшихся покровительством богини (напр.: II.,V,733ff; *Od.*,XIII, 296ff) и включало данный факт в систему эпических представлений.⁶⁴ Таким образом, Писистрат приравнивался не только к

⁶² Примечательно, что в 530-х годах на аттических вазах появляются изображения боевых кораблей с плывущими в них воинами, что можно соотнести с предполагаемой датировкой захвата Сигея (иллюстративный материал см.: К.С. Горбунова. Чернофигурные аттические вазы в Эрмитаже. Л., 1983, с. 70-71 (N46); с. 89-90 (N60)). Проблемы датировки см.: A. Snodgrass. *Archaic Greece*. London, 1980, p. 152ff; M. Stahl. *Aristokraten*, s.220; K.-W. Welwei. *Athen*, s. 244.

⁶³ См: M. Stahl. *Aristokraten*, s.225f; K.-W. Welwei. *Athen*, s.224.

⁶⁴ Cp.: M. Stahl. *Aristokraten*, s.252.

Одиссею, но и к Тезею и Гераклу, с которыми связана целая волна сюжетов в искусстве Аттики того времени. В научной литературе эти сюжеты иногда интерпретируются как проявление целенаправленной религиозной политики тирана, уподоблявшего себя важнейшим мифическим героям.⁶⁵

Такое положение обязывало Писистрата основное внимание уделять именно культуре Афины, что он и делал, не забывая, правда и о других божествах. Важнейшим достижением тирана в этой области является учреждение и организация им праздника Великих Панафиней. Независимо от того, как долго существовал праздник Афины до того, бесспорным остается значение Писистрата, как нового организатора этого празднества, которому он придал общегосударственный характер, сделав его главным культовым торжеством для всей Аттики.⁶⁶ Как отмечает М.Шталь, этот праздник выполнял важнейшую государственную функцию: он представлял Афины как владычицу и покровительницу полиса, объединяющее начало всей гражданской общины и воплощение государственности.⁶⁷ Этим же целям служила и чеканка Писистратом государственной монеты с изображением богини Афины.⁶⁸

Таким образом, здесь мы опять видим, что идея политического единства и государственности имеет религиозный смысл и культовое выражение. В данном случае важно то, что Афина была одновременно покровительницей и защитницей полиса и лично самого тирана.⁶⁹ В религиозном смысле это делало Писистрата божественным избранником и законным "хозяином" города богини. Пожалуй, в этом и заключалась постоянная и главная религиозная легитимация его власти. Поэтому, как и любой богоизбранный владыка, Писистрат особое внимание уделял культу покровительствующего ему божества, патронирующего и всю подвластную ему страну. В этом аспекте явно проглядывают черты сакрального царя, воплощавшего в себе свою страну перед миром богов. Так, из слияния личных интересов тирана и общественной потребности, образовался государственный культ афинского полиса.

Подражая образу богоизбранного царя, Писистрату нужно было проявить себя в культовом строительстве.⁷⁰ Поэтому, есть все основания полагать, что он действительно построил или перестроил храм Афины на Акрополе, в пользу чего говорят и некоторые археологические свидетельства.⁷¹ Следуя избранному курсу, тиран предпринял активное строительство на агоре, где возник целый комплекс жизненно важных для общины общественно-политических и культовых сооружений, не говоря уже о других значительных постройках по всему городу.⁷² Таким образом, строительная активность

⁶⁵ См. об этом: G.M.E. Williams. *Aristocratic Polities in Athens c.630-470 B.C.* Diss. Penns. State Univ., 1973, p. 96 ff; J.Boardman. *Herakles, Peisistratos and Eleusis* // JHS, 95, 1975; Он же: *Herakles Peisistratos and Unconvinced* // JHS, 109, 1989, p. 158 ff; F.Kolb. *Die Bau-und Kulturpolitik der Peisistratiden* // JHS, 92, 1977, s. 114; M.Stahl. *Aristokraten*, s. 252; K.-W. Welwei. *Athen*, s. 239.

⁶⁶ См.: M.Stahl. *Aristokraten*, s.246; K.-W. Welwei. *Athen*, s.240.

⁶⁷ M.Stahl. *Ibid.*, s.252-255.

⁶⁸ См.: C.M.Kraay. *Greek Coins*. London, 1966; p. 116; M.Stahl. *Ibid.*, s. 254.

⁶⁹ M.Stahl. *Ibid.*, s.253.

⁷⁰ О строительной деятельности как обязательной функции царской власти см.: И.Вейнберг. *Рождение истории*. М., 1993, с.93, 123.

⁷¹ См.: F.Kolb. *Op. cit.*, s. 102f; M.Stahl. *Aristokraten*, s. 244.

⁷² Подробный анализ археологического материала, могущего иметь отношение к строительной деятельности Писистрата см.: Ph.H.Young. *Building Projects and archaic Greek Tyrants*. Diss. Univ. of Penns., 1980; M.Stahl. *Ibid.* s.234-240.

Писистрата не только повышала его престиж, но и в числе прочих компонентов работала на создание имиджа доброго, заботящегося о народе правителя.

Принятый Писистратом образ царя тесно связывал его и с Акрополем, обладание которым делало его законным правителем города и обеспечивало ему божественное покровительство. Как мы видели, правление Писистрата началось именно с захвата им Акрополя. Для сохранения статуса и роли "хозяина пританея", он должен был оставаться на Акрополе и всё дальнейшее время. Поэтому, несмотря на то, что археологический материал не может разрешить дискуссию о местоположении резиденции тирана,⁷³ мы склонны считать, что она должна была находиться на Акрополе, т.к. это предписывали идеологические обстоятельства.

Аристотель пишет, что Писистрат во время своего правления взимал десятину со всех получавшихся доходов. (Arist. Ath. Pol., 16.4.). Несмотря на весь научный скепсис по этому вопросу,⁷⁴ мы не можем реально ни доказать ни опровергнуть это сообщение Аристотеля. Здесь нам хотелось бы привести ряд соображений в его пользу. Дело в том, что в традиционном понимании древних народов десятина всегда была сакральной частью, отдаваемой либо божеству либо царю. Греки хорошо знали эту функцию десятины, и, как это хорошо видно у Геродота, после каждого успешного мероприятия, жертвовали ее в храм (Hdt., IV, 152; IX, 81). В Риме же вообще всякое жертвоприношение имело форму десятины (см. напр. у Феста: P.63 L). Таким образом, десятинa по происхождению и по сути является священной жертвой, которая под этим видом иногда превращалась в обязательный налог. Это было всеобщим правилом, вошедшим позднее и в христианскую жизнь.

Если страной правил царь, то он взимал десятину как священный правитель и представитель своей общины перед богами, т.к. он нес расходы на культ и общественные нужды. Гомеровские басилеи получали "добровольные" дары от народа, которые на более развитой стадии должны были быть заменены десятиной, подобно тому как это произошло у других древних народов (см. например, десятинa иудейскому царю - 1 Цар. 8, 15, 17). Если учесть, что Писистрат стремился уподобиться такому царю и если добавить к этому его активную внутреннюю и внешнюю политику и обширную строительную деятельность, то можно полагать, что он действительно взимал "царскую" десятину, т.к. нуждался в ней.

Целеноправленно проводя в жизнь свою религиозную политику и воплощая образ сакрального царя-жреца, Писистрат не только организовывал культовую деятельность, но и произвёл, по велению оракула, крупномасштабную акцию религиозного очищения Делоса (Hdt., I, 64). В данном случае, оракул подтверждал его богоизбранность и давал ему высшие жреческие полномочия.

При всем этом, несмотря на столь прочную религиозную легитимацию, в правление Писистрата имел место один эпизод, который мог поставить под сомнение его божественную харизму: знатный афинянин Кимон, будучи в изгнании, одержал победу на Олимпийских играх (Hdt., VI, 103). Мы видели выше (см.стр.46спл.), что такая победа была связана с законными претензиями на царскую власть, а это означало, что Кимон отнимал у правящего тирана его царскую харизму.⁷⁵ Такая ситуация была крайне

⁷³ См.: K.-W. Welwei. Athen, s. 235f; M.Chambers. Op. cit., s. 209.

⁷⁴ M.Stahl. Ibid., s.252-255.

⁷⁵ См. об этом: С.Я. Лурье. Клисфен и Писистратиды // ВДИ, 1940, с.47-48; К.И. Зельин. Олимпионики и тираны // ВДИ, 1962, с.28-30.

неприятна и опасна для обоих. Выход был найден при помощи “джентельменского соглашения”: Кимон уступил победу Писистрату и за это смог вернуться в Афины (Hdt., VI, 103). Таким образом, харизма была закреплена за тираном, а Кимон доказал свою лояльность.⁷⁶

В этой связи, для нас представляет интерес история ещё одного аристократа - Мильтиада Старшего, брата Кимона (Hdt., VI, 35-38). Основание им государства и захват тиранической власти на Херсонесе Фракийском был осуществлен по тем же религиозно-идеологическим канонам, что и в случае с Писистратом. Во-первых, это божественная харизма Олимпийского победителя, дававшая право на власть и подтвержденная к тому же специальным оракулом божества (Hdt., VI, 35-36).⁷⁷ Во-вторых, это его роль военачальника, руководителя военной экспедиции (т.е. *басилей-воин*) и основателя колонии. Этот пример показывает, что во всех случаях действовали одни и те же социальные стереотипы, определявшие мотивацию, право и образ единоличной власти и унаследованные от времен гомеровских *басилеев*. В данном контексте заслуживает внимания и тот факт, что представление о праве олимпийцев претендовать на царскую власть, было живо даже в поздней античности, о чём недвусмысленно говорят следующие слова Диогена Лаэртского: “Гимнастические же борцы и в учении недёшевы и в успехе небезопасны, и венцы принимают за победу не столько над неприятелем, сколько над отечеством” (Diog.Laert., I, 56).

Итак, как мы видели, выбранный Писистратом имидж царя определял его ориентацию как на религиозные нормы, так и на всю вообще социальную традицию. Поэтому, есть все основания доверять античным авторам, утверждающим, что тиран не изменил существующих законов (Hdt., I, 59; Thuc., VI, 54.6; Arist. Ath. Pol., 16. 8.). Это значит, что он поставил свою власть как бы над конституцией, ничего в ней не меняя, но обеспечивая свое правление неполитическими методами - религиозной санкцией, авторитетом, влиянием и силой. Отсюда следует, что в этой системе обеспечения власти важную роль должны были играть всевозможные неполитические средства приобретения авторитета и славы (известная нам уже *δημου φημις* гомеровских *басилеев*), как обязательный компонент, необходимый для поддержания соответствующего статуса, согласно древнейшему социальному стереотипу (см.стр. 25сл.).

Здесь наше внимание привлекает сообщение Феопомпа (FHG. I, 303),⁷⁸ о том, что Писистрат снял охрану со своих полей и садов, с тем, чтобы каждый желающий мог войти и воспользоваться его плодами. Афиней рассказывает

⁷⁶ Политические мотивы этих взаимоотношений см. в кн.: M.Stahl. Aristokraten, s.116-120.

⁷⁷ Естественно, что харизма олимпийца создавала Мильтиаду проблему, как это было уже с его братом, Кимон. Ситуация, как и в первом случае, была разрешена договором: Мильтиад отправился за море реализовывать свою царскую харизму, и вероятно, при поддержке со стороны тирана, т.к. в его экспедиции приняли участие все желающие афиняне (Hdt., VI, 36). Видимо, как результат этого договора, новая колония всегда сохраняла связь с Афинами, а афинская тирания принимала участие в ее дальнейшей судьбе (Hdt., VI, 39). Соотв. проблематику см.: H.Bengston. Einzelpersonlichkeit und athenischer Staat in der Zeit des Peisistratos und Miltiades. München, 1939; H.Berve. Miltiades. Studien zu Geschichte des Mannes und seiner Zeit. Berlin, 1937; M.Stahl. Aristokraten, s.106-115.

⁷⁸ В изложении Афиней - Athen., XII, 533a.

аналогичный случай с Кимоном Младшим, который также открыл всем жителям доступ в свои владения, но помимо того, сделал свой дом общим для всех (τὴν οἰκίαν παρέιχε κοινὴν ἅλασι), устраивал публичные обеды, кормил и одевал бедных (Athen., 533 b-d). Этот поступок Кимона получил широкую известность в античном мире и нашел отражение во многих источниках (Erit. Her., 8; Arist. Ath. Pol., 27, 3; Plut. Kim., 10; Per., 9.), что позволяет считать его достоверным фактом.⁷⁹ К этим сведениям примыкает сообщение Плутарха (Plut. Sol., 2) со ссылкой на Гермиппа (FHG., III, 38), о том, что отец Солона уменьшил свое состояние благотворительностью (ἐλαττώσαντος εἰς φιλανθρωπίας τινάς). Исходя из приведённых примеров можно предположить, что эта благотворительность выражалась подобным же образом. В результате, есть основания считать, что во всех трёх случаях мы имеем дело с одним и тем же обычаем и одной традицией, связавшей три различные эпохи. Поэтому есть смысл остановиться на этом подробнее.

Согласно одной точке зрения, здесь имеет место проявление отношений патроната и клиентелы,⁸⁰ однако, большинство исследователей видят здесь пережиток каких-то более древних, общинно-аграрных отношений, правда никто не берётся объяснить, каких именно.⁸¹ Нам кажется, что истоки этого явления следует искать ещё в первобытных условиях общинной жизни. Исследователи отмечают, что на стадии имущественного расслоения и выделения знати в примитивных обществах возникает явление, условно называемое "престижной экономикой",⁸² которое предусматривает демонстративное потребление богатства в виде "престижных пиров", "престижного дарообмена" и захоронения "престижных богатств".⁸³ Несомненно, что эти признаки относятся и к раннегреческой аристократии. В гомеровском эпосе довольно много описаний публичных пиров (Il., I, 467-474; II, 430-333; IX 67-76; 205-215; Od., III, 454-470; VIII, 95; XVIII, 179-183 и т. д.) и дарообмена (Il., IV, 230-236; Od., IV, 590f, 615ff; VIII, 436ff; XIII 10-23),⁸⁴ а примерами "престижных захоронений" могут служить пышные дипилонские погребения знати VIII в. до н.э.⁸⁵

Известно, что демонстративное потребление имеет под собой глубокую социальную основу, поскольку оно связано с системой первобытного распределения в обществе. Не раз отмечалось, что в социализирующихся обществах вместе с экономическим прогрессом и ростом благосостояния

⁷⁹ См: P.J. Rhodes. Op. cit., p.388ff; I.K.Davies. Athenian Properited Families, 600-300 B.C. O,U,P., 1971, p.310-312.

⁸⁰ M.Finley. Politics in the Ancient World. Cambridge. 1983, p.41.

⁸¹ См: С.Я. Лурье. Кимон. Примечания // Плутарх. Избранные биографии М.-Л., 1941, с.386; он же: К вопросу о роли Солона в революционном движении начала VI века // Учёные записки ЛГУ, вып.4, N39, 1940, с.80; В.Н. Андреев. Аграрные отношения, с.297; И. А. Шишова. Раннегреческое законодательство и становление рабства в античной Греции. Л, 1991, с.57.

⁸² История первобытного общества, эпоха классобразования. М., 1988, с.151 (далее: ИПО).

⁸³ Там же, с.150.

⁸⁴ Дарение даров связано также с древними религиозными представлениями о том, что дар несёт в себе позитивную суть дарителя и скрепляет узы дружбы. См: I.Veinbergs. Piramīdu un zikurātu ēnā. Rīga, 1988, lpp. 92-93.

⁸⁵ О престижной функции этих захоронений см: К.М. Колобова. Древний город Афины, с.32. N.Himmelman. Über bildende Kunst in homerische Gesellschaft. Mainz, 1969, s.34ff.

возникает универсальный конфликт между индивидуализирующей тенденцией к хозяйственному обособлению отдельных семей и коллективистскими психологическими установками.⁸⁶ Сила этих установок оказывается настолько велика, что система уравнительного распределения может сохраняться в обществе достаточно долго и при изменившихся хозяйственных условиях⁸⁷ и реализовываться в различных формах, вплоть до принудительного распределения.⁸⁸

Как правило, противоречие между возникающими отношениями частной собственности и уравнительным присвоением разрешается с помощью потлачевидных обычаев, суть которых состоит в публичной демонстрации и последующей раздаче богатств их владельцам.⁸⁹ Этнографы определяют эти обычаи, как "ритуалы с имитацией коллективного потребления в форме праздников или пиршеств, с публичной демонстрацией и раздачей имущества".⁹⁰ Другая функция потлача, сохранявшаяся гораздо дольше, состояла в утверждении и повышении социального статуса и личного престижа.⁹¹ В обществах, в которых власть основывалась не на собственности или принуждении, а на статусе, именно общественный престиж был определяющим фактором в регуляции социальных отношений.⁹² Такую картину мы уже видели на примере гомеровских героев, и хотя в эпосе потлач уже не является средством распределения, но выполняет только функции престижа, он хорошо был представлен и гораздо позднее, в виде демонстративного потребления греческой аристократии.⁹³

Итак, если сопоставить весь этот материал с данными об отце Солона, Писистрате и Кимоне, то становится очевидным, что пережиточные формы первобытного потлача продолжали существовать в древней Греции и конкретно, в Афинах, на протяжении достаточно длительного времени, вплоть до классической эпохи. Действия Писистрата и Кимона имеют, конечно, ярко выраженную политическую направленность, что в случае Кимона отмечено даже античными источниками (Athen., XII, 533 b-c; Arist. Ath. Pol., 27,3; Plut. Kim., 10), но они свидетельствуют не только о том, что в классическую эпоху сохранялись еще доисторические средства приобретения престижа, но и о том, что был жив стереотип потлача, выражавший идею социальной справедливости. Поэтому справедливым кажется предположение о том, что классическая литургия была лишь продолжением практики первобытного потлача в условиях полиса.⁹⁴ Отсюда неудивительно, что и потлачная благотворительность Кимона воспринималась современниками как восстановление древней справедливости. Об этом однозначно говорит Плутарх: по его словам Кимон, сделав из своего дома общий для всех граждан

⁸⁶ ИПО, с.150.

⁸⁷ См: Э.О. Берзин. Некоторые вопросы возникновения раннеклассовых формаций // Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. М., 1966, с.61.

⁸⁸ ИПО, с.151.

⁸⁹ Там же, с.152.

⁹⁰ В.А. Попов. Этносоциальная история аканов в XVI-XIX веках. М., 1990, с.180.

⁹¹ В.А. Попов. Там же, с.180.

⁹² См: Л.С. Васильев. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983, с.195;

В.А. Попов. Там же, с.181.

⁹³ О демонстративном потреблении греческой аристократии см: А.И. Зайцев. Культурный переворот, с.91-92; E.Stein-Hölkeskamp. Op. cit., s.104-109.

⁹⁴ Г.А. Кошеленко. Древнегреческий полис // Античная Греция, т.1, М., 1983, с.28.

пританей, и открыв для народа свои поместья, тем самым, “как бы снова ввёл в жизнь ту сказочную общность владения, которая была во времена Кроноса” (Plut. Kim., 10, 7).

Как мы уже говорили, “век Кроноса” не только для Плутарха и Аристотеля (Arist. Ath. Pol., 16, 7), но и для всех людей античности, еще со времен Гесиода, был мифическим временем всеобщей справедливости и благоденствия. Показательно, что эта утраченная справедливость заключалась в равенстве и всеобщем владении. Выше мы видели (стр. 64слл.) как этот идеал справедливости воплощался в равном распределении земли или даже в общем пользовании ею. В данном случае мы имеем дело с другой внешней формой этого идеала - с идеей уравнительного распределения имущества.

В обычной практике полиса реальным воплощением этого принципа уравнительно-справедливого распределения являлись общественные литургии и известные нам формы благотворительности. Кроме того, такая первобытная справедливость в сознании людей всегда оставалась высшим социальным идеалом на уровне идей, образов и теорий. Так, например, Плутарх сообщает, что афинский демос, требовавший передела земли, надеялся на полное равенство жизненных условий (Plut. Sol., 16). Сам Плутарх руководствовался той же моделью, когда главным в деятельности Ликурга называл установленный им порядок, “чтобы среди граждан не было ни бедных ни богатых” (Plut. Sol., 16.2.). Тут можно вспомнить и высмеявшего идею уравнительного распределения Аристофана, все комедии которого были, как известно, острой реакцией на злободневную актуальность. Сюда же следует отнести и упоминавшееся выше восхищение Диодора обычаям совместного пользования землёй и совместной работы у описанных им племен (см.стр.64). Наконец, все эти принципы воплотились в идеальном, как считали сами греки, устройстве спартанского государства, с его идеей уравнительного коллективизма и общей собственности в основе. Все эти и другие факты выражают неистребимое стремление людей античности к идеалу уравнительной справедливости и их ностальгию по тем утраченным временам, когда эта справедливость была реальностью. Возможно, за этими представлениями скрываются какие-то смутные воспоминания о первобытном равенстве, которые преломившись сквозь призму мифологических представлений, образовали мираж высшего социального идеала, помещаемый в далекое, образцовое, но необозримое прошлое, называемое “веком Кроноса”.

Таким образом, есть все основания утверждать, что эти представления и идеи равенства были весьма актуальны в архаическую эпоху истории афинского полиса. Вероятно, основным проявлением этой эгалитарной идеологии являлся описанный нами обычай потлача, нашедший свое выражение в форме благотворительности и литургии. Поэтому вполне закономерно, что этот обычай стал объектом политических манипуляций сначала для Писистрата, а затем и для Кимона, с целью завоевания авторитета и влияния в обществе. С другой стороны, кажется весьма вероятным, что в обоих случаях мы имеем дело также и с проявлением какой-то архетипной модели, относящейся к образу идеального правителя. В пользу этого говорит тот факт, что даже египетский фараон Рамзес III в одной надписи

особенно похвалялся тем, что устроил в своей стране множество садов и открыл туда доступ всему народу.⁹⁵

Таким образом, во всех этих примерах как бы имманентно присутствует образ щедрого и заботящегося о своём народе царя. Для нас здесь важно то, что Писистрат в этой истории опять репрезентировал себя в роли поборника и восстановителя древних обычаев, причем с претензией на достижение древнего идеала справедливости. Отсюда становится ещё понятней, почему современники называли его правление “веком Кроноса”.

5) Историческая судьба и роль тирании в Афинах

Наши источники сообщают, что после смерти Писистрата в 528/7 г. до н.э., его сыновья правили в том же духе и продолжали политику отца (Arist. Ath. Pol., 17, 3; Ср: Thuc., VI, 54.5). По заслуживающему доверия описанию Фукидида, Писистратиды вели успешные войны, активное культовое строительство, упорядочили празднества и вообще старались проявить “больше всего доблести и благоразумия” (Thuc., VI, 54.5). Из этих слов видно, что они действительно следовали курсом отца и действовали во всех “царских” сферах: военной, культовой и административной. Вероятно, при них произошло снижение налога, т.к. Фукидид пишет о взимавшихся ими 1/20 части доходов с земли (Thuc., VI, 54.6.). Найденный на афинской агоре список архонтов относится как раз ко времени правления Писистратидов и свидетельствует о продолжении союза с аристократией, по-прежнему имевшей при них доступ к должности архонта.⁹⁶ Таким образом, со смертью Писистрата никаких изменений в статусе тирании не произошло. Как и положено царской власти, она была передана по наследству, а наследники старались проявить себя соответствующим образом, хотя и не обладали уже харизмой своего отца.

Заговор Гармодия и Аристоклитона носил, как известно, сугубо личный характер и не имел никаких политических мотивов (см: Thuc., VI, 54-59; Arist. Ath. Pol., 18). Источники единодушны в том, что перелом в политике тирании произошёл сразу после убийства Гиппарха: Гиппий стал править деспотически, дав волю мести и повёл репрессивную политику, чем и вызвал общее недовольство (Thuc., VI, 59,2; Arist. Ath. Pol., 19, 1-2). Но при всем этом, его статус и права не были оспорены и никто не восставал и не осаждал его ни в Акрополе ни в укрепленной им Мунихии. Тирания была свергнута только в результате спартанского вторжения, организованного эмигрантами Алкмеонидами (Hdt., V, 63-64; Thuc., VI, 53,3; Arist. Ath. Pol., 19.). Все это говорит о том, что правовой и политический статус тирании, даже и без официального оформления, был обеспечен весьма прочно и признан обществом.

Итак, из всего сказанного становится очевидным, что на примере тирании с особой остротой и ясностью обозначилась проблема роли традиции в истории архаических Афин. Ключевым в этом отношении является вопрос о политическом статусе тирании. Именно здесь, как мы видели, наибольшее

⁹⁵ См.: Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1980, ч.1., с. 112-114.

⁹⁶ См: Meiggs, Lewis. A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C. Oxford, 1988, Nr. 6. с.; K.-W. Welwei. Athen, s.247.

значение приобретает религиозная и социальная традиция общества. Поэтому неправомерно подходить к этой теме с позиций современных политических концепций, как это делают некоторые критические исследователи. Так, например, утверждения о том, что власть тирана была незаконной, т.к. он не имел ни официальной титулатуры ни легальной институциональной основы,⁹⁷ исходят исключительно из наших юридических категорий. В этой главе мы хотели показать, что политическое мышление древних греков существенно отличалось от нашего и что для них, на определенной стадии исторического развития неинституциональная легитимация, опирающаяся на религию и традицию подчас была важнее, чем новые и ещё не окрепшие институциональные нормы. Для победы правового принципа нужно было время, но пока побеждала харизма.

Источники ничего не говорят о том, имел ли Писистрат титул царя и о том, был ли у него титул вообще. Поздние авторы называли такую форму власти тиранией, а титулатура их не интересовала, и поэтому нельзя исключать возможности того, что афинский тиран мог иметь титул царя. Даже если этого титула и не было, мы видели выше, что внешний имидж, форма и характер власти тирана однозначно воспроизводили модель царской власти и ориентировались на неё. Следует отметить, что не один Писистрат принимал на себя образ царя: это явление хорошо показано также и на примере коринфской тирании,⁹⁸ что говорит об однотипности политического мышления всех древних греков архаической эпохи. Это и не удивительно, поскольку их социально-политические модели формировались из одних и тех же общих источников.

Безусловно, тирания по-существу весьма заметно отличается от древней царской власти; она вызвана к жизни социально-политическими проблемами становящегося полиса и имеет свою социально-экономическую основу, что и позволяет определять её как явление нового порядка.⁹⁹ Нас же здесь интересует не это, а то, что на переломном этапе истории, полис для разрешения внутренних проблем обращается к силовому, авторитарному методу, обусловленному и освящённому религией и обычаем. В глазах современников этот способ был законен и правомерен, потому что внешне он выражал традицию. Тирания Писистрата была для них "веком Кроноса", т.е. воплощением справедливости, а справедливость всегда законна и не нуждается в легитимации законом, т.к. ничто незаконное не может быть справедливым. На наш взгляд обозначение "век Кроноса" наилучшим образом отражает легитимное положение тирании Писистрата. Учёный скепсис по этому поводу¹⁰⁰ не имеет достаточных оснований, во-первых потому, что это была характеристика очевидцев, которая не могла появиться позднее, во враждебной тирании демократической среде, идеология которой простую месть любовников-тираноубийц превознесла как гражданско-политический подвиг. Во-вторых, потому, что за этим учёным скепсисом слишком явно просматривается современное негативное отношение западного, демократически мыслящего человека ко всем формам единоличной власти. Следует помнить, что образ мысли древнего человека был иным, и тогда,

⁹⁷ См. например: K.-W. Welwei. Athen, s.234, 240, 242.

⁹⁸ S.I.Oost. Cypselus the Bacchiad // Cl. Ph., vol. 67, 1972, p.10-30, см. также прим. 29 на стр. 96.

⁹⁹ См: Э.Д. Фролов. Рождение полиса, с.159 слл.

¹⁰⁰ См: P.J.Rhodes. Commentary, p.217f; K.-W. Welwei. Athen, s.259f.

когда он определялся традицией, а не политическим императивом, у него была другая система координат, согласно которой правление харизматического и "доброе" вождя могло трактоваться как "золотой век".

Конечно, тут необходимо сделать весьма существенную оговорку относительно того, что отнюдь не все современники наверняка считали правление Писистрата "веком Кроноса" и отнюдь не всё было гладко и хорошо при его власти. Обязательно были люди, которые тяготились диктатом тирана, неизбежно имели место тяготы жизни простого народа,¹⁰¹ социальные проблемы, конфликты и т.д. Однако всё это есть неотъемлемые атрибуты человеческого существования, и хотя мы не склонны произносить панегирик Писистрату, следует всё же отметить, что история донесла до нас позитивный образ тирана. Этот образ был создан на основе традиции и осмыслен сквозь призму мифологического мышления, которое существенно отдаляет наше восприятие от восприятия древнего человека.

Последующие за падением тирании события и борьба за политическое первенство выдвинули на первый план фигуру Клисфена, который, побеждаемый было в этой борьбе, обратился к народу и стал его лидером, но уже в качестве не тирана, а реформатора (Arist. Ath. Pol., 20-22). Реформы Клисфена завершили процесс политических преобразований, начатый ещё Солоном. В результате, была создана основа демократической политической системы афинского полиса, которая в дальнейшем развивалась по уже заданному направлению, дополняясь и совершенствуясь в деталях. На этом завершилась "архаическая революция" в Афинах, для которых началась новая эпоха демократической истории.

Таким образом, Клисфен заканчивает плеяду виднейших политических деятелей архаики, с именами которых связывается становление афинского полиса. Его реформы открыли путь новому, но сам он генетически принадлежит прошлому с его образом мышления и мотивацией. Поэтому он был последним политиком в Афинах, обратившемся к Пифии за благословением божества для своих реформ (Arist. Ath. Pol., 21, 6). В этом случае, в последний раз харизма и божественная санкция служили политической легитимацией. Как и все политики до него, Клисфен ничего не отменял и не переделывал в существующей системе; он только создавал новое административное устройство страны, на основе старых учреждений,¹⁰² но при этом, как пишет Аристотель, роды, фратрии и жречества он "предоставил иметь по отеческим заветам" (Arist. Ath. Pol., 21, 5). Здесь соблюден классический и единственно возможный путь преобразований, опробированный ещё Солоном: старое не разрушается, традиция сохраняется, но некоторые нововведения создают новую политическую систему. В дальнейшем, эта новая система, усовершенствовавшись, импульсы для своего развития черпала уже не в религии и традиции, а в самой себе, питаясь из своих собственных установлений. Поэтому, на реформах Клисфена

¹⁰¹ См.: рассказ о крестьянине, который получал со своего участка только "муки и горе" и из них должен был платить десятину Писистрату - Arist. Ath. Pol., 19, 6.

¹⁰² Об элементах традиции в новых учреждениях Клисфена см. подробнее : И.Лециус. Заметки об аттических филах // Известия Киевского Университета, 1905, 12, с.3-7; Стремление Клисфена сделать свои реформы традиционными по форме отмечают также и современные исследователи - см: С.Г. Карпюк. Клисфеновские реформы и их роль в социально-политической борьбе в позднеархаических Афинах // ВДИ, 1986, №1, с.31.

заканчивается историческая миссия традиции и религии в процессе формирования афинской политической системы в эпоху архаики, и тем самым, наша тема оказывается исчерпанной.

Глава VII

Заключение

1) Традиция как фактор античной истории

В качестве заключения попытаемся теперь подвести к общему знаменателю итоги нашего труда. История архических Афин была рассмотрена нами с точки зрения традиции, вернее мы стремились выявить присутствие этой традиции в историческом процессе. Собранный материал, как нам кажется, убедительно показывает как сам факт традиции, так и формы её проявления. Полученные результаты, естественно, нуждаются в обработке, т.е. в обобщении и анализе. Поэтому, эту главу мы посвящаем нашей интерпретации рассмотренного материала и исторического процесса в архаических Афинах.

В ходе работы нас интересовала прежде всего роль различных идеологических факторов в процессе формирования государственности в Афинах. В начале работы мы говорили, что под идеологическими факторами мы понимаем комплексную систему религиозных и социально-политических представлений древних греков, которые определяли их менталитет, т.е. их способ видения мира, морально-этические, социальные и политические ценности и категории. Суммируя всё сказанное, выделим теперь три основных, на наш взгляд, источника, из которых формировалось мировоззрение древних афинян и которые в наибольшей степени влияли на их политическое мышление, а значит, и на историческое развитие. Эти три есть религия, гомеровский эпос и традиционный образ жизни. Остановимся на этом подробнее.

а) Религия. В ходе работы мы убедились в справедливости основной мысли Фюстеля де Куланжа о важнейшей роли религии в организации всей общественной жизни древних греков. По его мнению, из религии родились все нормы и установления общины, её право и образ жизни, и поэтому она руководила всеми действиями и поступками древнего человека.¹ Собранные нами исторические свидетельства могут служить хорошей иллюстрацией этой идеи. Однако, наше изложение сконцентрировано уже на конкретном историческом материале и рассматривает афинское общество в переломный период, когда происходила перестройка всех общественных структур и становление новой социальной организации. Соотношение традиции и новации было определяющим в этом процессе и мы ставили своей целью показать роль традиции в становлении нового.

Как мы уже говорили, идейную основу всей данной традиции составляют религиозные верования и представления. На них строится вся система общественной организации древних греков и на них же основываются соответствующие идеологические схемы и модели. Следовательно, отсюда логично вытекает, что и всякие изменения в эту сложившуюся социально-идеологическую систему могут быть внесены только через определяемое ею самой обоснование и с помощью задаваемых ею методов легитимации. Это

¹ Ф. де Куланж. Гражданская община древнего мира. Спб., 1905, с.6, 180, 211 и др.

означает, что всякое новшество в общественной жизни должно иметь божественную санкцию, соответствовать религиозной традиции и быть освященным ею. Как свидетельствуют данные религиоведения, это является общим правилом для этносов, живущих в системе мифологического мышления. Мирча Элиаде на многих примерах убедительно показал, что для этих обществ характерно фундаментальное стремление к вечному повторению образцовых актов, открытых богами человеку "ab origine", и поэтому, всё новое было принято ими в ходе их длительной истории как новые божественные откровения.² В этом, собственно говоря, и заключается внутренний смысл традиционализма и консерватизма древних обществ.

Рассмотренный нами материал позволяет утверждать, что архаические Афины не были исключением из этого правила. Более того, на многих конкретных примерах мы видели, что политический инструментарий и способы разрешения политических проблем в эпоху становления афинского полиса давала религиозная система, оформленная в обычай. Все политические новшества вводились только с её санкции и по форме имели традиционный характер, хотя по сути вносили в жизнь кардинальные изменения, сказывавшиеся только с течением времени. Таким образом, религия была важнейшим идеологическим фактором, влиявшим на исторический процесс и подчас регулировавшим пути и формы его развития. Так называемые "объективные" социально-экономические закономерности принимали такую форму выражения и имели такой способ влияния на историю, как это определяли религия и традиция.

С другой стороны, такая роль религии означает, что она должна была быть много древнее тех социальных институтов, на которые она влияла. О древности и континуитете греческой религии уже много написано: определённая связь с микенской традицией стала очевидной ещё с работ М.Нильсона³ и сегодня она продолжает подтверждаться в трудах разных исследователей. Так например, Б.Дитрих не только показал связь греческой религии с микенской эпохой, но и открыл её неолитические истоки.⁴ В таком случае, можно говорить о длительном религиозном континуитете. Конечно, этот континуитет носит весьма условный и ограниченный характер, поскольку в течение столь продолжительного времени верования неизбежно трансформировались, религиозная традиция усложнялась, видоизменялась и обрастала мифологией. Гомеровский и Гесиодовский эпос фиксируют как раз стадию упорядочения и канонизации новой, уже классической мифологической системы древних греков. Тем не менее, характер религии, её суть, а главное, определяемое ею мировоззрение, не претерпели кардинальных изменений.

В пользу этого положения может свидетельствовать изучение исторического развития символики на керамике. В качестве примера приведём комплекс изображений, группирующихся вокруг одного общего смыслового ряда, эволюция которого прослежена на табл. 1. Любой символ, как известно, есть внешнее выражение определённой идеи. Если принять во внимание, что

² М.Элиаде. Священное и мирское. Пер. Н.Гарбовского. М., 1994, с.60.

³ См.: М.Р. Nilsson. The Mycenaean Origin of Greek Mythology. Berkley, 1932; он же: Geschichte der Griechischen Religion. München, 1941.

⁴ В.С. Dietrich. The Origins of Greek Religion. N.-Y., 1974, p.191-288; он же: Tradition in Greek Religion. N.-Y., 1986, p.43ff, 56ff, 60ff; О континуитете в области вазового искусства см.; Ch. Starr. The Origins of Greek Civilization 1100-650 B.C. N.-Y., 1961, p. 92f.

гончарный сосуд воспринимался древними сакрально, как некая модель Вселенной,⁵ то закономерно напрашивается вывод, что и изображение на нём имеет такой же характер. Правда, смысл графического символа зачастую постигается больше интуитивно, чем логически. Поэтому, не вдаваясь в расшифровку данных символов, что представляет собой отдельную тему, отметим только, что они являют собой некую космологическую модель мира, в центре которой находится солярный знак. На таблице видно, какой усойчивостью обладал этот сюжет в балкано-кикладском ареале, в том числе и на территории Аттики, начиная с неолита и до архаики включительно.

В эволюции этого образа нетрудно заметить одну закономерность: в те периоды, когда общество находится на предгосударственной стадии развития и имеет простейшую социальную организацию (неолит и ранняя бронза, а также "темные века"), вазовые изображения носят предельно строгий символический характер; в периоды же развития цивилизации и государственности, символ орнаментируется и приобретает декоративный характер. Таким образом, падение крито-микенской культуры вызвало возврат к схематическому изображению, а начало новой греческой культуры, связанной с развитием и упорядочением общественной жизни и религии, вызвало сперва геометрическую систематизацию символа, а затем и вовсе заменило его декоративным изображением "коврового стиля", в котором растворяются все осколки прежней символики. Это означает, что усложнение и расширение религиозной и эстетической систем происходит одновременно с усложнением и развитием социальной структуры. Тот факт, что на догосударственной стадии символ имеет прежде всего смысловую нагрузку, а на государственной в-основном декоративную, свидетельствует о том, что на последней стадии происходит сужение сферы сакрального в мире людей. В определённом культурном контексте это может являться отражением снижения уровня религиозности или результатом демифологизации мышления. Всё сказанное относится и к нашему символу: он проходит все стадии развития, а в архаику становится декоративным и скоро исчезает. Даже, если восприятие и толкование этого символа менялось с течением времени в деталях, то всё же его основная солярно-космологическая идея сохранялась, что и позволило ему дожить до эпохи архаики.

Всё это говорит о том, что религиозные представления, выработанные на примитивной стадии развития наследуются, хотя возможно и в измененном виде, социально более развитым обществом и органично входят в его идеологическую структуру. В этом и заключается континуитет мировоззрения, о котором мы говорили. Это мировоззрение основывается на мифологическом восприятии мира и зарождается на самых ранних стадиях общественного развития.⁶ В дальнейшем оно усложняется, развивается, вытесняется более совершенными концепциями, но полностью не умирает и сохраняется в виде различных реликтов и суеверий, над которыми так потешался впоследствии

⁵ См.: Н.А. Иофан. Древний миф и его изобразительные воплощения в доантичном и античном Средиземноморье // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции "Випперовские чтения - 1985". ч.1, М., 1988, с.56.; О культовом характере керамики см. на примере трипольской культуры: Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982, с.241-252.

⁶ См. об этом: Е.В. Антонова, Д.С. Раевский. О знаковой сущности вещественных памятников и способах её интерпретации // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991, с.211.

Лукиан. Поэтому неудивительно, что для афинян архаической эпохи, при устройении общественных институтов важную роль играли их представления о сакральном характере власти и очага, трапезы и коллектива, их знания о магической силе слов и чисел, астрологических циклах и т.д. Тем самым подтверждается мысль И.М. Дьяконова о том, что “между мировосприятием основной массы свободного населения раннеклассовых обществ и мировосприятием позднепервобытного общества разницы в целом, нет”.⁷

Этот сюжет мы привели, чтобы показать наличие духовной основы для идеологической традиции древних греков, и конкретно, афинян. Мировоззренческий континуитет, создававший религиозную традицию и был той идейной базой, на которой формировалась также традиция социальная и политическая. В принципе, религиозная система переживает ту же эволюцию, что и символ: изначальное довлениe содержания и смысла над формой со временем сменяется господством формы над содержанием. В этом случае, за религиозной формой часто скрывается профанное содержание. Это является закономерным следствием процессов демифологизации и десакрализации, неизбежных в развитии каждой религиозно-мифологической системы.⁸

Так было и в общественной жизни: никто из политиков, ни Солон, ни Писистрат и ни Клисфен, не ждали от божества прямых указаний, подобно Миносу или Ликургу, но преследовали вполне конкретные, профанные цели и поступали по своему усмотрению, облекая лишь свои действия в религиозные формы. Конечно, тут есть ещё один аспект: это вопрос о том, когда следование религиозной традиции имело искренний характер, а когда формальный, т.е. когда мотивировка основывалась на вере, а когда просто на следовании общепринятым нормам. Полностью ответить на этот вопрос невозможно, т.к. мы не можем заглянуть в образ мыслей Солона или Писистрата. Тем не менее, проведённый анализ законов Солона и его собственных стихов позволяет предполагать, что он чистосердечно стремился к реализации своего идеала, имевшего целью восстановление эвномии былых времен под эгидой богини Афины (см.: Sol., 3, 1-4, Diehl). Писистрат последовательно продолжал эту линию, но трудно сказать, насколько искренне он верил в покровительство Афины, когда организовывал инсценировку своего въезда в город на колеснице вместе с “богиней”. Во всяком случае, своё правление он осуществлял под знаком Афины и под лозунгом восстановления традиционного и гармонического образа жизни предков. Кажется, в Писистрате соединялись вера и трезвый расчет, религиозность и манипуляция традицией. Возможно, что он действительно верил и в то же время ловко использовал веру и обычай для своих политических целей.

В данном контексте мы можем сравнить Солона и Писистрата с римским принцепсом Августом, который формально восстанавливал республику и *mos maiorum*, а в действительности, создавал новую систему принципата. Все эти политики, кто более, а кто менее искренно, стремились к восстановлению прошлого, но объективно, подчас даже против своей воли, создавали новую политическую организацию. Другое впечатление производит Клисфен: он, кажется, только отдавал дань должного религии и поэтому с него начинается отсчёт новой эпохи в политической истории Афин. Таким образом, можно констатировать постепенную утрату внешней формой истинного содержания, но пока, в период архаики, единственно возможной формой, в которую могло и

⁷ И.М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990, с.178.

⁸ Ср.: И.Вейнберг. Рождение истории. М., 1993, с.111, 187 и др.

должно было быть облечено любое явление или событие общественной жизни, оставалась религиозная форма.

б) Гомеровский эпос. Как мы уже говорили, эпос совместил в себе различные хронологические слои и в нём отразились различные, даже противоположные социально-идеологические тенденции. Из них мы выделили две: более древнюю, общинно-эгалитарную и более позднюю, аристократически-индивидуалистическую. Для нас здесь важно то, что при всей эклектичности эпос являлся тем не менее носителем древнейшей социальной традиции общины, возникшей на начальной стадии социогенеза. К этому следует добавить ещё основную ориентацию эпоса на героическое прошлое, т.е. на истинный социальный идеал, дающий образцы для подражания (см. стр. 31 слл; 102 слл.).

Уже начиная с VIII -го в. до н.э. эпос приобрел нормативный характер для греческого общества, став его кодексом морально-этических и социальных ценностей, учителем жизни и "греческой Библией".⁹ Отсюда можно понять, сколь важную роль он играл в формировании идеологической системы древних греков. Практически он и формировал эту систему, т.к. содержал в себе как религиозную, так и социальную традицию, придав ей уже канонический характер. Иными словами, эпос создавал позитивную социальную модель, на основании которой происходило формирование политической и государственной организации общества переходной эпохи.¹⁰ Эпические примеры давали матричные образцы, которые вкупе с религиозными нормативами определяли поведение людей и их политическую деятельность. Мы видели, что именно на эти модели ориентировались все афинские политики архаики, начиная с Килона и кончая Клисфеном.

в) Традиционный образ жизни. Важным фактором, влиявшим на мироощущение людей во всех древних оседлых обществах были традиционные формы жизни, сложившиеся, как правило в сельской общине под влиянием религии и с её санкцией. Эти формы определяли жизненные ценности людей, ориентированные на опыт предков, традицию и стабильность. К этому примешиваются как правило, соответствующие мифологические представления о благодатном прошлом, когда все было чище, лучше и правильней.¹¹ В результате, складывается характерная для традиционных обществ обращённость в прошлое как к высшему авторитету, когда древность того или иного учреждения или постулата служит лучшим критерием его истинности и законности.¹² В полной мере это относится и к древнегреческому обществу периода архаики, когда процесс демифологизации еще не достиг тотального охвата.¹³ Образ прошлого во всех проявлениях имел колоссальное значение для общественного сознания

⁹ См.: E. Stein-Hölkeskamp. *Adelskultur und Polisgesellschaft*. Stuttgart, 1987, s.17ff.

¹⁰ Влияние эпоса на формирование социальной мысли древних греков фундаментально изучил Бруно Снелль в книге: B.Snell. *Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluß der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten in alten Griechenland*. Hamburg, 1965.

¹¹ I.Veinbergs. *Piramīdu un zikurātu ēnā*. Rīga, 1988, 81, 133 lpp.

¹² Ср.: Ж. Ле Гофф. *Цивилизация средневекового запада*. М., 1992, с.305; И.Вейнберг. *Рождение истории*, с.81.

¹³ См.: Г.А. Кошеленко. *Древнегреческий полис // Античная Греция*. т.1, М., 1983, с.29.

древних греков, т.к. он определял их систему ценностей и социальную ориентацию. Из мифического прошлого выкристаллизовался высший социальный идеал всеобщего равенства, как важнейшая характеристика “века Кроноса”, и этот идеал, как мы видели, сыграл важную роль в период становления государственности в Афинах.

На данной модели, собственно говоря, и зиждится традиционный образ жизни и знаменитый консерватизм греческих общин во всех областях жизнедеятельности.¹⁴ В то же время, на основе традиционного земледельческого образа жизни сложился классический полисный гражданско-политический идеал (см. стр.94слл.). Общественная мораль также питалась из опосредованного традицией и канонизированного эпосом прошлого.¹⁵ Эта мораль была освящена своим древним религиозным (!) происхождением и только в процессе всеобщей десакрализации, идущему рука об руку с изменениями в образе жизни, она начала постепенно девальвироваться и видоизменяться, а консерватизм стал отступать перед новаторством. Однако, эти процессы ещё долго не могли стать доминирующими и лишь медленно и подспудно вызревали.

Традиционные греческие религиозно-этические нормы (ἔθισμοί), которые в “гомеровские” времена определяли всю общинную жизнь,¹⁶ в эпоху перемен оказывались неспособны разрешить насущные проблемы и были вынуждены уступить место новым установлениям-законам (νόμοι). Мы видели, что эти законы долгое время принимали формы обычая и вводились только с религиозной санкции, но по сути, они вытесняли обычай и превращались в самостоятельную силу, задававшую новые “правила игры”.

Примечательно, что формально эти новые правила были продолжением старой традиции и как бы заменяли старые обычаи на новые, получая необходимый для этого религиозный авторитет, зафиксированный в многочисленных ритуалах. Таким образом, в Афинах постепенно складывалась традиционная по форме, но новая по содержанию политическая организация. Как видно, здесь происходило то же самое, что и в искусстве: религиозная форма наполнялась иным, профанным содержанием. Тем самым, постепенно вызревал процесс внутренней секуляризации политической сферы, которая только по форме оказывалась облечена в религиозную традицию.

Такой, как будто радикальный переворот, однако не затронул существенно идеологический фундамент общества и не потряс его до основания. При том, что возникли новые ориентиры, новые социальные условия, новая политическая ориентация и т.д., система ценностей в основе своей осталась прежней. Классические греки, за исключением отдельных вольнодумцев, по-прежнему ориентировались на образцы Гомера и древние добродетели, а ссылка на традиционность по-прежнему оставалась самым веским аргументом. Судьба Сократа наглядно иллюстрирует давление этой инертной массы традиции.

¹⁴ О тенденциях греческого консерватизма см. например: Ch. Starr. The Awakening of the Greek Historical Spirit. N.-Y., 1968.

¹⁵ О развитии греческой морали см.: A.W.H. Adkins. Homeric Values and Homeric Society // JHS, XCI, 1971; он же: Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. London, 1972.

¹⁶ См: Ф. де Куланж. Гражданская община, с.205слл. Д.М. Петрушевский. Общество и государство у Гомера. М., 1913, с.51-53.

При этом, несмотря на демифологизацию всего мышления, религия внешне даже укрепляет свои позиции, а культ и выжившая социальная традиция канонизируются и формализуются в ритуалах. Обычай и старинные установления по-прежнему пользуются наибольшим моральным авторитетом и являются теми ценностями, к которым периодически возникает стремление вернуться. Идеализированный образ прошлого долгое время продолжает вдохновлять драматургов, ораторов и политиков, со стороны которых постоянно раздаются призывы вернуться к справедливому, гармоничному и правильному образу жизни предков. Эти идеи звучат в творчестве Аристофана и Исагора, их пытаются осуществить Солон, Писистрат и позднейшие олигархи в своих проектах. Все они, хотя и с разных позиций и с разным пониманием, говорят о необходимости возвращения "века Кроноса" и восстановления обычаев предков. В этих, и многих других примерах проявляется чрезвычайная сила традиции в древнегреческой истории и неистребимая тяга людей античности к идеалам далёкого прошлого.

2) Общие выводы

Обобщая полученные результаты и переводя тему в теоретическую плоскость, мы выходим на фундаментальную проблему соотношения двух тенденций в развитии каждого общества. Речь идёт о традиции и новации. Как известно, каждое общество, каким бы консервативным оно не было, обязательно сталкивается с проблемой соединения традиции с меняющейся в повседневности практикой. В этой связи, профессор И.П. Вейнберг выделяет в любой традиции две основные линии: одна направлена на воспроизводство и репродукцию унаследованных черт и особенностей, а другая - на образование новых, обеспечивающих развитие и адаптацию в меняющемся окружающем мире.¹⁷ Понятно, что направление развития того или иного социума зависит от того какая тенденция становится в нём ведущей, т.е. в каком отношении находятся традиция и практика.

На материале древней Греции мы можем условно выделить три основные пути решения этой проблемы: первый способ состоит в том, что традиция подминает под себя практику, жёстко ограничивает её и контролирует. Это исторический путь Спарты. Второй, диаметрально противоположный вариант даёт пример Афин: здесь наоборот, традиция активно подстраивается под меняющуюся действительность и приспособляется к практике. В результате, в классическую эпоху афиняне по всей Элладе приобрели славу новаторов (*νεωτεροποιοι* - см.: *Thus.*, III, 38. 5.). Третий способ заключается в постепенной, более или менее медленной взаимной адаптации традиции и новации. Этим путём шла большая часть греческих полисов.

В данной работе мы рассмотрели афинский вариант развития и показали, какое важное значение для него имела традиционная система, облекавшая всё новое в религиозные формы. Эта идеология не только определяла способы легитимации новшеств, но и активно адаптировалась к ним сама, будучи привлекаема к обоснованию нововведений. В результате, даже тогда, когда полностью завершился переход к новой политической организации, традиция определяла все её внешние формы, застыв в них в виде известных формул, правил, обрядов и т.д. Механизм этих процессов мы пытались

¹⁷ I.Veinbergs. Op. cit., lpp.59.

проследить на примере политической истории Афин, и поэтому суммируем здесь некоторые наши наблюдения в этой области.

Движущей силой исторического развития в эпоху архаики принято считать новые социально-экономические явления, вызвавшие глубокие изменения в общественной структуре греческих городов.¹⁸ Эти процессы были связаны с расслоением и социальной дифференциацией, разрушавшей былую гомогенность общины. Старые общинные нормы оказывались более не в состоянии регулировать общественные отношения и это вызвало к жизни необходимость законодательного устройства. Таким образом, можно сказать, что суть политических процессов эпохи состояла в институциональном приспособлении общины к новым условиям жизни. Происходило это в течение достаточно длительного времени, но уже к концу архаической эпохи в Афинах сложилась новая государственно-политическая система. Поскольку новая система легитимировалась традицией, внешне выражалась через неё и принимала форму обычая, она сама становилась как бы новым обычаем. Оформившись окончательно, эта система приняла самодостаточный и самодовлеющий характер и силы для дальнейшего развития черпала уже из себя самой. Таким путём, обычай, хотя внешне и оформил новую систему, незаметно был вытеснен политической организацией.

Постепенное институциональное приспособление общины к новым условиям означало на практике становление государственности. Поскольку для Аттики невозможно говорить о какой-либо одной большой общине, здесь мы под общиной подразумеваем всё сообщество людей, живших в этой стране и объединенных культом и идеологией в одну символическую общину (см. стр. 49сл.). Поэтому, мы считаем, что то, что афинская государственность в ходе политогенеза приняла известные нам демократические формы, во многом было определено именно этой общинной традицией и идеологией.

Влияние традиции здесь прослеживается, по двум направлениям: Во-первых, это уже описанная нами всеобщая ориентация общества на мифологизированное прошлое с его основным эгалитарным идеалом всеобщего равенства как высшей социальной справедливости. Стремясь к этому идеалу, демос требовал передела земли, голосовал за Солона и приветствовал демагогию Писистрата с его благотворительной политикой и потлачной имитацией справедливости. Поэтому же он поддержал и Клизфена, видя в нем восстановителя народных прав.

Фаланга обеспечила силу общинного начала и восстановила древний принцип, согласно которому, каждый общинник прежде всего был равноправным воином. В результате, после всех перипетий, победила старая идеология коллективизма, ставшая сутью новой, полисной идеологии. Таким образом, политическая система нового демократического полиса по-существу была всё той же общинной организацией, только поднятой на новый уровень путём государственной институционализации, что позволяет даже говорить о реставрации на новой основе норм жизни родового строя.¹⁹ Так, в результате приспособления к новой действительности община воспроизвела саму себя на государственном уровне. Направляющую роль здесь сыграли традиционные

¹⁸ См.: Э.Д. Фролов. Рождение греческого полиса. Л., 1988, с.63-67; 93-120.

¹⁹ См.: Ю.В. Андреев. Античный полис и восточные города-государства // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979, с.36; А.И. Зайцев. Культурный переворот, с.112.

общинные ценности и идеологические установки, формировавшие общественное сознание в ходе этих процессов.

Во-вторых, на конкретном историческом уровне, традиция определяла те формы, которые принимали политические явления или события. Здесь совмещались все три формы традиции: религия, эпос и образ жизни. Важную роль при этом играла старинная концепция власти, которая определялась древнейшими социальными стереотипами статуса. Представления о почётном статусе, праве на него и способах его получения задавали поле социальной деятельности, служили своего рода "правилами игры" и критериями оценки. На основании представлений о статусе осмысливались социальные категории и ранжировались социальные группы. По этому же принципу "аттестовывались" и все политики, мотивация и легитимация деятельности которых обязательно проходила утверждение статусом. С другой стороны, их деятельность принимала такие формы, какие диктовались религией и обычаем.

Анализируя развитие форм власти в архаических Афинах мы находим противостояние двух принципов власти: традиционного и правового. Традиционный принцип опирался на древние представления о статусе, который издавна связывался с божественной харизмой. Следовательно, и базирующаяся на этом статусе власть также носила харизматический характер. Эта форма власти основывалась на религии и обычае и имела древние корни. Однако, после отмены царской власти появился новый принцип - правовой, представленный в виде первых институций - коллегией архонтов и Советом Ареопага. Этот принцип развивался далее из новых установлений и институций и поэтому был слабее прежнего и находился в явном противоречии с ним. Сила традиции была настолько велика, что она периодически стремилась взять верх над правовой организацией и как правило побеждала. В-принципе, все попытки установления тирании были попытками восстановить харизматическую власть, даже если для этого использовались какие-либо новые институции. В конце-концов, харизматическая власть одержала верх в эпоху тирании. Падение тирании означало закат харизмы и победу правового принципа, оформившегося в виде новой политической организации.

Поскольку харизматическая власть в наибольшей степени воплощала в себе всю традицию, то её падение возвестило установление рационального начала в общественной жизни. Следовательно, всю политическую историю архаических Афин можно представить как борьбу двух начал, двух принципов организации: традиционного и правового. Победа правового принципа означала постепенное изживание традиционных норм в политической организации общества, или, иначе говоря, секуляризацию политики.

Чтобы полнее понять суть этих процессов, необходимо сопоставить их со всеми основными явлениями и тенденциями эпохи. В данном случае мы видим, что во всех важнейших сферах интеллектуальной и духовной деятельности происходили похожие процессы десакрализации и секуляризации, которые обнаруживаются прежде всего в религии, политике и искусстве.

Внешне эти процессы заметнее всего проявляются в искусстве, где секуляризация нашла выражение в виде постепенного изживания символа, эстетизации и развитии секулярных тем. Эту тенденцию можно хорошо наблюдать на образцах аттического вазового искусства VIII-V вв. до н.э. (см. табл. 2). Сначала символ растворяется в орнаменте, который подменяет

сакральность на декоративность, а затем в центре изображения оказывается человеческий мир, который постепенно вытесняет и сам орнамент. Человеческий мир предстаёт сперва в схематичных иллюстрациях к мифам, в фигурах богов и героев, но нарастающая волна эстетизации делает изображение самоценным, и тогда наступает эпоха эстетики формы.²⁰ Одновременно возникает светская и бытовая тематика, которая начинает вытеснять религиозную.

Конечно, искусство только отражает духовные процессы, происходящие в обществе, а как раз в архаику духовная жизнь в Греции переживала переходный период брожения, вызванный недостаточностью традиционной религии. Простая общинная религия перестала отвечать запросам меняющегося общества. Процесс социализации разрушал привычные устои и связь человека с землёй и обществом, создавал мобильные социальные группы, потребностям которых более не удовлетворяли старые природные культы. Реакция на создавшееся положение выразилась в нескольких явлениях.

С одной стороны, это был расцвет мистицизма, тайных культов и мистерий.²¹ С другой стороны, потребностям государственной жизни отвечали популярные сентенции "семи мудрецов", в которых содержались необходимые основы общественной этики, нравственные и политические наставления. Той же цели служили и поучительные легенды об этих мудрецах, вроде тех, что Геродот рассказывает о Солоне (Hdt., I, 30-33).

Третье явление духовной жизни было призвано удовлетворить запросы интеллекта, и это была философия, которая несла в себе элементы рационализма и вольнодумия. Таким образом, отсутствие религиозной доктрины в данных условиях стимулировало зарождение нетрадиционных и секулярных форм мышления.

В рамках нашей темы особое значение для нас имеет десакрализация власти и секуляризация политики. Здесь переломным пунктом является падение тирании. Вместе с тиранией канула в Лету и сакральность власти. Это было принципиально важным условием для утверждения демократии, т.к. сакрализованная власть предполагает авторитарность и иерархию, и только секуляризованная власть может быть демократически институирована.

Данная секуляризация происходила медленно, в результате постепенных сдвигов в политическом мышлении людей и частных отступлений от традиции. Первый раз традицию открыто нарушил Солон, введя принцип свободы завещания (Plut. Sol., 21). В этом он руководствовался практическими соображениями, ради этого сознательно преступил обычай, но всё сошло ему с рук ввиду прочности общей религиозной легитимации его законов. Это был только первый прецедент, но важнее всего было то обстоятельство, что сами по себе законы Солона утверждали строгий институционный принцип общественной организации. Этим самым отвергались все прежние,

²⁰ Вот, что пишет по этому поводу известный искусствовед Ю.Д. Колпинский: "Именно в сфере росписи разрыв с традицией, перестройка всей художественной концепции образного содержания были особенно существенны. Искусство переходило от изображения-знака, изображения-символа к изображению-образу." - Ю.Д. Колпинский. Великое наследие античной Эллады. М., 1988, с.77.

²¹ О взаимосвязи мистицизма и религии см.: A.Drews. Geschichte des Monisnius im Altertum. Heidelberg, 1913, с.156.

освященные религией и традицией принципы харизмы и наследственности в организации власти и социальной структуры.

В этом смысле, тирания Писистрата нарушала магистральный ход исторического развития и являлась по сути, попыткой реставрации сакрализованной власти. Вместе с тем, она стала своего рода кульминацией традиции в истории архаических Афин и последним периодом харизматического правления. Тем не менее, тирания была вызвана внутренними проблемами растущего полиса и несмотря на то, что она маскировалась под религиозный образ древней царской власти, представляла собой качественно новое явление. Таким образом, так же и здесь, за религиозной формой мы обнаруживаем неадекватное, профанное содержание, что, как мы уже говорили, и есть первый этап процесса десакрализации.

Искусственная идеологическая система тирании девальвировалась уже при сыновьях Писистрата, которые не обладали божественной харизмой отца и правили сугубо прагматически. Под конец, террористический режим Гиппия лишил власть всякой сакральности и дискредитировал саму идею харизмы. Поэтому Клисфен, хотя и обратился за санкцией божества, действовал уже исключительно секулярно и внёс существенные изменения в организацию общества.

Его новое политико-административное деление страны не отменяло религиозные объединения, но полностью исключало их из сферы политики, которая таким образом, окончательно секуляризировалась и выводилась в светское, демократически организованное пространство. Но, пожалуй, самым радикальным нововведением Клисфена было учреждение им остракизма (Arist. Ath. Pol., 21, 1; Diod., XI, 55), который навсегда покончил с принципом харизмы в политике. Тем самым была изжита аристократически-харизматическая традиция и победила общинно-демократическая, основанная на доисторическом идеале всеобщего равенства. В демократическом государстве всеобщее равенство было заменено политическим равноправием, но его основу составлял всё тот же древний идеал. Таким образом, реформы Клисфена завершили процесс десакрализации в политике. Сакрально-иерархическая вертикальная структура власти и общества была окончательно ликвидирована и заменена горизонтальной, секулярно-демократической организацией. Именно такая секуляризация политического пространства подготовила почву и сделала возможным создание классической демократической системы в Афинах.

В свете всего вышесказанного и роль традиции в истории архаических Афин можно определить двояко. С одной стороны, традиция существенно влияла на ход исторического развития, и даже направляла его, а с другой стороны, определяя внешние формы многих процессов и явлений социальной жизни, она сама оказывалась подвержена всеобщим процессам демократизации и десакрализации, в результате которых она изживала сама себя и превращалась в обычную формальность. Привлекаемая для насущных политических нужд, традиция не только адаптировала новые явления общественной жизни, но и сама постоянно подстраиваясь к ним, приобретала всё более формальный, хотя и обязательный характер.

Итак, подводя итоги, отметим те факторы, под воздействием которых в конце архаической эпохи в Афинах сложилось демократическое государство. Во-первых, это развитие новых социально-экономических процессов и политическое приспособление к ним общинной организации, что и есть

суть государствообразования в Афинах. Во-вторых, это самодовлеющая роль традиции, определявшей направление и внешние формы политического развития. В-третьих, постепенное изживание в процессе политогенеза традиционных норм и секуляризация политического пространства.

Список литературы:

- 1 Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. Гомеровский период. Л., 1976.
- 2 Андреев Ю.В. Античный полис и восточные города государства // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979. с. 32-37.
- 3 Андреев Ю.В. Спарта как тип полиса // Античная Греция. ч. I., М., 1983, с.194-216.
- 4 Андреев Ю.В. Об историзме гомеровского эпоса // ВДИ, 1984 № 4, с.3-11.
- 5 Андреев Ю.В. Аграрные отношения в Аттике в V-IV вв. до н.э. // Античная Греция. ч. I., с. 247-326.
- 6 Акимова Л.И. К проблеме "геометрического" мифа: шахматный орнамент // Жизнь мифа в античности. ч. I, М., 1988, с. 60-81.
- 7 Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества, М.-Л., 1966.
- 8 Архаическое общество: узловые проблемы социологии развития. М., 1991.
- 9 Бартошек А. Златообильные Микены. М., 1991
- 10 Бауэр Р. Эпоха древней тирании в Греции, Спб., 1863.
- 11 Берзин Э.О. Некоторые вопросы возникновения равноклассовых формаций // Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. М., 1966, с.59-74.
- 12 Белох Ю. История Греции. пер. с немецкого Л. Гершензона, М., 1897.
- 13 Блаватский В.Д. История античной росписи керамики. М., 1953.
- 14 Боузек Я. К истории Аттики XI-VIII вв. до н.э. // ВДИ. 1962, №1, с.105-113. пер. К. Козыриной.
- 15 Бузескул В. История Афинской демократии. СПб., 1909.
- 16 Бузескул В. Афинская полития Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V в. до н.э., Харьков, 1895.
- 17 Бутинов Н.А. Разделение труда в первобытном обществе // Проблемы истории первобытного общества. М.-Л., 1960, с. 109-150.
- 18 Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. ред. Ф.Х. Кессиди. М, 1988.
- 19 Вейнберг И.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э., М.,1993.

- 20 Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы, Новосибирск, 1990.
- 21 Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси, 1978.
- 22 Древняя Греция. М., 1956.
- 23 Доватур А.И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957.
- 24 Доватур А.И. Феогнид и его время. Л., 1989.
- 25 Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции в VII-V вв. до н.э. Л., 1935.
- 26 Зайцев А.И. Идеология гомеровского эпоса и личные взгляды автора "Илиады" (Илиада, XV, 638-651) // Античное общество и государство. Л., 1988, с. 141-147.
- 27 Зельин К.И. Борьба политических группировок в Аттике в VI в. до н.э. М, 1964.
- 28 Зельин К.И. Олимпионики и тираны // ВДИ, 1962, №4.
- 29 История первобытного общества. Эпоха классовообразования. М, 1988.
- 30 Иофан Н.А. Древний мир и его изобразительные воплощения в доантичном и античном Средиземноморье // Жизнь мифа в античности. ч.1. М, 1988, с. 46-59.
- 31 Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. М., 1986.
- 32 Кагаров Е. Пережитки первобытного коммунизма в общественном строе древних греков и германцев. М.-Л., 1937.
- 33 Карпюк С.Г.Клисфеновские реформы и их роль в социально-политической борьбе в позднеархаических Афинах. // ВДИ, 1986, №1, с. 17-35.
- 34 Колобова К.М. Возникновение и развитие Афинского государства. Л.,1958.
- 35 Колобова К.М. Революция Солона // Ученые записки. ЛГУ. вып.4. Л., 1939, с. 25-73.
- 36 Колобова К.М. Древний город Афины и его памятники. Л., 1961.
- 37 Колобова К.М. К вопросу о структуре греческого рода в период образования Афинского государства // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935, №7-8, с. 100-116.
- 38 Колобова К.М. К вопросу о возникновении Афинского государства // ВДИ. 1968, №4, с. 38-56.

- 39 Коршунков В.А. Эфиальт и значение реформы Ареопага // Античное общество и государство. Л., 1988, с. 66-83.
- 40 Коршунков В.А. Ареопаг и Афинская демократия // Античность и современность. М., 1991, с. 48-52.
- 41 Косвен М.О. К вопросу о военной демократии // Проблемы истории первобытного общества. М.-Л., 1960.
- 42 Кошеленко Г.А. Древнегреческий полис // Античная Греция. ч.1, М., 1983, с. 37-79.
- 43 Куторга М. История Афинской республики. СПб., 1848.
- 44 Куланж де Ф. Гражданская община древнего мира. пер. А.М., СПб., 1906.
- 45 Латышев В.В. Очерк греческих древностей. ч.1-2, СПб. 1899.
- 46 Ленцман А.Я. Рабство в Микенской и гомеровской Греции. М., 1963.
- 47 Лепер Р.Х. Следы синойкизма двенадцати государств в Аттике // Сборник археологических статей в честь А.А. Бобринского. СПб., 1911, с. 243-269.
- 48 Лециус И. Заметки об аттических филах // Известия Киевского Университета. 1905, 12, с. 1-74.
- 49 Лихтенберг Р.Ф. Доисторическая Греция (Эгейская Культура), СПб., 1913.
- 50 Лосев А.Ф. Гомер. М., 1960.
- 51 Лурье С.Я. История Греции. СПб., 1993.
- 52 Лурье С.Я. К вопросу о роли Солона в революционном движении начала VI в. // Ученые записки ЛГУ, вып.4, №39, 1939, с. 73-89.
- 53 Лурье С.Я. Клисфен и Писистратиды // ВДИ, №2, 1940, с. 45-51.
- 54 Люгибиль К. Афинский царь Кодр и отмена царской власти в Афинах // Историко-филологические исследования К. Люгибиля. М., 1868.
- 55 Медовичев А.Е. Проблемы античной демократии современной англо-американской историографии. М., 1990.
- 56 Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963.
- 57 Мелетинский Е.М. Первобытное наследие в архаических эпосах. М., 1964.
- 58 Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. пер. с польского К.В. Душенко. М., 1983.

- 59 Папазоглу Ф. К вопросу о преемственности общественного строя в Микенской и гомеровской Греции. // ВДИ, 1961, №1, с. 23-41.
- 60 Петрушевский Д.Н. Общество и государство у Гомера. М., 1913.
- 61 Покровский М.М. Этюды по Афинской политике Аристотеля. М., 1893.
- 62 Полякова Г.Ф. От Македонских дворцов к полису // Античная Греция, ч. 1. М., 1983, с. 89-127.
- 63 Преображенский П.Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965.
- 64 Радциг С.И. Килонова смута в Афинах // ВДИ, 1964, №3, с. 5-14.
- 65 Савостина Е.А. Миф и культ героя. // Жизнь мифа в античности. ч.1. М., 1983, с. 98-115.
- 66 Сидорова Н.А. Греческое искусство. // Античная Греция. ч.2. М, 1983, с. 280-356.
- 67 Скружинская М.В. Устная традиция о Писистрате. // ВДИ, 1969, №4, с. 83-86.
- 68 Согомонов А.Ю. Раннегреческий полис и "героический век": столкновение двух эпох в VIII в. до н.э. (обзор материалов II Международного симпозиума при Шведском институте в Афинах. // ВДИ, 1988, №1, с. 230-240.
- 69 Соловьевева С. Раннегреческая тирания (к проблеме возникновения государства в Греции). М., 1964.
- 70 Страгецкий В.М. Клисфен и Алкмоониды // ВДИ, 1972, №2, с. 98-105.
- 71 Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.
- 72 Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. пер. М.Б. Граковой-Свиридовой и А.С. Соколова. Т.1. М., 1958.
- 73 Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982.
- 74 Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира, Т.2., М., 1992, с. 629-631.
- 75 Тюменев А. Очерки экономической и социальной истории древней Греции. Петроград, 1924.
- 76 Фрэзер Дж. Золотая ветвь. пер. М.К. Рыклина. М., 1986.
- 77 Фролов Э.Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988.
- 78 Фролов Э.Д. Социальная революция, тирания и демократия в античной Греции. // Социальная борьба и политическая идеология в античном мире. Л, 1989.

- 79 Фролов Э.Д. Факел Прометея. Л., 1991.
- 80 Хвостов М. О социальном характере афинской тирании VI в. // Сборник в честь Д.А. Корсакова. Казань, 1912. 13.
- 81 Шталь И.В. Художественный мир Гомеровского эпоса. М., 1983.
- 82 Шишова И.А. Раннегреческое законодательство и становление рабства в античной Греции. Л., 1991.
- 83 Штерн Э.Р. фон., Солон и деление аттического гражданского населения на имущественные классы. // ΧΑΙΣΤΗΡΙΑ сборник статей в честь Ф.Е. Корша. М., 1896, с. 15-95.
- 84 Элиаде М. Священное и мирское, пер. и комм. Н.К. Гарбовского. М., 1994.
- 85 Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- 86 Ярхо В.Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе. // ВДИ, 1962, №2, с. 3-16.
- 87 Ярхо В.Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека. // ВДИ. 1963, №2, с. 46-64.
- 88 Яйленко В.П. Архаическая Греция. // Античная Греция. ч.1, М., 1983, с. 128-183.
- 89 Яйленко В.П. Греческая колонизация VII-III вв. до н.э. М., 1982.
- 90 Adkins A.W.H. Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford. 1960.
- 91 Adkins A.W.H. Homeric Values and Homeric Society. // JHS XC1., 1971.
- 92 Adkins A.W.H. Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece, London. 1972.
- 93 Andrewes A. The Greek Tyrans. New York, 1963.
- 94 Arnheim M. T.W. Aristocracy in Greek Society. London, 1977.
- 95 Barcelo P. Basileia, Monarchia, Tyrannis, Stuttgart. 1993.
- 96 Bleicken J. Die athenische Demokratie. München, 1985.
- 97 Beloch K.J. Griechische Geschichte 1-2 B-de Strassburg, 1913.
- 98 Bengtson H. Einzelpersonlichkeit und athenischer Staat zur Zeit des Peisistratos und des Miltiades // Sitzungs - Berichte der Bayerischen Akademie des Wissenschaften, 1939, ref.1, s.5-67.

- 99 Bengtson H. Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit. München. 1977.
- 100 Berve H. Griechische Geschichte 2 Bde, Stassburg, 1913.
- 101 Berve H. Die Tyrannis bei den Griechen 1-2 Bde München, 1967.
- 102 Boardman J. Herakles, Peisistratos and Eleusis // JHS, 95, 1975.
- 103 Bockisch G. Heroenzeit und militärische Demokratie // Klio, Bd.63. Heft 2, s.374-388.
- 104 Bouzek J. Homerisches Griechenland im Lichte der archaologischen Quellen. Praha, 1969.
- 105 Burn A.R. The lyric Age of Greece, London, 1978.
- 106 Calhoun G.M. Classes and Masses in Homer // cp. XXIX, 3, 1934.
- 107 Chambers M. Staat der Athener. Darmstadt, 1990.
- 108 Cartledge P. Hoplites and Heroes: Sparta's Contribution to the Technique of Ancient Warfare // JHS XCVII, 1977, p. 4-27.
- 109 Coldstream J.N. Greek Geometric Pottery. London, 1968.
- 110 Coldstream J.N. Geometric Greece. London, 1977.
- 111 Colloquium Rauricum. Zweihundert Jahre Homer - Forschung, Rückblick und Ausblick. Stuttgart.1991.
- 112 Desborough V.R.The Greek Dark Ages. New York, 1972.
- 113 Diesner H.-J. Griechische Tyrannis und Griechische Tyrannen. Berlin, 1959.
- 114 Dietrich B.C. The Origins of Greek Religion. Berlin, 1974.
- 115 Dietrich B.C. Tradition in Greek Religion. New York, 1986.
- 116 Drews R. Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece. London, 1983.
- 117 Donlan W. The Tradition of Anti-Aristocratic Thought in Early Greek Poetry // Historia, 22 Bd, Heft 2, 1973, s. 149-154.
- 118 Donlan W. The aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century. B.C. Lawrence. 1980.
- 119 Donlan W. The Social Groups of Dark Age Greece // Cl. Ph., 80, 1985.

- 120 Ehrenberg V. Der Staat der Griechen. Zürich, 1965.
- 121 Ehsenberg V. From Solon to Socrates. Greek History and Civilization During the Sixth and Fifth Centures B.C., London, 1973.
- 122 Endt J. Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen // Wiener Studien. Bd. XXIV. 1902.
- 123 Finley M.J. The World of Odysseus. London, 1956.
- 124 Finley M.J. The World of Odysseus with a Foreword by Sir Maurice Bowra. Harmondsworth. 1962.
- 125 Finley M.J. Early Greece. The Bronze and Archaic Ages. London, 1970.
- 126 Finley J.H. Homer's Odysseus, London, 1956.
- 127 Finley M.J. Arcient History. Evidence and Models. L. 1985.
- 128 Freeman K. Life and Work of Solon. London, Oxford, 1926.
- 129 Funke P. Stamm und Polis. Überlegungen zur Entstehung der griechischen Staatenwelt in der "Dunken Jahrhunderten" // Colloquium aus dem Anlass der 80. Geburtstages von Alfred Heuss. 1993.
- 130 Greerhalgh P. Al Early Greek Warfare. Horseman and Chariots in the Homeric and Archaic Ages. Cambrige, 1973.
- 131 Harding A. The Myceneans and Europe. London, 1984.
- 132 Hägg R. (ed.) The Greek Renaissance of the Eight Century. B.C.: Tradition und Innovation. Stokholm, 1983.
- 133 Heuss A. Die archaische Zeit Griechenlands als Geschichtliche Epoche // Gschnitzer F. (Hrsg.) Zur griechischen Staatskunde. Darmstadt, 1969.
- 134 Hignett C.A. History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C., Oxford, 1967.
- 135 Himmelman. Über der bildende Kunst in homerische Gesellschaft. Mainz, 1969.
- 136 Hirmer M. A History of Greek Vase Painting. London, 1962.
- 137 Hoffman W. Die Polis bei Homer // Festschrift für Bruno Snell. München, 1956.
- 138 Hooker J.T. Mycenean Greece. London, 1976.
- 139 Hönn K. Solon. Staatsman und Weiser. Wien, 1948.
- 140 Humpreys S.C. Anthropology and the Greeks, London, 1978.

- 141 Hübner K. Die Wahrheit des Mythos. München, 1985.
- 142 Jaeger W. Paideia. Die Formung des greechischen Menschen. 1-3 Bde, Berlin, 1959.
- 143 Jeffrey L.H. The local Scriptions of Archaic Greece A Study of the Origin of the Greek Alphabet and it's Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C. Oxford, 1961.
- 144 Jeffrey L.H. Archaic Greece The City-States c. 700-500 B.C. London, 1976
- 145 Kenthill D. Chariots of Early Greece // Hesperia. vol XLIII N4. 1974 p. 441-446.
- 146 Kinzl K.H. (Hrsg.) Beiträge zur Griechischen Tyrannis. Darmstadt, 1979.
- 147 Kolb F. Die Bau-Religions-und Kulturpolitik der Peisistratioden // JDAI, 92, 1977.
- 148 Koppers W. Der Urmensch und sein Weltbild. Wien, 1950.
- 149 Kraiker W., Kübler K. Kerameikos. Ergebnisse der Ausgrabungen. I-V Bde. Berlin, 1939-1959.
- 150 Latacz J. (Hrsg.) Homer. Tradition und Neuerung. Darmstadt, 1979.
- 151 Latacz J. Homer. München, 1980.
- 152 Latacz J. Homer. Die Dichtung und ihre Deutung. Darmstadt, 1991.
- 153 Lavelle B.M. The Sorrow and the Pity. Stuttgart, 1993.
- 154 Lewis D.M. Cleisthenes and Attica // Historia, Bd. 22, Heft 1, 1963, s. 22-41.
- 155 Lorimer H.L. The Hoplite Phalarx with Special Reference to the Poems of Archilochus and Tyrtaios // ABSA, XLII 1947, p. 76-139.
- 156 Lorimer H.L. Homer and the Monuments. London, 1950.
- 157 Meier Chr. Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt / M. 1980.
- 158 Meyer E. Geschichte der Altertums. 3 Bde., Stuttgart, 1937.
- 159 Murrey O. Symptica. A Symposium on the Symposion. Oxford, 1990.
- 160 Nilsson M.P. Götter und Psychologie bei Homer // Archiv für Religionswissenschaft, 1923.
- 161 Nilsson M.P. Die Hoplitentaktik und das Staatswesen // Klio, 1928, Heft 3. s. 228-242.

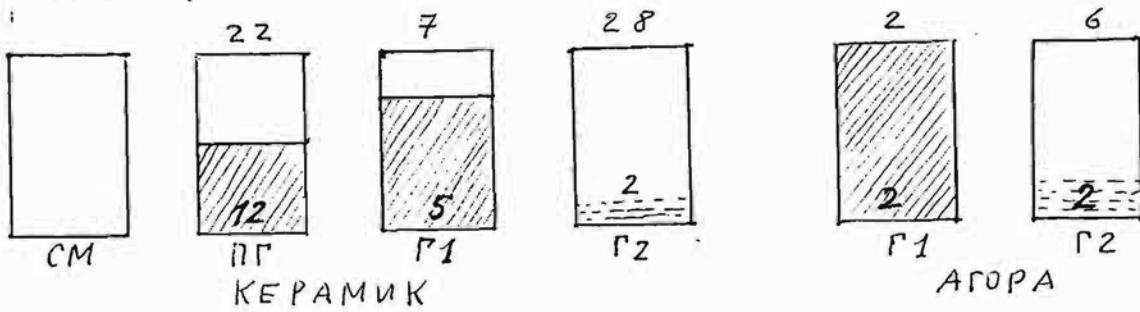
- 162 Nilsson M.P. *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Berkeley, Los Angeles, 1932.
- 163 Nilsson M.P. *Geschichte der Griechischen Religion*. Bd I, München, 1941.
- 164 Nilsson M.P. *Das frühe Griechenland, von ihnen gesehen // Historia*. III, 1955.
- 165 Oliva P. *Solon im Wandel der Jahrhunderte // Eirene*, XI, 1973.
- 166 Patzek B. *Homer und Mykene, Mündliche Dichtung und Geschichtsschreibung*. München, 1992.
- 167 Poulsen F. *Die Dipylongräber und Dipylonvasen*. Leipzig, 1905.
- 168 Pöhlman R. *Griechische Geschichte und Quellenkunde*. München, 1914.
- 169 Price T.H. *Hero Cult and Homer // Historia*, Bd XXII, 1973, Heft 2, s. 129-444.
- 170 Qviller B. *The Dynamics of the Homeric Society. // Symb. Osl.*, 56, 1981.
- 171 Raafflaub K. *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen // Historische Zeitschrift*, Bd. 248, Heft 1, 1989.
- 172 Reihel W. *Homerische Waffen // Abhandlungen des archäologisch - epigraphisch Seminares des Universität Wien*. Wien, 1834, Heft XI, s. 1-132.
- 173 Robertson N. *Solon's Axones and Kyrbeis, and the Sixth-Century Background // Historia*, 35.Bd., 1986, Heft 2, s. 141-176.
- 174 Roebuck C. *Three Classes (?) in early Attica // Hesperia XLII*, 1974, p.485-493.
- 175 Rhodes P.J. *A Commentary on the Aristotelean Athenaiou Politeia*. Oxford, 1981.
- 176 Ruschenbusch E. *ΠΑΤΡΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ // Theseus, Drakon, Solon und Kleistenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jhs. v. Chr. // Historia*, 7, 1958.
- 177 Ruschenbusch E. *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. // Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden, 1966.
- 178 Salmon J. *Political Hoplitae? // JHS*. XCVII 1977. p. 11.27.
- 179 Sandstrom O.R. *A Study of the Ethical Principles and Practices of Homeric Warfare*. Philadelphia. 1924.
- 180 Sealey R.A. *A History of the Greek City-States c.a. 700-338 B.C.* Berkeley, London, 1976.

- 181 Service R. Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Proress der Kulturellen Evolution. Frankfurt / M.1977
- 182 Siewert P. Die Tyrannen Attikas und die Heersreform des Kleisthenes // Vestigia. 33, 1982.
- 184 Snell B. Die Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1946.
- 185 Snell B. Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfuss der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland. Hamburg. 1965.
- 185 Snodgrass A. Early Greek Armour and Weapons from the End of the Bronze Age to 600 B.C. Edinburgh. 1964.
- 186 Snodgrass A. The Hoplitereform and History // JHS. IXXV, 1965. p. 110-123.
- 187 Snodgrass A. Arms and Armour of the Greeks. London, 1967.
- 188 Snodgrass A. The Dark Age of Greece. An Archeological Survey of the Elevanth to the Eight Centuries B.C. Edinburgh, 1971.
- 189 Snodgrass A. The Dark Age of Greece. Edinburgh, 1971.
- 190 Snodgrass A. Archaic Greece The Age of Experiment. London, 1980.
- 191 Spahn P. Mittelschicht und Polisbildung. Frankfurt / M. 1977.
- 192 Stahl M. Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Stuttgart, 1987.
- 193 Starr Ch. The Origins of Greek Civilization. 1100-650 B.C. New York, 1961.
- 194 Starr Ch. The Decline of early Greek Kings // Historia 1961. Heftz, s. 129-138.
- 195 Starr Ch. A History of the Ancient Word. Oxford, 1965.
- 196 Starr Ch. The Awakening of the Greek Historical Spirit. New York, 1968.
- 197 Starr Ch. The Economic and Social Growth of Early Greece (800-500 B.C.) New York, 1977.
- 198 Starr Ch. Individual and Community: the Rise of the Polis 800-500 B.C. New York, Oxford, 1986.
- 199 Stein-Hölkeskamp E. Adelskultur und Polisgesellschaft. Stuttgart, 1989.
- 200 Strassburger H. Der soziologische Aspekt der homerischen Epen // Gymnasium, 1953, 60, s. 97-114.
- 201 Strassburger H. Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen // Gschnitzer F. (Hrsg.) Zur grieschischen Staatskunde. Darmstadt, 1969.

- 202 Strassburger H. Homer und die Geschichtsschreibung. Heidelberg, 1972.
- 203 Schachermeyr F. Zur Chronologie des Kleisthenische Reformen // Klio, 1932, s.339-347.
- 204 Schachermeyr F. Der Werdegang der griechischer Polis // Diogenes, 4, 1953, s. 1-16.
- 205 Schachermeyr F. Die ältesten Kulturen Griechenlands. Stuttgart, 1955.
- 206 Schachermeyr F. Die Ägäische Frühzeit IV Bd.: Griechenland im Zeitalter der Wanderungen vom Ende der Mykenische Ära bis auf die Dorier. Wien., 1980.
- 207 Tausend K. Der Lelantische Krieg- ein Mythos ? // Klio, 1987, N2, 1. 499-516.
- 208 Tausend K. Amphyktionie und Symmachie. Stuttgart, 1992.
- 209 Ulf Ch. Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung. München, 1990.
- 210 Ure P. The Origin of the Turannis // JHS XXVI. 1906, p. 131-142.
- 211 Webster T.B.L. Homer and Attic Geometric Vases // ABSA, London, 1955. p. 38-50.
- 212 Webster TBL From Mycenae to Homer. London, 1964.
- 213 Wees van H. Sotas Warrior. War, Violence and Society in Homer and History. Amsterdam, 1992.
- 214 Welskopf E.C. (Hrsg.) Soziale Typenbegriffe in alten Griechenland und ihr Fortleben in der Sprachen der Welt. 1-4 Bde, Berlin, 1981-1985.
- 215 Welwei K.-W. Adel und Demos in der frühen Polis // Gymnasium 88, 1981, 1-23.
- 216 Welwei K.-W. Ursprung genossenschaftlicher Organisationsformen in der archaischen Polis // Saeculum, 39, 1988.
- 217 Welwei K.-W. Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis. Darmstadt, 1992.
- 218 Welwei K.-W. Polisbildung, Hetarios-Gruppen und Hetairien // Gymnasium, Bd. 99, 1992. s. 481-500.
- 219 Whitman C.H. Homer and the Heroic Tradition. Cambridge, 1958.
- 222 Woodhouse W.J. Solon the Liberator. A Study of the Agrarian Problem in the Seventh Century. London, Oxford, 1938.

ПРИЛОЖЕНИЯ

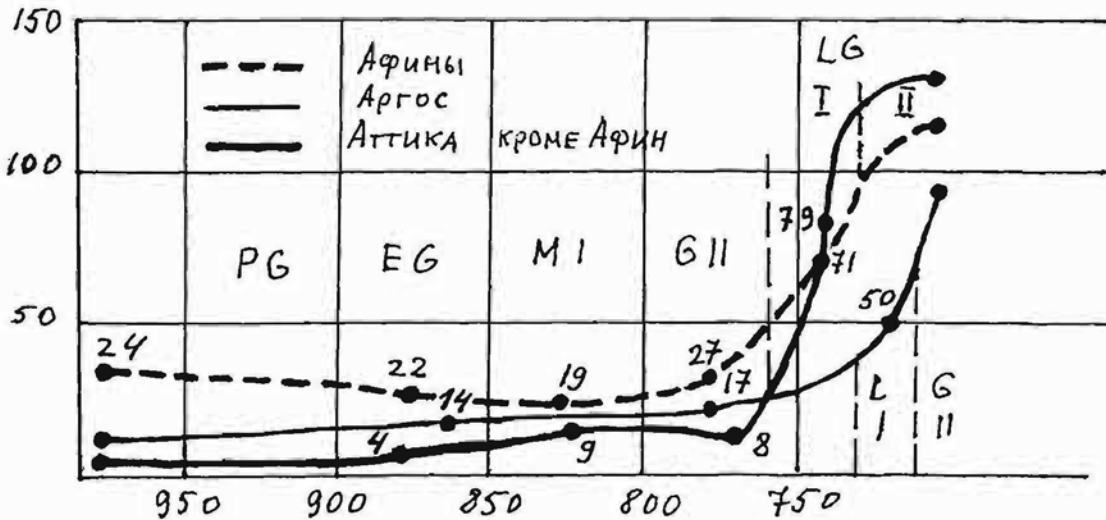
Рис. 1а) Оружие в погребениях „героической“ эпохи:



б) ДАННЫЕ ПО КЕРАМИКЕ:

	XI в.	X в.-IX в.	IX в.	IX в.	VIII в.
УМБОНЫ	1		2		
НОЖИ (Мессер)	2	3	1	2	1
НАКОНЕЧНИКИ КОПИЙ		2, бронз.	1	3	1
КИНЖАЛЫ (Dolch)	2	1	2	3	

РИС. 2. ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ РОСТ В АФИНАХ:



РИСУНКИ СОСТАВЛЕНЫ ПО СЛЕДУЮЩИМ ИЗДАНИЯМ:

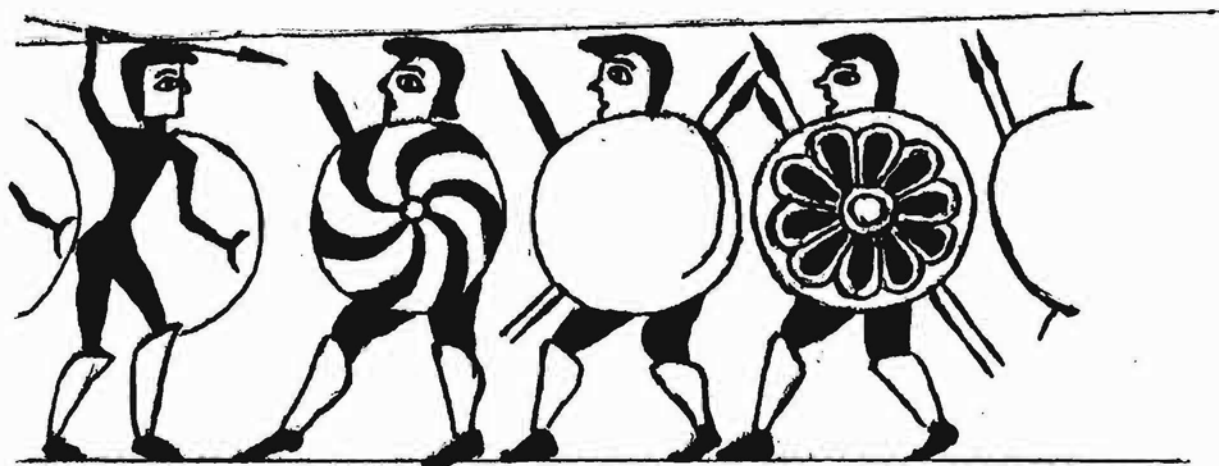
РИС. 1, а) Бочзек Я. К истории Аттики XI-VIII вв. до н.э. ПЕР.
К. КОЗЫРИНОЙ // ВДИ, 1962, №1, с. 109.

б) Крайкер В. Кюблер К. Ergebnisse der Ausgrabungen,
I Bd. Berlin, 1939, s. 193.

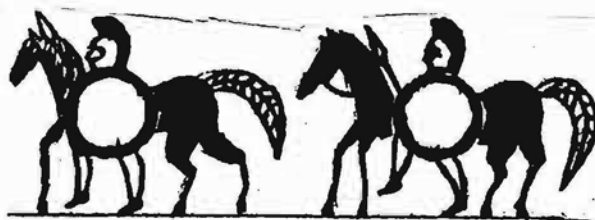
РИС. 2. Snodgrass A. Archaic Greece. The Age of Experiment,
Berkeley, Los Angeles, 1981, p. 23, fig. 4.

РИС. 3.

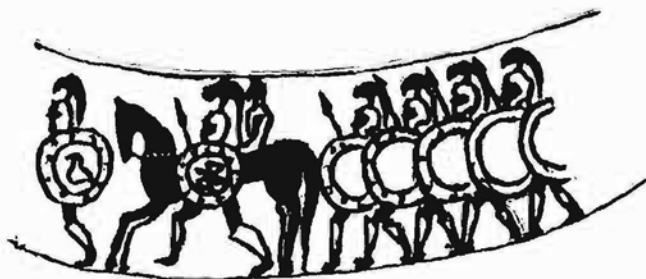
ЭВОЛЮЦИЯ ФАЛАНГИ ПО АТТИЧЕСКИМ
ИЗОБРАЖЕНИЯМ :



а) VII-й в. до н.э.; ПРОТО-ФАЛАНГА. НЕ ДО КОНЦА УНИФИЦИРОВАНО
ВООРУЖЕНИЕ И СТРОЙ ВОИНОВ.



б) 1-я ПОЛОВИНА VI-го в. до н.э.

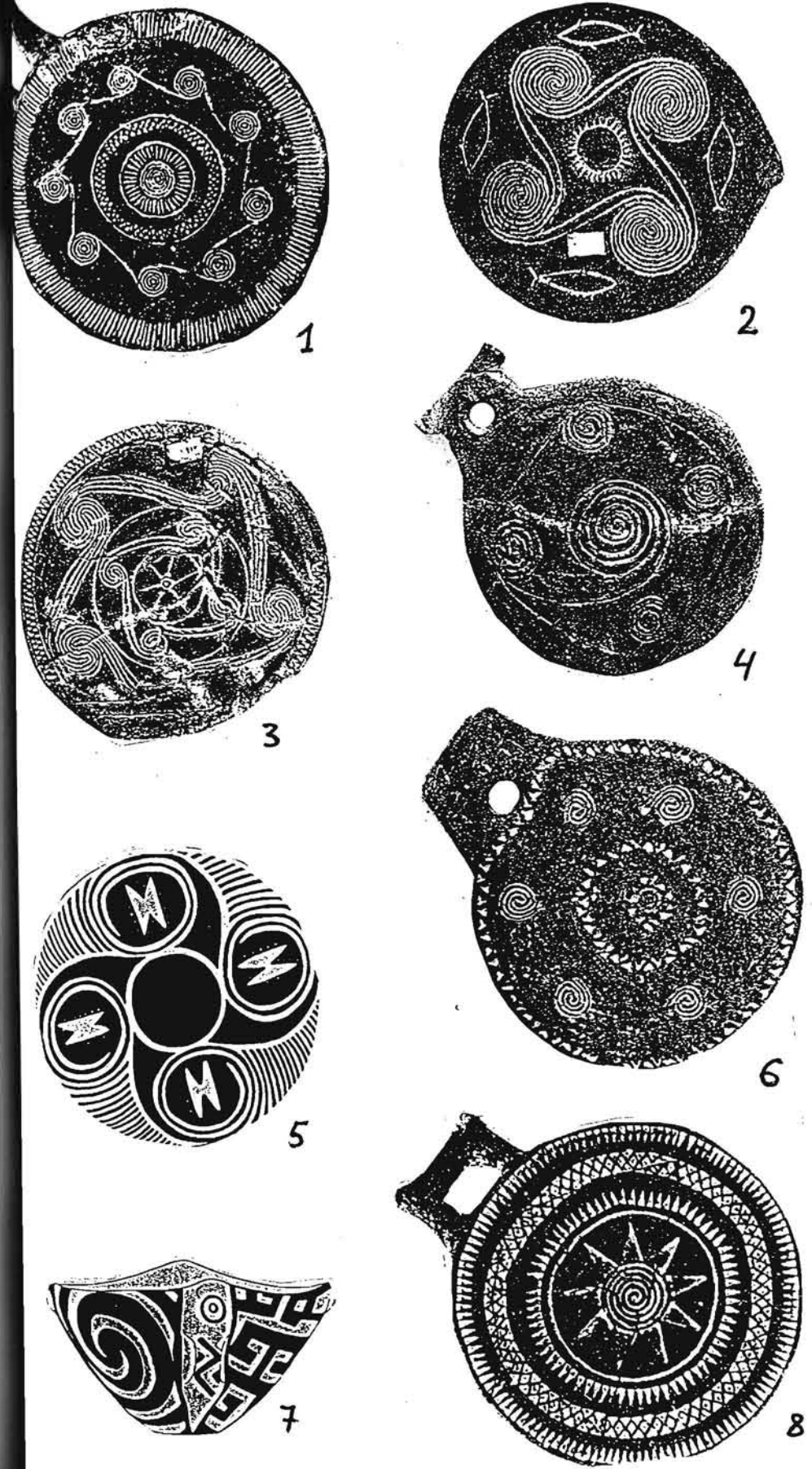


в) 2-я ПОЛОВИНА VI-го в. до н.э.

· Полностью унифицированное вооружение и строй.

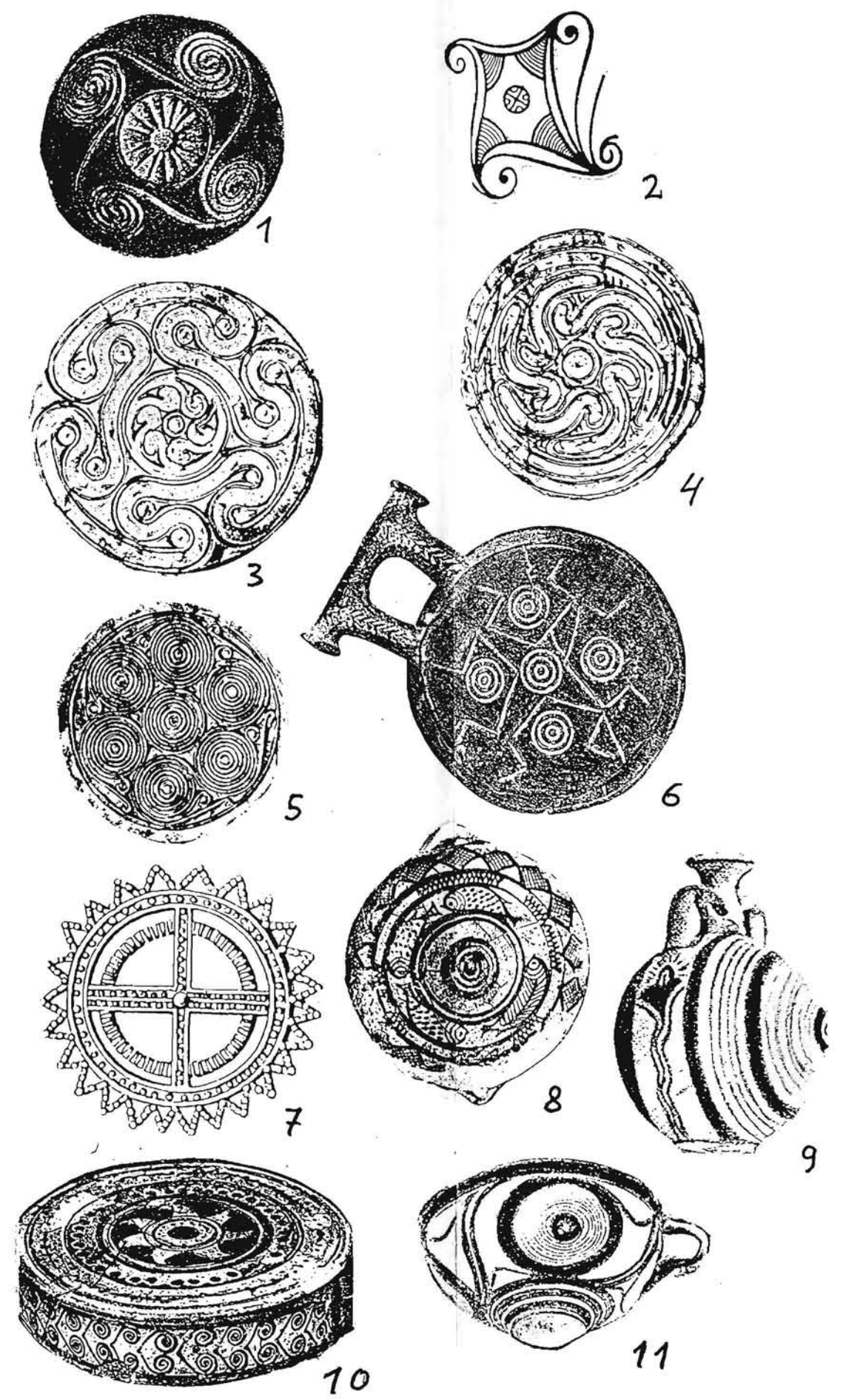
Конные и пешие воины в одном строю с одинаковым
гоплитским вооружением.

ИЦА I 1) НЕОЛИТ



МЕСТА НАХОДОК: 1-3 КИКЛАДЫ; 4 ЭВБЕЯ
5,7 ДИМИНИ; 6,8 КИКЛАДЫ.

2) КРИТО-МИКЕНСКАЯ ЭПОХА

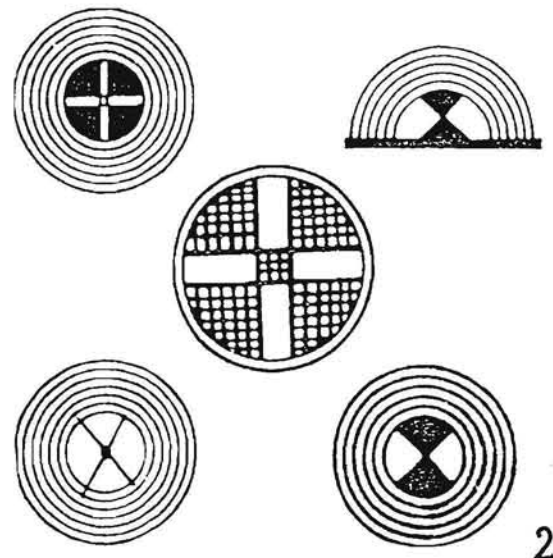


1-5 КРИТ; 6 КИКЛАДЫ; 7,10 КРИТ;
8 МИКЕНЫ; 9 АТТИКА; 11 ЭВБЕЯ.

ТАБЛИЦА I (ПРОДОЛЖЕНИЕ)
1) ПРОТОГЕОМЕТРИЧЕСКАЯ ЭПОХА



1



2



3

1 КИПР; 2 ПЕЛОПОННЕС;
3 САЛАМИН.

2) ГЕОМЕТРИЧЕСКАЯ ЭПОХА



1



3



5

1 КИКЛАДЫ; 2, 3, 6 - АТТИКА;
4 КРИТ; 5 АРГОС.



2



4



6

3) АРХАИКА



1



2



3



4

1 КЛАЗОМЕНИ; 2 РОДОС;
3 СПАРТА; 4 КОРИНФ.

ГЕОМЕТРИЧЕСКАЯ ЭПОХА



ГРАНИЦА МЕЖДУ ПРОФАННЫМ И САКРАЛЬНЫМ НЕ ПОДАЁТСЯ ОПРЕДЕЛЕНИЮ. СПОРНЫМ ЯВЛЯЕТСЯ САМО НАЛИЧИЕ ПРОФАННОЙ ТЕМАТИКИ В ДАННУЮ ЭПОХУ.

АРХАИКА

РАННЯЯ



ПРОИСХОДИТ ПОСТЕПЕННАЯ ПОЯВЛЯЕТСЯ И РАЗВИВАЕТСЯ СТИРАЕТСЯ ГРАНЬ МЕЖДУ ПРОФАННЫМ, В ИСКУССТВО ПРОСТОГО ЧЕЛОВЕКА.

ЭСТЕТИЗАЦИЯ ОБРАЗА, ПРОФАННАЯ ТЕМАТИКА, САКРАЛЬНЫМ И ПРО- ВХОДИТ МИР БЫТА

ПОЗДНЯЯ

КЛАССИКА



ЭПОХА ГОСПОДСТВА МИРА ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БЫТА ВО ВСЕХ ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯХ. ФОРМЫ САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО ПОЛНОСТЬЮ СЛИВАЮТСЯ.

