

ТЕМА 2.2

Античная цивилизация — колыбель европейской культуры

2.2.1. Культура Древней Греции

Каждый период в истории культуры по-своему ценен. Но не случайно особую роль исследователи отводят античной (особенно греческой) культуре. И литература, и искусство, и философия Древней Греции стали отправной точкой в развитии европейской культуры. Древняя Греция открыла человека как прекрасное и совершенное творение природы, как меру всех вещей. Наше знакомство с мировой культурой начинается с великолепных образцов греческого гения, проявившегося во всех сферах духовной и социально-политической жизни — в поэзии, архитектуре, скульптуре, живописи, политике, науке и праве. Греки создали науку, которую некоторые исследователи называют «мышлением по способу греков». Целая плеяда блестящих имен открывает страницы античной культуры: драматурги Эсхил, Софокл, Еврипид, историки Геродот, Фукидид, философы Демокрит, Платон, Аристотель. Этот список можно продолжать до бесконечности.

В целом для античной культуры характерны рациональный подход к пониманию мира и в то же время эмоционально-эстетическое его восприятие, стройная логика и индивидуальное своеобразие в решении социально-практических и теоретических проблем. Этим Древняя Греция отличалась от Востока, где развитие культуры протекало в основном в форме комментирования древних учений, ставших каноническими, в форме увековечивания традиции.

У истоков греческой культуры находились Крит и Микены (II тысячелетие до н. э.). Отличительной чертой микенской цивилизации является наличие дворцов-цитаделей, мощных архитектурных комплексов, содержащих обширные кладовые, помещения административного и культового назначения. Такого рода дворец — средоточие сложной экономической, военной и религиозной жизни. Дворец строжайше контролировал все хозяйственные и экономические взаимосвязи, следил за организацией рабочей силы, военного дела и выдачей продовольствия. Это неполное перечисление функций дворца говорит о том, что он был центром сложной социальной системы.

Документировалась вся многообразная хозяйственная жизнь государства: потребление и распределение сырья (прежде всего металла) в государственных и частных ремесленных мастерских, облагаемых государством трудовыми повинностями и податями, так же как и все население поселков, подвластных дворцу. Бросается в глаза, что для такой регламентации требовался большой бюрократический аппарат: целый штат писцов и различного ранга чиновников, что и подтверждается содержанием источников. И второе, во главе этого аппарата находился царь-жрец (ванака), что в совокупности со свидетельствами о наличии мощного жреческого сословия позволяет говорить о теократической природе власти.

В то же время надо обратить внимание на относительную самостоятельность общинных поселений, да и на обособленность отдельных дворцовых комплексов друг от друга (не случайно они были окружены мощными оборонительными стенами). Не было необходимости ни в проведении грандиозных общественных работ, осуществлявшихся, например, в связи с ирригационным земледелием в Египте, ни в централизованном государстве, монополизировавшем хозяйственные функции, возникшие в связи с этой необходимостью. Но оставалась общая потребность в обороне, которую не могло обеспечить в отдельности ни одно поселение. В состав бюрократического аппарата входил и многочисленный штат военных чинов, руководивших прежде всего отрядами боевых колесниц. Государство обладало большими запасами продовольствия, металла и готового оружия, необходимого для содержания войска. Так что была полностью монополизирована лишь военная функция: незащищенные поселения общинников зависели от воинской силы, сосредоточенной во дворцах-цитаделях.

К государству микенского типа, на наш взгляд, может быть отнесена характеристика, данная К. Марксом городам Древнего Востока, которые надстраивались над сельскохозяйственной территорией и сосредоточивали военную, идеологическую, организаторскую власть,

при этом царь одновременно являлся верховным жрецом, отправляя религиозные обряды. Основной функцией царя-жреца было сохранение «священного» порядка в природе.

Человек в такой социальной системе еще не освободился от религиозного (политеистического) мировоззрения. Политеизм при наличии жречества превращался в сложную религиозно-идеологическую систему. Достигнутое к тому времени разделение труда получило закрепление в именах богов — создателей и охранителей профессий (имена некоторых богов гомеровского пантеона уже встречаются в расшифрованных микенских таблицах). Идея божественного происхождения каждой профессии (*tehne*) надолго сохранялась в религиозном арсенале древних греков. И у Гомера мы встречаем детальное описание многих ремесел, в качестве же их творцов указываются только Гефест и Дедал. Мифологическое мировоззрение отражало технологическую зависимость индивида от рода. Обращение к божеству (не стареющему и в то же время древнему) позволяло связать воедино синхронные и диахронные процессы, приобщиться к коллективному опыту. Соответственно, в религиозных представлениях человека большую роль играла мифологема судьбы. С осознанием «предзаданности» своей судьбы, своей зависимости от богов и с сопутствующим этому осознанию протестом человека, «бунтом» против богов прорывались элементы рационализма и гуманизма. Развитие таких явлений зафиксировано в некоторых типах ближнеазиатской культуры. Видимо, такие явления обнаружили бы в процессе развития микенской культуры, но она оказалась недолговечной.

Мы не будем рассматривать вопрос о причинах гибели микенской цивилизации. Литературы по этому вопросу огромное количество. Обратим внимание вслед за Ж.-П. Вернаном на фигуру царя-жреца (ванака), вернее на ее отсутствие в гомеровском обществе. Крушение дворцовой системы как бы «развязало руки» противоборствующим силам: родовой аристократии и сельским общинам. Конечно, если идентифицировать микенских «басилевсов» и «лавагет» и гомеровских «аристой» (которые также были «басилевсами»), то обнаруживается, что крушение дворцовой системы лишило их поддержки мощного государственного аппарата. Однако, на наш взгляд, борьба разворачивалась не столько между группировками родовой аристократии и сельскими общинами, сколько внутри самой общины. Исчезновение «связующего единства», каким была фигура ванака, способствовало превращению статических элементов общины в динамические, подвижности и неустойчивости внутриобщинных отношений.

Гомеровский «басилевс» — скорее военный предводитель, чем наделенный «священными» полномочиями монарх. Власть его неустойчива,

неинституализирована и может быть оспорена в его отсутствие, что и произошло на Итаке во время отлучки Одиссея. Признание социальной неустойчивости послемикенского периода оправдывает рассмотрение такого ее проявления, как соревновательность, «агонистика».

«Агонистика» в гомеровском обществе стала мощным социальным фактором. Однако важно отметить, что она представляет для нас интерес не сама по себе, а как репрезентация тех отношений, которые развивались в гомеровском обществе внутри общины. «Басилевсы» этого периода прежде всего цари, радеющие о сохранении своего царского статуса, а военное предводительство, позволяющее достичь славы и богатства, становится одним из способов упрочения и институализации царской власти. Итак, по нашему мнению, есть основания считать, что фигура гомеровского «басилевса» — это достаточно известная в истории классовообразования фигура «бигмена», предводителя, стремящегося к превращению своей первоначальной власти во власть институализированную и наследственную.

Акцентирование внимания на обозначенном аспекте проблемы не освобождает нас от необходимости рассмотрения своеобразного «кодекса чести», которым руководствовались гомеровские герои. Но теперь открывается путь к обсуждению норм этого кодекса как своего рода вспомогательных средств на пути обнаружения социальных связей нового типа (отношений, характерных для предполисной культуры), обязательным элементом которого стал повышающийся уровень личностного сознания. «Басилевсы», ведущие свою родословную от богов, вкладывали совершенно иное содержание в обожествляемые ими генеалогические связи, чем это было в профессиональном сознании микенского общества. Обычно о них говорили накануне сражения, для того чтобы подчеркнуть собственное достоинство и значимость поединка, равно как в поражении, так и в победе. Показателен в этом отношении диалог Диомеда и Главка. Главк подробно говорит о своих генеалогических связях, но они могут быть расценены как его собственное достояние. Характерно, что генеалогические связи накладывают на героя личные обязательства:

Тщиться других превзойти, непрестанно пылать
отличиться,
Рода отцов не бесчестить, которые славой своею
Были отличны в Эфире и в царстве ликийском
пространном.

(Илиада, VI, 208–210)

Такая ориентация позволяет говорить о возвышении человеческого над божественным: да, боги сильнее человека и не знают быстрогубительной старости, но человек сам ответствен за свою судьбу. Он будет сражаться за свое достоинство и славу, несмотря на то, будут ли боги на его стороне или нет, тем более, что среди них нет единства, и обычно герой Гомера «любезен» тем или другим богам. Но главное, на что рассчитывают герои, это свои собственные силы, которые приносят им славу. Пандар, ранивший Диомеда стрелой, вторично нападая на него, заручившись поддержкой Энея, восклицает:

Ранен ты в пах и насквозь!
И теперь, я надеюсь, не долго будешь страдать;
Наконец даровал ты мне светлую славу!

(Илиада, V, 284–285)

С подобными же интонациями отвечает Диомед:

Празден удар, ты обманута, но вы, я надеюсь, оба
Прежде едва ль отдохнете, доколе один здесь не ляжет
Кровью своею насытить несытого бранью Арея!

(Илиада, V, 288–289)

Что это — антигуманизм, кровожадная свирепость? Действительно, Диомед не только грозит, он поражает копьем и мечом, камнем. И все герои беспрестанно уничтожают друг друга. Но все же мы не можем не восхищаться их величием и мужеством. Сквозь свистящие стрелы, летящие копья и камни просматривается человек. Только к человеку, имеющему большое чувство самообладания и самоконтроля, могли быть адресованы такие слова:

Воина воин стыдися на поприще подвигов ратных!
Воинов, знающих стыд, избавляется боле, чем гибнет;
Но беглецы не находят ни славы себе, ни избавы!

(Илиада, V, 530–533; XV, 561–563)

Здесь необходимы некоторые пояснения. Разве не утверждается, что гомеровский грек еще не мог быть личностью? Ведь у Гомера вообще

нет представления о единстве духовной жизни, о собственном внутреннем «Я». Если представители такого подхода правы, то можно ли говорить об «открытии человека», а значит и целого ряда проблем личности у Гомера? Ведь полное отсутствие самосознания говорит о «стадном» сознании, об отсутствии проблемы выбора и ответственности, а человека можно считать в таком случае не более чем «марионеткой» богов. Но герои Гомера сами решают свою судьбу (Ахилл), делая тем самым выбор. Они вступают в борьбу с богами (Диомед, Ахилл, Одиссей), им присуще чувство ответственности за содеянное (Агамемнон). Нам представляется продуктивным подход, подчеркивающий наличие личностного сознания у гомеровских греков, тем более, что кроме термина «псюхе» у него есть и другие для обозначения человеческой индивидуальности. Личность героев Гомера проявляется также в способе мотивации ими собственных поступков.

Дальнейшее обсуждение терминологической стороны вопроса увело бы нас в сторону. Вернемся к тому «кодексу чести», которым руководствовались герои. Каким предстает гомеровский человек в ориентации на его требования? Основная норма, в соответствии с которой дается позитивная или же негативная оценка героя, — его доблесть (*arete*). Доблесть эта — военная, она отождествляется с храбростью, воинственностью. Агамемнону, призывающему к отступлению от Трои и к бесславному возвращению на родину, Диомед возражает:

Дар лишь единый тебе даровал хитроумный Кронион:
Скипетром власти славиться дал он тебе перед всеми;
Твердости (доблести. — *Г. Д.*) ж не дал,
В которой верховная власть человека!

(Илиада, IX, 37–39)

И наоборот, к Гектору, защите и опоре троянцев, Андромаха обращается со словами:

Муж удивительный, губит тебя твоя храбрость
(доблесть. — *Г. Д.*).

(Илиада, VI, 407)

Плод геройской доблести — честь (*time*), имеющая не только духовный, но и материальный смысл: это честь владения определенными

благами, это почет и уважение, связанные с высоким общественным положением, и вытекающие отсюда материальные выгоды. Весьма показательны в этом отношении слова, с которыми Сарпедон обращается к Главку:

Сын Гипполохов! За что перед всеми нас отличают
Местом почетным и брашном, и полной на
пиршествах чашей

В царстве ликийском и смотрят на нас, как на
жителей неба?

И за что мы владеем при Ксанфе уделом великим,
Лучшей землей, виноград и пшеницу обильно
плодящей?

Нам, предводителям, между передних героев
ликийских

Должно стоять и в сраженье пылающем первым
сражаться.

(Илиада, XII, 310–316)

Неслучайно Ахилл воспринимает обиду, нанесенную ему Агамемноном (похищение Брисеиды), как покушение на его честь. Остаться без награды, добытой в «подвигах тягостных», стыдно, это значит оказаться обесславленным. Посылая в бой своего друга Патрокла, Ахилл повелевает ему отразить троян от судов, но не поражать их совершенно, чтобы это еще более не унизило его чести (*Илиада*, XVI, 90). Такого рода представления о чести ставят человека в центр общественных связей, обязывая окружающих учитывать ранг героя, его силу и доблесть. Честь предстает как индивидуальное право, соответствующее индивидуальным заслугам.

Трудно представить себе обезличенным, унифицированным героя Гомера. Сам механизм его общественного признания — слава, которая толкает его на неповторимость, на новаторство, на «подвиги тягостные». Важно, что речь идет не о славе царей, монополизирующих право на славу и память потомков. Здесь она выступает общечеловеческим достоянием. Герой Гомера совершает подвиг и тем отличается от равных ему и достигает «блестящей славы», «славы до небес». Слава — это признание его воинских заслуг (или заслуг на совете), утверждение личного статуса героя. Слава и честь взаимосвязаны. Ахилл жалуется богине-матери Фетиде:

Славы не должен ли был присудить мне
высокогремящий Зевс Эгиох? Но меня никакой не
сподобил он чести!

(Илиада, 1, 353–354)

Победить противника, совлечь с него латы — значит, добиться беспредельной славы (См.: *Илиада*, XVIII, 165). И Гектор, желающий славы своему сыну, обращается к богам:

Пусть о нем некогда скажут, из боя идущего видя:
Он и отца превосходит! И пусть он с кровавой
корыстью
Входит, врагов сокрушитель, и радуется матери сердце!

(Илиада, VI, 479–481)

Но не бесславно и умереть, защищая отчизну, сохраняя жизнь супруге и детям, оберегая дом и достояние (*Илиада*, XV, 495–498).

На непосредственную (не институализированную) связь человека и общества указывает и другая норма, которой руководствуется гомеровский грек, — стыд (*aidos*). Не имея возможности остановиться на этом вопросе подробно, воспроизведем общие выводы специального исследования, посвященного вопросу об айдосе в борьбе: «Итак, мы видим при рассмотрении айдоса в борьбе, что айдос не страх только, не благоговение, не стыд, не одно лишь чувство чести, но особенная сила, отсутствующая для нас в слове. Она произрастает из совместной жизни людей, из общности, так как она обнаруживается только в связях с окружающими». Стыд не позволяет ахейцам бесславно возвратиться домой (*Илиада*, II, 298). Стыдно Агамемнону потерять в бою брата Менелая, ибо это означало бы начало конца бесславного похода на Троию (*Илиада*, IV, 155–182). Должен стыдиться воин воин (*Илиада*, V, 530–532). Стыдит Посейдон ахейцев, ослабивших сражение за суда (*Илиада*, XIII, 95–124). Во всех этих случаях «айдос» говорит об ориентации гомеровского человека на непосредственную реакцию окружающих. «Айдос» — наиболее оперативный механизм, позволяющий обществу оценить поступки героя сообразно их общественному значению.

Конечно, такого рода реакции на внешние оценки не могут говорить об отсутствии у гомеровских греков центра внутренней жизни, впрочем, как и об обособлении его от внешнего мира. Нормы гомеровского человека («честь», «слава», «стыд») — одновременно и индивидуальные,

и общественные, поскольку они коррелируют с индивидуальными возможностями, силой и способностями и однозначно образуют об их общественном признании. Такие нормы, конечно, произрастают из норм родового строя, с его единством индивидуального и общественного. Но в то же время гомеровский герой, поставленный в условия «агона» с равными ему героями, ищет новых прочных уз (*filia* — «филии», дружбы, полисной общности). Лидер («бигмен») осваивает новые типы социального поведения, которые наряду с остатками родового строя служили строительным материалом складывающихся полисных отношений. При этом обнаруживаются определенные разновидности личности (Ахилл и Гектор), свидетельствующие о новых тенденциях в социальном и духовном развитии.

Обращение к Гесиоду позволяет выявить особенности возникающего полисного общества. Гесиод — автор разработанной космогонической концепции, представленной, правда, в теогонической форме. И все же ключ к ее пониманию — его представления о человеке, его труде, о справедливости космической, божественной и человеческой одновременно. Именно Гесиод первым поднимается до унифицированного видения мира, полиса и человека, объединяя их в едином универсуме.

Прежде всего, бросается в глаза сознательно осуществляемая Гесиодом инверсия основных понятий, составляющих мир гомеровского человека. Он напоминает о благородном происхождении Перса, родовая которого, ни много ни мало, как и у гомеровских «аристой», восходит к богам.

И дело не в том, что гомеровские «аристой» не знали труда. Они гордились своими навыками, как это показано на примере Одиссея. Но по каким критериям оценивался человек у Гомера и у Гесиода, как изменяется шкала социальных ценностей, по отношению к которым Гесиод переосмысливает его достоинства и недостатки?

Прежде всего, не доблесть (добродетель), которой наделяют боги гомеровского героя для боя, для участия в совете, служит Гесиоду отправной точкой в оценке человека. Хотя он и не отказывается от помощи богов, он переносит акценты с добродетели (доблести) как первичного качества на богатство, составлявшее ранее часть аристократического материального и духовного достояния (его *time*). У Гесиода же, вслед за богатством идут добродетель и почет. Путь к добродетели тягостен и труден. Она не дается человеку от рождения, а требует постоянных жизненных усилий.

Происходит переосмысление и такой важной нормы взаимоотношения между гомеровскими героями, как «айдос», который у Гесиода характеризует человека, но в ином контексте и с иными заключениями.

Этим отличием является труд. Не война, а труд дает человеку достаток. Труд — не дар богов, а обязанность. Гесиод подчеркивает общеобязательную, культуротворческую роль труда.

В этом контексте и находится призыв Гесиода к брату: для аристократа не позор (*aidos*) трудиться. Причем айдос перестает быть устойчивой нормой, которой противостоит определенное корректирующее начало (*nemesis*) у Гомера. Айдос входит в соотношение с другими понятиями, приобретая в этом сочетании свое значение. Ленивый человек характеризуется «плохим айдосом», поэтому стыдиться своего положения может бедняк, а богатый — нет. Однако и здесь имеется существенное уточнение. Речь в этом случае идет не о всяком богатстве, а о добытом честным трудом. Богатство, полученное путем насилия, равносильно отсутствию айдоса.

Вообще «айдое» не только противостоит «анайдое» и ограничивается «плохим айдосом», но входит в систему понятий, где центральным является лишь эпизодически встречающееся у Гомера «дикое». У Гесиода оно углубляет характеристику рабочего этоса, так как выступает его важнейшим требованием. «Эргон» и «дикое» образуют фундамент, на котором Гесиод хочет построить весь свой мир. Работающий человек не будет зариться на чужое добро, не будет заниматься тяжбами. Даже зимой ему не пристало заходить ни в корчму, ни в кузню (место сборищ бездельников и болтунов). Тяжбы и словопрения, как неблагое дело, противопоставляются благому труду. Две есть Эриды. Одна любит войны и злую вражду. Эту люди принуждены терпеть. Но есть другая — полезная Эрида, она побуждает людей к труду, позволяет справедливым путем достичь богатства. Человек, не придерживающийся справедливости, избирает «хюбрис» — дерзость. В этом понятии сохраняется традиционное значение — «оскорбление божества». Но появляется и новое: «хюбрис» — это нарушение норм миропорядка, который у Гесиода поддерживают боги. «Дикое» и «хюбрис» выступают нормами, которые человек может избрать сам.

Однако важно заметить, что «дикое» по своему происхождению не относится к сфере обычаев и нравов. Они, как отмечает Хирцель, не правового происхождения и основываются не на истине, а на примере. «Дикое» касается сферы правовой и развивающейся государственной жизни так же, как договор, закон, «фемис» и «диайта». Во всех этих случаях «дикое» характеризует действие по определенному правилу и представляет собой единственную, решающую норму как результат найденного и принятого решения. Она обеспечивает правовое регулирование сферы труда. И это понятно. Не военная доблесть приносит богатство и честь, а мирный труд, нуждающийся в правоохранении.

Поэтому «дикое» из эпизодического разрешения спора равных сторон превращается у Гесиода в необходимую норму. Но обеспечивается ли она существующей правовой практикой? Не случайно Гесиода так беспокоит вопрос о «царях-дароядцах».

У Гесиода человек приобщается к космическому, порядку через правовую сферу. Конечно, он должен молиться богам, чтобы те благословили его труд. Но Гесиод предлагает человеку осознать присущий миру порядок и соблюдать справедливость. И хотя репрезентаторами этого порядка выступают боги, в отношении к миру (который заслоняет богов от человека, хотя их присутствие предполагается) провозглашается устойчивый ориентир — «меру во всем соблюдай». В соответствии с этой нормой человек и должен поступать.

Гесиод не забывает, что боги гневливы и жестоки. Зевс гневен на Прометея, он злорадно смеется, отдавая приказ Гефесту изготовить женщину — носительницу человеческих бед. Не приносившие жертвы богам люди серебряного поколения были скрыты негодующим Зевсом под землю. Отсюда делается вывод о необходимости молитвы. К этому присовокупляется у Гесиода целый ряд магических предписаний.

Но ведь он апеллирует и к человеческому разуму. Его брат, Перс, не идущий путем справедливости, безрассуден. Наличие в мире порядка и справедливости обосновывается у Гесиода различными способами. Один из них — миф о пяти поколениях. Он служит перенесению анти-тетички «дикое» и «хюбрис» в постепенный контраст от первого (золотого) поколения до последнего (железного). Утверждается первенство «дикое» и вторичность «хюбрис». Но главное, что взаимодействие поколений происходит в одном временном измерении. Прежние поколения не исчезают, они остаются в роли демонов, наблюдающих правду. Человеческая же жизнь ставится в прямую зависимость от совершенства людей определенного поколения. В некоторой степени конкретизирует этот миф рассуждение о двух государствах: справедливом и несправедливом. В справедливом государстве царит всеобщее благо: обильные плоды приносит почва, размножаются животные, нет войн, несчастий и голода. В несправедливом предначертанием Зевса исчезают народы от голода и болезней, женщины не рожают, войско гибнет, а стены города разрушаются.

Хотя у Гесиода прямо не говорится о значении полисных законов (за справедливый суд ответственные, по мнению Гесиода, базилевсы), мы встречаем у него выразительное обоснование полисного благополучия и «эвномии» — базилевский. Обоснование труда и права как высшего блага служит государству. Правда, у Гесиода вводится образ