

# 1.

## КОНСТИТУЦИЯ В ГРЕЧЕСКОМ ОБЛАЧЕНИИ: ГРЕЦИЯ, ЕВРОПА, ЗАПАД

Платон в «Государстве», книга V (смотри сам), говорит: «греки, конечно, не станут уничтожать греков, не станут обращать их в рабство, опустошать поля и поджигать дома; зато будут все это проделывать с варварами». И речи Исократы, полные сострадания к бедам греков, безжалостны по отношению к варварам, или к персам, и постоянно подвигают народ, или Филиппа, на их уничтожение.

*Джакомо Леопарди «Зибальдоне»*

Философу позволено взглянуть на вещи шире и представить себе Европу одним большим государством, разнообразные обитатели которого достигли почти что равного уровня цивилизации и культуры /.../ Дикие народы, населяющие Землю, являются общими врагами цивилизованного общества, и мы можем лишь вопрошать с тревожным любопытством, существует ли еще для Европы угроза, что подобные бедствия повторятся.

*Эдвард Гиббон «История упадка и крушения  
Римской империи»*

**Т**о, что демократию изобрели греки, — довольно-таки укоренившееся мнение. Последствия столь приблизительного понимания проявили себя при разработке проекта преамбулы к Европейской конституции (которую огласили 28 мая 2003 года). Те, кто после долгих и кропотливых алхимических манипуляций выработали этот текст — среди них самым авторитетным был бывший президент Франции Жиска д'Эстен, — задумали осенить рождающуюся Конституцию знаком классической Греции и предварили преамбулу цитатой из эпитафии, которую Фукидид приписал Периклу (430 год до н. э.). В преамбуле к Европейской

конституции слова фукидидовского Перикла представлены следующим образом: «Наша Конституция утверждает *демократию*, поскольку власть не находится в руках меньшинства, а принадлежит всему народу»\*. Это — ложное толкование, фальсификация того, что Фукидид вкладывает в уста Перикла. И будет вовсе не лишним попытаться осмыслить, в чем причина такого филологического «подлога».

Вот что говорит Перикл в весьма содержательной речи, которую Фукидид ему приписывает: «Слово, которое мы используем, чтобы обозначить наш государственный строй / очевидно, что передавать *politéia* как «конституция» означает впасть в модернизацию, в заблуждение / — *демократия*, поскольку управление / тут употреблено именно слово *oikèin* / принадлежит не меньшинству, а *большинству* / то есть речь не идет ни о «власти», ни о «всем народе» / ». Перикл продолжает: «Но в частных делах все пользуются одинаковыми правами, а, следовательно, в нашей общественной жизни царит свобода» (II, 38). Можно как угодно обыгрывать эту фразу, но смысл ее все-таки в том, что Перикл противопоставляет «демократию» и «свободу».

Перикл был самым крупным политическим лидером Афин во второй половине V века до н. э. Он не добился побед на поле брани, напротив, за ним числилось немало неудач во внешней политике, например, злополучная экспедиция в Египет, в которой Афины потеряли огромный флот. Но он умел добиться согласия и укрепить его, отчего и осуществлял целые тридцать лет (462–430) почти без перерыва «демократическое» правление в Афинах. *Демократия* — термин, с помощью которого противники «народовластия» обозначали таковое правление, стараясь подчеркнуть как раз его насильственный характер (*kràtos* именно и обозначает силу, выражающую себя в принуждении). Для противников политической системы, вращающейся вокруг народного собрания, *демократия* означала умерщвление свободы. Вот почему Перикл в официальной,

---

\* Эти слова исчезли из окончательной редакции. (Прим. автора).

торжественной речи, которую приписывает ему Фукидид, придает термину иной объем, смотрит на него как бы со стороны, прекрасно зная, что это слово не пользуется любовью у народной партии, — та для обозначения системы, с которой она себя идентифицирует, использует попросту слово *народ* (*dèmos*). Фукидидов Перикл, выдерживая дистанцию, говорит: мы употребляем слово *демократия* для определения нашей политической системы просто потому, что привыкли придерживаться решений «большинства», но, *несмотря* на это, у нас есть свобода.

Фукидид воспринимает Перикла как истинного и подлинного *принцепса*: его власть — нечто вроде «первенства», или «принципата», то есть всеми принятая и признанная личная власть, которая в конечном итоге перекашивает общественное равновесие, пусть даже не разрушая его. Всего четыре века спустя власть такого же типа установил Октавиан Август, который, хоть и стал «принцепсом», не уставал повторять, что восстановил в Риме республику. Но очевидно, что современники Перикла под личной властью понимали другой ее тип, для них более привычный: тиранию. В самом деле, некоторые комедиографы, благодаря свободе слова, которой пользовалась комедия, подшучивали над *принцепсом* Периклом, показывая со сцены, как он в шутовской манере умоляет избавить его от тиранической власти над Афинами. «Принцепсом» — то есть «первым гражданином» (*pròtos anèr*) — окрестил Перикла именно его современник и восторженный почитатель Фукидид. Поэтому, рисуя его «портрет», историк пишет, что при его правлении в Афинах «по названию была *демократия*, а на деле власть *pròtos anèr*» (II, 65). Это определение весьма выверенное, каждое слово в нем должным образом взвешено. Оно тем более убедительно, что следует довольно скоро после речи, в которой сам Перикл (мы имеем в виду — Перикл Фукидида) отстраняется от слова *демократия*, подчеркивая, насколько это понятие не способно отразить подлинную — и своеобразнейшую — афинскую политическую систему.

Итак, Фукидид не утверждает, будто Перикл походит на «тирана», в отличие от враждебных ему комедиографов, которые провозглашали это во всеуслышание. Он изобретает — в чем и проявляется его величие как политического мыслителя — до тех пор не известную категорию «первенства», «принципата». К тому же он прекрасно знает, какой тип власти в предшествующем веке осуществляли в Афинах «тираны» или, скорее, такой образец тирана, каким был Писистрат (560–528 до н. э.). Под понятие «тирания» часто подгоняют разные факты; во всяком случае, ему не легко дать беспристрастную оценку, поскольку источники, в которых говорится о тираниях, большей частью крайне враждебны по отношению к персонажам, принявшим на себя в различных греческих городах подобную роль, вначале преимущественно посредническую, подходившую таким людям, как Писистрат, опиравшимся на народные массы. «Из народного предводителя Писистрат сделался тираном», — говорит Аристотель в «Афинской политике» (22, 3). Фукидид прекрасно знает, что тиранов в Греции свергала Спарта, а, в частности, в Афинах правление Писистрата характеризовалось вовсе не произволом самовластия и жестоким террором (именно таков созданный «демократами» риторический образ тирана), но просто тем, что он постоянно, без перерыва находился у власти в рамках установленной формы правления, особенность состояла разве что в присутствии одних и тех же людей, то есть Писистрата и его соратников, в правящих структурах города. И Фукидид описывает афинского «тирана» (Писистрата) в терминах, очень похожих на те, какие он приберегал для *принцепса* Перикла, но все же не называет Перикла тираном, а изобретает новую категорию: этот историк, выработавший теорию *повторения* событий, понимает, что каждое из них обладает своей спецификой и не может быть просто наложено на другое.

Его описание таково, что великий философ, один из основателей современной политической мысли Томас

Гоббс — который дебютировал переводом Фукидида (1628), решающим для его интеллектуального становления, — пришел к выводу, будто Фукидид и Писистрата, и Перикла причислил к «монархам», и, следовательно, Фукидида должно оценивать как одного из величайших теоретиков монархии и ее поборником. Гоббсу застило глаза *его собственное* понимание различных форм политических институтов. Его диагноз не точен, но очень важен для разрушения лубочного образа Фукидида, который возникает из-под пера посредственных толкователей, выдумавших Фукидида — певца демократии только потому, что он явился *автором эпитафии, вложенной в уста Перикла*.

Даже эти предварительные общие соображения, которые ниже будут изложены более подробно, помогают увидеть явление куда более значительное, чем то, что вырисовывается из беспрестанных, мучительных, часто вводящих в заблуждение попыток наших современников «проникнуть» в хитросплетение античной политики, особенно греческой. Попыток, затрудненных прежде всего *вербальным подобием* многих, причем основополагающих, понятий, начиная с самой «демократии». Подобием, под которым кроется различие, — и не так просто проникнуть в это различие под видимостью подобия. Для этого, как выясняется, нужен Фукидид.

Так мы, пожалуй, начнем понимать, какую *gaffe\** допустили создатели преамбулы к Европейской конституции. Из программы средней, а то и начальной школы они помнили, что «в Греции изобрели демократию» (формула эффектная, но настолько схематичная, что при мало-мальски глубоком осмыслении оказывается ложной). Они помнили также, что античные писатели (афинские либо обращавшиеся к истории Афин) непременно рассматривают механизм политической демократии, спорят о нем и его оценивают. Возможно, они все-таки заглянули в тру-

---

\* Оплешность (фр.).

ды политических мыслителей (Платона и Аристотеля) и наверняка изумились, обнаружив, что в этих трудах, так хорошо сохранившихся, демократия является постоянной мишенью для нападок, а в «Государстве» Платона — предметом яростной полемики. Они обратились к другим источникам. Может быть, искали среди ораторов? Мы не знаем. Если и так, результат их еще больше насторожил. Они могли обнаружить у Исократов определение Спарты как «совершенной демократии» и спросить себя в полнейшем недоумении: как же так, разве Спарта не классический пример олигархии (еще одно общее место)? Тогда они постучались к Фукидиду (Демосфена лучше не трогать, поскольку он предлагает политических противников «бить палками» и клеймит их как «предателей» и «вражеских агентов»). Но что выбрать у сложного, диалектичного Фукидида? И они остановились, опять же благодаря школьной программе, на эпитафии Перикла. В книге наверняка был указатель, *index verborum*, и на слово *demokratia* легко отыскалось нужное место. Но и по прочтении они вряд ли остались совершенно удовлетворены. Даже существующие переводы, пусть скомпилированные и порой упрощенные, не могут скрыть сдержанного, нерешительного тона, в каком выражается Перикл. Отсюда блестящее, в своем роде классическое решение: изменить текст, заставить Фукидида сказать то, чего он не говорил.

Однако же «путешествие» к грекам было, надеемся, познавательным. Оно позволило разглядеть некий особенно значимый, пусть и не слишком вдохновляющий факт: у *афинских* писателей не существует текстов, восхваляющих демократию. И это не случайность.

Всякий, кто читал Гомера, помнит, что в «Илиаде» не обозначено ни противостояние Европы и Азии, ни деление на греков и варваров: это выявил еще Фукидид (I, 3). Троянцы такие же греки, как и ахейцы. Таким образом, речь идет о ретроспективной интерпретации, которая не могла появиться раньше греко-персидских войн. «География»

Гекатея Милетского, современника ионийского восстания, состоит из двух книг: одна посвящена Европе, другая — Азии, но под Европой подразумевается в основном Греция (за исключением Пелопоннеса) и греческие колонии.

Войны с Персией выявили и обострили противопоставление греков варварам. Какова самая существенная разница между теми и другими? Греки живут в городах, варвары — нет; греки «свободны», а варвары подчиняются правителю. Уже в первой фразе «Истории» Геродота варвары и греки представлены как два полюса исторической реальности: «Геродот из Галикарнасса записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом»\*

Противостояние Европы и Азии показано Эсхилом в «Персах» (472 до н. э.), где выведены образы двух враждующих сестер, Дориянки и Персиянки. Под таким углом зрения будет рассматриваться Троянская война, и в такой ретроспективе троянцы окажутся «варварами». Понятие Европы долгое время совпадало с тем определением, какое греки давали самим себе. В городской Греции глубоко укоренились формулы: Греция = Европа = свобода/демократия; Персия = Азия = рабство.

Но все ли греки были с этим согласны? Геродот недвусмысленно заявляет, что до Клисфена политическую демократию «изобрел» в Персии один из персидских сановников, замешанных в заговоре, в ходе которого был свергнут с престола узурпатор лже-Смердис. Геродот жалеет, что греки во время его публичных чтений не восприняли этого ясно высказанного, подробно аргументированного утверждения (III, 80). Крупный историк Греции и Персии Давид Ашерри написал по этому поводу, что в данном отрывке Геродот нападает, хоть и завуалированно, на типично

---

\* Перевод Г. Стратановского под ред. Н. Мещерского.

афинский (или общегреческий) предрассудок, будто бы демократия явилась греческим «изобретением»<sup>1</sup>.

Пятый век до нашей эры открывает битва, которую Джон Стюарт Милль считал для Англии более важной, чем битва при Гастингсе, то есть Марафонская битва; а завершается он душераздирающим зрелищем греческих городов, наперебой старающихся добиться милости персидского царя и получить от него помощь. Великий царь символизирует — в риторике, понятное дело, — «варварское» рабство, но в то же самое время является идеальным покровителем, у которого можно просить военной и финансовой поддержки.

Предание, известное нам благодаря Плутарху, гласит, будто Александр Македонский, сокрушив монархию Ахеменидов, обнаружил в Сардах копии писем, которые персидский царь отправлял сатрапам Ионии, чтобы те поддерживали политическую деятельность Демосфена крупными суммами денег (Плутарх, «Жизнеописание Демосфена», 20). Сознывая, какую опасность представлял Филипп для его державы, персидский царь платил Демосфену, который был столпом сопротивления греков Филиппу. В том же контексте Плутарх добавляет, что Александру повезло и в столичных архивах [в Сузах], где он нашел не только письма Демосфена к его «друзьям» в Персии, но и перечень сумм, которые тому отправляли сатрапы. В конце концов персидский царь получил подтверждение слухам о готовящемся нападении македонян, когда Гермий, греческий династ в Атарнее (Троада), друг Аристотеля и македонян, попал к нему в руки. Его пленение и жестокая кончина послужили темой глубоко прочувствованного стихотворения Аристотеля, озаглавленного «Гимн добродетели» (фрагм. 675 Rose). Напротив, Демосфен с каким-то диким энтузиазмом приветствует пленение грека Гермия в так называемой «Четвертой филиппике»: «Затем, — восклицает он, — помощник и сообщник Филиппа схвачен и увезен, и таким образом царь услышит не по обвинениям со сто-



роны нас, у которых он может предположить желание говорить в своих собственных расчетах, а со слов самого исполнителя и руководителя, что придает всем сообщениям достоверность /.../»\* (32).

В том же самом контексте Демосфен, полный сарказма, выражает свое презрение тем, кто в Афинах или где бы то ни было все еще привержен «пустым словесам»: «/.../ варвар, общий враг для всех и т.п.» (Четвертая филиппика, 33). И добавляет: «Так я нередко вижу, как кто-нибудь /.../ высказывает опасения против лица, находящегося в Сузах или Экбатанах, и утверждает, будто оно враждебно относится к нашему государству /.../, а с другой стороны, тот же человек говорит совершенно в ином духе про грабителя греков, растущего вот так близко у самых наших ворот в середине Греции. Таким рассуждениям я всегда удивляюсь и боюсь этого человека, поскольку он не боится Филиппа»\*\*

Realpolitik\*\*\* научила Демосфена тому, что Азия не опасна — самым опасным в мире противником Афин является *европейский* сосед, могучий и враждебно настроенный, то есть, по его мнению, царь Македонии.

В предшествующие периоды своей карьеры Демосфен также прибегал к «пустым словесам», к «антиварварской» риторике — например, в речи «О симмориях», большей частью посвященной экономическим и военным вопросам, и еще позже, в «Третьей филиппике» (41–45), где формула *Азия = рабство* провозглашается безо всякого стеснения и в чисто пропагандистских целях. Он тоже разделял мнение, долгое время бытовавшее среди греков (*Греция — это Европа* и одновременно *свобода*; *Персия — это Азия* и одновременно *рабство*). Только такой язык мог иметь успех в народном собрании.

\* Перевод С. И. Радцига.

\*\* Перевод С. И. Радцига.

\*\*\* Реальная политика (*нем.*).

Смысловая связь *Греция–Европа–свобода* имеет очень долгую историю. Идеологическая сущность всегда одна и та же, меняется лишь содержание понятия *Европа* с географической точки зрения. Поначалу два полюса обозначены очень четко: Рим с одной стороны, эллинизм — с другой. В эпоху Октавиана битва при Акциуме (31 до н. э.) предстает, благодаря хорошо отлаженной пропаганде, победой *Запада* над *Востоком*. Раскол между двумя «мирами» принимает официальный и окончательный характер после Феодосия: христианство едино, однако две части империи, Восточная и Западная, сильно различаются между собой: они, хоть и обе христианские, скорее противоположны одна другой. С тех самых пор Греция навсегда отошла к *Востоку* (хотя и осталась «колыбелью» Запада). Вплоть до арабского завоевания (640–642 н. э.), то есть целый век после Юстиниана, Греция, Палестина, Египет и Балканы именуются Востоком, «восточной» Европой. По другую сторону Средиземного моря во времена Августа Северная Африка была самой цивилизованной частью Запада.

Арабское завоевание, надвое расколов Средиземноморье, «создало» ту Европу, какую мы знаем. Вследствие этого завоевания — захвата Сирии, Египта, потом сразу же Северной Африки до самого ее края (а также Испании) — империя с центром в Византии вновь становится все более «европейской»; в то время как Запад, главным образом папство, отодвигается, в геополитическом смысле, все дальше на север. Таким образом, благодаря арабскому завоеванию формируется «Европа Карла Великого». Но до тех пор, и еще на долгое время (по меньшей мере до первого падения Константинополя) перед нами предстают *две Европы*, враждебно настроенные одна к другой; Русь, Россия всего лишь примыкает и к той, и к другой.

«Папа — антихрист». Такая надпись развеивалась в январе 2003 года над монастырем Эсфигмену, одним из двадцати, расположенных на горе Афон на полуострове

Халкидика (северная Греция). Патриарх Константинопольский Варфоломей I сильно разгневался. Выпад и в самом деле был направлен против него: эти упрямые монахи вдобавок обратились в Верховный суд Греции и выдвинули против патриарха обвинение в ереси — и все за его чрезмерную снисходительность по отношению к Риму. Действительно, Варфоломей, «вселенский» патриарх греческой православной церкви, стоящий во главе нескольких тысяч христиан уже шестьсот лет как турецкого Константинополя, — самый открытый по отношению к Риму из глав восточной ортодоксии. Несмотря на свой звучный титул «вселенского», он не обладает достаточным влиянием, чтобы склонить к такой же позиции другие центры восточного христианства. Не только потому, что его епархия почти «пуста», но и потому, что его авторитет вовсе не является непререкаемым, как авторитет римского папы. Так, например, патриарх Московский категорически воспротивился визиту в Россию главы католической церкви, ведь папа для него в конечном счете до сих пор остается впадшим в ересь патриархом епископства Римского. Афонские ультраисты разделяют такую позицию.

Раскол Европы, о котором свидетельствуют драматические контрасты, наблюдаемые по сей день, имеет давнее происхождение. И в светском, и в церковном плане начало этому расколу, навсегда разделившему Европейский континент и повторяющему в определенном смысле раздел Римской империи на две *partes*\*, как того пожелал Феодосий в IV в. н. э., положило долгое противоборство Рима и Византии, завершившееся так называемым Восьмым вселенским собором (869–870): восточная церковь до сих пор не признает его правомочным. Но окончательный разрыв наступил через сто пятьдесят лет, когда Восточная империя все еще представляла собой мощную державу, восточный «бастион», сдерживающий арабо-мусульманское давление.

---

\* Части, партии (*лат.*).

Перед тем как пасть под натиском турок (1453 г.), Константинополь разыграл карту объединения двух Церквей. Объединение, правда, оказалось эфемерным, в него не верили до конца обе стороны. Прежде всего, имея в виду соотношение сил, это была бы скорее капитуляция, а не истинное объединение. Между тем славяне, то есть болгары и русские, попали благодаря Византии в орбиту христианского вероучения, — что и явилось основным фактором «европеизации» этой огромной части Европы, — но в 1453 году, когда Восточная империя билась в агонии, они вовсе не были расположены слепо, автоматически следовать за ее «реально-политическим» обращением в иную веру, предпринятым в последний час. Когда Константинополь все-таки пал, «светоч» — если использовать древнюю литературную метафору — греческой церкви перешел к России. Очень скоро Москва сделалась «третьим Римом». И пророчество Филофея, к которому по сей день прислушиваются, гласит, что «четвертому Риму не бывать».

С тех пор в русском мире волны «западничества» (Петр I, Ленин) сменяются возвратом к себе, к собственным традициям, из которых исходят и его сила, и историческая преемственность. Даже большевистская революция, которая собиралась покончить с «опиумом для народа» и выкорчевать православную церковь как очевидный оплот царского *ancien régime*\*, мало-помалу снизошла до соглашений. Примирение *de facto* между Сталиным и патриархом внесло свой вклад в тот отпор, какой СССР оказал немецкому нашествию в июне 1941 года. Церковь тоже способствовала победе в войне, которую в России называют Великой Отечественной. От такого «реального политика», как Сталин, не укрылось, что церковь вовсе не была выкорчевана: она продолжала влиять на души людей, переживших самый мучительный в истории переход крестьянской страны в иную реальность, по преимуществу индустриально-городскую. Эта преемственность и стойкость такой глубинной струк-

---

\* Старого режима (фр.).

туры, как религия, скорее заинтересует историка, но не может не произвести сильного впечатления и на политика, даже на самого убежденного радикала.

Сегодня, в современной России, которую поверхностные обозреватели до недавнего времени определяли как «либеральную» или даже «демократическую», хотя и называя, не без оснований, бывшего диктатора-президента Ельцина «царем Борисом»; в этой России, повисшей между прошлым и будущим, церковь поддержала следующего президента, вышедшего из рядов КГБ. Владимир Путин демонстрирует свою веру, посещая церкви, но не забывает тот практический опыт, который приобрел в советских управленческих кругах.

С крахом «просветительского» авторитарного государства (которое провозгласило в Афганистане гражданские права для женщин и приступило к принудительной ликвидации безграмотности, но потерпело поражение от партизан-талибов, вооруженных и финансируемых ЦРУ), Россия вновь возвращается к своим традициям, и патриарх Московский имеет теперь больше возможностей, чтобы занимать жесткую позицию в отношении римского папы, «антихриста», по емкому выражению афонских монахов. Теперь, когда патриарх вернул себе силу и непререкаемый авторитет (даже Горбачев стал молиться Пресвятой Деве); когда завершилась долгая советская «интермедия», — станет ли он снисходить до переговоров с Римом? Рим никогда не откажется от первенства папы, а Москва никогда не пойдет на уступки в этом вопросе. Вот один из европейских разломов, которые не удастся залечить и за тысячелетие. В войне США против федеративной Югославии конфликту так или иначе предшествовало то, что Ватикан высказался за отделение Хорватии. Потом развязалась война «по доверенности»: исламские фундаменталисты — из Саудовской Аравии, Судана, Пакистана — ринулись «добровольцами», с американским оружием, на поддержку Боснии, а затем Освободительной армии Косова. Западная Европа, праздно болтающая о самостоятельной внешней политике,

услужливо, себе в ущерб, включилась в бомбардировки Белграда. Русская церковь, Греция и афонские монахи (сколь бы удивительной ни казалась такая общность) автоматически оказались на стороне Сербии, которая подверглась агрессии. Между двух Европ пролегла еще одна глубокая борозда.

«Soft-расизм» — так определил знаток классической Греции Клод Калам поведение греков во времена Эсхила и Демосфена. Скорее, комплекс превосходства, ряда причин и следствий которого мы коснулись на предыдущих страницах. И все же идея о том, что политическое устройство, называемое «демократией», тесно связано с фактором, который, сколь это ни прискорбно, приходится определить как расовый, была очень распространена на евроатлантическом Западе и, может быть, до сих пор лежит в основе имперских инициатив, не так давно предложенных общественному мнению в виде вызывающей недоумение формулы «экспорта демократии».

В 1863 году в Лондоне вышла брошюра под названием «Какая форма правления является наилучшей?», которую написал министр правительства Пальмерстона и блестящий знаток античности Джордж Корнуолл Льюис<sup>2</sup>. Брошюра понравилась итальянцу Луиджи Лудзатти (самому красноречивому из противников выдвинутого Джолитти в 1912 году предложения расширить избирательное право в Италии). Это диалог, в котором участвуют три собеседника, представляющие три формы правления, кодифицированные классической политологией, в то время как модератор, по-платоновски именуемый Критоном, высказывает тезисы наиболее «предпочтительные», то есть близкие автору. Так вот, именно Критон в каком-то повороте беседы ставит вопрос о демократии в связи с различием рас: «Не думаю, чтобы в азиатское Государство было бы возможно внедрить представительные институты». Собеседник по имени *Демократикус* благородно протестует, указывая, что со времен Тацита кельты и германцы сильно продвинулись

вперед по пути прогресса; однако же выпад в сторону Азии так и остается без ответа. Хотя, конечно, реплика принадлежит проигравшему в диалектическом соревновании, которым одушевляется диалог. В Европе, которая после раздела Африки приступила к дележу кварталов Пекина, именую «отсталыми» древнейшие цивилизации, идея о связи между «демократией» (разумеется, понимаемой довольно произвольно как синоним «представительного правления») и «белой расой» представляла собой не причуду политологов, а глубоко укоренившееся, распространенное убеждение. Выражение «белая раса», сегодня несколько устрашающее, мы выбрали не случайно. Им пестрит введение к монументальному и заслуженно забытому трактату «Die Demokratie» [«Демократия»] (1876) Юлиуса Шварца<sup>3</sup> Шварц думал завершить свой труд, оставшийся неоконченным, *политической антропологией* (Ideen zu einer Politik des Menschengeschlechts), вывод из которой должен был заключаться в следующем (он анонсируется на с. XXII введения к первому тому): «Миссия белой расы — *привнести* господство цивилизации (die Herrschaft der Cultur) на все пространство планеты». Вот и второй том (1886) «Библиотеки политических наук» под редакцией Аттилио Бруниальти, где на первом месте стоит диалог Льюиса, открывается высокоученым предисловием редактора, озаглавленным «Первые политические образования арийцев», из которого мы узнаем (с. XI), что «семитские народы, напротив /scilicet\*: по сравнению с арийскими/ совершенно неспособны к подобному /арийскому/ способу понимания и устройства Государства. Их понятие о политической организации не выходит за рамки племени».

В эпоху позитивизма очень славилась, в частности, и в Италии, в удачных переводах, ульштейновская «Всемирная история» (1907–1910, в 6 томах); координатором и вдохновителем издания которой был немецкий медиевист Пфлюгк-Гартунг (1848–1919). В первом томе этого

\* А именно (лат.).

труда, в который внесли свой вклад крупнейшие ученые, за «Историей эволюции», написанной Геккелем, следует глава под названием «Расы и народы», автором которой явился австрийский антрополог Феликс Риттер фон Лушан. Раздел, посвященный Америке, восторженный гимн великой судьбе, назначенной в Новом Свете переселившимся туда европейским народам, предлагает читателю весьма поучительную картину:

Полной противоположностью этому блестящему будущему, — пишет Лушан, — является судьба черной расы в Америке. Только поверхностные умы могут не замечать важности, какую представляет сегодня для Америки негритянский вопрос; в особенности, в Соединенных Штатах имеются политики, прозревающие в своих темнокожих согражданах серьезную, долгосрочную угрозу, причем не только условиям общественной жизни и демократии, но и самому существованию Союза. Есть такие, кто видит в неграх не только занозу в теле Соединенных Штатов, но и гвоздь, который будет вколочен в их гроб!

Обозначив опасность, какую представляет плодovitость негров, и то, что отмена рабства на практике не принесла никакой пользы (впрочем, и Токвиль в свое время заметил, что даже в северных штатах дискриминация темнокожих была нормальным явлением, распространенным на все аспекты общественной жизни)<sup>4</sup>, Лушан сетует на то, что негры, «внезапно» ставшие свободными и получившие «политические права», сделались еще опаснее, о чем свидетельствует «непрекращающийся рост преступности». Но и этого мало: «Еще более тревожным явлением представляется постоянный рост числа мулатов». И в заключение: «Такое положение вещей и само по себе, и особенно в стране свободной демократии, представляется совершенно нестерпимым»<sup>5</sup>.

Правда, событие, вот уже два века по праву определяющее исторические судьбы не одной только Европы, Французская революция, в высшей точке своего развития сумела разорвать кольцо расистских предрассудков. Именно эта ее радикальность, обратная сторона «жестокости», явилась и



является до сих пор и *скандалом*, и новой точкой отсчета для европейской истории. В каком-то смысле, изменяющееся отношение к ней сопутствует свободе, идет рука об руку с развитием демократического движения, вот уже два века направленного на то, чтобы сделать *эффективными* принципы, которые Революция утвердила (и, попытавшись их воплотить, забуксовала и была разгромлена). Отношение это разнится от страны к стране. В либеральной Англии весь XIX век парижская Революция оставалась под ударом «Reflections on the Revolution in France» [«Размышления о революции во Франции»] (1790) Бёрка (а он, надо сказать, еще не из самых худших!). Ее так и не приняли; она неизменно оставалась по преимуществу отрицательной величиной. В итальянской истории можно вспомнить, как и журналисты, и благопристойная публика обрушились на бедного Джозуэ Кардуччи за то, что тот посвятил Французской революции цикл сонетов «*Ça ira*». Нечего и говорить об университетских лекциях Бонги (вдохновителя кампании против Кардуччи), посвященных *Европе в эпоху Французской революции*. Само название напоминает «Geschichte der Revolutionszeit: von 1789 bis 1795» [«История революционного времени: с 1789 по 1795»] фон Зибеля, выводы которого более содержательны, но точка зрения не менее негативна. Только великие потрясения XX века, новая и еще более скандальная русская революция уравнивала мнения и изошрила суждения историографов (хотя лишь отчасти).

На самом деле, помимо отчасти наигранного ужаса перед «Террором», настоящим *скандалом* для людей 1793 года было утверждение равенства за пределами Европы. В прелестном памфлете, опубликованном в «Revue des deux mondes» [«Обозрение Старого и Нового света»] за 1889 год (столетняя годовщина), либеральный католик, хотя и нонконформист Анатолий Леруа-Болье предложил ряд «тостов» во славу Революции от лица самых разных персонажей; и вопрос о равенстве рас и освобождении негров, так же как и об эмансипации евреев, представлен как центральный

для этого события вот уже столетней давности. Автор дает слово еврею, образованному чернокожему, австрийскому антисемиту, индийскому «джентльмену» и так далее, и каждого наделяет воображаемой, но вполне правдоподобной речью. Речь австрийского антисемита заслуживает того, чтобы мы привели ее здесь, дабы, проникнув под покров иронии, лучше понять серьезный и прогрессивный смысл этой книжицы. Австрийский антисемит говорит: «Пусть негр и еврей приветствуют Революцию: они могут многое от нее получить! Другое дело мы, христиане белой расы, произошедшие от индо-германского корня. То, что негр и еврей ставят ей в заслугу, мне как раз и кажется подозрительным. Равенство рас и народов — вот в чем была ошибка Революции»<sup>6</sup>. Леруа-Болье к тому же хорошо знал ситуацию в России (он был автором трилогии «L'empire des tsars» [«Империя царей»], которая до сих пор переиздается). И симптоматично, что русский юноша, выступивший в этой цепочке тостов сразу за индийцем, предсказал куда более масштабную революцию в России: «Из черных изб наших безграмотных крестьян грядет революция более великая и человечная, чем те, на какие способны собрания ваших буржуа». Это — 1889 год.

Даже у Маркса нет-нет да и промелькнет европоцентризм. Его оценка английской колонизации Индии как «единственной социальной революции, пережитой когда-либо Азией» — плод своего времени<sup>7</sup>.

Знаменитая и знаменательная книга Алексиса де Токвиля «De la démocratie en Amérique» [«О демократии в Америке»], опубликованная в 1835 и 1840 годах, содержит в себе, как известно, «пророчество» относительно будущего Европы: мы станем как Америка; у нас будет «демократия». В книге описывается некая реальность, пока еще далекая географически, но по своим основным характеристикам тяготеющая к экспансии. Прогноз не слишком восторженный, скорее отрезанный. Что сам Токвиль думал о демократии, явствует из черновика его парламентской речи в ноябре 1841 года:

Я приемлю демократические институты умом, но по инстинкту принадлежу к аристократии, то есть презираю толпу и опасаясь ее. Я страстно люблю свободу, законность, уважение к правам, но не демократию. Это коренится в глубине моей души. Я ненавижу демагогию. /.../ Я не принадлежу ни к революционной, ни к консервативной партии. Но все-таки, несмотря ни на что, более склоняюсь ко второй, чем к первой. В самом деле, в отношении второй я скорее не согласен со средствами, чем с целью, а в случае первой не приемлю ни средства, ни цель. Свобода — вот главная моя страсть. И это правда<sup>8</sup>.

Он убежден, что «массовое» общество мало-помалу утвердится везде, и полагает, что в Соединенных Штатах Америки оно уже существует, и следует в него взглянуть, дабы понять, что ожидает нас. В то же время от него не ускользает тот факт — это особенно видно в черновых тетрадах, — что современная ему американская «демократия» включала в себя такое чудовищное явление, как рабство. Следовательно, Джордж Корнуолл Льюис был прав, когда через два десятилетия после выхода в свет знаменитой книги Токвиля замечал, что по сути американская демократия — столь же отсталая, как и демократии античные, в которых отсутствовала основная предпосылка данной формы правления: чтобы весь народ пользовался свободным состоянием!<sup>9</sup>

Так или иначе, миф о том, что «пророчество» Токвиля в XIX и XX веках сбылось, остается, наверное, всего лишь мифом. В том, что касается институтов, в самом деле, нельзя сказать, будто бы Европа (если вообще имеет смысл прибегать к такому уровню обобщения) приходит в соответствие с североамериканской моделью. Постепенное внедрение всеобщего избирательного права не могло не сблизить историю политических институтов Франции, Германии, Англии и Италии в XIX и XX веках, но в ней, несмотря на многие различия, придающие каждой стране ее специфику, можно увидеть скорее результат длительного влияния Французской революции, чем воплощение модели, импортированной из Америки. Касательно «массового» общества — оно для Токвиля означает серость, банальность

(и равенство, как он это видит) — и в Европе, разумеется, можно наблюдать, как сходные черты все более проявляются по мере прогресса равного и всеобщего избирательного права, обязательного образования и т. д. Но о подлинном и несомненном влиянии американского массового общества со всеми его характерными чертами уместно будет говорить гораздо позже, с 1917 года и с американского вмешательства в Первую мировую войну, которое повлекло за собой как экономические, так и стратегические последствия вплоть до 1945 года и далее: *in primis*\* после Второй мировой войны.

Тем не менее в историографии то и дело поднимается вопрос: не следует ли говорить о единственной «атлантической революции», которую начали английские колонии в Америке, получившие значительную помощь от Франции; революции, которая затем продолжилась в Париже в 1789 году и которой, как не без оснований полагает Франсуа Фюре<sup>10</sup>, до сих пор не видно конца. Такой взгляд на единственную «атлантическую» революцию (переходящую из США в Голландию, затем во Францию) пользовался популярностью в 60-е — 70-е годы XX века: и Годшо, и Роберт Палмер приводили страницы из переизданной книги Жоржа Лефевра «*Révolution française*» [«Французская революция»] и в поисках далеких предшественников без конца цитировали фразу из Барнава, который, правда, говорил о «европейской революции, *завершившейся во Франции*». Однако такой взгляд из заоблачных далей на кавалерийский поход «мирового духа» с одной стороны Атлантики на другую довольно расплывчат и рискует погрязнуть в общих местах. Между одним и другим событием пролегает пропасть.

Предпосылкой нашей книги является оценка Революции 1789 года как явления, определившего всю последующую историю Европы; и мы отнюдь не собираемся растворять ее характерные особенности в обобщенном, шпенглеровском обзоре.

---

\* В первую очередь (лат.).

## 2.

# СВИДЕТЕЛЬСТВО О РОЖДЕНИИ: ДЕМОКРАТИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

**Г**еродот пересказывает в форме живого диалога дебаты, которые проходили в 522–521 гг. до н. э. между знатнейшими персами по поводу наилучшей формы управления. И особо подчеркивает тот факт, что среди прочих соображений, высказанных в этой связи, было и предложение учредить в Персии «демократию». То же самое он повторяет и в другом месте, когда повествует о том, как сатрап Мардоний, готовясь к вторжению в Грецию, «устанавливал в городах Ионии демократическое правление» (III, 80; VI, 43). Какой была бы «демократия» в таком огромном царстве, как Персия, сказать трудно. И все-таки не исключено, что подобная традиция имела под собой основание. Возможно, знатный перс Отан, высказавший это предложение, имел в виду возврат к обычаю «равенства», имевшему место в древней Персии: возврат к незапамятным временам, когда страна представляла собой лишь первоначальное ядро, из которого впоследствии мало-помалу возникла огромная империя. Предложение не было принято, но Отану и его потомкам было даровано особое, независимое положение.

Может также стать, что Геродот придал, как уже было сказано, особую значимость данному эпизоду — а это несомненно, ибо весь диалог вертится вокруг «скандального» предложения Отана, — не иначе как желая пролить свет на приоритет персов в том, что касается демократии (дискуссия происходит за десять лет до реформ Клисфена,

которые в афинской традиции явились наиболее вероятной «точкой отсчета» для демократических опытов).

Некоторые археологи утверждают, что на греческой земле в городских слоях повсеместно встречаются следы *агоры*, которая в свою очередь представляет собой признак практики «собраний»<sup>1</sup> того или иного рода. В архаическую эпоху на Ближнем Востоке местные общинные формы представительства могли включать в себя демократические процедуры в зародыше: общие собрания, назначение ответственных лиц. В таких случаях принято говорить о «первобытной демократии»<sup>2</sup>. Однако включение общин, которые на локальном уровне как будто предвосхищают народные собрания греческих городов, в рамки все упрочивающегося и ограничивающего местные инициативы имперского порядка отнимает у этих первых опытов какую бы то ни было возможность предстать перед глазами Античности неким этапом в истории «демократических институтов». Даже в рамках еще более обширной Римской империи в целом ряде городских общин сохраняются и процедуры, и институты, характерные для структуры демократического «полиса». Речь, однако, идет в основном об урезанных формах самоуправления, хотя случается, что время от времени в отдельных местах происходит «прорыв» к былой *независимости*, что влечет за собой, *ipso facto*\*, возвращение практики *демократии* в ее полном объеме. Пример тому — Афины во время войны Суллы с Митридатом (88–87 до н. э.), проходившей на территории Греции. Независимость (полная суверенность) и демократия идут рука об руку. Тому есть немало причин, но одна из них, основная, самым глубинным образом связана с античным понятием гражданства и демократии как *сообщества вооруженных людей*.

В самом деле, исходным будет вот какой вопрос: кто имеет гражданство? Нужна ли свобода «всех» для того, чтобы на свет явилась демократия? Второй вопрос: даже

---

\* Тем самым (лат.).

если *все* свободные люди обладают гражданскими правами, как могут воспользоваться ими социально ущемленные граждане? Этот вопрос, сам по себе противоречивый, влечет за собой другие: какие инструменты потребны для того, чтобы *эффективно* осуществлять гражданство (при отсутствии соответствующих интеллектуальных и материальных ресурсов); правомерен ли принцип «большинства»; наконец, дилемма, много раз возникавшая в конкретной политической практике, — что следует предпочесть, «волю народа» или «закон», и так далее.

Именно в пылу подобных споров рождается понятие — и слово — *demokratia*; мы уже знаем, что с самого своего появления оно было связано с «борьбой», являлось «партийным» термином, который придумали высшие социальные слои, чтобы обозначить «насиловственную власть» (*kratos*) неимущих (*demos*) как раз тогда, когда и вступила в действие «демократия».

Итак, начнем с первого вопроса. Кто имеет гражданство? *Pòlis* — это совокупность *politai*, которые, будучи таковыми, являются также *politeuòmenoi*, то есть обладают гражданскими правами. Таким образом, строго говоря, все города, где нет «тирана» (то есть персоны, которая присваивает себе, либо прикрываясь «формальностями», либо в открытую, некую власть, стоящую над законом), могут быть определены одинаково, постольку-поскольку представляют собой некий социальный организм, пользующийся в своей совокупности гражданскими правами. Встает очередная проблема: чем характеризуется (и по каким причинам время от времени изменяется) этот общественный организм.

Обратившись к наиболее известному и наиболее типичному примеру, то есть к Афинам, мы обнаружим, что в эпоху Перикла этим бесценным благом пользовались относительно немногие: совершеннолетние мужчины (в возрасте воинов), происходящие от афинских отца и матери и свободные по рождению. Это очень существенное огра-

ничество, если учесть, что по самым скромным подсчетам соотношение между свободными и рабами составляло один к четырем. Вряд ли можно пренебречь и количеством тех, кто произошел лишь от одного «чистокровного» родителя, особенно в городе, чьи жители столь активно занимаются торговлей и то и дело вступают в контакты с внешним миром. Афинский олигарх, создавший первый образец атической прозы, трактат «Об афинском государственном устройстве», как раз и клеймит частоту внешних связей, характерную для Афин, и приписывает ей «гибридизацию» языка и кухни (II, 8). По крайней мере, до эпохи Солона (VI в. до н. э.) вся полнота политических прав (что, собственно, и входит в понятие гражданства) не предоставлялась неимущим. А современные историки не считают бесспорным тот факт, что именно Солон, как утверждает Аристотель в трактате об афинском государственном устройстве («Афинская полития»), допустил неимущих к участию в народном собрании.

Взгляд на гражданство, господствующий в классическую эпоху Античности, заключается в отождествлении гражданина и воина. Гражданином, полноправным членом общины, участвующим в решающих судьбы города народных собраниях, является тот, кто в состоянии выполнить основную задачу свободных мужчин, к которой его готовит вся *paideia*, то есть сражаться на войне. Работа ложится на плечи рабов и частично женщин. Теперь понятно, почему община, пусть «автономная», но включенная в огромную империю, которая ее подавляет и фактически руководит ею, располагает лишь урезанной демократией.

Поскольку долгое время звание воина предполагало наличие средств на вооружение, понятие гражданина/воина стало отождествляться с *имушним*. Это и в самом деле имущий, располагающий определенным доходом, чаще всего от недвижимости, который вооружается «на свои средства» (так называемые *hòpla parechòmenoi*). До какого-то момента неимущие находились в политическом меньшинстве, и перед ними, при определенных обстоятельствах,



то и дело вставала опасность, что их гражданские права окажутся существенно урезаны. Проще говоря, их положение не так уж далеко отстояло от положения несвободных. Через век после Солона, во время войны с персами, когда Афины повернулись к морю и произошло рождение флота, появилась нужда в огромном количестве военной силы нового типа: то были моряки, социальная группа и вместе с тем род войск, не требовавший вооружения «на свои средства» и в то же время необходимый для того, чтобы «ворочать веслами и двигать корабли», как с досадой пишет анонимный олигарх, автор трактата «Об афинском государственном устройстве» (I, 19–20). Вот переломный момент военно-политической истории, определивший приобщение к гражданству неимущих (*фетов*), которые таким образом поднимаются до уровня граждан/воинов: именно будучи моряками, в случае Афин, самого могучего флота в греческом мире. Можно было бы еще заметить, хотя это и так понятно, что среди условий, потребных для рождения «демократии», следует назвать приморское положение общины и ее как торговую, так и захватническую устремленность к морю. Не случайно, по мысли вышеупомянутого анонимного олигарха (им вполне мог быть «сократовский» Критий, возглавивший в 404 г. до н. э. самое жесткое олигархическое правление, какое только видели Афины), государственно-политические модели делятся на две категории: одни державы воюют на море (Афины и их союзники), а другие — на суше (Спарта и другие сходные с ней общины, основанные на главенствующей роли слоя гоплитов).

То есть изменяется не *природа* политической системы (в основе которой по-прежнему находится гражданин/воин), но количество тех, кто в нее включен. Вот почему, когда афиняне, вернее некоторые афинские мыслители, которых занимала проблема различных политических форм, старались разобраться в том, чем их система отличается от спартанской, указывали в конечном итоге на какие-то малосущественные черты: вспомним, как Фукидид то и дело отмечает «медлительность» спартанцев

по сравнению с «быстротой» афинян (I, 70, 2; II, 39–40; VIII, 96, 5). Просматривая афинскую политическую литературу, можно даже наткнуться на панегирики в адрес спартанского устройства, и не только в связи с привычным «лучшим правлением» (*eupotia*), но также и в виду сущностной *идентичности* того и другого устройства, спартанского и афинского. Исократ пишет: «Наши предки таким демократическим устройством далеко превосходили всех других людей», и добавляет: «...и о спартамцах по той же причине можно сказать, что у них самое лучшее политическое устройство, ибо там царит самая полная демократия» («Ареопагитик», 61). В более заостренно-патриотическом контексте, в «Панафинейской» речи, Исократ через несколько лет повторяет приблизительно ту же мысль: «Я подробно останавлиюсь на учреждениях Спарты не потому, что Ликург будто бы изобрел либо измыслил какое-нибудь из них, но потому, что он воплотил возможно лучшим образом устройство наших предков и внедрил у спартамцев демократию в сочетании с властью лучших: точно также, как это было у нас» (153). (Таким образом, нет ничего удивительного в том, что Ликург, полубогатый античный законодатель, творец спартанского государственного устройства, в совсем другой обстановке стал одним из основных источников для аббата Мабли; а вместе с Руссо — путеводной звездой Робеспьера и Сен-Жюста; или в том, что Спарта в якобинской идеологии превратилась в наивысший образец республики и республиканских доблестей.)

Исократ ухватил основную черту, а именно, что в обеих общинах инстанция верховной власти одна и та же. В обеих общинах, и это характерно для всего античного мира вплоть до кризиса самой формы города-государства, принимают решения те же структуры, которые сражаются на войне. Поэтому гражданство — великое благо, которым не разбрасываются: оно предоставляется при довольно жестких условиях, практически без исключений, чтобы максимально ограничить число тех, кто им пользуется.

Расхождение коренится в том способе, с помощью которого эти две общины провели границу между свободой и несвободой. В Афинах свободные исключили несвободных из числа людей, и после Солона, который вернул свободу обнищавшим слоям населения, попавшим в рабство за долги, между свободой и рабством разверзлась непреодолимая пропасть. Как уже говорилось, соотношение между свободными и рабами в Афинах составляло один к четырем; во всяком случае, таковым оно представляется в разные моменты V–IV веков. Огромная масса не-людей необходима для функционирования системы, которая в действительности питалась, пока могла, за счет грабительских войн и имперской власти. Рабы — основа как домашнего, так и общественного хозяйства. Даже самый нищий, самый жалкий человек имеет хотя бы одного раба, например «сократовский» Эскин, непосредственный ученик Сократа, дошедший, если верить свидетельству Лисия, до того, что принялся обхаживать семидесятилетнюю травницу в надежде унаследовать ее лавку. В общественном хозяйстве, в частности на рудниках, рабами управляют и надзирают за ними наемные рабочие, сами находящиеся в подчиненном положении; в домашнем надзор за рабами осуществляют женщины, которые тоже не причислены к людям, не обладают никаким значением и попросту не существуют для афинской политики. В Спарте социальное расслоение наложилось на кастовое и этническое, между господствующими дорийцами и покоренным местным населением, низведенным захватчиками к различным степеням и формам зависимости. Но чистокровные спартанцы, или «спартиаты», так же как и «чистокровные» афиняне, пользовались «свободой и равенством». Если они были вынуждены с помощью террора держать в повиновении покоренные народы, то в основном из-за внушающей тревогу численной диспропорции не в свою пользу. Большинство афинских рабов прозябали в рудниках, скованные, в дурном, спертом воздухе, как о том повествует Плутарх, упоминая о рабах Никия («Жизнеописание Красса», 34, 1). Трудно отрицать, что

такие условия гораздо хуже, чем условия жизни илотов, которым по крайней мере было гарантировано право на пользование какой-то частью плодов их труда.

Расширение числа граждан — то, что *однозначно* отличает афинскую модель от спартанской, — таким образом, неразрывно связано с рождением морской империи. Эту империю сами моряки-«демократы» стали с течением времени осознавать как универсум, населенный подданными, которых можно «выжимать» досуха, как тех же рабов. Знаком солидарности с союзниками считалось распространение на союзнические общины демократической системы (то есть предоставления гражданских прав неимущим). Следовательно, несмотря на империалистическую эксплуатацию со стороны Афин, какая-то часть общества в союзнических городах всегда находила приемлемым союз с Афинами, скрепляемый именно внедрением — полюбовно или же силой — политической системы головного государства. Таким образом, вне зависимости от наличия или отсутствия численного большинства, в союзнических, или подчиненных, городах всегда имелась база для демократии.

В этой связи следует вспомнить, что участие в принимающих решения народных собраниях, а значит, в самой работе демократии ни в коем случае не было автоматическим, а, наоборот, сопровождалось ограничениями. Можно сказать, что, по мере того как на сцену выходят одни общественные группы, другие с нее удаляются. Данное явление аналогично тому, которое можно проследить в революционном Париже 1794 г. на самом пике драмы Термидора: после падения Робеспьера и ослабления в секциях реального влияния и активного присутствия радикальных «санкюлотов» на смену им приходят другие социальные слои, и «другой народ», если можно его так назвать, становится субъектом того уровня прямой демократии (по античному образцу), какой был достигнут в механизме работы секций. Но к этому мы еще вернемся. Пока достаточно будет вспомнить, что в последней четверти V века до н. э. из числа

граждан, то есть порядка 30 тыс. совершеннолетних мужчин в возрасте, пригодном для военной службы, свободных и «чистокровных», на народное собрание почти никогда не являлся кворум в 5 тыс. человек. Об этом заявляют, не боясь обвинения во лжи, олигархи, в 411 году организовавшие антидемократический государственный переворот, имевший целью сократить число граждан как раз до 5 тыс. человек (Фукидид, VIII, 72, 1). Естественно, как всегда делается в подобных случаях, олигархи умолчали о том, что в их намерения входило передать решающую власть *другим* пяти тысячам (избранным согласно старому критерию, то есть возможности вооружиться за собственный счет), а, следовательно, вывести за пределы гражданства обычные пять тысяч (фетов, моряков и так далее), которыми кишит народное собрание во времена господства радикальной демократии. Так или иначе, даже после полного восстановления демократии в 409 г. до н. э. для привлечения граждан к участию в народном собрании потребовались дополнительные стимулы. Речь идет о пресловутой «диобелии» (плате, равной двум оболам): Аристотель («Афинская полития», 28, 3) приписывает ее введение инициативе Клеофонта, одного из последних народных вождей, действовавших до военного краха 404 г., о которых хоть что-то известно; в любом случае сведения о двух оболах подтверждаются эпиграфическими надписями 410–405 гг. до н. э. Такие стимулы призваны уменьшить абсентеизм неимущих: получив плату, они могут участвовать в собрании, поскольку им возмещен их дневной заработок.

Внутри головного государства, Афин, распространение гражданства на неимущих определило важные процессы в верхних этажах системы. Правящими группами — об этом никогда не надо забывать — были и остались представители высших классов, двух классов, самых состоятельных по имущественному цензу. Как стратеги, так, разумеется, и гиппархи (то есть военные предводители, обладающие реальной властью в городе), не говоря уже об элленотамах

(тех, кто распоряжался казной Союза и контролировал финансы), происходили из этих классов. По жребию выбирались булиевты, члены Совета (состоявшего из 500 человек, по 50 от каждого из десяти «родов» /*фил*/, образованных Клисфеном). По жребию — то есть это позволяло каждому гражданину войти в высокий совещательный орган и в порядке очереди, хоть и на короткий срок, занять пост, эквивалентный «президентскому». Годовые списки, включавшие около шести тысяч граждан, из которых выбирались присяжные для разных судов, тоже состояли из добровольцев, выходцев из всех возможных слоев общества. А ведь известно, какую важную роль играют суды в ежедневном, упорном социальном противостоянии, объектом которого почти всегда является распределение богатства.

Тем не менее преобладание наиболее могущественных и богатых слоев в руководстве городской политикой было несомненным. Частью, причем немалой частью, богачи, «хозяева» приняли систему, лояльно относились к ней и согласились ею руководить, вернее, *naturaliter*\*, встали во главе ее. Перикл, Алкивиад, Никий, Клеон, если привести только самые громкие имена, были или богаты, или благородны, или и то, и другое вместе. Как бы ни расценивать злобную карикатуру на Клеона, навязчиво представляемую Аристофаном, Клеон тоже принадлежал к классу всадников, одному из двух самых высоких по цензу. Так правили они или позволяли собой управлять? Мнения современников по этому поводу расходятся. Автор трактата «Об афинском государственном устройстве» без обиняков заявляет, что знатные люди, принявшие демократическую систему, сами — каналы, преступники, которым есть что скрывать (II, 20). Из подобных выражений явствует, каков его собственный выбор: бескомпромиссное противостояние. Но он сам чувствует, что находится в меньшинстве. Если рассмотреть такую колоссальную, загадочную личность,

---

\* Естественно (*лат.*).

как Перикл, будет поучительно убедиться, что для Фукидида он является анти-демагогом по преимуществу, тем, кто правит сам и не позволяет править собой; не потворствует гражданам, а умеет идти против течения, усмиряя несознательные порывы народа (II, 65); а для Платона («Горгий») Перикл — подлинное воплощение демагогии, один из главных «развратителей» народа, которому он потворствует, а потому развращает. Для Фукидида Перикл настолько чужд демагогии в отправлении своих общественных функций, что его можно определить как «принцепса» и — более того — на законных основаниях утверждать, будто под его властью «демократия» в Афинах существовала *только по названию*. Кроме того, вкладывая в его уста знаменитую речь памяти погибших в первый год войны, Фукидид заставляет Перикла сказать, что в Афинах правит «закон», в то время как Ксенофонт, другой сократик, в своих «Воспоминаниях» заставляет его утверждать, что при демократии в конечном итоге имеет значение лишь воля народа, превосходящая любой закон. Собственно, силу демагогии признавал и сам Фукидид, высказавший весьма взвешенное суждение по поводу взаимоотношений Перикла с массой постоянно присутствующих на народном собрании: «не позволял им управлять собой более, чем сам управлял ими». В этих словах, сказанных о человеке, которого Фукидид чуть ниже без колебаний называет «первым» в городе, содержится серьезное признание того, что *все-таки* нельзя не «быть управляемым» (*àgestai*), когда занимаешься политикой наперекор воле «народной массы» (*plèthos*). Вот в чем, возможно, и состоит основная причина того, что через несколько десятилетий Исократ предпочтет изобрести орудие (фиктивную речь как форму политической публицистики), с помощью которого через голову народного собрания, пренебрегая его одобрением или осуждением, попытается оказывать непосредственное влияние на правящие группы или даже формировать их. Написанная речь избирает свою публику, поскольку обращена к тому, кто имеет обыкновение читать. И все-таки

даже тут срабатывает механизм погони за «успехом»: показателем служит малое или большое количество учеников, которые в свое время станут непосредственно, активно заниматься политикой и должны будут учитывать *plèthos*. (Этого не было в школе Платона, которую «демократические» вожди воспринимали как чужеродное тело, если не как враждебный элемент.)

Таким образом, нелегко дать правильное представление о переплетении интересов, компромиссах, взаимных уступках, каковые имели место между «господами» (лидерами, знатными семьями) и «народом» в рамках афинской демократии. Нельзя не учитывать личностный, субъективный фактор. Авторитет, способности, престиж Перикла не вступают в противоречие с беззастенчивым, «демагогическим» (если слушать его противников) использованием экономических ресурсов города. Вместе с тем не будет ошибкой считать обоснованной точку зрения Фукидида и видеть в Перикле лидера, способного осуществлять гегемонию, а значит, готового к тому, что он будет непопулярен. Однако и Клеон в единственной истинно политической речи, которую он произносит у Фукидида, тоже не отступает перед непопулярными темами. Можно даже сказать, если судить по этой речи, что и Клеон «правит сам и не позволяет править собой»: не зря Демосфен век спустя берет тот же самый тон, когда рядится в «перикловы» одежды и выступает в роли непопулярного «воспитателя народа». Может быть, вообще невозможно до конца проникнуть в хитросплетения отношений между вождями и народом, лидерами и массой: этот «круговорот» составляет саму сущность политической деятельности. Здесь важно уяснить, что демократия в Афинах представляет собой не «народное правление», а руководство «народным строем» со стороны той вовсе не малой части «богачей» и «господ», которые приняли систему.

Итак, с демократией (распространением гражданских прав на неимущих) связан следующий феномен, полный динамизма и остроты: перед лицом такого нового явления,



как власть неимущих, правящие группы, которые в силу своего высокого положения получили политическое воспитание и владеют искусством слова (и, обладая такими преимуществами, естественно, претендуют на то, чтобы править городом), *разделяются*. Одна их часть — мы бы сказали, более значительная, хотя и не располагаем инструментарием для «квантитативного» анализа — соглашаются руководить системой, в которой неимущие уже становятся преобладающей силой. Из этой значительной части высших слоев (знатных семейств, богатых всадников и т. д.) происходят политики, возглавляющие город, от Клисфена до Клеона. В их среде властвует политическая диалектика, часто основанная на личном соперничестве, жажде престижа, власти, лидерства. Каждого поддерживает и ведет убеждение в том, что он воплощает общие интересы и его преобладание на политической сцене будет *также* и наилучшим средством продвижения общества к процветанию. Все они борются друг с другом за военнополитическую власть в городе. Никто из них не выступает против «системы»: следовательно, все они «демократы» (в том смысле, что принимают систему, вступают в игру и стремятся к власти) — как Перикл, так и Кимон, как Никий и Клеон, так и Алкивиад.

Напротив того, меньшая часть «господ» *не принимает систему*. Организуясь в более или менее тайные общества (так называемые «гетерии»), они представляют постоянную потенциальную угрозу для «системы», возможные трещины в которой жадно высматривают, особенно в моменты военных затруднений. Это — так называемые «олигархи». Термин, которым их определяют противники, означает «немногие» (*oligoi*). Уж конечно, они сами не прилагают к себе такого определения и не заявляют во всеуслышание, будто стремятся к правлению некоей узкой камарильи: они говорят о «лучшем правлении», о возврате к «мудрости» (*sophrosyne*)<sup>3</sup> и предлагают резкое сокращение числа граждан, которое прежде всего отрешило бы от гражданских прав неимущие классы и тем самым вернуло бы общину

к той стадии развития, когда полноправными гражданами считались лишь те, кто был «способен вооружиться за собственный счет». В этом смысле они взирают на Спарту как на образец *эвномии* («лучшего правления»): ведь в Спарте «равных», то есть свободных и полноправных граждан, немного по сравнению с массой несвободных и угнетенных. Однако процедура, которую они задумывают как подражание своему образцу, своему идеалу (не зря их называют «лаконизирующими»), то есть исключить часть свободных людей из числа граждан, в Спарте была бы немислима. В этом заключается двойственность их позиции: они «мечтают» о Спарте, но им никогда бы не удалось «стать как Спарта». Попытка добиться этого принесла одни разочарования. Прежде всего, олигархи тоже были частью военно-экономической системы (империи), что не только делало невозможным воссоздать *in vitro*\* Спарту в Аттике, но и вовлекало их в конфликт со Спартой, какие бы иллюзии ни питали заговорщики по поводу политического режима, который они собирались установить. Когда в 411 г. до н. э. олигархи захватили власть, они натолкнулись на непредвиденное препятствие: Спарта продолжала войну, вовсе не собираясь соглашаться на их «мир», потому что для спартанцев было важно сначала разрушить империю. Не зря же в разгар заговора один из самых прозорливых олигархов, Фриних, предвидя ближайшее будущее, предупредил их всех, высказав следующую нелюбимую правду: «С империей связаны также и наши интересы, она выгодна и нам»<sup>4</sup>. «Немногие», хотя и не участвуя в управлении городом, тоже получали материальные блага от существования империи. Единственным последовательным «лаконизатором» был Критий, который во время своего кратковременного правления (404 до н. э.) истребил, как о том не устают твердить афинские источники, многих богачей, служивших направляющим разумом демократии, и попытался разом выставить из города всю ее социальную

---

\* В стекле, в пробирке (лат.).

базу, «демос», возможно, ставя себе целью расколоть политическое единство Аттики, просуществовавшее много веков, восходящее к эпохе полумифического «синойкизма» Тесея. Осуществлению этого проекта, далекого от реальности, которая и в самом деле имела глубокие корни, помешали не кто иные, как спартанцы.

Сам термин «немногие» (*oligoi*), отмечает Аристотель, создает путаницу. Как о действующей причине и «субстанции», так и о демократии и олигархии Аристотель судил с одинаковой пронизательностью. Вся политическая теория в Древней Греции рождается в ответ на «скандальный» феномен демократии. Антонио Лабриола писал в своем очерке о Сократе, что вся сократическая философия вступала с демократией в «неизбежное противоречие»<sup>5</sup>. Сократики самых разных направлений, и прежде всего Платон, выказывали по отношению к этому политическому строю абсолютное неприятие. Аристотель, напротив, изучил его с максимальной непредвзятостью, исчерпав проблему до дна, развенчав как раз ту особенность демократии, которая критикам сократического толка казалась и доминирующей, и, главное, концептуально несостоятельной: принцип большинства. Различие между двумя противоположными политическими системами, отмечает Аристотель, не зависит ни от того, обладают ли гражданскими правами «многие» или «немногие»; ни от того, являются ли они имущими или нищими: их соответствующее число «есть признак случайный» («Политика», 1279 b 35). Заслуга философа в том, что он связал ту и другую систему с их классовым содержанием. Он пролил свет на тот факт, что «и при олигархии у власти находится большинство» (1290 a 31); кроме того, внутри олигархических групп решения принимаются большинством голосов, и это доказывает, хотя и без доказательств все очевидно, что между принципом большинства и демократией не существует неразрывной связи.

Именно в случае Афин численное превосходство неимущих над другими слоями общества вовсе не было чем-то

установленным раз навсегда. В любой момент имущие — не будем забывать об их руководящей роли в городе — могли выделить и привлечь на свою сторону какую-то, пусть даже скромную, часть бедняков и тем самым обеспечить себе большинство голосов на народном собрании. «Маленький средний класс»<sup>6</sup> мог разделять настроения и чаяния «демоса», а мог и отдаляться от него. Последнее неизменно случается в моменты кризиса. Несомненно и то, что для такого класса демократическая практика означала «неограниченный доступ к культурным достижениям и возможность избавиться, время от времени занимаясь общественной работой, от тяжелого повседневного труда». Когда — через сто лет после 411 года — Афины потерпели поражение от Македонского царства (конец IV века, так называемая Ламийская война), имущие, при поддержке македонского оружия, лишили гражданских прав двенадцать тысяч неимущих (Диодор Сицилийский, XVIII, 18, 5; Плутарх, «Фокион», 28, 7), установив минимальный имущественный ценз в 2000 драхм; таким образом обрушились устои аттической демократии, что привело к полной *изоляции* неимущих. «Маленький средний класс» в тот момент встал на сторону Фокиона, Демада и прочих «реформаторов», поддерживаемых македонцами.

Одним из главных элементов, скрепляющих соглашение между неимущими и «господами», является «литургия», то есть более или менее добровольный вклад, иногда довольно существенный, который изымается у богатых на нужды общины: от сумм, потребных для снаряжения кораблей, до щедрого финансирования праздников и государственного театра. «Народный режим» античности (во всяком случае, в его греческом варианте) не знал экспроприации, разве что применял ее как форму наказания за определенные преступления. Богачам было позволено сохранять их достояние (только Платон и утописты подвергали сомнению право собственности), но общество возлагало на их плечи тяжелое бремя.

Капиталист, — писал Артур Розенберг в своем прелестном модернизирующем стиле, — был коровой, которую община выдавала бережно, но до последней капли. Поэтому нужно было также озаботиться, чтобы эта корова своим чередом получала сытный корм. Афинский пролетарий ничуть не возражал, когда фабрикант, купец или судовладелец огребали в чужеземных краях огромную кучу денег: тем больше внесут они в государственную казну<sup>7</sup>.

В этом и заключалась выгода, которую афинский «пролетарий» разделял с «капиталистом»: в эксплуатации союзников и вообще в империалистической внешней политике.

В тот период, когда они представляли собой направляющую силу города, неимущие афиняне безоговорочно поддерживали политику завоеваний. Стоит отметить, что как раз в эту эпоху своей истории Афины ввязались в две, одинаково катастрофические, грабительские войны за морем: против персов с целью захватить Египет и против своего торгового конкурента, Коринфа (эта война длилась 27 лет, и в ходе ее афиняне даже сделали попытку распространить свое владычество на запад, напав на Сицилию).

Чтобы поддержать свой престиж и завоевать народную поддержку, «господа», заправляющие системой, тратят деньги не только на «литургии», но и на щедрые раздачи, получатель которых — непосредственно демос: яркий пример тому — Кимон, антагонист Перикла, открывший согражданам свои владения.

Он приказал, — пишет Плутарх, — разобрать заборы вокруг своих огородов, чтобы иностранцы и бедные граждане могли не стесняясь брать овощи. Дома у него ежедневно давался обед, правда, простой, тем не менее сытный для многих. На него мог являться по своему желанию каждый бедняк. Ему не приходилось заботиться о своем пропитании, и он мог всецело посвятить себя общественной деятельности («Жизнеописание Кимона», 10, 1)\*

Аристотель (фрагм. 363 Rose) уточнял, что так Кимон обходился не со всеми афинянами без разбора, а лишь с

---

\* Перевод В. А. Алексеева.

теми, кто принадлежал к его дему. Проблему пропитания помогала разрешать и практика праздников: в эти особые дни неимущие допускались к потреблению такого непривычного для простых людей и дорогого продукта, как мясо. «Старый олигарх», предполагаемый автор трактата «Об афинском государственном устройстве», не прощает народу такого паразитизма и прямо говорит об этом: «Город совершает множество жертвоприношений за общественный счет, но народ делит и пожирает жертвенное мясо» (II, 9). Кимон также снабжал бедняков одеждой: «С ним ходило постоянно, — рассказывает Плутарх, — несколько молодых людей, прекрасно одетых. Если Кимону попадался старик-согражданин в бедном платье, каждый из них менялся с ним своим плащом, — пример, достойный подражания» («Жизнеописание Кимона», 10)\*

Готовые с оружием в руках оспаривать друг у друга драгоценное право гражданства, все, как один, «чистокровные» граждане исключали и самую мысль о том, чтобы распространить гражданство *вовне*, за пределы «общины»<sup>8</sup>. Только в отчаянные моменты серьезной опасности афиняне начинали понимать, какие возможности таит в себе немедленное, чрезвычайное предоставление гражданства. Рабам, которые участвовали в ожесточеннейшем, кровопролитнейшем морском сражении у Аргингусских островов (406 г. до н. э.), в награду была предоставлена свобода. Но среднему афинянину такие меры были не по нраву: не зря в «Лягушках» Аристофана имеется место, безотказно действовавшее на публику, — жалоба трусливого раба Ксанфия, который слезно сетует, что не успел принять участие в битве (надо иметь в виду, что раб по определению вор, подлец, предатель и т. д., поэтому рвется в битву, в которой бились и которую уже выиграли другие). После потери последнего флота (Эгоспотамы, 405 г. до н. э.), с трудом собранного в конце изнурительной войны, афиняне предоставили — беспрецедентная акция — право гражд-

---

\* То же.

данства жителям Самоса<sup>9</sup>: этот остров, после того как было жесточайшим образом подавлено восстание 441–440 гг., стал самым верным союзником Афин. *In extremis*\* афиняне предприняли отчаянную и уже бесполезную попытку удвоить число своих граждан. Запоздалое, эфемерное предложение не возымело действия, поскольку в апреле 404 года остров сдался на милость победителя, Лисандра, а через пару месяцев им были изгнаны все самосские демократы (Ксенофонт «Греческая история», 2, 3, 6–7); но было повторено после восстановления демократии (403–402 гг. до н. э.) для самосских изгнанников<sup>10</sup>. Этот чрезвычайно выразительный эпизод обнаруживает осознание, пусть *in extremis*, того, сколь решающий характер приобретает фактор «количества» (ущемленный слишком скупом распределением вождельного блага «гражданства»); и демонстрирует силу «классовой» солидарности между народными партиями разных городов. Этим фактом нельзя пренебрегать, он корректирует общий, весьма приблизительный взгляд на союзников как на «жертвы» господствующих городов. Это верхушке городов-союзников приходится туго, а никак не демосу (народной части), что хорошо понимал и описывал в полемически заостренной манере автор трактата «Об афинском государственном устройстве».

Аналогичным, даже более серьезным, было положение в Спарте. Там преимущественное право спартиатов (то есть единственных истинно «равных») начало подвергаться сомнению вскоре после великой военной победы над Афинами: заговор Кинадона, выражавший интересы вставших в нищету, но все же свободных по состоянию спартанцев относится к 398 г. до н. э. Было принято решение изгнать мятежников из общины, отчего она еще более оскудела. Во времена восстаний мессенцев заговорили о том, что крайнее средство добавить свежей крови в приходящую в упадок общину — сочетать спартанских женщин с периеками, то есть *произвести* в скором будущем некоторое

\* В крайности (лат.).

дополнительное количество спартанцев для подкрепления сил. Такая система «разведения» людей, направленная на решение все более острой демографической проблемы, не была новой для Спарты. Однако решительная попытка переломить ситуацию и тут слишком запоздала: ее предпринял Клеомен III, царь-реформатор и «революционер», разбитый в битве при Селласии (222 г. до н. э.) македонским царем Антигоном, которого призвал Арат, крупнейший представитель Ахейского союза, любимец Полибия, воспевавшего «миротворческое» господство Рима над Грецией.

Через несколько столетий, в начале II в. н. э., размышляя над причинами упадка греческих городов, историк Корнелий Тацит вложит в уста императора Клавдия достопамятную речь о правах гражданства: «Что же погубило лакедемонян и афинян, хотя их военная мощь оставалась непоколебленной, как не то, что они отгораживались от побежденных, так как те — чужестранцы (*pro alienigenis*)?» («Анналы», XI, 24, 4)\* Тацит верно уловил связь между замкнутостью общины и ее упадком. Да и сам Полибий говорил об *олигантропии* (XXXVI, 17).

Самый известный и поучительный пример упорной, самоубийственной замкнутости — эфемерная и неловкая попытка массового освобождения рабов в Аттике, предпринятая в разгар паники, которую вызвала в 338 г. до н. э. победа Филиппа Македонского над греческой коалицией, возглавляемой Демосфеном. Македонская фаланга опрокинула греческие войска, и ничто не мешало предприимчивому и неутомимому победителю двинуться прямо на Афины, совершенно беззащитные. Филипп, который пользовался вполне заслуженной славой разрушителя городов, представлял собой столь грозную опасность, что видный политик, известный враждебным отношением к Македонии, оратор Гиперид, предложил сотворить, так сказать, из ничего огромное войско для защиты Афин в этих чрезвычайных обстоятельствах, то есть немедленно освободить около

---

\* Перевод А. С. Бобовича, ред. Я. М. Боровского.



150 тысяч рабов, которые в пределах Аттики трудились на полях или в рудниках (фрагм. 27–29 Blass–Jensen). Но был немедленно препровожден в суд, где ему предъявили обвинение в «противозаконии» (самое страшное, какое только было в Афинах). Кто же выдвинул это обвинение? Образец народного вождя, «пес народа» Аристогитон встал на защиту демократии (таков смысл обвинения в «противозаконии») против недолжного, неслыханного, чудовищного расширения гражданства. Те двадцать тысяч с небольшим полноправных граждан, какие в то время проживали в Аттике, потерялись бы в более широкой реальности, которую бы явила собой демократия для всех: их бы захлестнула эта волна. Аргумент, приведенный Аристогитоном (известный нам из более позднего источника), хоть и прозвучал в уникальный, драматический момент истории Афин, был все же типичен для демократической риторики. «Враги демократии, — гремел Аристогитон, — в мирные времена уважают законы и, так сказать, вынуждены не преступать их; но когда идет война, они легко находят разные предлоги, чтобы терроризировать граждан, утверждая, что *невозможно спасти город, если не принять противозаконное предложение!*»<sup>11</sup>.

Демократическая законность, покушение на демократию, интересы «народа». Такой арсенал бездумно использовал и сиракузский демагог Атенагор, который вещал — афиняне между тем уже подплывали к Сиракузам, — что тревога по поводу «пресловутого» нападения афинского флота есть не что иное, как «козни олигархов» (Фукидид, VI, 36–40); этот же арсенал подошел и для эгоизма полноправных граждан, которые никак не могли допустить, чтобы их число увеличилось за счет массового освобождения рабов, пусть даже Филипп, ненавистный Филипп и стоял у ворот беззащитного города. Излишне говорить, что выступление Аристогитона против «незаконной», «антидемократической» инициативы Гиперида имело полный успех.