

АФИНЫ: ПОЛИС – ИНДИВИД – ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

С эпохи Возрождения, по крайней мере, обращение к истокам европейской культуры, цивилизации и государственности – греческой античности – носило облигаторный характер. Попытка вписать свою культуру и государство в мировой исторический контекст начиналась для любой державы с установления своих, «личностных», отношений с Элладой. Может потому, и сегодня обращение к проблемам полиса остается одной из самых **актуальных проблем** гуманитарного знания. Об этом свидетельствует обилие полемических работ и научных дискуссий как в отечественной, так и зарубежной науке (см. список литературы в конце статьи).

Афины вошли в историю цивилизации как родина и исток демократии. И это никем из исследователей не подвергается сомнению. Хотя, как часто бывает с культурными мифами, следовало бы быть более осторожными с подобными выводами. Ведь и до Афин в истории Древней Греции, да и цивилизации вообще, были города-государства с демократической формой правления. Нам представляется, что правильнее было бы говорить об Афинах как о родине европейской индивидуальности со всеми присущими ей социо-культурными проблемами, что и позволило впоследствии говорить о «демократическом первородстве» Афин. **Задачей данной статьи** мы видим, пусть и схематичное, в самых общих чертах, рассмотрение процесса становления античной индивидуальности как необходимого компонента полиса и в то же время его своеобразного «жупела» и «могильщика».

В силу специфичности именно Афинского полиса, процесс развития индивидуальности здесь пошел гораздо дальше, чем в других городах Эллады. Именно в Афинах рефлексия над мифом достигала наивысшего развития, что проявилось в рождении именно на аттической культурной почве театра как места воспитания и отдохновения свободных самоосознающих граждан. Здесь полис испытывал бремя не только всеобщей памяти, но и всего неразрешенного в индивидуальном сознании, апробировал модели поведения в новых условиях жизни, столь отличавших их от всех варварских (по-эллинически, всех других) народов.

И в такой оценке греки, несомненно, были абсолютно правы, если воспринимать подобное разделение не оценочно, а как культурный факт. Период дорийской колонизации породил столь специфическую культуру, что Ч. Старр даже настаивает на принципиально разных путях эллинов и других индоевропейцев: «Неравномерное и разное развитие греков и варваров связано с условно обозначаемыми как «греческий» и «варварский» различными путями – разнонаправленностью двух путей эволюции раннеклассовых обществ» [13, с. 108]. Стартовые условия для культурного прорыва у всех индоевропейских народов к началу I тыс. до н. э. были равными: раннежелезный век, при этом – единство происхождения (индоевропейская языковая группа) и унаследованные от своего общего исторического прошлого более или менее однотипные социальные и политические институты, а также формы идеологии и мировосприятия и т. п. Но уже VIII–VII вв. до н. э. могут быть признаны тем переломным периодом, начиная с которого исторические судьбы греческого и варварских обществ в Евразии резко расходятся. Напомним, что в большинстве своем эти общества к I в. н. э., когда многие из них были поглощены колоссальным организмом Римской империи, в сущности, так и не достигли в своем развитии того важного исторического рубежа, с которого начинается история цивилизации в собственном значении этого слова. Их культуры на протяжении всего этого отрезка времени продолжали сохранять ярко выраженные черты первобытного синкретизма в религии, мифологии, искусстве, как бы застыв на точке гомеостаза.

Объяснение факту опережающего развития Греции следует искать, как ни парадоксально, в относительной простоте, можно даже сказать недоразвитости самого раннегреческого общества. Историк Ю. Андреев замечает: «Типичные для большинства варварских обществ сложные и громоздкие социальные структуры, таившие в себе тенденции застоя в силу самой своей громоздкости, в Греции так и не успели сформироваться. В начале архаической (гомеровское время) эпохи мы находим в Греции лишь зачаточные, еще слабо выраженные их формы. Так называемый «эффект трибализации», сыгравший огромную роль в структурировании раннеклассовых обществ и государств варварского мира, в Греции VIII–VII вв. до н. э. по каким-то не вполне ясным причинам довольно быстро исчерпал свои возможности. Племенные сообщества (этнос), не успев по-настоящему кон-

солидироваться, распались здесь под действием сепаратистских, центробежных тенденций, носителями которых в гомеровское время были территориально-родовые общины, обычно группировавшиеся вокруг укрепленных поселений квази- или протогородов типа полисов» [2, с. 5].

В эпоху миграций греческий род утрачивает свою экономическую и сакральную целостность. Сам этот процесс приводит к складыванию совершенно специфической для культур Древнего мира ситуации: традиция, являвшаяся основой существования древних обществ, социальным и политическим регулятором, мерилем культурной ценности предметов вещественного мира и индивида, активно разрушается. Идет смешение традиций мигрантов и местного населения, о чем свидетельствуют факты заимствования имен и функций божеств местных народов, усвоение их религиозных культов. Даже такой первоочередной вопрос традиционного мировидения как ритуал перехода (ритуальное оформление рождения, инициации и похорон) за три столетия трижды меняется. И это в традиционно самой консервативной сфере жизни древнего общества!

Для решения вопросов повседневной жизни все чаще приглашаются с VIII–VII вв. до н. э. третейские судьи. Это находит отражение и в греческой мифологии, и в литературе. Такое вольное отношение к традиции, не столь плотная, как у других народов культурная замкнутость на своей территории стали возможными лишь в силу высокой пассионарности древних эллинов периода завоевания материковой Греции, в частности Аттики. Возникновение к VIII в. до н. э. полиса на базе распада древних родов и ассимиляции разных волн колонизации стало как бы вторичным актом космогенеза, что нашло отражение в героической мифологии (Гомеровский эпос и киклы), спекулятивно надстроенной над древнейшей космогонией.

Полис не только и не столько экономическое образование. Он выстроен пассионариями по законам мифа на основе единства происхождения, пусть и не единокровного, но все же всеединства Земли и богов этой общины. «В основе понимания древними сущности полиса, – пишет историк Г. А. Кошеленко, резюмируя устоявшиеся в науке взгляды на полис, – лежит следующее представление: полис, прежде всего, коллектив граждан вместе с наличными материальными условиями, обеспечивающими его существование. Поэтому нам кажется совершенно справедливым определение полиса как одного из типов общины, а именно гражданской общины... В собственности на землю, как основе гражданской общины-полиса, заложена диалектика, свойственная античному типу культуры: земля одновременно является государственной и частной собственностью» [8, с. 13]. Эта экономическая формула античности стала отражением возникающей в период становления полиса яркой энергетической индивидуальности – героя, актом завоевания, преобразования окружающего мира, но и более высокой степенью ответственности за себя и свой род (в узком значении термина), завоевавшего исключительное для Древнего мира право частной собственности на землю. – Попутно заметим, что даже Ассирийские цари не обладали подобным правом [1, с. 8–27; 5, с. 3–40].

Уже в гомеровском эпосе рядом с богами-демиургами встают, во многом перекрывая их значение для жизни человечества (читай, граждан Полиса), пассионарии-герои. Именно им даруются законы – отражение великого космического Закона. И от них, первых, почти божественных законодателей – Миноса и Радаманта, функции организации реальной жизни полиса переходит к пассионариям-аристократам (Драконт, Солон, Ликург), бывшим потомками героев эпоса если не в родовом, то уж точно в энергетическом и территориальном смысле. Ведь возглавившие процесс миграции, вызванной пассионарным толчком, роды аристократов-пассионариев, вскоре погибают (вспомним судьбы героев «Илиады» и «Одиссеи»)¹. Изначаль-

¹ Примечательно, что все эти явления находят логическое объяснение в русле теории пассионарности Л. Н. Гумелева [3, с. 24–27, 52–58]; в том числе и отмеченное Ю. Андреевым явление «сегментации» полиса: «В условиях устойчивого роста населения полисные общины также стремятся к территориальной экспансии. Но другого типа: не путем расширения границ и таким образом сцепления или сращивания первоначального обособленных социальных организмов, а, скорее, противоположным путем – за счет простого деления (сегментации) в процессе заморской колонизации и образования системы экономически взаимосвязанных, но политически независимых друг от друга метрополий и колоний (исключения – Лакедемонское государство после Мессенских войн и объединение Аттики вокруг Афин – в принципе не меняют сути)» [2, с. 5]. В течение 100–150 лет после пассионарного толчка в процессе этногенеза первые поколения пассионариев гибнут, либо бегут на края ареала этноса (т. е. на месте стыка с другими этносами и, как правило, с другими ландшафтами), где образуют новые системы, что соответствует биологиче-

но, быть аристократом значило быть пассионарием. Ни больше и не меньше. Ведь расхождение в материальном уровне между аристократами эпохи становления полиса (Афин, в частности) и остальным населением было столь незначительным, что выражалось по принципу «больше – меньше», а не «много – мало» [10, с. 101–102]. Что же до их роли в культурном процессе, то она носила характер явного культуртрегерства. Именно этой группе пассионариев принадлежит “честь” и труд распространения эллинства, спекулятивного осознания новой системы общности – общности по земельной собственности; именно в их среде впервые происходит разделение труда на умственный и физический (и здесь речь идет не только и не столько о становлении рабовладельческой формации, сколько о своеобразном греческом понимании досуга). Знать, хотя и *родовая*, самим фактом своего активного существования разрушает “сверхраздельную целостность” общинно-родового Космоса.

Аристократия тяготеет к иерархизации сообщества, но не естественного (возрастная, половая иерархия рода, наконец, сакральная – царь-жрец), а сословно-энергичной, основанной на однажды совершенном деянии (завоевание территории и основание города, совершение подвига, но в античном его понимании, как энергичной эманации [6, с. 39–101]). Из разрыва, провала, отсутствия звена между мифической картиной мира и реалиями жизни (уже не родовой) возникает ситуация ежедневного выбора, знаковой неоднозначности культуры. Если в общинно-родовой формации родственные отношения возникали сами собой естественным путем, так что и само их экономическое и социальное использование тоже возникало само собой и вполне естественно на базе Мифа, то в рабовладельческом полисе, ввиду прогресса в самостоятельности отдельных индивидов (аристократы-герои) и семей, разделения труда на умственный и физический, необходимости систематического управления жизнью полиса и рабскими массами, разрушается мифологическая система социальной регуляции. – Вместо прежней общинно-родовой интуиции возникает античная рефлексия; поэтому вместо прежней наивности мифологии, возникающей как перенос родственных отношений на весь космос, появилась настоятельная потребность задуматься над этим живым и одушевленно-разумным космосом.

Рефлексия, таким образом, была порождением специфического процесса этногенеза древних эллинов, характеризующегося небольшим промежутком времени от пассионарного толчка до процесса миграции; изрезанным ландшафтом и разноэтничными влияниями, поддержанными тремя – четырьмя волнами миграции в течение 100 лет (в отличие от культур Древнего Востока, развивавшихся на больших равнинных просторах и сохранявших единую семитическую традицию); стабильным сохранением общины, под действие волн миграции мутировавшей из родовой в соседскую, а после в гражданскую, что было результатом распространения героической идеологии пассионариев-аристократов на всю соседскую общину. Именно из рефлексии над социальными конструктами мифа возникает идея полиса, в которой с самого начала его истории необходимо сочетаются и противостоят два полюса: единство гражданского коллектива для противостояния своих чужим (всеединство мифа через сродство по земле) и энергичное действенное выделение (индивидуация) из организма общины, необходимость доказывать свое превосходство над другими гражданами в повседневных акциях физического, экономического, политического и позже интеллектуального характера (героическая мифологема).

Уже в самом факте существования полиса заложена диалектика целого и частного. Вся свою историю он предстает перед нами как нечто вечно становящееся, стремящееся к гармонии, и уже заранее констатирующее ее принципиальную невозможность. Отсюда бесконечное обращение к «золотому веку» прошлых общинных времен (как у Гесиода в «Трудах и днях» или у Аристофана, как в политических проектах «крестьянской республики» Феромена Афинского и в попытке ее реализации в период «тирании тридцати» Формисием и его сторонниками). «Полис живет в постоянном нарушении живой нормы, живет, как печень Прометея, которую орел постоянно выклеивает и которая постоянно возрождается, живет, как говорит Платон, одновременно в состоянии «справедливости и несправедливости». Поэтому центральной проблемой античной культуры, – считает Г. Кнабе, – является соотношение идеала и жизни» [7, с. 174]. В античности имманентное полису противоречие между развитием и сохранением пребывает в состоянии неустойчивого равновесия, что и

сообщает всему обществу и его культуре классический характер, если употреблять слово «классический» не как оценку (в духе Винкельмана), а как термин (по Гегелю). Эта неразрешимость проистекает из самой общей особенности рабовладельческого мышления – абстрактно-созерцательной пассивности, носящей исключительно интеллектуалистический, если не прямо рассудочный характер [9, с. 423–424]. – Особо заметим, что общественный климат классического Афинского полиса, порожденный рефлектирующим диалектическим сознанием его граждан, заключался в снятии тормозов с творческого потенциала широкого круга людей, потенциала, который остается втуне в скованном традицией и ориентированном на синоминутную полезность обществу. В афинском культурном пространстве складывается убеждение в том, что познание истины ценно само по себе и может быть главным смыслом существования. Рождается идеал жизни — βίος θεωρητικός (созерцательная жизнь). Так, Геродот утверждал, что Солон совершал свои путешествия ради θεωρίας (созерцания). А учитель Еврипида, философ Анаксагор, на вопрос о том, для чего он родился, якобы ответил: «Для созерцания Солнца, Луны и неба!» [4, с. 96]. Близок к тому же мнению о смысле жизни и Пифагор, которому многие древние приписывали введение термина «философ» в значении «любомудр», т.е. стремящийся к мудрости, постижению [4, с. 58]. «Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые счастливые – смотреть; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины» [4, с. 308]. Само слово «теория», как термин нарождающейся науки, этимологически связано с актом созерцания, т.е. занятием чем-то неутилитарным.

Если эпоха миграций и становления полиса в качестве основной культурной проблемы имела проблему космогенеза как объяснения через прецедент мира и человеческого сообщества, из этого мира выделяемого (героический эпос, поэмы Гомера, труды Гесиода, дорический стиль в архитектуре, скульптура афинской архаики, воспевающая антропоморфных богов и не знающая еще статуй человека), то полису ставшему – вечно становящемуся – эта проблема видится в совершенно другом аспекте. Она уже усвоена и растворена в мифе, понята при этом в духе греческого пессимизма. – Космос абсолютен, вечен (в своем становлении и разрушении) и совершенно в человеке не нуждается. – Полис уже вырвался из «хаоса родимого» жизни природы, стал чем-то ей ино-бытийным. Полис сам стал Космосом, в котором действуют иные боги и герои. И «ферментом для жизни и подвигов героев, уже преодолевших внешнюю стихию и обратившихся к личной жизни и подвигам в среде самих же героев» становится самая индивидуалистическая культовая практика, возникшая на базе мифологии Диониса – Загрея.

Условиями процесса индивидуации стал античный полис как продукт рефлексии над космосом и миром мифа; слабость традиции, ее постоянное расшатывание; относительная неразвитость социальной и политической структуры античного, и афинского в частности, общества; высокий уровень пассионарного напряжения в социуме, приведший к складыванию в античной культуре эристикки и агонистикки («спорчивости» и состязательности в среде граждан полиса и между полисами Эллады). Таким образом, для своего существования полис с необходимостью нуждался в сильной яркой, постоянно развивающей свой физический, интеллектуальный (для коллективного самоуправления полисом), этический уровень, личности. Но сама эта личность, становясь в своем естественном и свободном развитии индивидуальностью, осознающей свою, так сказать, единичность и неповторимость, становилась разрушительно опасной для полиса. Этот диалектический процесс становления и развития античной индивидуальности проявляется во всех сферах жизни древнегреческого полиса. Он отражен и в афинском законодательстве Солона, закрепившем свободу личной частной жизни, собственности, инициативы и творчества, но при условии соблюдения коллективных норм и интересов. Нарушители таковых, явные или мнимые, без учета былых заслуг, подвергались наказаниям и остракизму. – Достаточно вспомнить процессы против Мильтиада Младшего, Кимона, Алкивиада, Перикла, Фидия, Сократа и др. Аристотель дважды в «Политике» разъясняет этот *афинский* взгляд на демократию: «В самом деле, демократия обыкновенно определяется двумя признаками: сосредоточением власти в руках большинства и свободой. Справедливость, как им представляется, совпадает с равенством, равенство же понимается в том смысле, что решения народной массы должны иметь силу, свобода же толкуется как возможность делать всякому, что хочется. Вот и живет в такого рода демократиях каждый по своему желанию или «по влечению сердца

своего», как говорит Еврипид» (1310а 28-34; заметим в скобках, что здесь великий философ ссылается на драматурга для характеристики политической ситуации). «Основным началом демократического строя является свобода... А одним из условий свободы является – по очереди быть управляемым и править... Второе начало – жить так, как каждому хочется» (1317а 40–b 12; пер. С. А. Жебелева – А. И. Доватура). – М. Арнхейм [11, с. 312] в своем исследовании отмечает, что здесь Аристотель констатирует в первом случае «political liberty», а во втором – «civil liberty».

Афинская культура в процессе индивидуации сделала огромный шаг вперед по сравнению с синхронными ей культурами, в том числе и с культурами Древнего Востока. Вне всякого сомнения, античный индивидуализм носил непоследовательный характер, в становлении свободной индивидуальности наблюдались откаты, не все слои даже лично свободного гражданского населения и в разных полисах были одинаково эмансипированы (имеются в виду не рабы, а метеки, женщины, несовершеннолетние, дети). Вот почему здесь уместен термин «диалектическая индивидуальность» для характеристики античного типа личности, сознающей свою значимость, неповторимость, свободу и необходимость творить и мыслить для оправдания и смысла своего существования, но в то же время вынужденной постоянно соотносить свое «Я» с интересами и нормами полиса. Частная инициатива, столь крепко связанная и ограниченная в родовом строе, вела теперь к возникновению уже свободного от общинных пут индивида, пробуждала к жизни внутреннее самочувствие, заставляла нарождающуюся индивидуальность более глубоко понимать жизнь природы и общества, более уверенно распоряжаться в объективном мире. Но и нести груз Ответственности за эту свободу, за поступок, детерминированный не коллективным бессознательным архетипом, а индивидуальным сознательным выбором. И именно этот акт осознания выбора и становится смысловым центром нарождающейся трагедии – нового для Древнего мира вида искусства. И так же как полис – форма существования античной культуры – вырос из мифологического космоса, так и трагедия строилась из кирпичиков мифа на базе новых культурных проблем. Если в мифологической культуре ритуал служит очищению мифа, то в культуре классического полиса функции коллективного очищения граждан общины постепенно принимает на себя трагедия. Именно в этом ключе следует, как нам представляется, понимать прославленный «катарсис» Аристотеля, какие бы еще толкования не содержались внутри этого по-античному емкого термина [10, с. 32–38].

Именно потому в Афинах трагический театр достигает своего истинного расцвета, становясь гимном античной «диалектической индивидуальности», что здесь процесс развития демократического полиса порождает необходимость в индивидуальной эманации и эмансипации, и, с другой стороны, боясь ее, старается уничтожить, как это было с Периклом или Сократом. Но именно эти яркие общественные личности и индивидуальности сотворили вечную славу античным Афинам, как родине демократии. Во истину: «Демократия – ужасный тип политики, но ничего лучшего человечество не придумало».

Основными выводами нашего весьма схематичного рассмотрения столь **актуальной** историко-культурологической проблемы как взаимоотношение гражданского общества и индивидуальности можно считать следующие.

1. Античный полис в своем развитии действительно нуждается в типе гражданина, вменяемо, ответственно и осмысленно проживающем свою полисную жизнь на благо общины.
2. Формирование такого типа гражданина неизбежно приводит к складыванию ранней индивидуальности (причем, процент индивидуальностей, ее влияние на жизнь полиса невероятно велики у эллинов по сравнению с народами, называемыми ими варварами).
3. Сама эта индивидуальность, способная на спонтанное, не нормированное и не освященное полисными традициями (их еще нет) действие, пугающая для полиса и объективно для него опасна. Ряд социо-культурных институтов (в том числе и театр) в классической Греции призваны очистить полис от скверны индивидуальности.

Таким образом, полис порождает и старается взять под контроль индивидуальность (вплоть до физического уничтожения, как в случае с Сократом). А индивидуальность, носящая в античности ярко выраженный трагический характер, в свою очередь невольно разрушает полисные устои, создавая новые модели и типы взаимоотношений.

1. Андреев Ю. В. Античный полис и восточные города-государства // Античный полис. – Л., 1979.

2. Андреев Ю. В. Греки и варвары в Северном Причерноморье (Основные методологические и теоретические аспекты проблемы межэтнических контактов) // Вестник древней истории. – № 1. – 1996.
3. Гумелев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1994.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
5. Дьяконов И. М. Проблемы экономики: О структуре общества Ближнего Востока до сер. II тыс. до н.э. // Вестник древней истории. – № 4. – 1964.
6. Кессиди Ф. Х. От мифа к Логосу. – М., 1979.
7. Кнабе Г. С. Исторические предпосылки и главные черты античной культуры // Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. – М., 1993.
8. Кошеленко Г. А. Древнегреческий полис // Античная Греция. Становление и развития полиса: В 2 Т. – М., 1981. – Т.1.
9. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М., 1977.
10. Никитина Н. Н. Мимесис в эстетике Аристотеля. – М., 1990.
11. Arnheim T. M. W. Aristocracy in Greek Society. – L., 1977.
12. Littman R. J. The Greek Experiment. Imperialism and Social Conflict 800–400 BC. – Honolulu, 1974.
13. Starr Ch. G. The origins of Greek Civilisation (1 100–650 BC). – N.Y., 1961.