

ИДЕЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ЕЕ РЕАЛИЗАЦИЯ В АНТИЧНОМ МИРЕ

1. Постановка проблемы

Со времен Гегеля и Маркса в науке доминирует точка зрения, что гражданское общество как *сформировавшийся феномен* является исключительно достижением западной буржуазной цивилизации и относится к эпохе Нового времени. Так, например, Дж. Хэллоуэлл (США) утверждает: "В средние века не существовало водораздела между частной и общественной сферами деятельности. Не было также государств в современном значении этого слова, а, следовательно, не разграничивались понятия "государство" и "общество" [1].

С этим можно согласиться, если иметь в виду комплекс юридических документов того времени. Венценосные особы путали свои владения с частной собственностью, отсутствовала бюрократия как особый класс, не было граждан, но были подданные. И все же: если бы идея гражданского общества, пусть в несформулированном виде, не существовала уже тогда, в Средневековье, то как бы она могла заявить о себе вообще? Как, например, ощущал себя средневековый город, пользовавшийся магдебургским правом, по отношению к государству? Разве не как некое самоорганизующееся и самоуправляемое общество по отношению к высшей власти? А борьба английских баронов за право частной собственности на свои владения в XIV в. — разве она не имела под собой правовой взгляд на разделение государственной и частной сфер? В эпоху Возрождения, то есть в позднее Средневековье, личность уже не прощает правителям покушение на свою собственность и свои корпоративные права.

* Кандидат исторических наук, доцент ИСН ОНУ им. И. И. Мечникова.

** Кандидат политических наук, и. о. доцента ИСН ОНУ им. И. И. Мечникова.

Так ведь это результат длительного развития правового сознания европейского человека.

Гражданское общество (как совокупность негосударственных отношений и институтов) развивалось и усложнялось внутри средневекового государства по мере развития городов, капитализма, культуры, элементов политической демократии. Наконец, оно достигло такой степени самодостаточности, что как бы отделилось от государственной оболочки и заявило свои приоритеты господствовавшему над ним феодальному государству посредством идеи верховенства права над властью и договорной (гражданской) теории происхождения государства. Их отношения вступили в фазу открытой борьбы, которую повели классы-лидеры — аристократия и буржуазия. Победила, как известно, буржуазия, которая и закрепила победу гражданского общества в конституционно-правовых документах. Таким образом, эпоха буржуазных революций обозначила исходный рубеж Нового времени, когда утвердился либеральный взгляд на государство, *обслуживающее* гражданское общество.

Сегодня актуально прозвучит напоминание, что на Западе никто гражданское общество специально не строил. Оно формировалось естественно-исторически и было осмысленно и оправданно как таковое “задним числом” в трудах классиков раннего либерализма Г. Гроция, Дж. Локка, А. Смита, Д. Юма, Ж.-Ж. Руссо, Иммануила Канта. Названные мыслители, образно говоря, “держались за небо”, ибо исторической почвы под ногами у них не было. Идеалистические конструкции вроде *общественного договора* и *естественного права* были положены в фундамент нового мировоззрения, в котором гражданское общество предстало как истинно целое, породившее из себя государство. Такое мировоззрение, которое мало находило подкрепление в действительной истории, тем не менее стало реальностью в общественном сознании. И эта идеократическая реальность уже стала фактором, формирующим материалистический процесс истории.

С теоретической точки зрения, идея гражданского общества не могла не зародиться там, где человек выходит из семьи, но еще не доходит до государственного учреждения, то есть *на улице*, в том месте, где люди могут собраться и организовать в общества (группы) по интересам. Самодетельность человека, коренящаяся в его природе, не может не порождать в социуме столкновение груп-

пиров интересов, “общественный хаос”, который власть упорядочивает. Но если этого “хаоса” нет, то как власть (государство) может себе и другим объяснить собственную необходимость? На какой основе тогда вообще может конституироваться государство?

С исторической точки зрения, впервые гражданское общество должно было возникнуть как результат новой конфигурации догражданских, *естественных*, родо-племенных структур, групп, отдельных кланов и семей, выбитых из разрушенной целостности родо-племенного строя. Именно на развалинах родо-племенного общества формируется новый, более высокий тип социального единства — гражданское общество и государство как его политическая структура, система управления. Следовательно, по идее, гражданское общество можно обнаружить не только в Средневековье, но и в Античном мире — в Древней Греции и Риме.

В данной статье мы хотим показать, что гражданское общество “имело место быть” в античную эпоху, соответственно, и идея гражданского общества получила свое выражение в общественно-политической мысли, в литературе, идеологии и общественной психологии.

2. Признаки и критерии гражданского общества

Прежде чем развернуть систему историко-политических аргументов в пользу данной позиции мы должны прояснить несколько теоретико-методологических вопросов, а именно: что считать гражданским обществом? каковы его критерии? может ли государство существовать без общества? что первично: государство или общество? Без ясности и определенности в этих вопросах наша аргументация рискует утратить научную строгость. Кроме того разногласия во мнениях ученых по заявленной проблеме во многом объясняются разными теоретико-методологическими посылками.

Действительно, определений и концепций гражданского общества — превеликое множество. Нам же, исходя из нашей цели, нужна такая его спецификация, которая указывала бы на первичные *социологические* признаки, отделяющие общество от не-общества. В этом плане обращает на себя внимание концепция общества А.А. Зиновьева, которую он изложил в книге “На пути к сверхобществу”. По его схеме общество происходит из *предобщества*, каковым являются родо-племенные коллективы, и заканчивается поглощением его в

сверхобщество в результате процессов глобализации, которые активно протекают на Западе в настоящее время. Таким образом, Зиновьев понимает под "обществом" именно гражданское общество. Он пишет: "Для общества необходим некоторый минимум людей, не связанных родственными отношениями, хотя бы для того, чтобы родственные связи утратили прежнее значение... Общество, скорее всего, образуется не столько из друзей, вынужденных враждовать, сколько из врагов, вынужденных дружить". И далее: "Скопление людей, образующих общество, состоит не непосредственно из отдельных людей. Это — не толпа. Оно состоит из множества устойчивых групп. Эти группы сравнительно невелики по размерам. Если даже какие-то из них состоят из родственников, небольшая семья например, основу их образуют не родственные связи, а интересы какого-то общего (совместного) дела. <...> Общество возникает как общее для разнородных людей и их групп с различными интересами условие удовлетворения их частных интересов" [2].

Итак, на месте родо-племенного единства, простейшей формы социального общежития, основанной на принципе *единородности* (однородности), формируется единство множества социальных единиц, форм, структур, позиций, комбинаций, разрезов, находящихся в вертикальном и горизонтальном сложном взаимодействии. Это единство множества, эта сложность социального общения и есть гражданское общество.

Зрелое гражданское общество, каковым мы застаем его сегодня на Западе, обладает рядом основополагающих черт: индивидуализм, проявляющийся в автономии и свободе личности, развитый институт частной собственности и основанная на ней рыночная экономика; широкая сфера внегосударственной, частной жизни; правовое государство и высокая правовая культура граждан; либеральная идеология, плюрализм и терпимость к чужим верам и убеждениям. Гражданскому обществу оптимально соответствует и его поддерживает политический режим демократии. Эти черты и берутся нами в качестве критериев наличия гражданского общества в античной, греко-римской цивилизации.

Разумеется, было бы верхом неразумия, преступлением против историзма "натягивать" на античность модель современного гражданского общества. Это неправильно даже по отношению к современным государствам незападного региона. А в данном случае речь

идет о сравнительном анализе реальностей разновременных цивилизационных миров. И все-таки нам представляется возможным, ориентируясь на указанные критерии, установить в античных государствах тип общества, генетически связанный с современным гражданским обществом.

3. Гражданское общество и государство

Аристотель и Гегель считали условием существования и развития гражданского общества государство. То есть государство первично как идея развития социума. Тогда гражданское общество следует рассматривать в качестве промежуточного продукта развертывания этой идеи в истории. Буржуазные приверженцы естественно-правовой доктрины, наоборот, выводили государство из общественного договора как альтернативу гражданской войне. Государство, по их мнению, и есть состояние гражданской связанности правом в отличие от естественного состояния всеобщего бесправия. В марксизме мысль о базисном характере гражданских, прежде всего социально-экономических, отношений и их решающего влияния на государство как надстроечного образования получает законченное теоретическое выражение.

Кто ближе к истине? На наш взгляд, никто или, отчасти, — и те, и другие. Как это понять?

Следует признать правильной мысль Аристотеля о том, что развитие общества уже на семейном уровне несет в себе идею государства как свою первую и конечную цель, как совершенную, самодовлеющую форму общества. Солидаризуясь с этой мыслью, Гегель писал: "Гражданское общество есть дифференциация, которая выступает между семьей и государством, хотя развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства; ибо в качестве дифференциации оно предполагает государство..." [3]. Гегель был первый, кто фундаментально рассмотрел гражданское общество в системной, диалектической связи с семьей и государством. По Гегелю, гражданское общество — это сфера одностороннего развития особенного, состоящая из множества телесно и душевно разобщенных единичных людей. Область острой конкуренции индивидуальных и групповых эгоизмов. Апофеоз небратских отношений. Люди становятся друг для друга не целью, а средством. Без нравственной

воли и правового регулирования государства (опосредование особенного всеобщим) гражданское общество ожидала бы неминуемая гибель в пламени гражданской войны.

Кант связывал необходимость, а значит и историческую неизбежность гражданского общества, с всеобщим требованием гарантии каждому на владение своим, которую может дать только всеобщая законодательствующая воля, то есть государство. Следовательно, необходимость перехода из естественного в гражданское состояние требует государства, а государство, в свою очередь, не может функционировать без правового состояния, то есть без гражданского устройства.

И здесь мы вновь прислушаемся к голосу А.А. Зиновьева, позиция которого в общем совпадает с кантовской. Зиновьев пишет: "Государство есть управляющий орган общества. Но дело обстоит не так, будто сначала возникает общество, и затем в нем формируется государство. И не так, будто сначала возникает государство, и затем оно создает общество или общество создается при его участии. Государство формируется как орган формирующегося общества, а общество формируется как человек с таким управляющим органом, каким является государство. Это — единый процесс. В чьих бы руках ни находилась государственная власть, какой бы вид она ни имела и в каком бы состоянии ни находилась, что бы ни служило основой сохранения того или иного конкретного общества, неизменным остается одно: если в человеке нет государственности, этот человек не есть общество, а если в человеке в каком-то виде возникла государственность, то тут можно констатировать зарождение общества. Наличие государственности в этом случае есть показатель (признак) того, что человек зародился именно как общество. ...Государственность есть необходимый признак общества, но не достаточный" [4].

Государство есть политическая структура общества. С этой точки зрения, вопрос о первичности отпадает как бессмысленный, поскольку нельзя часть сравнивать с целым. Гражданское общество представляет собой совокупность определенных социальных связей, структур, учреждений и институтов, которые в то же время характеризуют ступень в развитии государственности. Поэтому гражданское общество, взятое само по себе, есть абстракция. Черепаха без панциря, моллюск без раковины. Реально же оно как самостоятель-

ный феномен — до, вне и без взаимодействия с государством — никогда и нигде не существовало. Но вполне справедливо и обратное утверждение: государство без наличия в той или иной степени, хотя бы в самой малой, развитой инфраструктуры гражданских отношений существовать не может. Государство без гражданского общества — что человек без внутренних органов, дерево без сердцевины. Говоря языком Гегеля, между гражданским обществом и государством реализуется диалектическая взаимосвязь особенного и всеобщего. Оба являются необходимыми элементами единой целостности. На этом основании, по нашему мнению, следует выявлять в разных эпохах государственного бытия народов соответствующие им типы гражданских обществ.

Предвидим возражение: а как же в случае с феноменом тоталитаризма? Ведь тоталитарный режим тем и отличается, что уничтожает гражданские структуры. Получается, что государство есть, а гражданское общества нет.

В концепциях тоталитаризма много неясного, путаного, исторически обусловленного идеологической конфронтацией. Возьмем хотя бы имеющий хождение в литературе терминологический ряд — "тоталитарный режим", "тоталитарное государство", "тоталитарное общество". Тоталитарный режим, безусловно, является категорией, отражающей историческую реальность. Таковым был, как известно, сталинский режим. Но уже соответствующее определение государства вызывает сомнения. Был ли Советский Союз времен Хрущева или Брежнева тоталитарным государством? Это весьма дискуссионный вопрос, а ведь тип советской государственности сохранялся со сталинских времен вплоть до 1989 года. Что касается "тоталитарного общества", то этот термин, по нашему мнению, должен быть исключен из политологического словаря в силу его некорректности.

Не лучше ли характеризовать феномен тоталитаризма, используя подход древнегреческих "политологов"? Как известно, Платон и Аристотель делили формы государственного правления на "правильные" и "неправильные". Например, монархия — правильная форма, а тирания — неправильная. Платон также использовал термин "извращенная". Государство, в котором установился тоталитарный режим, уже не отвечает своей сути: оно становится бандократией. Внешне сохраняются типичные для государства функции и

учреждения, но как же извращается их деятельность! Правоохранительная и судебная системы превращены в орудия преследования инакомыслящих и разрастаются до фантастических размеров. В таком государстве упразднены политические отношения, поскольку оппозиция немедленно переходит в разряд государственного преступника, покушающегося на основы государственного строя, и т. д. Извращенному государству соответствует извращенное гражданское общество. Профсоюзы, различные общества, творческие союзы, фонды, домовые и родительские комитеты, клубы, непартийная печать и пр. функционировали в Советском Союзе. В их уставных документах ничего не говорилось о подконтрольности моновласти. Тем не менее все они были "школами коммунизма" и "приводными ремнями" КПСС. Вместе с тем эта инфраструктура поддерживала общественную жизнь, накапливала связи и опыт работы с людьми, аккумулировала и канализовала творческую самодетельность и, когда пришло время, неожиданно мощно заработала в демократическом режиме.

Возвращаясь к нашей теме, укажем на любопытный факт. В отличие от социологов и политологов, теоретиков гражданского общества, специалисты-антиковеды не сомневаются в наличии гражданского общества в Античном мире. Они не теоретизируют по этому поводу, а дают конкретные исторические описания неполитических аспектов и институтов античного общества. Многие в фактическом плане об античном гражданском обществе можно почерпнуть в трудах В. Бузескула, Р.Ю. Виппера, А.Ф. Лосева, Ф. Мищенко, Ф. Арского, А. Боннара, Т. Гомперца, С. Л. Утченко, С.И. Соболевского, В. Дюранта, Э.Д. Фролова, С.Я. Лурье, П. Гиро и др.

Современные исследователи продолжают изучать и оценивать феномен гражданского общества Античного мира. Их мы, естественно, считаем своими единомышленниками. Так, А.В. Коптев написал работу под названием "Античное гражданское общество", в которой он попытался осветить основные стороны гражданской, частной, бытовой жизни людей в Древней Греции и Риме [5]. Ю.В. Андреев в книге "Цена гармонии и свободы" пишет, что изначально чисто экспериментально у древних греков стало складываться государство, которое обслуживало интересы общества свободных собственников, каким в основе своей было греческое общество архаического времени. "Лежащая в основе конституции типичного гре-

ческого полиса идея "общественного договора" или добровольного согласия и гармонии интересов всех составляющих его индивидов получила свое прямое выражение уже в самом его архитектурном облике, пространственной организации и планировке. Занимавшие центральную часть города общественные здания и храмы, площадь агоры и т.д. утверждали всем своим величественным ансамблем демократическое внутреннее единство полиса и стойкую солидарность его граждан. В то же время со всех сторон окружающие этот ансамбль частные жилые дома воспринимались как символические воплощения свободы и независимости отдельных личностей внутри гражданского коллектива" [6]. Он же считает, что социальной атмосферой Эллады впервые в истории человечества был порожден тип свободного интеллектуала. Оценивая древнегреческую культуру в целом, Ю.В. Андреев отмечает: "... нельзя не признать, что она была в полном смысле слова открытой, толерантной и плюралистической или, если использовать выражение Д. С. Лихачева, полифоничной" [7]. В. Строгеевский в своей работе сравнивает Платона и Аристотеля как представителей античного либерализма и тоталитаризма. И хотя он не решился употребить в отношении последнего термин "либерал", но все же указал, что "Аристотеля в отличие от Платона интересовал не класс или коллектив, а каждый отдельный гражданин полиса, свободу которого он связывал прежде всего с наличием у него частной собственности" [8].

4. Полис как гражданская общность

Средоточием гражданской жизни в Элладу был полис. Что такое полис? Полис — это город-государство, привычно считаем мы, на самом деле, полис — это город-община-государство. Город — укрепленное поселение, созданное для обороны от врагов всего населения гражданской общины, в том числе земледельческой периферии, довлеющей своему центру. Гражданская община — новая демографическая и социокультурная общность, возникшая в результате синоикизма на базе прежней, утратившей свое значение родоплеменной общности. Принадлежность к ней давала право владения земельным участком на территории общины и право быть домохозяином. Домохозяин — основная социально-экономическая единица античного гражданского общества. Государство — поли-

тико-правовая система управления делами гражданской общины. Соответственно, гражданин полиса был един в трех лицах: воин, собственник и обладатель политических прав.

Подчеркнем: именно в таком порядке осмыслилась связь человека с обществом и государством. Для сознания эллина была естественной мысль, что гражданин — это человек, имеющий *свое* место в военном ополчении. Демократическая революция стала неизбежной, когда, начиная с середины VII в. до н. э., произошла революция в стратегии и тактике ведения войны. Уже не всадники, которые рекрутировались исключительно из аристократического сословия, а пехота, сражавшаяся в *фаланге*, составила главную боевую мощь полиса. Появление *гоплита*, тяжеловооруженного воина-пехотинца, вынудило аристократию пойти на расширение прав тех, кто мог оплатить расходы на обмундирование гоплита. А это были *zeugitai*, свободные мелкие собственники, составлявшие *демос* в Афинах. В свою очередь, это радикально изменило представление о достоинстве воина-гражданина. Образцом служил уже не гомеровский герой, блестящий поединщик, победитель на глазах у всех. Гоплит — это солдат, единица фаланги; в сражении он рубится на своем месте локоть к локтю, плечо к плечу со своими товарищами. И не дай Бог в пылу битвы выпасть из своего ряда, разомкнуть строй фаланги! Это боевое товарищество ценилось не только на поле битвы, но и в обычной жизни.

Следующий шаг в этом направлении, по-видимому, был сделан в эпоху греко-персидских войн, когда осуществлялась всеобщая воинская повинность и массовый призыв на флот. Смертельная опасность, грозившая всей Элладе, уравнивала в правах богатых и бедных, аристократов и «новых греков» — купеческо-ремесленный слой.

Это верно, что общественное сознание античных греков ясно не разграничивало общественного и политического. И не могло разграничивать, ибо это было тесное и неразрывное двуединство. Но в том-то все и дело, что единство не значит слитность, поглощенность одного другим. Философская рефлексия классического периода Древней Греции более чувствительно, чем общество в целом, реагировала на это различие.

Что есть государство? Такой вопрос мог быть задан греческим гражданином, для которого самоочевидной данностью является гражданская община. Платон и Аристотель отвечают: это не терри-

тория, имеющая четко фиксированные и охраняемые границы и не город со стенами, это — управленческая структура, а именно: политическая структура, состоящая из людей, имеющих право на власть. Следовательно, заданный вопрос переформулируется в вопрос: кто входит в государство? У Платона — это философы-правители и стражи порядка. По Аристотелю, государство образуют граждане — свободные, полноправные люди, взаимозаменяемые в порядке определенной очередности.

А еще, как известно, Аристотель определял государство через базовое понятие «общение». Общение есть суть природы человека как социального животного. По Аристотелю, государство является высшей формой человеческого общения; оно завершает развитие общества, являясь его целью и результатом одновременно. В чем специфика этого общения? Это иерархическое общение, организующее общество по принципу господства и подчинения, причем под обществом понимается союз свободных людей. Выходит, что гражданин — это единицы, которые образуют и общество, делая его гражданским, и государство, делая его демократическим.

Таким образом, необходимость дать определение государства поставила Платона и Аристотеля перед задачей выделить его особенное качество, признаки, которые его отличают от других форм социального общежития. Заметим, что между семьей и государством Аристотель поместил селение, где уже имеется разделение труда между семьями и семейная частная собственность.

Аристотель относил к гражданам всех тех, кто участвует в суде и народном собрании [9]. Народное собрание Афин, *эклесия*, со времен Эфиальта и Перикла стало главным органом демократической власти. Однако весьма показательно, что Аристотелю пришлось сопоставлять точку зрения, согласно которой участник народного собрания и суда — это не должность и, следовательно, отношения к государственному управлению не имеет [10]. Следовательно, афиняне свой гражданский статус не связывали с обязательным участием в государственной власти. Скорее всего в народном собрании и суде они видели органы гражданской общины. Важно отметить, что народное собрание — это структурированная общность; она разбита на филы и демы. В них естественным образом формируется *первичное общественное мнение* по всем значимым вопросам. Это мнение носит характер общественного *нравственного* суда.

Таким образом, голос народного собрания — это голос гражданского общества, к которому чутко прислушивается власть. Чтобы манипулировать народом, надо попасть в его тон, надо публично признать систему его ценностей как основу своего руководства. Симпатии и антипатии общества — вот то, что обязательно учитывается властью при принятии решений. Даже направление течения определяется ходом течения.

Из какого источника проистекает могущество общества? Мы уже сказали: из традиции. Но можно выразиться и по-другому: это неформальная власть обнаруживается не только через внешнее давление народной массы, но и изнутри — как культурные реакции представителей власти. “Выпасть” из своей культуры не удастся никому, как лишний раз доказали современные наши либералы.

Еще показательнее выглядит этот тезис на примере тираний. Тиранство свое тиран осуществляет в достаточно узком спектре и ни в коем случае не покушается на культурные смыслы своего народа. Вернее, покушение на них, ибо велико искушение чрезвычайной властью, становится началом конца тирана и, в некоторых случаях, самой тирании. Тиран нуждается в общественном оправдании своей, *через меру выходящей* власти, значительно больше, чем демократический лидер. Поэтому он много средств тратит на строительство общественных зданий, устраивает на государственный счет для народа общественные праздники, приглашает к своему двору прославленных философов, скульпторов и архитекторов. Вспомним также, как потакали римскому народу императоры, устранившие граждан из политической, но не общественной жизни.

В наших рассуждениях нельзя упускать из виду, что число жителей полиса в среднем не превышало количество жителей современного крупного села или поселка городского типа. Платон считал оптимальным число граждан идеального государства чуть более пяти тысяч. В таком государстве неизбежно все знают о всех. К тому же, отсутствует бюрократия. Поэтому связь между индивидом и государством в Древней Греции была значительно интимнее, чем в наше время. Впрочем, аналогия уже подсказана. Стоит только оказаться в селе, как сразу попадаешь в локальный мирок, где истари введенные обычаи и порядки, неписанные законы и местная мораль проявляют больше деспотизма в стремлении подчинить себе естественный индивидуализм, чем официальная власть. Итак, тира-

ния общественного мнения имела место не только в миллелы времена, но и в античные тоже. Тирания общественного мнения — ахиллесова пята демократии.

Органом прямого народовластия, действенным орудием господствующего общественного мнения можно считать и суд присяжных (гелию), состоявший из шести тысяч человек, ежегодно избиравшихся по жребию. Зададимся вопросом: а кто, собственно, осудил Сократа на смерть?

И вот тут-то выясняется, что осудило Сократа на смерть не государство, а общество. Его обвиняли не в государственной измене, а в нарушении общественной нравственности: в неверии в богов и растлении молодежи. Попытки приплести к “делу” его связи с Тиранией тридцати, личные отношения с бывшими олигархами были легко отмечены самим Сократом. Он прекрасно объяснил на суде, в чем состоит его истинная вина перед афинянами. Он виноват перед ними в том, что не такой, как они, что он ведет, с их точки зрения, странную жизнь. Слишком свободно дышал — в этом была его главная вина. Его “безответственный” образ жизни, его личная система ценностей крайне раздражали афинян и воспринимались ими как нарушение общественной морали. Вот и накопилось против него сильное ожесточение, которое вылилось в судебный процесс над семидесятилетним стариком. Ксенофонт в своих “Воспоминаниях о Сократе” подробно рассмотрел аргументы обвинителей Сократа и нашел их несправедливыми, а в ряде случаев просто нелепыми. Но дело было не в аргументах, а в принципе: и не такие, как Сократ, униженно выпрашивали прощение у своих сограждан; теперь настал его черед преклонить колени. Сократ отлично знал своих сограждан, о чем свидетельствуют его дерзкие слова на суде: “...вы на меня не сердитесь за то, что я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве” [11]. Тем не менее он не смалодушничал и твердо дал понять, что жизнь ценой лишения свободы ему не нужна.

Смерть великих людей всегда имеет значение символическое, несет урок человечеству. Как раз смерть Сократа символизирует в античной истории бескомпромиссное столкновение свободного индивидуального духа с нетерпимостью общественного мнения, личной

правды и общественного эгоизма. В одном из последних своих интервью М.К. Мамардашвили сказал: "Философия — это реакция достоинства жизни перед лицом антижизни. Вот и все. И если философской жизни есть, то человек не может быть нефилософом..." [12]. Эта мысль может служить ключом к пониманию глубокого смысла смерти Сократа. Со стороны мыслителя это был философский акт. Сократ не хотел имитировать жизнь. Его смерть стала утверждением истинной жизни, которую он вел до суля и которую не мыслил без своих опытов самопознания. Еще раз повторим: Сократа убили не государство, не власть, а общество. Так же и Христа власти распяли по желанию толпы. Смерть Сократа, поставленная им самим при участии массовки из афинских граждан по классическому канону греческой трагедии, стала самым выразительным символом заката эллинской цивилизации. Это был незабываемый спектакль, который навечно вошел в память человечества как первый урок на тему о человеческом достоинстве, о праве человека на индивидуальную свободу.

5. Переход от родо-племенного единства к гражданской множественности

Как и благодаря чему осуществился переход к гражданскому обществу в Античном мире? Тайна этого процесса есть тайна цивилизации, которая ведет свой отсчет с основания города.

Только благодаря городской жизни в Древней Греции сформировалось гражданское общество. Город же создавался путем *синойкизма*, объединения (добровольного или насильственного) нескольких селений, деревенских общин. Афинская республика, например, сложилась из нескольких десятков таких селений. Но были в Элладе и целые области, такие как Аркадия, Мессения, Этолия, Акарнания, которые до самого позднего времени удерживали примитивный способ жизни деревнями и, соответственно, дольше всех сохраняли родо-племенной быт. Конечно, в таких областях гражданское общество не могло возникнуть хотя бы потому, что там отсутствовало государство, не было достаточной плотности разных групп населения, которые могли бы развить разнообразные формы общественной жизни, в том числе и создать политический центр.

Важно подчеркнуть, что прорыв к гражданскому обществу был

осуществлен в виде своеобразной *консервативной революции*. Родоплеменное деление не было устранено, наоборот, оно дало начало новому, территориальному делению. Гражданские структуры и учреждения, писанные системы права возникали как надстройка над традиционным основанием, где продолжала царить власть коллективного мнения, имевшая своим источником родо-племенные обычаи и порядки. Даже межгосударственные политические союзы были созданы на базе не государств, а межплеменных союзов — амфикиний. Например, Дельфийский союз государств, образовавшийся вокруг Афин, имел своей основой дельфийско-фермопильский амфикиний, возникший еще в гомеровские времена.

Можно выделить четыре периода в истории Эллады, каждый из которых характеризуется этапностью в развитии гражданской общины и соответствующей эволюцией формы государственности. Причем именно потребности гражданской общины служили движущей силой политико-правовых установлений. Государство было (и таковым воспринималось населением) механизмом реализации потребностей общины.

Первый период — легендарный или героический (XII — X вв. до н. э.). В его центре находится общегреческое мероприятие — Троянская война (1193–1184). К этому же периоду нужно отнести образование племенных союзов (амфикиний), собрание Аттики в одно государство вокруг афинского акрополя, учреждение общегреческих празднеств, олимпийских, пифийских, истмийских, немейских игр, возвышение некоторых оракулов до значения центров религиозного единения эллинов.

Это был период преимущественно царского правления. Городская община уже сложилась. Власть в ней распределялась между тремя силами: царем (басилеем), советом старейшин и народом. Уже в эту пору народ в городских общинах не был бесправной массой и пассивным объектом воздействия властной группировки. Если от народа требовалась покорность вождю, то и для вождя обязательны заботливость о народе, справедливость в решении дел, храбрость на войне, мудрость советов и красноречие в мирное время. Дальнейший успех общественности состоял в том, что понятие общего блага в государстве получило перевес над всеми прочими интересами; личные достоинства и заслуги перед обществом были главным правом на влияние и значение в государстве. Происходившее при этом

смещение племен и объединение завоевателей и завоеванных в общей политической организации, жажда успеха и благоустройства на новых местах должны были ускорять переход от родового строя к территориальному, государственному.

Как считали Ф. Ницше и Ф. Мищенко, уже в гомеровском обществе установился индивидуальный тип эллина, с его ментальными достоинствами и слабостями и общей установкой на гармонию между индивидом, обществом и государством.

Следующий период (IX — VIII вв. до н.э.) прошел в борьбе знатных родов за власть в государстве. Дело в том, что наследственная знать, эвпатриды захватили лучшие земли — основу античного хозяйства. И власть им была нужна прежде всего для закрепления своих ничем не оправданных, с точки зрения традиционного сознания, привилегий. В результате царское правление сменилось *аристократическо-олигархическим*. Так было в Афинах, Коринфе, Сикионе, Милете, Эфесе и др.

В Афинах начало этого процесса датируется около 752 г. до н.э., когда верховный правитель, архонт, стал выбираться на 10 лет из числа знати. Дальнейшим усилением режима знатных богачей было разделение власти архонта между тремя, а позже между десятью должностными лицами с тем же именем и сокращением срока их службы до одного года. И, наконец, в 683 г. до н.э. законодательная и судебная перешли к ареопагу, органу аристократического правления, составленному из бывших архонтов.

Режим господства знати был тяжел и унижителен. При нем социально-экономическое расслоение общества достигло невиданного масштаба. Через кабальное право земельная аристократия превращала в рабов своих же соплеменников, что породило волну народного негодования. В каждом конкретном полисе была своя история, однако суть ее сводилась к тому, что народ сплотился вокруг своего вождя-выдвиженца и повел борьбу за свержение всевластия аристократов и олигархов.

В результате его победы наступает третий период — *период тирании* (преимущественно VII — VI вв. до н.э.) Из тираний наиболее известны коринфская, сикионская, мегарская, афинская, сиракузская, древнейшая аргивская. Очередную порцию социально-политического опыта народ приобретает уже в борьбе против тиранов. Первоначально тираны шли навстречу народу и облегчали ему

жизнь, однако в следующих поколениях они скомпрометировали тиранию как форму правления. Имя тирана стало позорным, и наивысшие действия против него почитались достохвальной проявлением патриотизма и гражданской доблести.

И все-таки тирании следует отдать историческое должное: она явилась той промежуточной политической формой, которая опосредовала переход гражданского общества к демократии. В демократию как свою политическую форму гражданское общество "уложились" оптимально, что и стало причиной его стремительного расцвета. *Период демократий* (V—IV вв. до н.э.) — это последний, четвертый, период, когда духовная и политическая жизнь античного гражданского общества обрела наиболее зрелые, классические формы и была окрашена в либеральные тона.

Еще раз хочется указать на неоднородность, значительное типологическое разнообразие обществ в Элладе. Так, по сравнению с либеральными Афинами V—IV вв. до н.э., Спарта представляла собой совершенно другой, антагонистический афинянам, тип гражданского общества. Это была ксенократия. Положенная в основу структурирования общества военно-политическая организация отторгала всякие элементы рыночной экономики и политической демократии. Только спартанцы, потомки дорийских завоевателей, составляли полноправное гражданство; население завоеванное, во много раз превосходившее число завоевателей и рассеянное по Лаконике в городах и деревнях, низведено было дорьянами к положению *перизков*, обывателей без политических прав. В огромном большинстве это были ахейцы. Еще более многочисленную массу составляли *илоты*, государственные рабы, прикрепленные к землям спартанцев и на них работавшие, в то время как последние только тем и занимались, что упражнялись в воинском искусстве. Подготовка к войне определяла содержание жизни спартанцев. Угроза раскола угнетающего меньшинства перед лицом в десятки раз более многочисленных угнетенных по причине выделившихся богачей заставила спартанцев искусственно законсервировать свои взаимоотношения, вернуться к их первоначальной простоте, уравнивать имущественное и правовое положение своих граждан-воинов, что нашло выражение в законодательной деятельности легендарного Ликурга. Консервативная Спарта была самым сильным в военном отношении государством Эллады, но сравнение ее с либеральными Афина-

ми настолько для нее невыгодно, насколько беднее и монотоннее выглядело спартанское общество во всех своих культурных проявлениях по сравнению с роскошными Афинами.

Выдающуюся роль катализатора в созревании древнегреческого гражданского общества сыграла колонизация. В ней выразился свободолюбивый предприимчивый дух греческого народа. Недовольство новым порядком вещей в эпоху правления землевладельческой аристократии, экономическая и политическая приниженность на родине, наконец, жажда обогащения привели к основанию новых поселений, которые раскинулись по всему побережью Средиземного моря, переступили за Геракловы Столбы, проникли в земли скифов и сарматов. Их основной бизнес — морская торговля — открыла им глаза на внешний мир и их открыла миру. Эта открытость позволила приобрести новые знания, придала жизни колониальных полисов особую динамичность. Им принадлежали многие починки и начинания, которые позднее подхватывались метрополией. Тут особое место занимает малоазиатский полис Милет, сам выведший не меньше 80 колоний. Из него вышли первые мыслители, географы, историки; ему принадлежат первые опыты литературной прозы. В колониях раньше, чем в метрополии, образовался класс населения, сильный богатством и знаниями и расположенный к политической свободе. Морские путешествия не только привели к интенсификации связей между народами, взаимному экономическому и культурному обмену, но сопровождалась ростом космополитизма и специфического греческого скептицизма, проистекавшего из сравнения отечественного с "зарубежным". Сами греки утверждали, что философия родилась из изумления. Но можно считать, что своему рождению она обязана также и скептицизму. Интеллект становился судьей в споре древних традиций.

6. Индивидуализм

Европейская, романо-германская цивилизация выводит свою родословную из античности, полагая, что последняя является детством европейского человечества, древним Западом. Античность вплетена в контекст европейской цивилизации как ее смысловое начало. Может ли она при этом быть чуждой западному умонастроению? Между тем основным элементом европейской культуры явля-

ется, по словам М. Мамардашвили, "кристаллизация свободы в форме облика личности и, соответственно, история как драма свободы" [13].

Индивид со своими интересами — это первоэлемент гражданского общества. Как писал Гегель: "В гражданском обществе каждый человек — цель, все остальные для него ничто" [14]. Но, видя в других средство удовлетворения своего эгоизма, индивид осознает свою зависимость от них, поэтому он придает своим целям форму всеобщего. Например, требуя свободы для себя, он возводит свободу в принцип, то есть требует ее для всех. Работая на собственное благо, индивид волей-неволей через форму всеобщего удовлетворяет стремление других к благу.

Только такой тип общества, в котором находят признание индивидуальные интересы, существует баланс индивидуального и общественного, — только такой тип общества может поощрять индивидуализм в качестве важного источника общественного прогресса, творческой самостоятельности. Поэтому так важно однозначно разрешить вопрос о том, мог ли вообще обитать в античном обществе дух индивидуализма и какое место в полисной гражданской общине отводилось частным интересам и потребностям.

Теоретики западноевропейского либерализма солидарно утверждали, хотя и не без оговорок, что личная свобода и, соответственно, дух индивидуализма, представления об индивидуальных правах и личном достоинстве античности не известны. Об этом писали в XIX веке Б. Констан и Дж. Актон, а еще раньше — Ж.-А.-Н. Кондорсе. В XX веке К. Поппер рассматривал античный полис как образец "закрытого общества", в котором конфликт между индивидом и государством неизменно разрешался в пользу государства. Классический пример такого конфликта — осуждение на смерть старика Сократа афинской демократией. Однако тот же Поппер признавал, что именно в древних Афинах зародилась великая революция освобождения личности, началось движение к открытому, то есть современному либеральному обществу [15]. Другой крупный мыслитель прошлого века Т. Адорно недвусмысленно высказался: "Думаю, что не будет преувеличением сказать, что в эпоху античности понятия внутреннего мира не существовало" [16]. При этом он отмечал наличие тенденции и мотивов индивидуализации, но все же полагал, что общественный климат эпохи успешно гасил эту тенден-

цию, так что в сознании индивида царил социум: "именно климат эпохи античности совершенно не знал проблемы субъекта и объекта" [17].

Таким образом, мощная традиция западной политической философии склонна отрицать в античности наличие индивидуалистического мировоззрения, социальной потребности индивидов выделяться в качестве индивидуализированных личностей. Но есть исследователи, которые, напротив, считают, что в Древней Греции были созданы политико-правовые, культурные и психологические основы для развития духа индивидуализма. Глубоко знавший и тонко чувствовавший античность Ф. Ницше написал следующие слова: "Индивидуум, через полис поднятый до наивысшего предела своих сил" [18]. Тем самым он подчеркнул наиважнейшее значение полисной политико-правовой организации для развития индивидуализма. Демократия в небольшом по численности полисе делала весомым каждый голос. Правовое равенство граждан работало на формирование чувства личного достоинства. Особую личностнообразующую нагрузку несли четыре фактора общественно-политической жизни Эллады: 1) огромный престиж живого ораторского слова; 2) массовое распространение публичных дискуссий; 3) относительное политическое равенство, "взаимозаменяемость" свободных граждан города-государства; 4) соревновательный дух, который пронизывал все стороны общественной жизни эллинов.

Современный психолог В. А. Шкуратов пишет: "Рабовладельческая демократия классического периода стала колыбелью не только переживших тысячелетия философских идей и нетленного искусства, она породила такие формы психической деятельности (дискурсивное мышление, произвольная память, самоанализ и т. д.), которые говорят о наличии зрелой личностной организации. Уникальность, но также ограниченность опыта греков заключались в том, что способом социального бытия членов полиса была главным образом политика. ...осознавая себя в качестве агента политической жизни, во всем равным себе подобным, в поле сил, где любой мог получить свою долю власти и оставить ее для других, эллин приобретал опыт человеческой индивидуальности" [19].

Французский ученый Луи Дюмон полагал, что древний индивидуализм характеризуется формулой "индивид-вне-мира"; это человек-аскет, человек, отрицающий ценность общества во имя поиска

окончательной истины. Современный индивидуализм — это идеология, в которой независимый, автономный моральный индивид признан высшей ценностью общества, это "индивид-в-мире" [20]. Дюмон поддал нам мысль: а что если античное гражданское общество как раз характеризуется переходом от общества холистического типа с его коллективистской идеологией к противоположному типу общества с индивидуалистической доминантой? При этом надо иметь в виду, что понятие *перехода* несет в себе идею двойственности, разнонаправленности социальных процессов. Отметим эту двойственность, которая является проявлением диалектики развития общества и индивида, — значит уловить сам процесс перехода.

Платон и Аристотель определяли человека как социальное животное. Это значит, что добродетели индивидуального Я могли проявиться только в социальной среде. Но не менее был распространен в то время и противоположный взгляд: человек, стремящийся к мудрости, должен жить вне общества. Стоики, киники, эпикурейцы, гностики проповедовали образ жизни отшельника, пренебрежение к внешним условиям жизни, с тем чтобы индивидуальному самосознанию открылся истинный мир Абсолюта.

Сам по себе эллинский интеллектуализм был важнейшим фактором индивидуализации, ибо требовал духовной свободы. Философия стала формой рационализации мира. И здесь снова перед нами встает образ идеального мыслителя Сократа. К. Поппер совершенно справедливо назвал его "величайшим поборником индивидуалистской этики всех времен" [21]. Взяв на себя миссию искателя смысла индивидуальной жизни (познай себя!), Сократ сумел изменить парадигму развития древнегреческой философии, повернув ее от изучения природы в русло философии духа. Само по себе это стало возможным только тогда, когда человек стал интересен для человека.

Но не только философы упражнялись в интеллектуальных поединках (агонах), познавая и развивая свои индивидуалистические склонности. Состязательностью были пронизаны все основные аспекты культурной жизни древнегреческого общества. Соревновались атлеты, поэты, архитекторы и скульпторы. Т. Васильева пишет: "Великие трагики нашли идеальную модель отношений между государством и личностью: хор и протагонист. До этого открытия все граждане пели в унисон. Однако очень быстро с появлением второго актера хор отошел на место третейского судьи в споре двух

противоборствующих правд, постепенно сходя на роль глазеющей толпы или кордебалета" [22]. Поэтому можно утверждать, что сократизм обозначил качественное изменение в мировоззрении античных греков именно в плане их пристального интереса к внутреннему миру человека.

Греческая мысль, развивавшаяся в непрерывных дискуссиях о формах наилучшего государственного устройства, разработанная идеал активного гражданина, от добродетельности которого решающим образом зависит процветание всеобщего. Всяческое поощрение, восхищение в глазах современников и потомков получали жертвенное, героическое поведение, отказ от индивидуального счастья, богатства, славы во благо отечества. Способность встать над своими амбициями, пренебречь личной пользой ради пользы своих сограждан, наконец, отдать жизнь за родину — вот качества, которые увековечили их носителей в Элладе и Древнем Риме. Неизменно подчеркивалось, что не происхождение, не богатство, а высокие индивидуальные качества открывали путь к власти, к общественному признанию и почету. Среди добродетелей особенно ценилась справедливость. Римский историк Корнелий Непот (I в. до н. э.) пишет об афинянине Аристиде, что на памяти людской он единственный, кто заслужил прозвище Справедливого. В подтверждение он рассказывает, что Аристид умер в глубокой бедности, хотя при жизни завещовал афинской казной [23]. Согласимся, с учетом наших реалий, что это поистине величайший подвиг самоограничения, перед которым бледнеет легенда о голодных обмороках ленинского наркома продовольствия Цурюпы.

Вместе с тем античная история полна примеров, говорящих о непрестанных конфликтах между личностью и обществом. Стоит только открыть "Сравнительные жизнеописания" Плутарха, чтобы убедиться, что народная неблагодарность сопутствовала жизни практически всех великих полководцев, законодателей, государственных деятелей, философов. Упомянутому нами К. Непоту принадлежит следующая фраза: "...народ решил, что лучше Мильтиаду понести незаслуженную кару, чем афинянам жить в страхе" [24]. Эта борьба народа со своими героями говорит о стремлении ограничить рост опасного для социально-политического целого индивидуализма, но в то же время свидетельствует о наличии такого индивидуализма как постоянного фактора общественной жизни.

7. Отражение конфликта личности и общества-государства в древнегреческой трагедии

Героизм всегда есть личное противостояние злу. В героизме есть, несомненно, индивидуалистическая основа. Не случайно, любимым театральным жанром древних греков была трагедия, где пафос греческих страстей достигает своего предельного накала. В подвиге человек проявляет свою личность полностью, без остатка. Подвиг — это моральный прорыв, решительная победа над эгоизмом собственного существования. А условием морали является (вспомним Канта) свобода. Дух свободы есть дух индивидуализма. Индивид добровольно жертвует своими интересами и даже жизнью, но чтобы жертвовать, надо их осознать как ценность и, во-вторых, признавать, что есть ценности более важные, чем собственная жизнь. А это, что ни говори, свидетельствует о чрезвычайно высоком уровне нравственного развития.

Но есть и обратная сторона медали, когда оскорбленный античный герой бросает вызов обществу, уходит к врагам своей родины, как это сделал, например, Кориолан. Назовем его поступок эгоизмом. Является ли эгоизм проявлением духа индивидуализма? Ответ — положительный. Удивительное дело: в жизнеописаниях античных историков прочитывается их вольное или невольное удивление и восхищение героизмом противостояния личности обществу-государству.

Мы говорим сейчас о чувствах, психологии индивидуализма, а индивидуалистическая революция свершается, когда в обществе побеждает идеология индивидуализма. Но без психологической основы эта революция начаться не может. То, что вначале является уделом отдельных, выдающихся личностей, в дальнейшем становится воспитательным примером для целых поколений. Уже в античное время возникла легенда о раскаянии афинян, казнивших Сократа.

Античная трагедия как любимый жанр высокого искусства замешана на конфликте личности с обществом-государством, на показе столкновения разных систем ценностей — индивидуальных, семейных, клановых, государственных, в центре которого находится герой, личность, делающая свой окончательный выбор в предельной ситуации жизни и смерти. Великие греческие трагики Софокл (ок. 496 — 406 гг. до н. э.) и Еврипид (480 — 404 гг. до н. э.) были совре-

менниками Сократа и вместе с ним реагировали на вступление их великого города в полосу затяжного кризиса. Поэтому интересно сравнить их переживание кризиса Афин, посмотреть, как это сказалось на мотивах их творчества и, наконец, какие они предлагали решения конфликта личности и общества, человека и власти.

В "век Перикла" (сер. V в. до н. э.) личность значительно выделялась из общества, получила самостоятельное значение; соответственно, центр тяжести трагедии окончательно перешел на изображение людей, их внутреннего мира в момент преодоления субъективных или объективных препятствий. В этом отношении показательна трагедия "Антигона", в которой показан конфликт между личной нравственностью и полисной моралью, человеческими законами и "неписаными законами" религии и морали. В конце концов побеждает человек. В этой трагедии хор, выражающий точку зрения автора, исполняет гимн в честь человека. Но заканчивается трагедия предостережением хора: сила разума влечет человека как к добру, так и к злу; поэтому следует придерживаться традиционной этики. Но в целом в "Антигоне" два основных компонента — личностный (прогрессивный) и общественный (консервативный) — достаточно сбалансированы, находятся в известном компромиссе.

Внезапно все переменялось к худшему. Летом 432 г. Спарта напала на Афины, началась Пелопоннесская война. В 429 г. эпидемия чумы унесла Перикла. Самое простое и очевидное объяснение: боги прогневались на великий город. Причина также очевидна: человеческая гордыня. Софокла ужаснула бессмысленность смерти Перикла, и под непосредственным впечатлением от нее он пишет трагедию "Царь Эдип", которая отразила резкую перемену в его мыслях и чувствах. От жизнерадостного настроения, уверенности в завтрашнем дне, веры в разум человека не осталось и следа. Трагедия пронизана мотивом ничтожности человека, вообразившего себя хозяином Судьбы. И она напоминает ему, как опасно смертному забывать и предаваться самомнению и самовозвеличиванию.

Богиня судьбы Мойра — совсем не Дике, не божественная Справедливость, а слепой и неумолимый кармический закон. Факт преступления замыкает цепь воздаяния, и герой неизбежно гибнет, попадая в ловушку трагических обстоятельств. Причем герой, предупрежденный оракулом, делает, казалось бы, все, чтобы избежать предсказанной судьбы, в действительности он сам же оказывается ее

орудием. Это противоречие между субъективным (человеческим) и объективным (божественным) смыслом усиливается на протяжении всей трагедии. Напряжение нагнетается и резко разрешается сценой саморазоблачения. Прославление дельфийского оракула, проходящее через всю трагедию, обращено против растущего свободомыслия. Об этой тенденции прямо свидетельствует второй стасим хора: хор скорбит о гибели древнего благочестия и о падении веры в оракулы.

Итак, Софокл пережил перелом в судьбе Афинского государства, который зеркально отразился в его творчестве. От былого оптимизма и веры в могущество человеческого разума не осталось и следа. В конце жизни Софокл охвачен *terror fati* — "страхом судьбы" и видит спасение в старообрядчестве. Это решение на самом деле не было выходом, так же как и платоновский идеализм не решал проблему продления жизни эллинского мира.

Последний великий из греческих трагиков, ученик Анаксагора и софистов, философствующий поэт Еврипид — великий скептик с самого начала. Он предпочитал не давать ответов, но лишь спрашивать. Все его трагедии полны сомнений и метаний. Он жаждет опоры в жизни, но не находит ее ни в разуме, ни в наивной староотеческой религии. И все же он боится окаменеть в отчаянии и ищет веры, любой веры. Об этой попытке рассказывает трагедия "Вакханки", написанная Еврипидом среди лесов Македонии незадолго до смерти. Главный герой — фиванский царь Пенфей — прослышал, что в горных лесах объявились вакханки. Они совершают пьяные оргии в честь бога Диониса. Он желает прекратить безумие, навести порядок. Старики пытаются его вразумить:

*Да, перед богом тщетно нам мудрить.
Предания отцов, как время, стары.
И где те речи, что низвергнут их,
Хотя бы в высях разума витал ты?*

Сам Дионис явился к нему в облике вакхического жреца для того, чтобы привлечь его на свою сторону. Но он оказался не способен развеять неверие Пенфея, ведь он — бог стихии, сила природы, а в природе разума нет. Наоборот, сила Диониса — в "священном безумии", в иллюзии, в опьянении. Дионис в конце концов отомстил Пенфею за неверие и поношение. Отомстил по-своему: царя разры-

васть на куски обезумевшая толпа во главе с его матерью. Страшный конец молодого царя лишь подчеркнул бессмысленную жестокость и равнодушие языческого бога, мстящего людям за то, что они его оставили. Художественный гений Еврипида, может быть, даже помимо его воли, привел к пониманию, что возврата в прошлое нет.

Таким образом, великие поэты-трагики художественными средствами исследовали ситуацию кризиса античного полисного мира и реального выхода из нее не нашли. Отсюда — мотив безнадежности. Все главные герои их трагедий гибнут, попав в безвыходную ситуацию: в человеческом разуме они разуверились, но и стародедовскую веру в себе оживить не могут. Архаичные боги из мира Гомера умерли, и их уже не воскресить, как не воскресить и сам гомеровский мир. Здесь был корень нравственного кризиса античного гуманизма, цивилизационный предел. По существу Сократ замкнул этот ряд исследований в жанре трагедии, ибо и он не увидел для себя приемлемого выхода из конфликта с обществом, решившего спастись от губительного Рока путем отказа от самых замечательных продуктов эллинской цивилизации — разума и свободы.

8. Античный либерализм

Идеологией гражданского общества является либерализм. Там, где есть гражданское общество, там есть и идеология либерализма, и наоборот. И вновь мы должны констатировать: ученые, которые разделяют гегелевскую (просветительскую) теорию линейного прогресса, склонны в упор не замечать античного либерализма. Но есть и другая позиция, с которой мы, естественно, солидаризируемся. Приведем лишь одну цитату, которая принадлежит крупнейшему американскому теоретику либерализма первой половины XX века Джону Дьюи: "Использовать термины "либеральный" и "либерализм" для обозначения определенной социальной философии начали, кажется, не раньше первого десятилетия XIX века. Но определяемое этим словом явление старше самого слова. Оно восходит к греческой философии; некоторые из ее идей, в особенности мысль о значении свободной игры духа, находит яркое воплощение в траурной речи, приписываемой Периклу" [25].

Основной вопрос либерализма есть вопрос об индивидуализме, личной свободе. Речь идет не об отдельных случаях индивидуализма

и не об исключительных его проявлениях в виде героизма (хорошо известно, что в Элладе все воспитание граждан строилось на подражании героям мифологии и гомеровского эпоса), а об общественном настроении, принципиальной психологической установке, разлитой в обществе, на уважение к личности и ее достоинству.

Понимание того, что свободный человек, гражданин выгодно отличается от подданного, соответственно, республика от тирании, было усвоено в античных Афинах давно и хорошо. Причем всеми участниками политического процесса — и властью, и народом. Это понимание создает либеральное настроение, которое является необходимой предпосылкой формирования либеральной идеологии. Борьба власти с народом, сутью которой было общественно признанное и законодательно оформленное определение границ справедливой и законной власти свободы граждан, является практической либеральной дискуссией. Не столько теоретически, сколько практически, "на собственной шкуре" — в борьбе за гражданскую свободу против узурпации власти наследственной землевладельческой аристократией и тиранией — афиняне выработали демократическую культуру правления, приверженность к свободе, которыми они весьма дорожили. Свою роль сыграл внешний фактор. Вековое враждебное соприкосновение с Персидской империей было (и осознавалось греками как принципиальное) противостоянием деспотического Востока и либерального Запада.

Индивидуализм предполагает в качестве социальных условий наличие одновременно равенства и свободы. Современные либералы продолжают спорить, что является главным нервом, системообразующим принципом либерализма — свобода или равенство. Например, влиятельный либеральный теоретик конца XX столетия Рональд Дворкин отдавал предпочтение принципу равенства. Так, в статье "Либерализм" (Лондон, 1985) он писал: "К сожалению, свобода и равенство часто противостоят друг другу: иногда обеспечить равенство можно только ценой ограничения свободы, а последствия свободы порой оказываются пагубными для равенства. В таких случаях мудрое правление состоит в том, чтобы найти наилучший компромисс. В отличие от консерваторов, либералы склонны в большей степени поддерживать равенство и в меньшей степени — свободу. Важнейшие либеральные позиции и есть результат установленного равновесия между этими идеалами" [26].

В Древней Греции под "свободой" понималась личная и политическая свобода. Это не свобода от государства, а свобода *внутри* своего государства, сопряженная с долгом и гражданскими обязанностями перед ним. "Равенство" рассматривалось как правовое равноправие свободных граждан, то есть опять же со стороны отношения государства к своим гражданам. Только демократия может быть базовой моделью государства, в которой свобода и равенство предполагают друг друга. Поэтому не случайно либеральный дух проявлял себя в античных республиках.

Противоречивая взаимосвязь между свободой и равенством была замечена и проанализирована Аристотелем, которого мы считаем представителем *античного либерализма*. Интересно, что Аристотель думал в том же направлении, что и г-н Дворкин, то есть вел поиск компромисса между двумя стержневыми принципами либерализма с целью обеспечения большей устойчивости государства. Он полагал, что государство в идеале есть союз свободных людей. Государство, в котором нет политической свободы (демократии) уродливо. В нем искажается нравственность, нарушается справедливость. Если люди свободны, то они естественным образом стремятся к равенству, к ликвидации глубоких социально-политических различий между ними. "Вообще повсюду причиной возмущений бывает отсутствие равенства..." — пишет Аристотель в пятой книге "Политики" [27]. Но принципу равенства нужно положить предел, ибо он сам нередко становился побудительной причиной к мятежу, поскольку богатые и знатные рассматривают требование равенства как проявление несправедливости. В этой связи Аристотель выдвигает принцип равенства не по количеству, а по достоинству.

Кажется, древние греки понимали важность гражданских структур для крепости государства. У Аристотеля это понимание выразилось в определении государства как единства множества. Во второй книге "Политики" он говорит, что государственное единство состоит из разнокачественных элементов [28]. "Государство, — замечает он, — не то же, что военный союз: в военном союзе имеет значение лишь количество членов, хотя бы все они были тождественными по качествам" [29]. Ниже настойчиво повторяется: "Невозможным окажется создание государства без разделения и обособления входящих в его состав элементов..." [30]. Эти мысли Аристотель высказал в полемике с Платоном, который полагал, что мож-

но добиться монолитного единства государства путем упразднения частной собственности и семьи. Против этого Аристотель пишет: "Ясно, что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. Если же оно стремится к единству, то в таком случае из государства образуется семья, а из семьи — отдельный человек: семья, как всякий согласится, отличается большим единством, нежели государство, а один человек — нежели семья" [31].

Итак, Аристотель показал, что тоталитарное государство ("идеальное государство", по терминологии Платона) есть утопия, поскольку желание Платона превратить государство в огромную монаду, состоящую (по принципу изоморфизма) из таких же однородных монад — граждан упирается в невозможность стереть границы телесной индивидуальности и неравенства людей по природе, влекущего за собой социальное и институциональное неравенство.

Несомненно, Аристотель сознавал принципиальную важность своих возражений Платону. Впервые в истории теоретически была показана опасность государственного тоталитаризма для самого государства. Государство как сложное единство обладает собственной анатомией, внутренним строением, разрушение которого ведет его к гибели. Крепость государства напрямую зависит от крепости его структурных единиц. Они — части государства, но не тождественные ему по качеству, ведут относительно самостоятельное существование, имеют собственные цели и естественные законы развития. В таком подходе усматривается предощущение категории гражданского общества. Если же учесть, что Аристотель был симпатиком демократии, а Платон — ее противником, что Аристотель отмечал фундаментальное значение института частной собственности для свободного самовыражения личности, то их спор можно истолковать как спор античного либерала с античным консерваторм или как спор перволиберала и первокоммуниста. При этом надо делать сноску на исторические условия проявления разных стилей мышления, а также на то, что любой стиль мышления не имеет четко очерченных границ, следовательно, является, как правило, "нечистым".

Социальный мир — это совокупность деятельных индивидов и их связей. Качества индивидов определяют качество общества и го-

сударства. Так мыслит классический либерал Нового времени. Но так же мыслит и Аристотель, поскольку наилучшее, счастливое государство выводит из добродетельного, разумного образа жизни большинства его граждан.

По-существу, такая же структура мысли первоначально наличествует и у Платона, ведь главной причиной упадка государства он считал испорченность нравов. Вследствие этого и Платон, и Аристотель согласно утверждали, что воспитание является главной функцией государства. Платон рассуждает "по-кантовски". Его интересует не государство, как оно есть — эмпирическое государство, его как раз не устраивает, — а государство, каким оно должно быть: государство как идеальная форма. Сконструировав модель идеального государства, он лишил его граждан свободы, чтобы они — не дай Бог! — не вносили никаких изменений, из-за которых могла бы быть нарушена сбалансированная целостность его устройства. Именно здесь случился поворот в платоновской мысли "от Канта к Гегелю", в результате которого цель и средства незаметно поменялись местами: граждане превратились в средство, а государство — в цель для самого себя. Платон угодил в капкан тоталитаризма ("платоновский капкан"), до логического конца следуя интуиции целого, столь существенной для всей эллинской культуры.

Аристотель так далеко не пошел вслед за Платоном, хотя и он поддался соблазну проектирования наилучшего государственного устройства, то есть такого, в котором граждане чувствуют себя счастливо. Конечно, это не либеральный ход мысли. Современный либерал рассматривает счастье как индивидуальный проект и никак не обуславливает его достижение своей принадлежностью к государству. Аристотеля, можно сказать, спасло то, что в единой полисной структуре он искал путей достижения симфонического единства личности, общества и государства. Да и критический анализ платоновского проекта позволил ему увидеть тупики тоталитаризма.

Гражданская жизнь в Элладе развивалась и, значит, усложнялась до тех пор, пока рамки полисного государства не стали для нее чересчур тесными. Начался конфликт между гражданской и государственной сферами, который выразился в конфликте индивидуального и социального, социального и политического начал. Полис превратился в тормоз общественного, цивилизационного прогресса, и поэтому он был обречен. Эту обреченность почувствовали величай-

шие мыслители античности Платон и Аристотель. Они ошибочно связывали античную культуру, которую хотели сохранить во что бы то ни стало, исключительно с существованием полисного государства. Отсюда консерватизм и утопизм Платона: сложное жизненное разнообразие позднего полиса он хотел свести к первоначальной простоте, к мифологизированному состоянию *родственного* единства граждан, объединенных идеей общего блага. Вся воспитательная программа в его идеальном государстве была направлена на подавление индивидуализма граждан, их "чрезмерных" частных интересов во имя политического целого. Он видел пагубность для целого связь богатства и власти и, чтобы искоренить первопричину гражданской вражды, предлагал ликвидировать частную собственность правящих классов. Итак, то, с чем боролся Платон, были индивидуализм и классовый эгоизм. Однако, еще раз подчеркнем в силу важности, он разрешал развивающийся конфликт гражданско-го общества и государства наиболее простым способом — установлением тотального контроля государства над индивидом.

Страшная угроза гибели полисной культуры, одинаково сознаваемая Платоном и Аристотелем, при значительном различии их политических доктрин, сделала их солидарными в главном — в своем взгляде на государство: это высшая, самодовлеющая форма социума, предназначенная для обеспечения гражданам счастливой жизни. Формулой счастливой жизни является "общее благо". Большинство их современников не достигали до такого понимания миссии государства и ставили частный, индивидуальный или групповой интерес в качестве государственной цели. Государство использовалось, так сказать, не по "прямому назначению". Это и было, по мнению философов, главной причиной нравственного и политического упадка эллинского мира. Так что политические учения Платона и Аристотеля содержали упрек их согражданам в "негосударственном мышлении". Отсюда, между прочим, можно сделать косвенный вывод, что отчуждение граждан от государства, уход в *частную жизнь* приобрел в IV—III вв. до н. э. угрожающие для полисной системы масштабы. Сама же тенденция к гражданскому отчуждению, аполитичности имела место еще при Солоне. Так, Плутарх сообщает, что Солон принял странный, по его мнению, закон, требующий лишать гражданских прав гражданина, который во время междоусобия не примкнул ни к одной партии. "...Солон, по-видимому, хочет, —

...и шутарх, — чтобы гражданин не относился равнодушно и безучастно к общему делу, оградив от опасности свое состояние и хвастаясь тем, что он не участвовал в горе и бедствиях отечества; он, напротив, хочет, чтобы всякий гражданин сейчас же встал на сторону партии, защищающей доброе, правое дело, делил с нею опасности, помогал ей, а не дожидаясь без всякого риска, кто победит” [32].

Однако несмотря на все сказанное, античность оставляла достаточно значительный горизонт либеральному мировоззрению. Тому свидетельство гордые слова Перикла на похоронах: “... я утверждаю, что город наш — школа для всей Эллады, и полагаю, что каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях” [33].

Да и не таким уже было закрытым античное общество, как принято считать, даже в эпоху позднего существования. Что же говорить о поздней античности, начавшейся в эллинистический период и достигшей своего расцвета в период Pax Romana. Римская империя с ее космополитическим духом, разветвленной системой права, рыночной экономикой, культурой потребления, атмосферой утонченного разврата и неизбывным ощущением, несмотря на все свое величие, наступления исторических сумерек создала обширную сферу частной жизни. С большой долей истины можно интерпретировать эту эпоху как эпоху индивидуализма в истории античности.

В политических учениях Древнего Рима с предельной остротой формулируется дилемма: индивидуальное счастье или государственное благо. Она получила отражение в полемике стоиков с эпикурейцами. Эпикурейцы проповедовали уход в частную жизнь, долг перед самим собой, отсюда их установка на гедонизм, открытое, радостное отношение к жизни, преследование собственной пользы, понимаемой по-философски. Римский стоик Лукреций Кар в поэме “О природе вещей” пришел к выводу, что лучше жить, спокойно повинаясь, чем править делами, имея высшую власть и обладая царским саном. Стоики готовили человека к исполнению своего долга не только перед обществом, государством, но и перед самим собой как личностью. Их отношение к жизни, как к юдоли страданий и череде испытаний, которые готовит человеку судьба, было проникнуто мужественным пессимизмом. Последнее испытание — это преодоление страха неизбежной смерти. “Нравственные письма к Луцилию” знаменитого римского стоика Луция Сенеки несут на-

ставлениями в следующем роде: “Жить — дело не такое уж важное; живут и все твои рабы, и животные; важнее умереть честно, мудро и храбро”; “Несчастный, ты раб людей, раб вещей, раб жизни. Ибо жизнь, если нет мужества умереть, — это рабство”; “Жизнь — как пьеса; не то важно, длинна ли она, а то, хорошо ли сыграна”; “Умришь ты не потому, что хворашь, а потому, что живешь”; “В жизни важно благо, а не долгий век; и нередко в том и благо, что он короткий”, и т. п. [34].

Понятие “гражданское общество” коррелирует с понятием “цивилизация”. Во всякой развитой цивилизации, по-видимому, есть своя либеральная эпоха, когда люди (если не народ, то элита) “уходят” в частную жизнь. Получают широкое хождение “стоические” и “эпикурейские” (в зависимости от преобладающей этической тональности) взгляды на индивидуальную человеческую жизнь как первоценность. Смысл жизни перемещается с государства на частный интерес, в гражданскую сферу. Идеал героизма, подвижничества, пионерства сменяется идеалом качественного проживания жизни в комфорте и уюте. Эта эпоха приходится, как правило, на излом и начало упадка цивилизации, когда еще есть цветение и появляются прекрасные плоды ранней осени, но нет уже энергии, достаточной для широкомасштабной экспансии, дальнейшего цивилизационного роста.

Дальнейшее нарастание кризисных тенденций приводит к отказу от либерального настроения в пользу консерватизма. Это — естественная защитная реакция обеспокоенного общества, которое усматривает причины упадка в безответственном своеволии отдельных граждан.

Для периода существования позднего полиса было характерно столкновение идеологий полисного национализма и космополитизма. К этому сводилось существо спора между Аристотелем и Александром Македонским, создавшим первую в истории мировую империю. Космополитизм представляет собой идеальную атмосферу для развития индивидуализма, а империя как форма большого государства — для развития гражданских, правовых отношений.

9. Идея права и состояние античного правосознания

У А.А. Зиновьева есть еще одно замечание, имеющее методологическое значение для наших рассуждений о гражданском обществе: «Социальная организация, — пишет он, — есть организация рациональная. С этой точки зрения общества суть исключительные явления в истории человечества. Предобщества еще не являются организованными рационально. Возникающие сверхобщества являются сверхрациональными» [35].

Рационализации общественного сознания древних греков не в меньшей мере, чем успехи в науке и мореплавании, способствовала их интенсивная политическая жизнь, привычка анализировать высказывания политиков, трезво взвешивать интересы соперничавших партий и классов с позиций общей справедливости, государственного интереса. По этому поводу Вл. Соловьев писал: «Колониальным грекам условность отеческого закона открывалась в пространстве афинянам — во времени. Если любознательный мореплаватель начинал скептически относиться к традиционному отечественному строю потому, что слишком много видел другого разного на чужбине, то афинский гражданин, и не выходя из родных стен, и не глядя на «чужое», должен был усомниться в достоинстве и значении «своего», так как оно слишком часто маялось на его глазах и даже при его собственном участии» [36; курсив авт. — Г.Г.]. На генетическую связь демократии и философии как формы рационального мышления указывает также В.П. Горан [37].

Итак, гражданское общество создается рациональными усилиями, прежде всего в политико-правовой сфере. Это не значит, что кто-то сознательно формулировал задачи по «построению гражданского общества», как это делают сейчас некоторые политические партии, презрев печальный опыт построения коммунизма. Нет, писались законы и проводились реформы в ответ на поставленные обществом конкретные вопросы. И сами эти законы и реформы итожили этапы социально-политического развития античного общества. Но вполне определенно можно утверждать, что все законодатели и реформаторы сознательно, рационально стремились к усилению социально-политической сплоченности общества, к уменьшению меры несправедливости, к созданию системы компромиссов и противовесов, которые гасили бы агрессивность обиженных и недовольных граждан.

Древние греки считали Закон (правовую систему) произведением божественного разума. Соответственно, мудрецы-законодатели в их глазах стояли выше правителей, полководцев и героев. На законодательной ниве подвизались Эмпедокл, Пифагор, Протагор. Но самыми известными законодателями-реформаторами прослыли афиняне Солон (греческая традиция включает его в число семи первых мудрецов), Клисфен, Эфиальт, Перикл, спартанец Ликург, милетец Питтак. Прочно вошел в историю также афинянин Драконт, который составил в 621 г. до н. э. первый свод законов афинского права.

Тем не менее новые законодательные системы получали признание «безличного разума» не сразу. Они оттачивались поколениями, так что все случайное, ситуативное в этих законах вымывалось, и они становились настоящими конституциями. В этом отношении очень выразителен тот факт, что в Афинской республике времен Перикла из девяти архонтов (высших чиновников) шестеро следили за тем, чтобы вновь принятые законы и постановления не противоречили ранее принятым и самому духу афинского законодательства. То есть они исполняли обязанности конституционного суда.

Каждый афинский гражданин знал, что демократией их отечество обязано Солону, Клисфену и Периклу. Солон (594 г. до н.э.) фактически написал конституцию Афинской республики. Он также определил главное направление развития афинского права идей, согласно которой власть должна быть пропорциональна общественной службе. За аристократией он сохранил право издавать законы, богатые несли тяготы уплаты налогов, но взамен получили право занимать государственные должности в соответствии с изымаемыми у них средствами. Беднейшие классы не платили прямые налоги, но получили право голоса при выборе магистратов из числа высших классов и требовать у них отчета. Поэтому вовсе не зря известный немецкий ученый П. Козловски считает, что фаза правового государства в античном полисе была достигнута именно благодаря законодательству Солона. Тогда, на рубеже VI-V вв. до н.э., жизнь общества начала выстраиваться в соответствии с писаными нормами [38].

Вождь, свергнувший 49-летнюю тиранию Писистратов народной партии Клисфен (508 г.), создал новую территориально-политическую организацию, окончательно похоронившую родо-племенной

сепаратизм. Основу этой организации составили новые демы и филы. На них была завязана вся организация республики — административная, военная, финансовая и судебная. И, наконец, Перикл упразднил роль *ареопага* — пережитка аристократического периода власти в Афинах, и вся власть действительно перешла к народному собранию. Наступил короткий золотой век афинской демократии — высшего достижения политического разума древности.

На специфику правосознания в древнегреческой цивилизации указал О. Шпенглер. Он писал: “Античное право — это право тела, или эвклидова математика общественной жизни...” [39]. На этой культурной интуиции в рамках полиса возникает, как само собой разумеющееся, понятие личности (*персоны*). Персона (единичная личность) — это тело, принадлежащее фонду полиса. Права полиса распространяются лишь на него. Далее право переходит вниз, в вещное право, — здесь границу образует правовое положение раба, являющегося телом, но ни в коей мере не персоной, и вверх, в божественное право, — здесь границу образует герой, который из персоны сделался божеством и обладает правовыми притязаниями на культ, как Лисандр и Александр в греческих городах, а позднее в Риме — возвысившиеся до *Divi* императоры.

Еще один аспект, характеризующий общий уровень гражданско-го правосознания в полисе, заключался в представлении, что его граждане, сколь бы различными они ни были по происхождению, общественному положению и роду занятий, некоторым образом “подобны” друг другу. Это подобие составляло основу единства полиса, так как, по мнению эллинов, только подобные могут составить единое сообщество. Все граждане, принимающие участие в жизни полиса, начинают восприниматься как “подобные”, а затем, более абстрактно, как “равные”. Эта форма человеческого общества в VI в. до н. э. нашла свое адекватное выражение в понятии “*исономия*”, т. е. в праве равного участия всех граждан в управлении полисом.

Если *исономия* смогла в конце VI в. до н. э. обрести такую силу, если она смогла обеспечить демосу свободный доступ во все органы правления, то это, без сомнения, означает, что она коренилась в очень древних традициях равенства и отвечала определенным психологическим установкам всех социальных групп античного общества, их представлениям о справедливости.

Правосознание античных греков опиралось на идею *номоса*. *Номос* — определенный порядок, нарушение которого влечет кару. При этом преступления рассматриваются как произвол не столько в отношении личности, сколько в отношении гражданской общины в целом. Ведь человек, преступая конкретную законодательную норму, покушается на принцип права как такового и, значит, несет ответственность перед обществом в целом.

В понятии *номоса* осознается разница между Государством как вечной субстанцией и ныне живущим обществом, которое “пользуется” Государством временно, не имея на него полного права. Это — разница между демократией, где правят законы, и демократией, где осуществляется режим прямого народовластия, тирания арифметического большинства (охлакратия). В эпистемологическом плане здесь указан зазор между истиной и заблуждением, а в политико-юридическом присутствует идея *правового государства*.

Когда эта идея в принципе может о себе заявить? Во-первых, когда в силу исторического развития государство “выпадает” из традиционной, устоявшейся в веках системы права. Происходит отделение государства как подвижной системы власти от Закона как консервативного начала. И, во-вторых, в силу извечной коллизии между властью и правом. Власть по своей природе имеет тенденцию выходить за рамки права, а право “стремится” ограничить власть. В демократическом государстве эта коллизия становится предметом публичного разбирательства, споров о правомочности власти и власти законов. Обе эти ситуации имели место в Афинах еще во времена Перикла, не говоря уже о IV веке до н. э.

У Ксенофонта мы находим пересказ любопытной беседы Перикла со своим племянником, одним из самых блестящих аристократов за всю историю Афин, подававшим великие надежды с юных лет и ставшим впоследствии врагом афинской демократии, “погубителем отечества” Алкивиадом. Что такое закон? — задал вопрос Алкивиад. Это установление находящегося у власти класса — был дан “естественный” ответ “человека власти”. И то, что пишет тиран, тоже есть закон? Да, — отвечал еще ничего не подозревавший Перикл, — пока тиран у власти, все, что он пишет, будет считаться законом. Следует подготовленный удар: но что такое беззаконие, если не то, когда сильный заставляет слабого не убеждением, а силой делать все, что ему вздумается написать? Теперь уже не “человек власти”, а

демократ Перикл, загнанный в угол, вынужден взять свои слова обратно в отношении тирана. Элегантная трехходовка Алкивиада завершается нокаутирующим ударом: *“Значит, и то, что пишет весь народ, пользуясь своей властью над людьми состоятельными, а не убедивши их, будет скорее насилье, чем закон?”* “Да, Алкивиад, — отвечал побежденный Перикл, — и мы в твои годы мастера были на такие штуки: мы заняты были этим и придумывали такие же штуки, которыми, по-видимому, занят теперь и ты” [40]. Перикл имел в виду развиваемую софистами технику ведения полемики, которая, однако, строилась на обнаружении действительного противоречия между правом народа на власть и законом, несущим в себе идею ограничения власти.

По свидетельствам Платона и Ксенофонта, идею правового государства сознательно исповедовал их учитель Сократ. В ксенофоновых “Воспоминаниях о Сократе” читаем: *“...в общественной жизни, при исполнении всех предписаний закона как в городе, так и в походах он оказывал такое повиновение властям, что исключительная строгость соблюдения им дисциплины бросалась всем в глаза. Когда он однажды был председателем в Народных собраниях, он не позволил народу сделать противозаконное постановление, но, руководясь законами, воспротивился такому давлению со стороны народа, какого, думаю, не выдержал бы никто на свете. Когда члены коллегии Тридцати отдавали ему какой-нибудь противозаконный приказ, он не исполнял его: так, когда они запрещали ему беседы с молодежью или приказали ему и нескольким другим гражданам привести одного человека на казнь, он один отказался это исполнить ввиду незаконности, приказа”* [41].

Номос, выраженный в системе права, уравнивал положение всех классов, что стало важнейшим условием гражданского мира и демократической политики, поскольку все основные классы античного общества оказались заинтересованными в них и внимательно следили за тем, чтобы установившийся с таким трудом общегражданский баланс не нарушался. Наличие рабов делало статус свободного в глазах бедных граждан особенно ценным.

Законодатели и реформаторы Древней Греции, естественно, были популистами, поскольку стремились создать себе политическую опору среди избирателей. Но настоящими их активистами могли стать только люди, чьи интересы шли в русле прогресса демокра-

тии, науки и культуры. Носителями либерально-демократического сознания были новые слои греческих полисов — мореходы, купцы, торговцы, ремесленники. По способу своего экономического существования они были рыночниками. Естественно, их интересы состояли в реформировании общества в направлении гарантированного функционирования рынка. Отсюда понятно их стремление к развитию полисной демократии, обеспечивавшей политическое равенство продавцов и покупателей. Во-вторых, они выступали за уничтожение всяческих барьеров и привилегий, стоявших на пути рыночных отношений — в виде тех или иных родственных, родовых и т.п. связей и привилегий. В-третьих, они ставили задачу укрепления института частной собственности.

Наши оппоненты могут поинтересоваться: а как же быть с правами человека? Античному обществу, признающему рабовладение, должно быть чуждо признание прав человека вообще, а без него в принципе невозможно либеральное мировоззрение. В самом деле, признание прав варвара, иммигранта, бомжа, врага вашего демоса, наконец, рассматривалось как попрание прав каждого гражданина и всего общества в целом. Следовательно, с точки зрения правового сознания эллина, такой подход представлялся антидемократическим в греческом смысле этого слова. Дело в том, что в древнегреческом языке есть два слова, означающие “народ”, — “демос” и “лаос”. Но “демос” обозначает коренной народ, связанный с данной территорией всей своей историей и культурной органикой, а “лаос” — это вся совокупность населения, проживающего на данной территории. Таким образом, “демократия” понималась изначально не как участие в управлении государством *всей совокупности индивидуумов*, но как принадлежность государства особой “органической общине”. Эта органическая община представляла собой “коллективного индивидуума”, чья неповторимость, уникальность и самоидентичность проявлялась в традициях, религии, нравах, морали, собственных только ему, только этому “демосу”.

Резюмируем: человеком античная демократия считала только гражданина мужского пола и только за ним признавала право на свободу. Что же из этого вытекает? Только то, что античное гражданское общество было закрытым и античная свобода была специфической. Провозглашенное К. Поппером “открытое общество” — это продукт современной западной цивилизации, да и не факт он

еще, а скорее политико-правовой идеал, которому — дай Бог! — предстоит осуществиться. В текущий период так называемый «свободный мир» по известным причинам скорее закрывается, чем открывается. Что же касается «прав человека», то создается впечатление, что перспектива установления тотального контроля за каждым, без исключения, гражданином путем создания банков данных, электронных досье, генетических карт, идентификационных номеров и пр. становится неотвратимой.

В заключении во избежание недоразумений хотим сказать, что античную гражданскую общину мы не отождествляем с гражданским обществом. Последнее явилось результатом развития первой во взаимодействии с государством на протяжении полутора-двух веков. Античное гражданское общество стало реальностью благодаря счастливому сцеплению и долговременному взаимодействию экономических, социальных и политических факторов. Также и античную демократию следует рассматривать как венец исторического развития полисной государственности. Античность исчерпала свои возможности развития, чего нельзя сказать о других цивилизациях.

Конечно, развитость современного гражданского общества на много порядков выше, чем это было в античной цивилизации, так что зачастую возникает небезвредная либеральная иллюзия о его полной независимости, влекущая неприязненное, полуанархическое отношение к государству. С другой стороны, представление о полной поглощенности государством гражданских структур и отношений в античном полисе вряд ли отвечает действительности. Не стоит игнорировать индивидуальную и социальную неоднородность античного гражданского общества, благодаря которым, между прочим, античный полис в процессе своей эволюции явил миру поразительное богатство государственных форм правления (политий).

Наличие малых государственных форм в Древней Греции обусловило большую связанность и способствовало выработке большей взаимной ответственности государства и личности, чем это имеет место в современном мире. Но эта связанность не означала рабскую привязанность личности к государству в силу того, что индивид одновременно являлся единицей и другой социальной общности — гражданской, и полис сам по себе представлял сложное, сбалансиро-

ванное историей гражданско-политическое единство. Не могло этого произойти еще и потому, что присущее ментальному миру древних греков чувство гармонии выработалось в формулу *калокагатии*: сплав идеальной личности (индивидуального духовного и физического совершенства) и идеального гражданина (социальной и политической благонамеренности). Этот идеал вызывает удивление и восхищение сам по себе, но еще и потому, что в неуравновешенном сознании современного массового человека он напрочь отсутствует.

Литература

1. <http://rels.obninsk.com/Cd/Sdc/free/edu/1...m/Sup> — Хэллоуэлл Дж. Х. Демократия и либерализм. — С. 1.
2. <http://top1000.aport.ru/scripts/sqltex...dll?tpl=top%20today%20best.htm&id=42400&page=1&sort=today+desc&int~category=6> Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. — Ч. 3. Общество. — С. 3.
3. Гегель Г.В. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — С. 228.
4. Зиновьев А.А. Указ. соч. // Интернет: <http://liber.rsuh.ru/Fulltext/Rome/public/koptev> — Коптев А.В. Античное гражданское общество (1998).
5. См.: <http://www.ukma.kiev.ua/pub/MWT/P...ject/Greece> — Андреев Ю.В. «Цена гармонии и свободы», гл.6. — С.2.
6. Там же, гл.9. — С. 5-6.
7. http://www.ug.ru/ug_pril/gv/96/48-49/gv...1.htm — Строгеецкий В. Культура и политические ценности. Античность. Запад. Россия. — С. 3.
8. Аристотель. Политика. III, 5.
9. Там же.
10. Платон. Апология Сократа. 31e — 32a.
11. <http://u484.05.spylog.com/cnt> — Мамадашвили М.К. «Одиночество — моя профессия...» Интервью. — Рига, 1990. — С. 5.
12. Там же. — С. 2.
13. Гегель Г.В. Указ. соч. — С. 228.
14. Понпер К. Открытое общество и его враги. — Т. I: Чары Платона / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. — М.: Феникс, 1992. — С. 140, 230-241.
15. Адорно Т.В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. — М.: Республика, 2000. — С. 176.
16. Там же. — С. 177.
17. <http://rotabanner.fep.ru/cgi-bin/http...zhz438952629> — Нишле Ф. «Мы, философы...» (отрывки из ненаписанной книги) / Сост. и пер. А. Роснуса. — С. 3.
18. http://www.ukma.kiev.ua/pub/MWT/P...T/Project/Greece/Shkuratov_ant/Shkur_2.html — Шкуратов В.А. Историческая психология. Психологические основы античности. Ч. 2. — С. 7.
19. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. — Дубна: Феникс, 1997. — С. 37-38.
20. Понпер К. Указ. соч. — С. 169.
21. <http://antropology.rinei.ru/old/library/platon1.htm> — Васильева Т.В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или Мудрость любви (М., 1999). — С. 2.

23. Непот К. О знаменитых иноземных полководцах. III, 3. / Пер. статьи и коммент. Н.Н. Трухиной. — М.: Изд-во МГУ, 1992. — С. 22.
24. Там же. I, 8. — С. 14.
25. Дьюи Дж. Либерализм и социальное действие. — В кн.: О свободе. Антология либеральной мысли (1 пол. XX в.) / Ответ. ред. М. А. Абрамов. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 333.
26. Дворкин Р. Либерализм. — В. сб.: Современный либерализм / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой. — М.: Дом интелект. книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 54.
27. Аристотель. Политика. У, I, 6.
28. Там же. II, I, 4.
29. Там же.
30. Там же. II, II, II.
31. Там же. II, I, 4.
32. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Солон. XX.
33. Фукидид. История. II, 37-41.
34. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии / Пер. с лат. С. Ошерова. — М.: Художественная литература, 1986. — С. 146, 147, 148, 149, 219.
35. Зиновьев А.А. Указ. соч. // Интернет: там же. — С. 6.
36. Соловьев Вл.С. Жизненная драма Платона // Сочинения в 2-х т. — Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1990. — С. 589.
37. См. Горан В.П. Генетическая связь философии и демократии в Древней Греции // Гуманитарные науки в Сибири. — 1998. — №1.
38. Казловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / Пер. с нем. — М.: Республика, 1998. — С. 21.
39. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — Т. 2: Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. и примеч. И.И. Маханькова. — М.: Мысль, 1998. — С. 69.
40. Ксенофонт Афинский. Воспоминания о Сократе. I, 41-46.
41. Там же. I, 18.