

## Раздел I. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА В АНТИЧНОСТИ

*«А сфинксы  
медленно  
выветривались  
и веры  
мертвенно  
выверивались...»  
Е.Евтушенко «Нефертити»*

### 1.1. Политические идеалы Древней Греции доклассического периода

Исследование исторически первого политического идеала и социальных условий его возникновения означает одновременно и поиски ответа на вопрос, когда и почему становится возможным и необходимым появление политического идеала? Очевидно, что в условиях родового строя появление даже зачатков политического идеала невозможно. Род — это то пространство, где человек замкнут своими очень узкими интересами, которые обусловлены объективной необходимостью выживания. Материальные условия его существования, а это главное, находились в прямой пропорции с уровнем его сознания и развития. Собственно и личности, как сущности человека, которая проявляется в его индивидуальных особенностях, в тот период по существу еще не было. Интересы и цели рода были в то же время интересами и целями каждого его члена, а, следовательно, не возникал вопрос и об обществе, которое наилучшим образом способствовало удовлетворению потребностей личности.

Очевидно, что зарождение политического идеала возможно лишь на уровне рабовладельческого общества. По крайней мере, к этому периоду (VII в. до н.э.) относится возникновение первого из известных идеалов общественного устройства — античного идеала «золотого века», того времени, когда люди жили счастливо и беззаботно, в полной гармонии с природой. Нет надобности подробно останавливаться на его характеристике, ибо сама идея «золотого века» существовала у множества народов, но его нельзя считать идеалом политическим хотя бы потому, что политика в это время еще не выделилась из рамок синкретического сознания.

У народов Китая «золотой век» связан с именами правителей Яо и Шуня, в Египте — с правлением Осириса и Изиды. По повериям майя также счастливо и беззаботно жили первые поколения людей. Своеобразный прототип идеи «золотого века» — древнеиудейский миф о рае и изгнании из него Адама и Евы. Единой цементирующей основой этой идеи у различных народов как раз и является миф. Мифология свойственна всем древним народам, ибо мифы возникали на стадии разложения родового строя и отражали сложные, а подчас и трагические для их современников общественные процессы. Но характерным и важным является одно — при всей «популярности» идеи «золотого века» у различных народов, именно в Древней Греции он выступает как общественный идеал! Для объяснения этого феномена следует обратить внимание на следующие обстоятельства.

Во-первых, к этому времени древнегреческое общество было уже в достаточной степени структурировано. С возникновением и пониманием политики связаны практические и духовные занятия, которые выступали здесь как дело свободы и сфера усилий свободных людей, а труд физический, прежде всего, как удел рабов.

Во-вторых, возникнув в условиях деления людей на свободных и рабов, политическая мысль Древней Греции оформилась и развивалась как идеология свободных.

В-третьих, причиной тому является своеобразие греческой мифологии. В свое время К.Маркс дал оценку этому явлению: «Предпосылкой греческого искусства является греческая мифология, т.е. природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией» [55, т.12, с.737]. Это имеет прямое отношение и к греческому общественному идеалу. Но элементы непосредственно политического идеала утверждали себя, прежде всего, в практике как различные политические конструкции, истоки которых можно найти не столько в науке, сколько в мифологии.

Так, в известном мифе об Эпитемее, Прометее и Гермесе, который рассказывает Платон в диалоге «Протагор», Прометей крадет огонь, и люди с помощью этого дара Прометеев овладевают умением поддерживать свое существование, однако им еще не хватает умения жить обществом. Здесь вскрыта проблема, состоящая в том, что хотя люди и стремились жить вместе и строить города для своей безопасности, однако из-за неумения жить сообща, они враждовали друг с другом, вновь рассеивались и гибли. Отсюда возникала идея о таких отношениях в обществе, при которых желания и стремления большинства его представителей были бы удовлетворены. Непосредственные зародыши будущих социальных идеалов содержатся уже в поэмах Гомера, но вряд ли здесь еще можно говорить о зачатках политического идеала: гомеровский эпос не рисует картины желаемого будущего устройства и не сориентирован во времени. Элементы идеала содержатся, например, в легенде об Елисейских полях и об острове Схерии. В «Одиссее» (песнь 6 и 7) Гомер идеализирует два интересных момента: удаленность жителей Средиземноморского бассейна от оби-

таемого мира и возможность быстро перемещаться по морю для своей безопасности. То есть, эта проблема касается всех жителей, без учета их социальной принадлежности. В этих историях Гомера не содержится социальных противоречий, следовательно, они не могли перерости в идеал какого-либо общественно-политического устройства. Во всем остальном жизнь на острове Схерия, например, ничем не отличалась от жизни жителей реально существовавших в то время Пилоса и Лакедамона.

Однако греческий эпос, на наш взгляд, выполнил одну очень важную функцию: он обеспечил возможность появления исторически первого идеала общественного устройства, потребность в котором возникла по мере углубления имущественного неравенства. Этот процесс достаточно подробно проанализировал Ф.Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства», где он пишет о том, что греческие племена объединялись в небольшие народности. Они жили уже в городах, укрепленных стенами: численность населения увеличивалась вместе с ростом стад, распространением земледелия и зачатков ремесла. Вместе с тем росло и имущественное неравенство, а с ним и аристократический элемент внутри первобытной демократии. Отдельные мелкие народности вели непрерывные войны за обладание лучшими землями, рабство военнопленных было уже признанным институтом. Новые группы, которые образовались благодаря разделению труда сначала между городом и деревней а затем между различными городскими отраслями труда, создали новые органы для защиты своих интересов. Молодому греческому государству для ведения войн и для охраны торговых судов потребовались, прежде всего, собственные военные силы, которые стали, учитывая географическое положение Греции, морскими силами. Это привело к тому, что были утверждены так называемые навкратии, которые должны были

поставить, вооружить и снабдить экипажем одно военное судно, а, кроме того, выставить еще двух всадников. Важность этого исторического факта состоит в двух основных моментах: во-первых, это учреждение создавало публичную власть, которая уже просто-напросто не совпадала с совокупностью вооруженного народа. Во-вторых, оно впервые разделило народ для общественных целей не по родственным группам, а по проживанию на одной территории. Какое это имело значение? Все это подрывало родовое устройство. Родовой строй подходил к концу и общество с каждым днем вырастало все больше из его рамок.

В поисках выхода из все более ухудшающегося положения люди обращались мыслями в прошлое, когда род заботился о своих членах. Представления о счастливом прошлом выражали прежде всего интересы земледельцев, которые в тот период составляли значительную часть населения Греции. Бесспорно, что эти представления выражали и интересы рабов, которые в ту пору значительно превышали число свободных греков. Так, ко времени наивысшего расцвета Афин, общее количество свободных граждан, включая женщин и детей, составляло приблизительно 90000 человек, а рабов насчитывалось 365000 человек [100, с.131]. И, наконец, торговля привлекала в Афины множество чужестранцев, которые селились здесь ради легкой наживы. Однако они также оставались бесправными и незащитными, были чуждым элементом в народе. Интересы этих групп были в известной степени противоречивы, но без выяснения их социального положения невозможно ответить на вопрос: почему началась идеализация родового строя, первобытнообщинных отношений, то есть того общественного строя, когда рабство было так же неведомо людям, как и частная собственность, - все предметы были общенародной собственностью [50].

Идеал греческого «золотого века» связан с именем Геси-

ода, который на фоне несовершенства существующего общества рисует общество желаемое, где полностью удовлетворены все потребности людей. Он создает образ непротиворечивого идеала общественного устройства в своем произведении «Труды и дни» [20]. Гесиод описывает пять веков человеческой истории, причем каждый из последующих был хуже предыдущего: золотой, серебряный, бронзовый, героический, железный.

Известно, что Гесиод не политик, а поэт. Но, выражаясь современным языком социологии, он в своем представлении о свободном, справедливом, гармоничном развитии общества руководствовался своеобразными индикаторами, воплощенными в художественную форму. Чтобы наиболее ярко описать действительное положение дел в существующем обществе, он использовал и свой талант поэта и (сам того не подозревая) очень чуткую шкалу индикаторов: «золотой век» - отлично, «серебряный» - хорошо, «бронзовый» - посредственно, «железный» - плохо. Для того, чтобы образ недавнего прошлого обрел статус идеала, Гесиод отрывает его от истории, помещая в глубь веков во времена Кроноса, и расписывает его несуществующие достоинства: люди живут беспечно, благополучно и счастливо, в условиях равенства и свободы. Они в изобилии получают плоды фруктовых и любых других деревьев, проводят свою жизнь в пирах... В этих описаниях прошлого Гесиод отражает реальную структуру потребностей существующего общества. Основные черты его определены, таким образом, интересами греческих землевладельцев через спектр первобытнообщинных отношений.

Опять же как поэт, а не политик, Гесиод обращается прежде всего к моральным проблемам взаимоотношений между родителями и детьми, гостем и хозяином и т.д. То есть, идеал «золотого века» носит явный моральный окрас, выражает зачатки морального сознания. Вместе с тем - это

образ целостного и гармоничного бытия, которое во времена Гесиода было уже утрачено, но в его отображении содержит самые общие устойчивые положительные и желаемые черты. Этот идеал, обращенный в прошлое, выявил удивительный парадокс: являясь консервативным по сути, он указал тенденцию прогрессивного развития общества, то есть развития от первобытной общины к обществу с более высокими производительными потенциями. Видимо, эти свойства «золотого века» во многом определили его влияние на формирование последующих идеалов и социально-политических теорий, прежде всего социалистического толка. Конечно, наибольшую роль этот идеал сыграл в создании идеалов рабовладельческого общества.

Прежде, чем приступить к описанию этих идеалов и условий их возникновения, отметим, что Гомер и Гесиод - это два исторических типа мировоззрения - мифологического и религиозного. В одном ряду с ними необходимо поставить и имя Фалеса, взгляды которого более рационалистичны, чем у Гомера и Гесиода. Фалес является представителем уже иного типа мировоззрения - философского: он уже не только ставит вопрос о том, кто создает мир, а пытается ответить на то, как он создается, из чего возникает и во что превращается. В пределах этих трех типов мировоззрения, можно, на наш взгляд, вести речь о натурфилософии, но не о философии социальной. Вместе с тем, в развитии древнегреческой мысли были свои условия, которые особенно способствовали возникновению социальной философии и политических идеалов.

В VIII-VII вв. до н.э. возникают древнегреческие города-государства. Это эпоха расцвета рабовладельческих отношений, полисной организации общества. В этот период в значительной степени и преодолеваются первобытная слитность индивида с родо-племенным коллективом, полное отождествление личного и общественного.

Полис наложил отпечаток и на основную форму политической мысли, эволюция которой, что удивительно, охватывает совершенно небольшой промежуток времени - около двух веков. Причем, по месту своего развития греческая политическая мысль сосредоточивалась по преимуществу в центре просвещения Древней Эллады, в Афинах. По этому поводу необходимо отметить также следующее. Главной заслугой античных государств было все таки то, что они не мешали ученым заниматься своим делом. Но реальная ситуация была такова, что первые очаги науки возникли в малоазиатских полисах, в частности, в Милете и на Самосе, где родились Фалес, Анаксимандр и Пифагор. Здесь господствующей формой правления в течение VI в. до н.э. была тирания, зачастую находившаяся под персидским контролем. В Великой Греции в первой половине V в. до н.э. расцвет пифагорейской школы приходился на время преобладания олигархических, либо аристократических форм правления. С конца IV в. до н.э. и до самых последних веков античной эпохи греки жили под властью монархии или тирании. Аристарх Самосский, Архимед, Гиппарх и Герон, Гален и Птолемей родились, сформировали свои взгляды и прожили свою жизнь отнюдь не при демократии. С другой стороны, именно в Афинах, самом демократическом полисе Греции, стали возможны гонения на ученых, о которых не слышно было в других государствах греческого мира. И это все безусловно оказывало различное влияние политических прав и свобод на развитие науки и политической мысли Древней Греции.

Например, с точки зрения политического устройства, Спарта управлялась гораздо более демократично, чем Самос при Поликрате, Египет при Птолемах или Сиракузы при Гиероне, но в силу жестких ограничений и мелочных регламентаций частной жизни она не дала миру ни одного ученого [29, с.9].

Вместе с тем, общественная мысль Древней Греции, которая к IV в. до н.э. достигла своего расцвета, не содержала параллельных, не связанных друг с другом идеологических образований, порожденных различными социальными условиями, а была как бы единым целым, где различные представления о совершенном государстве переплетались между собой и взаимно влияли друг на друга. Той формой, с которой греческая мысль связывала представление о нормальном государственном устройстве, была небольшая община. Поэтому идеал совершенной автаркии - самодовлеющей и независимой общины, стал доминировать в политической мысли Древней Греции. Он являлся как бы общей формой, к содержанию которой приурочивались самые различные начала: и коммунистические проекты, патриархальные мечты, теократические планы а также либерально-эгалитарные принципы, которые составляли основу афинской демократии. Были и воззрения, которые шли вразрез с этими идеями, например, идеи империалистического монархизма, которые имели место в греческой публицистике в конце IV в. до н.э., но не получившие там дальнейшего развития.

Необходимо отметить, что политический идеал совершенной автаркии - образ в большей степени собирательный, существующий как вывод на основании изучения политических взглядов различных представителей философской мысли Древней Греции. И снова кажется поразительным тот факт, что представители множества школ греческой философии никогда не собирались воедино с целью решения вопроса о лучшем государственном устройстве. Причиной являлось и их различие в философских воззрениях, и временные рамки обычной человеческой жизни, да и проблемы государственного устройства занимали, видимо, весьма подчиненное место в их общефилософских проблемах бытия. Но вместе с тем, политический идеал совершенной

автаркии «требовал» решения проблемы его составляющих, которые в свою очередь являлись да и являются сегодня проблемами философского толка.

Вероятно, мы можем выделить три основные проблемы, которые неразрывно связаны с политическим идеалом Древней Греции, возникшие еще у истоков греческой философской мысли и сегодня все еще сохраняющие свою актуальность. Эта проблема справедливости, из которой впоследствии выросло учение о праве; проблема власти, из которой впоследствии выросло учение о государстве; проблема личности, которая сперва была проблемой философской, а затем стала юридической, переплетаясь с проблемами власти и права. Все эти проблемы настолько срослись друг с другом, что достаточно сложно выделить отдельных «специалистов» среди мыслителей Древней Греции, которые бы в отдельности занимались какой-либо из них.

Первой все-таки была осознана проблема справедливости, но опять же связующим звеном в ее решении был полис. Когда в определенный период греческой истории появилась идея об известной автономности человека, его индивидуальности, уже тогда сложилось убеждение в существовании двух систем ценностей - индивидуальной и групповой, общинной, соотношение между которыми с той или иной степенью накала мы будем наблюдать в процессе всего нашего исследования. Поставленный перед проблемой выбора между ними, человек античности безоговорочно ставил интересы полисной, государственной общности выше личных. И Платон, и Аристотель, например, подчеркивали несамостоятельность индивида и его безусловную зависимость от полиса. Аристотель не сомневался в том, что индивид, в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живущий вне государства, - либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек [7, с.378].

Как справедливое рассматривалось все то, что служит благу общины, полиса - объединение свободных людей, пользующихся экономическими и политическими правами. Древнегреческим мыслителям казалось, что только в небольшом и легко обозримом государстве может быть хорошее законодательство и порядок. По этому поводу известный исследователь античности С.Л. Утченко замечал, что «бесчисленное множество добродетелей объединялось как бы общим и единым стержнем, а именно, интересами и благом государства, а все пороки сводились к единой основе - удовлетворению сугубо личных интересов, которые берут верх над интересами гражданскими, общественными» [81, с.10].

Но характерное для полисного самосознания сведение представлений о социальной справедливости к интересам гражданской общины имело своим следствием то, что человек и община в целом руководствовались этими принципами только в рамках внутриобщинных отношений, а на другие общины они не распространялись. Даже любое совершенное вне границ насилие и преступление не осуждалось гражданами полиса и рассматривалось как справедливое, хотя и несущее в себе долю зла. Отношения с другими общностями если и опосредовались соображениями о справедливости и несправедливости, то лишь в том случае, если эти отношения - торговля, военная помощь - приносили общине пользу.

Такое понимание социальной справедливости кругом лиц, принадлежащих к одной общине, определяли и стержень идеи о справедливости абсолютной власти господина над рабом. Эта идея держалась на том реальном факте, что раб не только не входил в состав той общины, на территории которой проживал, но и в силу объективных обстоятельств утрачивал связи с общиной вообще и, следовательно, с точки зрения древних, переставал быть личностью, то есть

представителем той или иной общины. Соответственно этому он и мог рассматриваться как говорящее орудие или вещь. Это обстоятельство порождало проблему личности, а затем и того общественного, государственного устройства, где бы все эти проблемы: личности, справедливости, власти в целом получили бы гармонию в своем решении.

Еще раз подчеркнем: проблема лучшего государственного устройства, как выражение политического идеала, представляет для нас наибольший интерес, но она не может существовать автономно, без рассмотрения эволюции понятий «справедливость», «личность». Они, эти понятия, настолько тесно переплетены, что «невнимание» к одному из них обеднит логику дальнейшего исследования эволюции политического идеала. Например, переход от демократии к тирании, смена форм государственного правления будут простой констатацией факта, если не связать это явление с существующими на то время представлениями о справедливости и личности в общественном сознании. Попробуем не нарушать логику данного исследования, и будем рассматривать эволюцию политического идеала в контексте этих основных понятий.

Итак, первой была осознана проблема справедливости. Первоначально она получила у греков свое воплощение в понятиях «вике» или «даке», что в целом можно охарактеризовать как некий «мировой закон». Эта связь важна в двух смыслах. Во-первых, что справедливость не произвольна и не может зависеть от воли какого-либо лица или группы лиц. Во-вторых, если она является выражением мирового закона, то должна носить равный характер и быть безразличной к отдельному индивиду. То есть, есть нечто такое, что неподсудно даже богам.

Такое понимание справедливости требовало своего разъяснения, чем и занимались мыслители Древней Греции в VII-V вв. до н.э., начиная с Пифагора. Но если спра-

ведливость не субъективна и выражается в праве, то что же является ее мерой и формой выражения? «Хотя установления обычного права не были еще записаны, - отмечает Т.В. Блаватская, - однако повиновение этим правилам было неукоснительным. У ахейн, судя по эпосу, было сильно развито представление о законе, связанное с понятием справедливых и несправедливых деяний» [10,с.137].

Впервые поставил вопрос о справедливости как равенстве Пифагор. Очень интересно его решение этого вопроса: «равным за равное». То есть, он пришел к выводу о том, что нет и не может быть абсолютного равенства и справедливости, люди не могут быть социально и природно равны между собой, а значит, справедливость - это некое неравенство!

Любопытно то, как философские взгляды Пифагора и его учеников трансформировались в политический идеал. Пифагорейцы учили, что все существующее - есть число и гармония. Без числа ничто не было бы познаваемо и весь мир был бы в состоянии бесформенного хаоса. Все существующее носит на себе печать и подобие числа, к нему сводится вся нравственная и этическая природа. Пифагорейцы указывали на однообразие в смене дня и ночи, чередование времен года, движение небесных светил, что каждое из живых существ также проходит периоды юности, зрелости, старости, за которой следует смерть. В природе вечно повторяются одни и те же числовые отношения, все оказывается выражено числом и гармонией. Единство в многообразии - таков основной вывод пифагорейцев. Это одно из первых решений проблемы синтеза плюрализма на уровне теоретической конструкции. Во взглядах пифагорейцев можно уже заметить начало разложения мифологии. Божественное для пифагорейцев является в образе числа. Это уже не личное чувственное божество древней мифологии, а отвлеченное понятие, полумифическое, полуфилософское создание. Тут же в связи с этими философскими взглядами, за-

рождается новое политическое учение, которое отличается от народных представлений. Точно так же, как в Космосе господствует порядок и гармония, так и в человеческом обществе должна быть гармония интересов, единства в многообразии.

Свою жизнь пифагорейцы также подчинялась строгому порядку: свой день они распределяли максимально разнообразно. Время каждого занятия определялось с математической точностью. Главная добродетель пифагорейцев заключена в подчинении строгой дисциплине, самопожертвовании личности ради интереса общественно-го. В связи с этим у пифагорейцев можно обнаружить первые в истории философии зародыши коммунистического идеала, суть которого была заключена в том, что ради совершения единства в государстве должна установиться общность имущества. Только при такой общности имущества может установиться та гармония интересов, которую требует пифагорейский идеал [78,с.26].

Однако известно также и то, что в социальном смысле Пифагор и его ученики исходили из задачи необходимости полного подчинения демоса власти аристократии. Они противопоставляли «порядок» «своеволию черни». Для желающего стать членом пифагорейского союза требовалось стремление к «добродетели», но среди добродетелей на первом месте стояла добродетель повиновения.

Пифагор и пифагорейцы были под заметным влиянием таких дорических полисов как Крит и Спарта, где существовали аристократические порядки. Но они были сторонниками новой аристократии, воспитанной и просвещенной, а не старой родовой знати. В аристократию они вкладывали смысл - правление «лучших», компетентных людей, считая, что неразумно обращать внимание на мнение всяких людей, в особенности на мнение толпы. Не многим свойственно прекрасно полагать и думать. Ведь очевидно, что

это свойственно только знающим. А их немного. Таким образом, очевидно, что эта способность не простирается на большинство людей [52,ч.3,с.96].

В какой-то степени политическим идеалом пифагорейцев было господство знати над широкими массами народа, но вместе с тем, Пифагор настаивал на необходимости выполнять предписания государства, соблюдать законы, которые он ставил выше обычаев старины, которые были удобны родовой аристократии [57,с.43].

Деятельность и мысли Пифагора и его последователей важны для нас потому, что их нравственно-политические представления и идеалы надолго пережили их время. Вместе с тем, их взгляды оказали значительное влияние на многих последующих греческих мыслителей – Сократа, Платона и других. Благодаря этим идеям в V в. до н.э. появились проекты совершенного устройства общества и государства.

Одним из авторов проекта государственного устройства был неопифагореец Гипподам (вторая половина 5 века до н.э.). По его проекту население государства насчитывает 10000 граждан, которые делятся на три класса – ремесленников, земледельцев и воинов. Территория этого государства также делится на три части: священную, общественную и частную. Соответственно доходы с каждой из трех частей идут на нужды установленного в государстве религиозного культа, воинов, земледельцев. На три категории преступлений в Гипподамовом государстве существует и три вида законов, карающих за эти преступления. Суд формируется из числа старцев, людей особо мудрых, путем их избрания. Гипподам предполагал и реформу суда и судопроизводства, делая законы более гибкими. Он предлагал также принять особый закон о поощрении тех, кто изобретает что-нибудь полезное для государства [61,с.42].

Примитивность подобных первых проектов очевидна. И

нет ничего удивительного в том, что такого рода проекты, как мы это подчеркивали, с естественной необходимостью возникали практически у всех культурных народов и во все времена. Они, видимо, отвечали некоторым глубинным потребностям души, когда и в мыслях, и в мечтах имелся конкретный образ достигнутого совершенства и гармонии. В решении политической задачи греческая мысль, как мы увидим далее, не искала временного компромисса между враждующими общественными силами, а склонялась к поиску совершенного и вечного идеала, который служил бы делу как устройства этой жизни, так и ее оправданию. Подобные идеальные проекты государственного устройства без рабства и частной собственности относились и к III в. до н.э. («Священная хроника» Эвгемера, «Государство солнца» Ямбула), не говоря уже о платоновском проекте идеального государственного устройства, речь о котором пойдет ниже.

Характерной особенностью древнегреческой философии являлось убеждение в том, что мудрость и справедливость, на основании которых могут быть устроены человеческие взаимоотношения, приходят или с вершин божественного откровения, или человеческого гения, то есть сверху. На вопрос о том, какое из государственных устройств лучшее, многие греческие философы отвечали: то, которое дает преобладание закону, то есть какой-то общей, сдерживающей норме. Но прежде, чем закон начал действовать, задачей философов являлось обоснование «лучших» и «худших» в данном государстве, или «немногих» и «большинства». Давая общую характеристику первоначального отношения греческой философии к политике, необходимо, на наш взгляд, остановиться на «собирательном» образе «семи мудрецов», деятельность которых относят к концу VII, началу VI века до н.э. К слову, этих мудрецов было не семь, а гораздо больше. Как отмечает П.И. Новгородцев, если сопоставить все редакции и комбинации, то их было около двад-



цати двух. Число «семь» принималось самими греками, как число священное и мистическое, к которому они любили приурочивать самые разные явления. Они оставили поучения чисто афористического характера, которые называли «гномами». Иногда эти гномы составлялись из двух-трех слов: «владей собой», «забывай вражду», «думай похвальное» и др. Но за этими краткими формулировками нередко скрывалось целое мировоззрение. Исследователи этих гномов определили, что в них преобладает тенденция к совету умеренности во всем. Соответственно этому, в тех изречениях, которые имеют отношение к политике, также подчеркивалось правило о необходимости меры и сдержанности в политических отношениях. Восхваление середины и умеренности отражалось в таких, например, гномах: «Средняя дорога - наилучшая» (Клеобул), «Ничего сверх меры» (Солон). Такое восхваление меры в высказываниях «семи мудрецов» в политической плоскости было нацелено, по-видимому, на достижение компромисса между различными слоями полиса и сохранение его единства в условиях усиливавшейся борьбы между различными социальными слоями населения.

Из числа «семи мудрецов» особое место принадлежит Солону (638-559 гг. до н.э.). Он оказался той фигурой, которая на практике могла осуществить этот принцип умеренности. Солон был избран первым архонтом и наделен широкими полномочиями. Взяв государственную власть в свои руки, он издал новые законы и довольно существенно реформировал социально-политический строй афинского полиса. Однако введенная Солоном умеренная цензовая демократия была насквозь пронизана идеей компромисса знати и демоса, не вызывая поддержки ни у тех, ни у других. Знать была недовольна отходом Солона от старых порядков и отменой долгов. Народ же жаловался на то, что Солон не произвел передела всего и не уравнил всех в имуществе и

правах. Сам же Солон о своей умеренной позиции судит так: «Будет тогда лишь народ всего лучше идти за вождыми, коль не слишком легко, не слишком тягостно жить. От пресыщения родится надменность, коль счастье большое людям таким привалит, меры не знает чей нрав» [6, с.20].

Законы Солона трактовали по-разному в зависимости от ситуации и обстоятельств, его досаждали многочисленными вопросами, которые касались содержания и смысла изданных им законов. Сумел ли Солон практически воплотить свое видение дел в государстве? В обстановке разгоревшихся споров, относительно его законов, он покидает Афины на 10 лет, расписавшись, тем самым, в бессилии воплотить свой идеал общественного устройства на практике. Но несмотря на это, введенная Солоном умеренная цензовая демократия просуществовала еще несколько десятилетий.

Почему все-таки принцип «умеренности»? Это субъективное видение Солоном искусства вести политическую деятельность, или же глубокое, объективное знание дел в полисе? Искусство управления полисом требовало от правителя определенной политической позиции по отношению к массам, которые были, естественно, неоднородны в социальном смысле. Ответом на этот вопрос может служить характеристика Аристотелем древнегреческой тирании, ставшей переходной ступенью от господства родовой аристократии к власти демократии. «Так как в состав государства входит два элемента - класс людей неимущих и класс людей состоятельных, то тиран должен внушить и тем, и другим, что их благополучие опирается на его власть, и устроить дело так, чтобы одни от других ни в чем не терпели обиды. А те из них, которые окажутся сильнее, он преимущественно должен заинтересовать в поддержании его власти... Цель всех этих мероприятий ясна: тиран в глазах своих подданных должен быть не тираном, а домоправи-

телем и царем, не узурпатором, но опекуном. Тирани должны вести скромный образ жизни, не позволять себе излишеств, знатных привлекать на свою сторону своим обхождением, а большинством руководить при помощи демагогических приемов» [7, с.19-20].

Образ идеального государя, описанный в гораздо более поздний период Николло Макиавелли (1469-1527 гг.), уже нашел свои основания в этом высказывании Аристотеля, ибо вопрос удержания и использования власти требовал от правителя особых технологий. В описываемый же период, хотя интересы денежной аристократии и широких слоев демоса были различны, тираны в большинстве случаев выступали как вожди демоса, не представлявшего собой единого целого. Тирани мог быть и выходцем из аристократии, по различным причинам оторвавшись от своей социальной группы, или же не разделявший ее взглядов по отдельным вопросам.

Итак, умеренность, поиски некоего среднего пути в политической деятельности... Можно ли сделать вывод о том, что «мудрецы» не видели, таким образом, «крайней», идеальной модели государственного устройства? Бесспорно, что они отдавали предпочтение тем или иным формам государственного устройства. «Среднее» — это слишком пространно для того, чтобы на конкретном уровне определить черты их политического идеала.

Но даже Демокрит (460-350 гг. до н.э.), принадлежавший, в принципе, к последующей эпохе, при всем своем интересе к политике и государственному искусству, не пытался более подробно анализировать условия государственной жизни, а все его нравственные изречения можно отнести к отрывочным сентенциям, которые не сведены в систему, а потому и не позволяют в целом определить его политический идеал. В общем он судит так: «Дела государственные надо считать много более важными, чем все про-

чие; каждый должен стараться, чтобы государство было благоустроено, не добиваясь больших почестей, чем ему приличествует, и не захватывая большей власти, чем это полезно для общего дела. Ибо государство, идущее по верному пути, — величайшая опора. И в этом заключается все: когда оно в благополучии, все в благополучии, когда оно гибнет, все гибнет» [49, с.360-361].

Демокрита вовсе не интересует проблема ограждения членов общества от произвола государственной власти, а наоборот, как данное общество заставить быть благоустроенным государством, жить по правильным полисным порядкам и вести политическую жизнь. Поэтому вопросы этики в политической проблематике занимают у Демокрита доминирующее положение, но здесь не безынтересна интеллектуальная иерархия в субординации между членами полиса, на которую указывает Демокрит. Необходимо подчиняться «закону, власти и умственному превосходству» [56, с.168]. Какое-либо учение о государственных формах у Демокрита отсутствует. По этому поводу встречаются лишь его отдельные суждения, причем даже в пользу демократии, в которых он достаточно выразительно противопоставляет демократию царскому правлению. «Бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства» [Там же]. Но в целом Демокрит против демократической формы правления. Почему? Помимо присущего демократии доступа всех свободных граждан к государственным должностям, он критикует такой «недостаток» демократического правления, как отчетность и подконтрольность должностных лиц перед демосом потому, что «нет никакого средства воспрепятствовать, чтобы правители, если даже они и весьма хороши, не испытали несправедливости. Ибо не подобает, чтобы правитель был ответствен перед кем-нибудь другим, кроме как перед самим собой, и не подобает

ет, чтобы тот, кто господствовал над другими, попадал сам под власть этих других» [56, с.169].

Взгляды Демокрита получили широкое распространение среди греческих мыслителей и оказали заметное влияние на развитие политической и правовой мысли в лице Сократа, Платона, Аристотеля, а также **софистов**. То, что объединяло последних, было заключено в их общем призвании: при помощи хитрости ума влиять на людей силой своего знания и поучения. Такова была задача, которую они ставили перед собой. Демокрит, кстати, был современником софистов первого поколения и, судя по сохранившимся обрывочным сведениям, критиковал софистов, называя их «заковырщиками», «спорщиками». Между тем, софисты пользовались большой популярностью, особенно в Афинах. Это были в общем-то профессиональные учителя молодежи, которые за определенную плату давали желающим известную сумму знаний. Пожалуй, самое удачное определение софистов — «полупрофессора», «полужурналисты», привлекающие к себе популяторским энциклопедизмом и публицистическим жанром выступлений [63, с.46].

Какую же роль сыграли софисты в развитии политической мысли Древней Греции? Почему о них сохранилась память, как об особой группе, которая внесла весомый вклад в развитие политической мысли? Дело в том, что софисты выдвинули ряд идей, без которых невозможны была бы дальнейшая эволюция политического идеала. Но его понимание невозможно без характеристики политической ситуации в Греции в 4-5 вв. до н.э. Политическая ситуация в Древней Греции этого периода была такова, что основная борьба шла между двумя партиями — аристократической и демократической, которые представляли соответственно интересы двух откровенно рабовладельческих групп. Третью же группу представляли собой мелкие частные собственники и товаропроизводители, хозяйство которых ба-

зировалось, как правило, на личном труде. Эта группа выросла также на почве рабовладельческого общества и на первых порах практически сливалась с демократией, однако, по своим интересам, отличалась от нее, шла впереди и дальше нее. Софисты в какой-то мере и были идеологами этих демократических слоев населения и именно ими впервые остро была поставлена проблема должного государственного устройства.

Не только стиль и форма, но и содержание речей софистов, их скептицизм, склонность к субъективизму, отрицание авторитетов и абсолютов, острая критика традиционных этических, политических и других воззрений шокировали с точки зрения устоявшихся представлений о полисных порядках. К тому же софисты были выходцами из самых различных полисов, а свою деятельность широко развернули в Афинах — центре культурной и политической жизни Греции. Анаксагор первый стал учить в Афинах приблизительно с 460 г. до н.э., а вслед за ним здесь появились Протагор, Горгий, Продик и другие софисты. Именно здесь впоследствии возникла школа Сократа.

В деятельности софистов была заключена мысль о том, что для человека ничего нет недоступного, если только при помощи обучения и воспитания развить его внутренние силы. Основатель этой школы Протагор выдвигает свое знаменитое положение «человек есть мера всех вещей», предлагая тем самым не только принцип теории познания, но и критерий отношения ко всем общественным явлениям. Если до сих пор мерой всего социального был полис, его законы, то теперь появилось принципиально новое решение проблемы взаимоотношения личности и общества — их единство в учении софистов оказалось разорванным.

Последователи Протагора — Горгий, Гипсий, Антифонт — подвергли существующие законы проверке с позиции пользы, выгоды для отдельного индивида и пришли к вы-

воду о том, что эти законы достаточно относительны. Отрицая непогрешимость государства и его власти, софисты по-разному трактовали его происхождение и сущность. Но так или иначе их всех объединяло одно исходное убеждение: путь к общественной реформе лежит через воспитание. Демократический характер носят и другие идеи софистов, однако достаточно сложно говорить о каком-либо законченном идеале. Например, сохранились сведения о политических произведениях Протагора и Антифона, но они еще ждут своего исследования.

Основная заслуга софистов заключена в том, что они наметили главнейшие линии естественно-правовой доктрины. Путем противопоставления закона и природы софисты утвердили в греческой философии противопоставление естественного и положительного права. Это противопоставление, сделанное софистами, полностью порвало со старой традицией, в которой утверждалась незыблемая сила положительного закона. Таким образом, они подготовили основания для тех идеальных построений, которые вытекали из разума. Это противопоставление закона и природы имело практическое значение: оно будило и развивало мысль о существующих общественных порядках, порождало критическое отношение к государственным законам и общественным требованиям. Важно то, что софисты не останавливались на одном общем лозунге, а пытались его связать с дальнейшими определениями, которые в принципе позволяют говорить если не о законченном политическом идеале вообще, то о его важнейших конструктивных параметрах, которые предвосхитили основные направления философской и политической мысли более позднего времени.

Например, Гиппий, Антифонт и Калликл считали, что цивилизация есть насилие над человеком, что предписания законов произвольны, а законов природы - необходимы [53,с.44]. Их взгляды, как видим, опираются непосредствен-

но на идеал «золотого века», а поэтому изменения в общественной жизни трактованы в них как процесс постепенной деградации. Данная группа софистов приходит к крайним индивидуалистическим взглядам. Например, Калликл усматривает требования природы не в заветах равенства и братства, а в праве сильного на полную и безграничную свободу. «Я думаю, — говорит он, — что устанавливающие законы — слабые люди; это те, которые составляют большинство. Они устанавливают законы ради себя и своей выгоды и в этих видах они воздают хвалу и произносят порицания... Сами же они, я думаю, довольствуются равенством, будучи ничтожнее. Поэтому-то по закону считается несправедливым и постыдным стремиться иметь более чем имеет большинство и это называют совершать несправедливость. Однако, я думаю, сама природа указывает на то, что справедливо лучшему перед худшим и сильнейшему перед слабейшим иметь преобладание... Справедливое по природе в том и состоит... чтобы все достойные слабейших и худших принадлежало сильнейшим и лучшим...» [63,с.60]. Такие выводы делает Калликл.

В диалоге Платона «Государство» эти же идеи выражаются устами софиста Тразимаха в несколько иной форме: здесь выдвигается мысль, что во всех государствах справедливым называется то, что полезно установленной власти. Однако вывод Тразимаха, как и Калликла, сводится к тому, что личные интересы человека говорят иное, чем общественная справедливость, и то, что зовется в обществе несправедливостью, на самом деле является при известных обстоятельствах и более сильным, и более свободными, и более властным, чем справедливость [63,с.61].

По учению софиста Горгия большинство слабых с целью одолеть меньшинство сильных соединились вместе и образовали государство, установили законодательство, которыми связали волю более сильных и принудили их к подчине-

нию. Как и Калликл, Горгий считает, что для сильного уважение к закону обязательно лишь до тех пор, пока он чувствует себя недостаточно сильным, чтобы сбросить с себя на него наложенные оковы.

С этой точки зрения, конечно, для софистов безразличны все формы общественного устройства, ибо для них лучшей формой является та, которая в данную минуту дает возможность господствовать над массой. Можно сказать, что софисты льстили народным страстям, высказав мысль о том, что в государстве справедливо лишь то, что нравится правящему, господствующему классу общества. Отсюда напрашивается вывод, что в целом софистика не смогла создать цельный политико-государственный идеал, ограничившись «эгоистическим идеалом» деспота.

Вместе с тем этот крайний индивидуализм софистов не имел фактически под собой никакой реальной социальной базы и был отвергнут даже многими из софистов. Та же судьба постигла на первых порах и другой, более важный вывод — мысль об изначальном равенстве всех людей, основанном на их естественном родстве. Гиппий утверждал, что все люди «сродники и свойственники, и сограждане по природе, не по закону, ибо подобное подобному по естеству сродно, но закон, будучи тираном над людьми, принуждает ко многому против природы» [63, с.67]. Естественное равенство здесь противопоставлено далеким от равенства отношениям в действительности, а вина за это отступление возлагается на тиранически властвующий закон, который устанавливают сами люди. С этой точки зрения софист Алкидам, ученик Горгия, отрицал рабство и провозглашал общую свободу: бог всех сделал свободными и никого не сделал рабом... [Там же.]

Очевидно, что все принципы либерально-эгалитарного естественного права нашли у софистов свое выражение. Но интересно и то обстоятельство, что софисты высказали идею

о договорном устройстве государства. Однако перед тем, как осветить эту их идею, мы еще раз утвердим мысль о том, что идея всеобщего равенства, которая возникла как логический выход из идеала «золотого века», стала определенным элементом сознания соответствующей социальной группы и оказала влияние на ее последующую деятельность. Речь здесь идет прежде всего о рабах и о самих свободных греках, которые занимались ремеслом и для которых рабский труд составлял определенную конкуренцию, но в то же время был источником их озлобления и негодования. Как считает знаток античности С.Я. Лурье, эмансипация рабов именно поэтому стала лозунгом данной группы людей [50, с.286].

Вторая группа софистов, к которой можно отнести Протагора, Ликофонта, Тразимаха, была по своим взглядам более рационалистичной. Отталкиваясь от тезиса о том, что законы относительны, они между тем сделали вывод о необходимости установления в обществе таких законов, которые отвечают пользе людей. У этой группы софистов мысль о договорном происхождении права появилась не благодаря традициям политической жизни и не воспоминаниям о прошлом. Она являлась чисто теоретическим объяснением перехода от естественного состояния к гражданскому. Вот эта идея и вылилась в теорию «общественного договора», в которой государство представляется собранием равноправных граждан, взаимно обеспечивающих свою безопасность и ограничивающих свою естественную свободу. Теорию договорного происхождения права выражает софист Тразимах. Убедившись на практике в невыгоде взаимных обид, — говорит он, — люди нашли полезным договориться между собой, чтобы не делать несправедливости и не терпеть от нее. Вследствие этого они начали составлять законы и договоры и предписанное законом называть законным и справедливым [63, с.58].

Возникновение этой точки зрения уже означало разрыв с традициями античного общественного идеала. Софист Ликофонт считал, что закон только обеспечивает людям взаимную справедливость, не делая их самыми лучшими и справедливыми. Эта точка зрения, по сути, превращает закон в договор. Заметим, что уже в Новое время, в эпоху расцвета естественно-правовых учений по вопросу о характере естественного состояния, существовало три различных взгляда, которые особенно ярко выразились в учениях Гоббса, Локка и Руссо.

В исследуемый период одна из точек зрения была выражена также Протагором. Мы уже упоминали, что в мифе об Эпитемее, Прометее и Гермесе Протагор описывает: первоначально люди жили разрозненно и не имели городов. Попытки собираться вместе и спасаться, строя города, заканчивались неудачей, ибо без политического искусства люди обижали друг друга, так что им приходилось снова рассеиваться и гибнуть. Тогда в связи с этим тревожным обстоятельством олигархический Олимп принимает решение ввести среди людей совесть и правду, чтобы они объединяли их стройным общественным порядком и дружественной связью. Посланный для претворения этого решения в жизнь вестник воли богов Гермес задает Зевсу вопросы о характере распределения гражданской доблести, которые сегодня занимают и наше сознание: «Так ли их распределить, как распределено умение? А распределено оно вот как: одного, владеющего, положим, врачеванием, хватает на многих, не сведующих в нем; то же и со всеми прочими мастерами. Значит, правду и совесть мне тоже так установить среди людей, или же уделить их всем?» «Всем, — сказал Зевс, — пусть все будут к этому причастны; не бывать государству, если только немногие будут причастны к ним, как бывают причастны к другим знаниям. И закон положи на меня, чтобы всякого, кто не может

быть причастным к совести и правде, убивать как язву общества» [17, с.14-15].

Таким образом, умение вести свои личные дела как государственные и государственные как свои личные миф рассматривает через оптику «совести и правды», т.е. нравственности и права. Как видно отсюда, согласно Протагору, политическое искусство, которое опирается на стыд и правду, является сравнительно более поздним достоянием людей. Оно не было им свойственно с самого начала, первоначальное их состояние — это состояние разрозненности и взаимных обид. Но в ряду с этим стоит и другое, более позднее положение, высказанное Протагором, что мерою справедливого и прекрасного является государство: «То, что представляется каждому гражданину справедливым и прекрасным, то и является таковым для него, пока оно таковым считается» [63, с.54].

Однако, если разобраться, то в сути этой фразы кроется социальное и правовое несовершенство, ибо если закон будет иметь силу не от природы, а от изменчивой воли государства, то можно поставить вопрос о санкции этой воли, т.е. о праве определять закон по своему усмотрению. В сущности, эта идея Протагора очень важна и сегодня. Отвлечемся от древних греков и заглянем на тысячи лет вперед — в наше время. Более конкретно: идея правового государства. Эта проблема (содержания и справедливости правовых норм) является основополагающей и сейчас, когда юридическая наука по-разному трактует соотношение права и закона. Но опыт фашизма и сталинизма показал, что форма закона вовсе не подразумевает справедливости закона! С другой стороны, сегодня также существует в мире различное общественное представление о справедливости и о правильном социальном строе. Оправданность этих различий вытекает из прав самоопределения, естественного для любого общества. Концепция правового государства имеет

общую направленность и призвана быть дееспособной в обществе любого типа; для этого она должна содержать не излишне детализированные, ненужно подробные нормы, а только самые общие, но в любом случае достаточные принципы. Споры относительно этого не утихают и по сей день..

Но вернемся к древним грекам. Софист Гиппий впервые сказал о том, что настоящая правда, данная людям от природы, напротив, одна и общая для всех. Эти выводы существенно изменяли соотношение между естественным и гражданским состоянием. Идеальным признавалось то, что существует от природы, а в положительном порядке усматривалось искажение этой естественной правды. Нужно заметить, что в понимании идеала, соответствующего природе, были софисты, которые высказывали и более радикальные взгляды. Мы уже отмечали, что отчетливое выражение у софистов нашли и лозунги крайнего индивидуализма. Поэтому, как от взглядов Протагора был прямой шаг к взглядам Гиппия, так и эти последние легко могли перейти к идеям Калликла. Гиппий защищал права личности с точки зрения равенства, но возможно было провести принцип личности вообще отвергая власть общественных установок. Тем самым можно было провозгласить высшее право личности на определение своей судьбы.

Как мы подчеркивали, взгляды софистов выросли не на голой почве. На социальную обусловленность этих взглядов указывали авторы, занимающиеся проблемой античности. Так С.Я. Лурье указывал, что «учения, проповедывавшие, что лучшее государство - это то, которое как можно меньше требует от гражданина, и что всего лучше было бы, если бы можно было обойтись вовсе без государства, естественно, впервые зародились среди людей, которые создавали себе положение собственным трудом.. Они были ярыми приверженцами собственности, так как именно их сбережения, их собственность дали им экономическую и идейную неза-

висимость. Собственность родила индивидуализм.» [50,с.282].

Таким образом, уже софисты выдвигают ряд идей, без которых не мог бы сложиться раннехристианский идеал. Возможно, что эти идеи были недоступны для широких масс и притом противоречили старым устоям афинского государства. Эти устои представляли как бы три символа веры: уважение к богам, уважение к законам, уважение к полису, а сама афинская демократия стояла за них, как за государственную религию, которая была обязательной для всех.

## 1.2. «Классики» античного политического идеала

Учения о естественном праве, которое развивали софисты, было фактически первым шагом философии греков. Ставя вопрос о том, что такое право по существу, они уже включили в этот вопрос проблему наилучшего государственного устройства, которая и должна была привести к созданию политического идеала. Но, главное, идеи софистов породили идеи Сократа (469-399 гг. до н.э.), породили ту атмосферу, в которой созрел его политический идеал. Именно у Сократа идеал совершенной автаркии получил свое первое классическое выражение.

Отталкиваясь от идей софистов, Сократ приходит к более рациональным выводам: он вновь провозглашает единство личности и государства, но основанное на сознательном подчинении человека разумным законам, тому государству, которое лабильно в постоянном совершенствовании своих законов. В соответствии с его философией «справедливость и всякая другая добродетель — есть мудрость» [39, с.119].

«Повсюду в Элладе, — говорит Сократ, — установлены законы, чтобы граждане приносили клятву в единомыслии, и повсюду они приносят эту клятву... Это делается для того, чтобы они повиновались законам. Когда граждане сохраняют это повиновение, государство бывает сильным и счастливым; между тем, как без единомыслия ни государство, ни отдельное хозяйство не могут хорошо управляться...» Да и в частных делах кто менее наказывается государством и кто более уважается, как не тот, кто повинуется законам? Кто менее терпит ущерба и кто более побеждает в судебных местах... Вот почему я и доказываю, что законное и справедливое одно и то же» [63, с.93].

Но кто же должен управлять государством? Сократ отвечает однозначно: «править должны знающие». Эту максимуму Сократ адресует всем формам политического устройства и в этом отношении показательно то, что политический идеал Сократа стоит как бы на метауровне, возвышаясь в равной степени и над демократией, и над олигархией, тиранией, родовой аристократией и царской властью.

В своем представлении о политическом идеале он стремился выделить определенные формообразующие принципы. Многие из этих положений Сократа: классификация различных форм правления, противопоставление царя тирану, учет роли закона при характеристике форм правления оказали заметное влияние на последующие учения о формах государства и правления. Например, власть, которая основана на воле народа и на господстве иных законов, он называет царством; власть, которая основана против воли народа и держится не на законах, а на произволе правителя — тиранией. Если у правления находятся лица, которые исполняют законы, то такое устройство он называет аристократией. Если оно исходит от богатства — плутократией, а если от воли всех — демократией.

Но за какую форму правления стоял сам Сократ? Известно, что, например, к тирании он относился как к режиму беззакония, насилия и произвола. Но, являясь убежденным патриотом афинского полиса, он критиковал и демократию. Почему? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к некоторым историческим условиям существования древнегреческих полисов. Демократия, как форма государственного правления, была идеальной в начальный период развития афинского государства. Но в период его дальнейшего развития занимала ли она «достойное» место как объективная необходимость? Ставя вопрос таким образом, мы должны сперва учесть, что со времени Фемистокла Афины выступили на путь широкой завоевательной политики. Парал-



тельно с этим направлением внешней политики афиняне совершали постепенную демократизацию государства. Потому, что только опираясь на массы народа, можно было осуществить смелые завоевательные предприятия. Даже еще ранее, в эпоху Солона, начавшийся процесс возвышения демократии в политике Фемистокла и Перикла получил для себя новое и сильное подкрепление. Сам Перикл так замечал по этому поводу: «Говоря коротко, я утверждаю, что все наше государство — центр просвещения Эллады; каждый человек, мне кажется, приспособится у нас к многочисленным родам деятельности и, выполняя свое дело с изяществом и ловкостью, всего лучше может добиться для себя самодовлеющего состояния. Что все сказанное не громкие слова по поводу настоящего случая, но сущая истина, доказывает само значение нашего государства, приобретенное нами именно благодаря этим свойствам. Действительно, из нынешних государств только одно наше выдерживает испытание выше толков о нем; только одно наше государство не будит негодования в нападающего на него неприятеля в случае поражения их такими людьми, не вызывает упрека у подчиненных, что они будто бы покоряются людям, недостойным владычествовать...» [17,с.11].

Перикл, таким образом, делает акцент на необходимости создания такой свободы в государстве, которая позволила бы каждому его гражданину чувствовать и осознавать себя частицей власти. Народные массы все больше приобретали определяющее значение в государстве и принцип народоправия, как единственно справедливого и закономерного образца правления, становится традиционным основанием политики, догматом, в котором хотели видеть сущность правильного государственного правления. Более того, защитники демократического строя создали даже целую теорию в защиту простоты и необразованности, как естественных основ законного порядка. Представителем такой теории яв-

лялся демагог Клеон, один из ближних преемников Перикла в руководстве народными массами.

«Необразованность, соединенная со скромностью, — утверждал Клеон, — полезнее, чем ум, соединенный с распущенностью, и люди простые обыкновенно лучше правят государством, чем умные, ибо последние хотят казаться мудрее законов... и, таким образом, губят государство. Люди же простые, не доверяя собственному знанию, считают себя менее сведущими, чем законы... и большей частью лучше правят...» [63,с.72].

Таково было демократическое воззрение, которое соответствовало в Афинах утвержденной форме государственного устройства. Но ни у кого из греческих мыслителей, в том числе и у Сократа, это воззрение не получило теоретического развития, оно оставалось на уровне простого догмата, который разделяли и народные массы, и их вожди. Это была как бы аксиома, которая мешала заглядывать за свой предел.

Интересно, что одним из элементов в построении идеального государства Сократ считал необходимость уважения к прошлому, а сам упадок Афинского государства в V в. до н.э. связывал с тем, что афиняне уклонялись от старых преданий. «Значительно выдвинувшись вперед по сравнению с другими, — говорит он, — афиняне перестали заботиться о самих себе и стали вследствие этого хуже... Если бы они, исследовавши обычаи предков, не хуже предков исполняли их, они и сами не были бы хуже...» [65 с.98].

Но далее Сократ еще более конкретен: он указывает чем плох этот новый строй, который афиняне противопоставляли строгости старых преданий. Сократ во всем винил народное правление, состоявшее из таких людей, которые никогда не размышляли о государственных делах: «Разве ты не стыдишься этих суконщиков, сапожников, плотников, земледельцев, купцов или тех рыночных меновщиков,

которые только и думают о том, как бы дешевле купить и дороже продать? Ведь из всех этих людей и составляется народное собрание» [63, с.99]. В этой фразе и содержится решительное отрицание Сократом демократического строя.

Еще в большей степени Сократ осуждает демократию как способ правления. Это он выражает в споре с Протагором: «Как и прочие эллины,— говорит Сократ,— я считаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в Народное собрание, то если нужно городу что-нибудь делать по части строений, мы призываем зодчих в советники по делам построек, а если по части корабельной, то корабельщиков, и таким же образом во всем прочем, чему, как афиняне думают, можно учиться и учить...» Но далее Сократ отмечает: «Когда же понадобится совещаться о чем-нибудь касательно управления городов, тут всякий, вставши, подает совет, все равно, будь то плотник, будь то медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедный, благородный, безродный, и никто не укоряет, как в первом случае, что, ничему не научившись и не имея никакого учителя, такой человек решается все-таки выступать со своим советом, потому что, ясное дело, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя» [17, с.16].

Но и это не единственная причина по Сократу, которая погубила демократию. Еще одной важной причиной этого Сократ считает стяжательство, накопление денег и приобретение богатств: «... не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и общественной» [63, с.100].

Какое же все-таки государственное устройство Сократ считает наилучшим? Так, по воспоминаниям Ксенофонта, благоустроенными государствами Сократ считает аристократическую Спарту и Крит. Опять же не будем забывать, что под аристократией он имеет ввиду правление «знающих» и «исполняющих законы». Однако исследователь про-

блемы античности А.Ф.Лосев полагает, что Сократ не почувствовал никакой государственной системе, существовавшей в его времена в Греции, а также никакое реально существовавшее тогда общество не прельщало его своими обычаями. Сократ слишком глубоко чувствовал развал на стороне как демократов, так и аристократов, слишком хорошо видел нарушение и с той и с другой стороны законов справедливости, как он их понимал, чтобы питать какие-нибудь определенные социально-политические симпатии или антипатии [45, с.21-22].

Но если Сократ не останавливался на подробностях идеального политического устройства, то тем настойчивее подчеркивал он необходимость правильного воспитания. «Господство знающих» — наиболее важная его идея, но она абстрактна сама по себе, ибо этих «знающих» необходимо готовить к управлению политическими делами. И целью Сократа как раз и является подготовка новых граждан к лучшему политическому строю. Однако Сократ очень чутко чувствовал те блага, которые приносит власть и те соблазны, которые испытывает человек, получив ее. Поэтому он предостерегает: «Те, кто стремится к почестям и власти в государстве для того, чтобы иметь возможность присваивать себе чужое имущество, совершать насилие и пользоваться наслаждениями, несправедливы и преступны и не могут жить в ладу с другими» [63, с.105]. Поэтому для власти, как и для граждан, Сократ признавал необходимость высшей нравственной нормы и авторитета, который должен и мирить всех и подчинять всех.

Таким образом, Сократ ставит как бы двуединую задачу: совершенствование общества через совершенствование личности и совершенствование личности через переустройство общества. По его учению одно невозможно без другого. Поэтому столько внимания уделяет Сократ политическим вопросам, а проблема должного государственного

устройства занимает значительное место в конструкции его политического идеала. Новые «кирпичи» в эту конструкцию кладут уже его ученики — Платон и Аристотель.

Если в итоге задать вопрос о том, что же создал Сократ конкретно? Нарисовал ли он нам картину должного государственного устройства? Вычленила ли его фантазия конкретику социально-политических отношений в этом государстве? Нет. Он лишь концептуально ограничился определением общих оснований политического идеала, фундамента которого заложил из принципа законности, «правления знающих» и, как следствие — естественного подчинения им во имя высшего совершенства. В этом суть его политического идеала.

У Платона (427-347 гг. до н.э.) заветы Сократа получили более конкретное теоретическое воплощение. У него идеал совершенной автаркии достигает высшего выражения. В большей степени, чем кто-либо другой, Платон приблизил политическую жизнь полиса к идеалу высшего нравственного совершенства, который пытался осуществить на своей умозрительной модели общественной конструкции. Анализ проблем государства, права и политики занимает ведущее место во всей философии Платона, и не случайно наиболее значимыми из его 36 диалогов являются «Государство» и «Законы».

Особенный интерес представляет для нас его диалог «Государство», которое совпадает с наивысшим расцветом его гения, когда слава Платона распространяется далеко за пределы его Академии. Нужно отметить, что время написания «Государства» — это примерно 380-367 вв. до н.э. Это тот исторический период, когда звезда Афинского государства, образно говоря, начинает меркнуть. Может быть поэтому у Платона критическое отношение к афинскому строю получает более резкое очертание, чем у Сократа. С яростью в своих произведениях он нападает на известных афинских

политиков: Перикла, Фемистокла, которые направили Афины на путь внешнего могущества в ущерб внутреннему. Именно их обвиняет Платон в губительном извращении норм общественной жизни.

Сделали ли они граждан лучшими? На этот вопрос Платон отвечает отрицательно. Он говорит о том, что они стремились угождать общим желаниям, и город вместо того, чтобы сделаться великим, стал только «распухшим и нездоровым, ибо вопреки умеренности и справедливости, его наполнили гаванями, доками, стенами, соборами союзников и тому подобным хламом» [63, с.135].

Теоретически осуществление своего политического идеала Платон связывает не с задачами отдельных лиц, а с общим планом, который должен быть утвержден в жизни людей высшей мудростью и который представляет собой неизменный порядок общения. Этот порядок непоколебим и малейшее отступление от него, по мысли Платона, приведет к роковому исходу, ибо «участь неизбежного упадка грозит тем обществам, которые сойдут с правильного пути» [63, с.145].

Свой «неизменный порядок общения» Платон поставил в узкие рамки небольшого и замкнутого союза, в котором мысленно пытался осуществить идеальное единство. Он заявил вполне определенно, что идеальное общение не должно простираться дальше тех пределов, при которых оно остается единым. Его «социологическая выборка», как бы мы назвали это сегодня, достаточно конкретна. Так, в «Законах» нормальные границы общества определены в 4040 семейств! А в «Критии» — в 20000 граждан высшего сословия — женщин и мужчин. Такое ограничение идеального замысла Платона строится в полном соответствии с его пониманием справедливости как общего родового порядка в котором отдельные лица участвуют лишь в качестве временных звеньев общей цепи [63, с.146].

Платон определяет структуру своего идеального государства и здесь обращают на себя внимание три характерных подробности: деление на классы, организация воспитания, общность имущества.

Деление государства на классы, как известно, Платон связывает с трояким делением человеческой души. Как у отдельного человека различают ум, чувства и желания, что соответствует трем добродетелям: мудрости, мужеству и умеренности, так и в государстве должно быть три класса — философов, стражей и трудящихся (ремесленников и землевладельцев). Последние мало интересуют Платона. Он лишь в самых общих чертах обрисовывает быт и условия их труда, сосредоточив весь свой интерес на двух высших сословиях. Характерно то, что принцип деления на классы у Платона связан с мыслью о том, чтобы каждый делал свое дело и не вторгался в чуждую ему область, ибо одним из главных пороков существующего афинского государства он считал «многоделанье», где каждый брал на себя дела, которые не соответствовали его способностям. То есть, Платон кладет в основу построения идеального государства принцип разделения труда. Последнее в целом и является причиной разделения общества на три сословия. Платон исходил при этом из существующего неравенства умственных способностей людей, поэтому он считал совершенно недопустимым, чтобы «природный» сапожник или плотник претендовал не нечто большее, чем на ту роль в государстве, на которую он способен по своим умственным задаткам.

Прежде, чем перейти к рассмотрению каждого сословия, интересно выяснить представления Платона об их взаимодействии. Отношения между тремя сословиями складываются на основе взаимного уважения и общности интересов, что проявляется в служении идее. Все три сословия, но каждое по-своему, служат идее справедливости и все они сво-

бодны, равны, счастливы по замыслу Платона. Конечно, сегодня с точки зрения более глубокого социологического анализа, все эти понятия в своем сочетании критики не выдерживают. Граждане идеального государства свободны, потому что внутренние осознали необходимость своего положения. Они равны, потому что каждый человек в государстве занимает именно то место, для которого рожден. Но если исходить из понимания равенства как чего-то безотносительного, то мысль Платона может показаться абсурдной: люди равны, однако на самом деле занимают различное положение в обществе, но равны именно благодаря этому положению! То есть, к слову «равенство» Платон относится несколько легкомысленно. А во всем его диалоге «Государство» это слово в социальном смысле не употребляется ни разу.

Собственно говоря, о каком равенстве говорит Платон, если люди от рождения разные, то есть, не равны уже по своим задаткам и способностям? Можно ли предоставлять права гражданину совершенного государства занимать любые должности, если он не имеет для этого определенных способностей? Платон на этот вопрос отвечает отрицательно. Права граждан совершенного государства ограничены их реальными возможностями, и именно это говорит о том, что они равны.

Кто же способен управлять идеальным государством? С философской точки зрения само по себе понятие «способность» бесспорной ясностью не обладает. А каков механизм действия этой способности? Как она подчиняет поведение и деятельность других людей? Какими средствами? И вот противоречие здесь заложено в том, что критерий для оценки этих способностей Платон находит не у самого гражданина, а у философов. В этой части мы находим самую дорогую для Платона мысль, находку-аксиому. Все остальное в его политическом идеале подчинено этой мысли и отодвигает-

ся на второй план. Платон твердо уверен в том, что пока философы не станут правителями или правители — философами, не будет спасения от бедствий для государства и даже для всего человеческого рода. Он требует для философов не только руководящего положения в государстве, но и такой безусловной власти, которая едва ли когда-либо была осуществлена в действительности. Их правление свободно от людских ошибок, в их лице водворяется на земле мудрость и правда, божественная истина через их посредство сходит с неба, чтобы направлять людей к добру.

«... И пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно» [66, т.3, ч.1, С.273].

И, наконец, счастливы ли граждане идеального государства? По данному поводу сомнению есть и у самого Платона. «... Впрочем, — признает он, — мы основываем это государство вовсе не имея ввиду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом. Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное» [61, с.148].

До сих пор в литературе встречаются категорические утверждения о том, что Платон полностью растворяет личность в государстве и приносит ее в жертву последнему. Действительно, идеальный строй, стоящий как бы над личностью, а также требование неизменного совершенства жизни довершают идеал совершенной автаркии Платона. План

его идеального построения незыблем, но связан с таким недоверием к личности, что вызывает сомнение сама возможность его осуществления.

Вместе с тем, здесь все гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Такова, повторим, задумка Платона, что его идеальное государство создается ради целого, а не в интересах отдельного индивида, который, естественно, должен будет поступиться частью своих эгоистических интересов. А что касается трудящихся слоев, то им вообще ничем жертвовать не приходится: за них будут решать другие и жить они будут прекрасно. Они должны придерживаться лишь одного принципа — знать свое место. Касательно же высших сословий, то для них всегда открыта дорога для перехода в низшее сословие и никто не может заставить их быть стражами или правителями. Таким образом, все три сословия равны, свободны и счастливы. Но идеальное построение Платона содержит и ряд других характерных преимуществ. Отношения между всеми сословиями также гармоничны и справедливы. Между ними действительно нет противоречий. Почему? Потому что Платон «не планировал» между ними никаких отношений. Именно это и требовал принцип разделения труда в его идеальном государстве. Откуда же взяться противоречиям, если ни одно сословие не вмешивается в дела другого? По такой же причине функционирование государства происходит как бы само собой, как бы автоматически. Торговые сделки, полицейские, законодательные, управленческие функции осуществляются без деспотического вмешательства закона, по справедливости.

Осуществимо ли на практике идеальное государство Платона? Сам он не рассматривал эту проблему специально, но в действительности она имеет принципиальное значение. Платон убежден, что в принципе проект идеального государства на практике осуществить можно, хотя и доста-

точно сложно. Он акцентирует внимание на том, что образец идеального государства, доступный каждому желающему, есть на небе и дан уже идеально. «А есть ли такое государство на земле и будет ли оно, — это совсем не важно...» [61, с.150]. Почему же, когда речь идет о жизненных реалиях, Платон эту проблему спускает как бы на «тормозах»? Не утонул ли он сам в наивности своих мыслей? Если говорить серьезно о существовании государства, тем более идеального, то вопрос об управлении, а значит, о власти в нем — наиболее важный. По мнению Платона, незыблемым условием осуществления идеального государства является передача власти в руки философов. Но тем не менее, не передача власти философам является искомым условием, а на основании чего философы могут прийти к власти — вот на какой вопрос должен был ответить Платон. То есть стоит вопрос о том, что называем мы сегодня легитимностью власти. И здесь Платон подходит к ответу на вопрос, что называется, диалектически. В одном случае он высказывает предположение о том, что когда-нибудь родится правитель-философ, который проникнется идеей справедливого государства еще до того, как его сумеет испортить и развратить окружающая среда. В другом — что к построению совершенного государства можно приступить непосредственно в условиях демократического государства. В третьем — что осуществление намеченного плана надо начинать с набора стражей. То есть в любом случае мысли Платона по этому поводу достаточно рациональны.

Далее: кто бы не пришел к власти во имя претворения в жизнь идеи совершенного государственного устройства, он прежде всего должен убедить людей (!) в своей правоте в том, что в новом государстве им будет жить лучше. То есть, помимо всего прочего, правитель, который придет к власти в данном государстве, должен еще и обладать харизмой. А здесь и трудность другого рода: трудно найти такого пра-

вителя, который захочет прислушаться к мнению философа и который сам окажется философом. Еще труднее будет этому правителю-философу переделать живых людей, сломать их динамический стереотип (об этом, понятно, Платон понятия не имел), убедить их в том, что надо заниматься только одним делом, а не каким-либо другим. Однако, Платон убеждает, что в его проекте преобразования общества не содержится ничего утопического, ничего нереального. Где же выход? Согласно основному воззрению Платона, началом правильной жизни является надлежащее воспитание, точнее, система воспитания, которая должна быть подчинена строгому контролю государства. Платон настойчиво проводит мысль, что каждый шаг воспитания должен совершаться под неусыпным наблюдением правителей. Он излагает с большими подробностями свою воспитательную программу, где все предусмотрено и определено, начиная от общего плана занятия до тех видов поэтических и музыкальных произведений, на которых должны воспитываться будущие граждане государства.

Он составил целый список тех музыкальных и поэтических форм, которые должны быть запрещены, и предлагал изгонять из государства тех поэтов, которые отступают от указанных государством правил. Но «если придет к нам в государство и пожелает представить свои творения тот, кто может в своем искусстве быть разнообразным и подражать всему, мы преклоним перед ним колени, как перед мужем священным ...» [63, с.182]. Воспитывать человека, по мнению Платона, можно до той степени, до которой его можно просветить. В сущности, у него просвещение и воспитание почти тождественны, и только различие познавательных способностей делает возможным отделение просвещения от воспитания. Для каждого класса, в зависимости от его природных задатков, Платон создает особую систему воспитания-образования.

Общность имущества — следующая важнейшая часть его идеального построения. Под «имуществом» у Платона понимается достаточно широкий уровень обобщения материального и духовного, начиная от привязанностей и заканчивая предметами личной собственности. Все должно быть общим и принадлежать одинаково всем. Поэтому здесь нет настоящей семьи: браки назначаются по определению правителей и притом на время, а дети тотчас после рождения отбираются у родителей и воспитываются все вместе государством, так что когда они вырастут, никто не знает чьи они. Все они, по замыслу Платона, будут казаться друг другу братом и сестрой, а все государство будет похоже на отдельного человека, у которого «повреждение каждого члена сопровождается ощущением боли со стороны всего организма» [63, с.184].

Во имя торжества нравственной справедливости отметим, что общность жен государства Платона не предполагает беспорядочного полового сожительства. Цель Платона состоит в том, чтобы не разнуздать половое влечение, напротив, он хочет его упорядочить. И так как его нельзя совсем упразднить, — иначе не может продолжаться род человеческий, — то следует, по крайней мере, ограничить его пределами необходимого, подчинив контролю государства. Как отмечал Е.Н.Трубецкой, «общность жен не имеет другой цели кроме искоренения эгоистического чувства во имя сверхчувственной божественной идеи» [78, с.157].

Большинство исследователей склонны считать Платона реакционным мыслителем на том основании, что его идеальное государство находится в прошлом. Следовательно, Платон — реставратор. Однако изучение философии Платона показывает, что его государство как в прошлом, так и в будущем. Но, главное, — оно совершенно. Это утверждение порождает любопытный парадокс, который приводит к отрицанию всякого общественного прогресса, потому что,

по его мнению, любые изменения и любое новшество — не прогресс, а регресс. Почему? А потому, что если государство совершенно, то любое его изменение может быть только ухудшением, а прогресс в любом обществе возможен лишь ввиду его несовершенства.

При желании, однако, элементы прогресса в концепции Платона обнаружить можно и это связано с понятием постепенного извращения общественных форм, но опять же — прогрессивные ли это изменения?

Совершенное государство может быть изменено по двум причинам — субъективной и объективной. Вторая гораздо серьезнее, ибо уже не подвластна ни людям, ни даже богам — это причина космическая. Существует и кругооборот, по окончании которого сословие правителей не воспроизводится. Каким бы образом ни комбинировали правители браки между стражами, какие бы другие меры не принимали — замена им не появится, ибо человечество и физически и умственно вырождается. Вот по этой причине место правителей занимают сперва стражи а затем и представители низшего сословия. Процесс разложения идеального государства уже не может быть остановлен и достигает своего логического завершения в тирании.

Таким образом, тимократия (власть военных), олигархия, демократия и тирания есть последовательные ступени вырождения и извращение первоначального совершенного государства, что совершается помимо воли людей.

И снова вопрос: каков же механизм этого перехода от одной формы к другой? На этот вопрос ответа у Платона нет. В начале преобразование демократии или тирании в идеальное государство не вызывает сомнений у Платона, но затем под влиянием собственных мыслей он приходит к выводу, что для этого необходим ряд промежуточных ступеней. Значит, в целом, кроме образцового государства, правитель которого руководствуется истинным знанием, Пла-

тон выделяет еще три вида правления - монархия, власть немногих и власть большинства, каждый из которых, в зависимости от наличия или отсутствия законности, делится надвое: законная монархия - это царская власть, противозаконная - тирания, законная власть немногих - аристократия, незаконная - олигархия. Далее - демократия с законами и без законов. Итого, вместе с истинным правлением, — всего семь видов государства.

Кругооборот государственных форм и составляет содержание философии Платона, которая по своей форме, представленной в «Государстве», является критикой извращенных форм государственного устройства. Критикуя олигархию, демократию и тиранию, Платон отмечает, что если даже все остальные виды государства основаны на законности, то демократия среди них оказывается наихудшим видом, если же все прочие — беззаконны, то демократический вид — наилучший. То есть, демократический беспорядок предпочтительнее олигархии и тирании.

Очень интересно прочесть все рассуждения Платона, когда он говорит об извращенных формах общественного устройства и быта, чтобы увидеть, что было для него особенно неприятно, что отталкивало и шокировало его в окружающей среде. Прежде всего — это страсть к наживе, суета торгового оборота. Платон отрицает пагубную роль бедности и богатства и приходит к выводу, который актуально звучит и в наших условиях: крайние бедность и богатство - это те явления, которых необходимо особенно остерегаться в идеальном устройстве государства. Платон превосходно изображает типичные черты того среднего человека, которые вырабатываются при таких условиях. Среди общих инстинктов стяжательства в душе у такого человека просыпается одна страсть - к приобретению. Предаваясь этой страсти, «... человек все более заглушает в себе лучшие стремления к чести и славе во всех делах и даже в

свои жертвоприношения он вносит прежде всего расчет» [63, с.170].

Политический идеал Платона, таким образом, имеет свои корни в прошедшей эллинской жизни и философской мысли. Его государство, как и его идея, несомненно содержало в себе эллинско-языческий принцип, но, с другой стороны, оно включает в себя и такие элементы, которые идут вразрез со всеми этими языческими взглядами и мировоззрением. И не напрасно Платона называли еще и «великим инквизитором». К чести Платона нельзя не вспомнить о том, что он сделал смелую, отчаянную, романтическую попытку воплотить свой политический идеал в действительность. После написания «Государства» Платон побывал в Сиракузах, где местный тиран несколько сочувствовал идеям философа, но как и следовало ожидать, Платону не удалось воплотить свой политический идеал в действительность. Более того, эта попытка приблизить и воплотить «идеальное государство» в жизнь закончилась для Платона весьма печально — его продают в рабство в 389 г. до н.э. (впоследствии, правда, выкупают). Поэтому Платон перестает верить в возможность осуществления своего идеала и из будущего переносит его в прошлое, в далекую старину. Платон считает, что единственный способ — это установление сильной и жесткой власти. Он отказывается от своего коммунизма, очень упрощает свой политический идеал и рисует достаточно жесткий политический строй. «Абсолютизм, идеализм и нравственность, облеченные в общеобязательные юридические формы, поддерживаемые принудительно политической организацией, приводит вовсе не к осуществлению его идеала,» — как указывал А.Ладыженский [42, с.20-21]. Таково в общих чертах идеальное государство Платона.

Другая величайшая вершина античной мысли — Аристотель (384-382 гг. до н.э.). В чем различие между подходами Платона и Аристотеля? Если первый ставил целью в



конце концов создать идеальную модель общества, то второй искал такую комбинацию качеств, заимствованных из реально существовавших типов общества, которая могла бы быть оптимальной в тех или иных условиях.

Если идеал Платона - это идеал становящегося рабовладельческого общества, мысленное разрешение противоречия его развития с позиции реакционной социальной группы, то идеал Аристотеля порожден уже интересами прочно утвердившегося рабства. В отличие от своего учителя-идеалиста, Аристотель больше интересовался конкретикой. Если переходить на современный язык, то Платон был «чистым» социальным философом, тогда как Аристотель часто выступал и как философ, и как социолог.

Как философ смысл совершенной, идеальной жизни Аристотель видит в достижении блаженства, которое доступно лишь богам, однако и человек должен к этому стремиться. Аристотель заимствует у Сократа его этический идеал, создает систему его обоснования и вносит свой вклад в научное понимание сущности идеала. У Аристотеля впервые появляется четкое представление об идеале как о недостижимой цели. Он предлагает рассматривать идеал как конечную цель, которая не может служить средством для чего бы то ни было. А все остальные элементы, в том числе социальной действительности, прямо или опосредованно служат ее достижению.

Как социолог, Аристотель в противовес Платону, вводит в свое идеальное устройство частную собственность, что вполне понятно: в современном ему обществе частная собственность связана с наилучшей организацией хозяйства. Это, так сказать, факт проверенный, поэтому в идеальном построении Аристотеля занимает достойное место. В отличие от Платона, Аристотель также считает власть наилучших законов более приемлемой, чем власть наилучших мужей: закон лишен элемента аффекта, от чего не свобод-

на ни одна человеческая душа.

До нас дошел величайший труд Аристотеля — «Политика», в третьей книге которой он развивает свой политический идеал через принципы государственного устройства. Если государство соединяет в себе разнородные элементы семьи, общины и отдельных лиц, то государственное устройство есть ни что иное как порядок соотношения этих элементов, их органическая форма. Государственное устройство, — по мнению Аристотеля, — есть то же, что душа в теле, то есть, самобытное начало жизни, движение, которым определяются все жизненные отношения общегития. Оно есть, во-первых, конечная цель деятельности каждого из подчиненных органов, каждого отдельного лица. Во-вторых, порядок соотношения этих органов, присущее им начало формы и, наконец, в-третьих, движущая причина, определяющая начало всей общественной деятельности. Государственное устройство есть существенный признак, существенное отличие каждого государства. Государство при всех переменах отдельных частей, входящих в его состав, остается тождественным с самим собой до тех пор, пока оставляет неизменным одно и то же государственное устройство. В случае изменения последнего, например, если демократия переходит в олигархию, мы имеем не то же самое прежнее государство, а другое, новое.

Аристотель анализирует огромный фактический материал, вскрывает причины, которые в реальной жизни приводят к гибели государства, и приходит к выводу, что в основе всех катаклизмов лежат полярные интересы - противоречия между имущими и неимущими. Чтобы избежать причин, которые разрушают общество, он предлагает поставить во главе государства «средний класс», а самую правильную форму государства он называет «политией», причем этот термин он использует для обозначения государственного строя вообще. Сама «полития» - это сме-

шение олигархии и демократии, а все другие формы есть отклонение от нормального в его понимании. Форму государства Аристотель характеризует так же, как политическую систему, которая освящена верховной властью в государстве. Кто правит? Ставя так вопрос, Аристотель отвечает на него: один, немногие, большинство. Соответственно, при «правильных» формах государства правители радеют за общее благо, а при «неправильных» — только за свое личное благо.

Аристотель конкретизирует: тремя правильными формами государства являются монархическое правление (царская власть), аристократия и полиция, а «неправильными» — тирания, олигархия и демократия. Тирания, по мнению Аристотеля, — это наихудшая форма правления. А вот далее интересно: подобно тому, как змеиный яд в определенных дозах способен оказывать лечебное воздействие, то из двух «неправильных», вредных государству форм правления — олигархии и демократии, — Аристотель считает возможным найти «золотую середину», которую и называет политией.

Этот парадокс настолько интересен, что автор берет на себя смелость утомить читателя длинной цитатой. Аристотель обосновывает его следующим образом: «Какой же вид государственного устройства наилучший? В каждом государстве есть три части: очень состоятельные, крайне немощные и третьи, состоящие посередине между теми и другими... Люди первого типа становятся по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами, люди второго типа часто делаются злодеями и мелкими мерзавцами. А из преступлений одни совершаются из-за наглости, другие — вследствие подлости. Сверх того, люди обоих этих типов не уклоняются от власти, но ревностно стремятся к ней, а ведь и то и другое приносит государствам вред. Далее, люди первого типа, имея избыток благополучия, силы, богатства,

дружеских связей и тому подобное, не желают да и не умеют подчиняться. Поведение людей второго типа из-за их крайней необеспеченности, чрезвычайно униженное. Таким образом, одни не способны властвовать и умеют подчиняться только той власти, которая проявляется у господ над рабами, другие же не способны подчиняться никакой власти... Таким образом... неизбежно следует, что государство, состоящее из средних людей, будет иметь наилучший государственный строй» [7, с.409].

Аристотель призывает ориентироваться на «средних людей» не только в политике, но и в других формах государственного устройства. Значительное внимание он уделяет олигархии и демократии, как основным формообразующим правильной государственной формы. Относительно демократии, Аристотель различает пять ее видов: а/ равенство богатых и бедных по отношению к верховной власти, где все понемногу наделены властными полномочиями, то есть, принципом плюрализма, как мы сказали бы сегодня; б/ наличие невысокого имущественного ценза; в/ верховенство закона; г/ действие магистратур; д/ верховенство не закона, а демоса. Так или иначе Аристотель подводит к мысли, что демократия, где господствует свобода, рано или поздно гибнет. Ибо полная свобода — свобода делать все что угодно — это и есть произвол, который грозит превратиться в тиранию. Сначала в тиранию толпы. Но толпа не может существовать сама по себе — ей обязательно нужны выразители ее сиюминутных страстей. Так в конце концов тирания толпы вырывается в тиранию демагогов. Затем ее устранил один тиран, который, естественно, со свободой кончает.

Роль магистратур сводится к нулю. Выходит так, что подобная демократия сама по себе напоминает тиранию. «Кажется, такого рода демократии, — пишет Аристотель, — можно сделать вполне основательный упрек и прямо зая-

вить, что она не представляет собою формы государственного строя: там, где отсутствует власть закона, нет места и какой-либо форме государственного строя» [61, с.201].

Нужно отметить, что логика Аристотеля и его политологические построения не были чем-то умозраительным, но шли от самой жизни. Действительно, как удалось Аристотелю (да и Платону) увидеть то, к чему тысячелетия спустя нам пришлось пробиваться? Ведь фактически они смогли описать все возможные типы обществ, включая те, которые для нас, потомков, остаются гипотетическими? Дело тут, вероятно, не только в одной гениальности Аристотеля или Платона, а в том, что античные мыслители имели перед своими глазами вполне обозримые локальные объекты для исследования — небольшие города-государства, где свободные граждане составляли порядка полутора, максимум пяти тысяч человек. Все знали друг друга в лицо, знали кто куда пошел, куда и кого выбрали, кого изгнали и т.п. Но в каждом полисе была своя особенность: общество в Афинах не спутаешь с обществом Коринфа или Спарты. На сравнительно малой, по нашим масштабам крошечной, территории Древней Греции существовали десятки неповторимых государств. Предмет исследования поэтому был целостным и внутренне расчлененным, а это, по Аристотелю, важнейшее условие познания.

Например, Аристотель шаг за шагом исследует афинскую историю: борьбу бедных и богатых, установление демократии а затем тирании и так далее. И «полития», о которой мы говорили, насчитывала у него десятки различных видов. Возможно, что лучшая при данных обстоятельствах организация государственного строя зависит, по мысли Аристотеля, от надлежащей комбинации различных условий формирования и приемов функционирования трех основных его элементов - законосовещательного органа, магистратур и суда. В целом Аристотель выступает за такое

равновесие законосовещательных органов и магистратур, где последние по многим основным вопросам, в том числе и в сфере законодательства, получают решающий голос, а народное собрание - только совещательный.

Одним из важнейших условий, по Аристотелю, которое необходимо для осуществления идеального государства, является географическое положение. Оно должно быть таково, чтобы обеспечить его самостоятельность и независимость от внешних соседей. Территория государства должна быть, с одной стороны, недоступна для нападения извне, должна представлять естественное препятствие для неприятельского вторжения, а с другой - она должна обеспечить гражданам удобства для передвижения и осуществления торговых сношений в мирное время.

Аристотель обсуждает вопрос о выгодах и невыгодах приморского положения. Приверженцы континентального, спартанского режима считают приморское положение гибелью для государства, ибо оно нарушает его замкнутость и неподвижность, потому что оно вызывает приливы чужеземцев-ремесленников, которые являются «размягчающим элементом государства». Вследствие прилива торгового и промышленного населения сама цель государства извращается. Интересы торговые, рыночные заслоняют высшую цель жизни — так говорили противники приморского положения.

Но, с другой стороны, приморское положение государства обеспечивает ему существенные выгоды: оно спасает государство от материальной нужды, доставляя ему такие продукты, которые не произрастают на его почве. Оно ставит государство в довольно выгодные стратегические условия по отношению к соседям, давая возможность развитию сильного флота, облегчая оборону. Невыгоды приморского положения легко могут быть устранены при том условии, если пользоваться ими только для ввоза необходимых то-

варов и вывоза в пределах необходимых потребностей страны, а не превращая государство во всеобщий меновой рынок, не делая его посредником между другими обменивающимися государствами. Все остальные физические условия должны равным образом содействовать довольству и независимости идеального государства. Почва идеального государства должна быть настолько плодородна, чтобы производить все предметы первой необходимости, чтобы государство ни в чем не терпело нужды и в случае надобности могло обойтись без внешнего ввоза.

Раз существуют в наличности эти физические условия, то для развития идеального государства требуются еще условия этнографические. Этим понятием у Аристотеля определяется и учение о гражданине. Если государственное устройство есть сущность государства, то гражданин есть тот, кто является активным участником этого устройства, его активным органом [78, с. 204-205].

Граждане лучшего государства занимаются, по Аристотелю, лишь делами военными, законосовещательными и судебными и это участие определено их возрастом и умением. Интересно, что Аристотель к числу граждан своего государства не относит ремесленников, «толпы матросов», участие которых в политической жизни, по его оценке, характерно для крайней демократии. Права граждан не имеют торговцы. О рабах вообще речи не идет, ибо они служат лишь пьедесталом этого общества. Чужестранцы также стоят вне государства и служат ему материально, не имея части во внутренней жизни.

В целом населения должно быть в достаточном количестве и по своим качествам способным к высшему, культурному развитию. Количество граждан не может быть чрезмерным. Сила государства не в количестве, а в качестве граждан. Чрезмерное количество является только причиной беспорядков. Поэтому количество граждан не должно

превышать известной меры середины между излишеством и недостатком, при котором государство, с одной стороны, достаточно сильно в сравнении с соседями, а с другой стороны, правители, благодаря ограниченному числу граждан, обладают возможностью хорошо знать каждого из них для того, чтобы простираť на все население свою воспитательную деятельность.

Самое важное условие - это качество населения. По Аристотелю, только эллинская раса обладает способностью к высшему культурному развитию. Северные народы, например, скифы, обладают мужеством, но не обладают в достаточной степени мыслительными способностями. Азиатские народы представляют собой противоположную крайность: они не лишены ума и способны к искусствам, но они лишены мужества, самостоятельности, отличаются рабским характером. Раса эллинов занимает как раз середину между этими двумя противоположными крайностями. Эллины соединяют в себе природное глубокомыслие с величайшим мужеством. Это гармоническое сочетание природных даров и делает их единственно пригодной расой для целей идеального государства [78, с. 326-328].

Для кого же создано это государство? «В самой основе предложенного идеала,— пишет П.И. Новгородцев,— заключается отказ от справедливого устройства всех: это был идеал для немногих» [63, с. 16]. Политическим идеалом Аристотеля фактически завершается определенный период в развитии представлений об идеальном обществе, который в литературе получил название эллинистического. Приблизительно к концу IV в. до н.э. в экономической, социальной и политической жизни Древней Греции происходят процессы, которые накладывают свой отпечаток и на формирование черт политического идеала. Если идеал совершенной автаркии существовал все-таки теоретически, имея в своей основе комбинацию существующих элементов (форм

государственного правления, например), то его практическое воплощение в жизнь было достаточно проблематичным.

Дело в том, что после Пелопоннесской войны Эллада переживала глубокий социально-политический кризис. Все больше обострялась борьба между сторонниками частной и общинно-государственной собственности, между рабами и рабовладельцами. Пелопоннесская война выявила противоречия не только в рабовладельческом обществе, но и внутри полиса, что было обусловлено растущим имущественным неравенством его граждан. При политической раздробленности борьба полисов за территорию, за политическое господство, за рынки и рабов приводила к бесконечным военным и политическим столкновениям, в ходе которых греческие полисы истощали друг друга и приходили в упадок.

Бесспорно, что это породило новые идеи, прежде всего политической направленности. Возникла идея объединения всех частей Греции, сплочения враждующих между собой городов-государств. Понятно, что в этих условиях даже теоретически идеал совершенной автаркии стал несостоятелен.

В этот период большого внимания заслуживает личность **Демосфена**, не как оратора, а как государственного деятеля, прежде всего. Ему принадлежит одно из наиболее крупных завоеваний в области политической мысли того времени, а именно - концепция о единой и нераздельной Элладке как о компактном социальном организме с собственными, ему одному принадлежащими традициями, культурой и интересами. Без сомнения, что эта панэллинская идея, как ответ на насущные запросы времени, разделялась многими тогдашними мыслителями и кроме Демосфена, но только он один сумел внести в нее надлежащее содержание и оживить ее как исходный пункт и новой политической программы, и новой государственной жизни Греции. Интересен здесь

все же некоторый философский аспект: можно рассуждать и таким образом, что политический идеал совершенной автаркии перешел как бы в новое качество, а в физическом смысле как бы накладывался и включал в себя все греческие города-государства. Но на практике все было не так. Демосфен требовал перед лицом опасности, которую нес Греции Филипп Македонский, федерации греческих общин как постоянного базиса для внутренних их отношений, с одной стороны, и как принципа обороны от внешних врагов, с другой. Согласно этому взгляду, отдельные греческие государства должны были заглушить свой партикуляризм в сознании своей принадлежности к одной общей семье, и их прежняя центробежная политика должна была уступить место согласному и дружному действию во всех случаях, когда вопрос шел о внешних делах. Автономия отдельных общин этим не уничтожалась, но каждая из них признавала над собой существование организма высшего, чем они сами, и Демосфен при этом не забывал выдвинуть на первый план Афины, которым и должна принадлежать гегемония, а значит, и определенные привилегии.

В своих многочисленных речах он указывал своим согражданам на то, что эта гегемония не только признается за ними в силу права, даваемого бесчисленными человеческими жертвами, но и вменяется в обязанность историческими традициями и значением Афин в культурной жизни Греции. Демосфен, таким образом, перенес панэллинский принцип из области теории на почву практической жизни, положив его в основу всей военной и морской организации Эллады.

Если от идеала совершенной автаркии у Демосфена что-то и осталось (скажем, принцип федерации), ибо идея панэллинства все-таки обуславливала внутреннюю политику государства, то идея внешней политики — экспансии и решения внутренних проблем путем завоевания внешних тер-

риторий не оставляла от него и камня на камне. Эта идея экспансии, самым выдающимся защитником которой был Исократ, заставляла Грецию как бы выбраться из своей скорлупы, где теоретически были решаемы проблемы гармонии личности и государства. Исократ проповедывал священную войну с Персией — войну, которая, по его мнению, стала бы единственным средством ликвидации экономического и политического кризиса Эллады. Победа над Персией освободила бы страну от людей, которые жили за счет общества, считал Исократ, вернула бы родине покой, примирила бы все слои общества. Выдвигалось требование «перенести войну в Азию, а счастье Азии — в Элладу». В противном случае, утверждал Исократ, Греции неизбежно грозит внутренняя катастрофа.

Исократ и его единомышленники из лагеря аристократии средством для осуществления своей программы считали установление в стране военной диктатуры, а их политическим идеалом была монархическая форма правления. Понятно, почему их взоры были устремлены в сторону усиливающейся Македонии. Ставку они делали на Филиппа II, который, используя свою хитрость и военное могущество, положил конец и независимости греческих полисов, и деятельности партии Демосфена. В Херонейской долине в августе 338 г. до н.э. произошла знаменитая битва, в результате которой вся Греция оказалась в руках македонского царя. Тысячи убитых и раненых остались на поле сражения, сам Демосфен бежал с двумя другими полководцами. В 337 г. до н.э. на созванном в Коринфе общегреческом конгрессе Филиппу II удалось узаконить господство Македонии над Элладой. Объединение же греческих городов осуществил его сын Александр. После убийства Филиппа II у партии Демосфена возможно и были какие-то шансы, но Александр за два месяца разрешил все государственные неурядицы и, явившись неожиданно в Грецию, привел сразу ее к покор-

ности без особой борьбы.

Здесь, по нашему мнению, можно ограничиться небольшим выводом. Возникновение «рационалистической утопии» в Древней Греции (так назвал это явление один из современных исследователей проблем античности В.А. Гуторов), является непосредственным следствием того факта, что греки были первыми подлинными творцами политической теории. Утопические проекты Гипподама, Платона и других мыслителей являются своеобразным завершением довольно длительного «отборочного процесса» сравнительного анализа полисных конституций, достигшего своей вершины в исследовании Аристотеля и его учеников [27, С.83].

Но в целом, на формирование эллинистического мировоззрения оказало влияние то обстоятельство, что идеалы Платона и Аристотеля остались нереализованными на практике. Древнегреческая философия в их лице поставила осуществление политического идеала на абстрактную основу. Она стремилась к установлению идеала неизменной совершенной справедливости, для чего от остального несовершенного мира необходимо было отделиться как бы непреходимым рвом. В период же разложения полисной организации общества позитивного ответа о должном общественном устройстве эта философия дать не могла, поэтому политические вопросы в этот период практически исчезают из ее проблематики.

Кризис аристократической и демократической форм правления, завоевание Греции Македонией существенно повлияли на мировоззрение прогрессивных социальных слоев, стали одной из причин деполитизации общественного сознания. Население Древней Греции, а особенно Афин, на протяжении нескольких столетий пожинали плоды успешных захватнических войн, а потом и сами оказались пораженными и нуждались в новых политических идеалах.

Задачу выработки таких идеалов взяли на себя две практически одновременно развивающиеся школы философского толка — стоицизм и эпикуреизм, политическая мысль которых поднялась до своих вершин уже в пределах могучей Римской империи.

### 1.3. Практическая природа политического идеала Древнего Рима

В то время, как эллинистический мир клонился к упадку, на Западе на всемирно-историческую арену вступило новое могучее государство — Рим. Внешнеполитическая экспансия Рима имела большой успех: были завоеваны все страны Средиземноморья и прилегающие к ним территории на Востоке. Римское общество пришло на смену рабовладельческим обществам Греции и эллинистических государств как заключительный аккорд лебединой песни рабовладельческой формации. Некоторые исследователи античности считают, что начало римского владычества на Востоке и означает конец эллинизма. Однако формально пределом существования культуры эллинизма можно считать закрытие императором Юстинианом Академии и языческих школ лишь в 529 году, а также изгнание из Афин семи философов. Любопытна ирония судьбы: с «семи мудрецов» началась фактически философия Древней Греции и изгнанием семи закончилась (это философы Симплиций, Присциан, Дамасций, Гермес, Диоген, Эвлалис и Исидор) [89, с. 73]. Однако невозможно игнорировать то, что после гибели греческих полисов эллинизм, как этап развития всеобщей культуры, еще долгое время продолжал свое существование.

Завоевания Александра Македонского обусловили внешний расцвет эллинского рабовладельческого мира: эллины вышли за пределы своей родины, проникли в прилегающие к ней страны и распространили свое господство на обширные территории стран Востока. Данное событие имело соответствующие социальные, политические и культурно-исторические последствия. Внешний расцвет Эллады

ознаменовал собой и вершину развития эллинского классического мира, и одновременно являлся началом становления так называемого эллинизма — не только как нового этапа в общественно-политическом и культурном развитии рабовладельческого общества, но и как формы государственного устройства. Она господствовала вначале в мировой централизованной державе Александра — от Инда до Нила, а затем на той же обширной территории в государствах диадохов и эпигонов: Птолемеев, Селевкидов, Антигонидов и Атталидов.

Вместе с тем, внешний расцвет Древней Греции, связанный с завоеваниями Александра Македонского, привел к экономической, политической, культурной гибели полисов. Следствием этого было то, что в целом Греция так и не стала центром ею же созданного мира и постепенно превратилась в провинцию. В результате греко-македонских войн она сама как бы переместилась на Восток. Туда устремились воины, торговцы, ученые и Греция потеряла окончательно свое бывшее значение, уступив во многих областях первенство эллинистическому Востоку.

С упадком или прогрессом связано это явление? С точки зрения политического идеала совершенной автаркии, нашедшем вершину своего теоретического замысла у древних греков, это, по нашему мнению, регресс. Но нельзя не отметить и прогрессивность этого явления, ибо эллинская культура распространилась по всему Востоку, смешавшись с местной национальной и всеобщей восточной культурами. В результате здесь повсеместно шел процесс становления новой эллинистической культуры с общими для всего эллинистического мира и особыми, присущими каждой стране, чертами. Эта культура в разных местах находилась на различных ступенях развития. На эволюцию эллинистической культуры в различных ее сферах и в различных областях ее распространения по-разному сказывалось влияние

Запада и Востока. Но в целом для нас важно одно: если в этот новый период и не существовало каких-либо заметных скачков политической мысли в области разработки политического идеала, то накопительный характер этой культуры мы должны учитывать, ибо идеи великих мыслителей Древней Греции не были утрачены. Они, возможно покрытые толстым слоем библиотечной пыли, в пергаментях и папирусных свитках ждали своего часа для осуществления преемственной связи политической мысли Востока и Запада. Для этого эпоха эллинизма создала определенные условия.

Наука в этот период была сосредоточена в Александрии, Пергаме, на Родосе, некоторых других городах. Наиболее важным центром эллинистической культуры был город Александрия в Египте. Сотер I (323–285 гг. до н.э.), который основал династию Птолемеев, построил здесь храм муз, посвященный наукам и искусству, и при нем огромную библиотеку. В ней хранилось множество папирусных и пергаментных свитков, сочинений из Лицея Аристотеля. Даже в тех случаях, когда не было возможности приобрести книгу, ее переписывали. Библиотеку пополняли и «трофеи». Например, Антоний подарил Клеопатре для библиотеки сотни тысяч свитков из Пергама. В Александрийской библиотеке была представлена литература по всем областям знаний и на всех языках того времени.

Другим важным центром науки и искусства считался Пергам. Атталиды по примеру Птолемеев создали у себя музей, библиотеку, собрали ученых, деятелей литературы и искусства. Если в Александрии отдавали предпочтение естественным наукам, то в Пергаме больше внимания уделялось гуманитарным наукам.

В царстве Селевка наука и искусство не получили такой государственной поддержки, как у Птолемеев и Атталидов, но все-таки в силу потребностей практики и идеологической борьбы научные центры возникли во многих городах



Сирии: в Антиохии, Эдессе, Берите и др.

Новый этап в развитии Греции выдвинул новые идеи, мировоззренческие системы, которые обогатили политико-правовую и философскую мысль. Бесспорно, что последователи Платона и Аристотеля по размаху своей философской и политической мысли выглядели не так внушительно, как их предшественники, но это не определяет характеристику всей эллинистической политико-философской мысли. Она как в Греции, так и в эллинистическом мире, взятом в целом, на последнем этапе своего развития пережила такой же упадок, что и породившая ее рабовладельческая формация. С упадком полиса и национальных образований патриотическое чувство народов в отдельных странах притупилось, а постоянные изменения в жизни и непрочность общества в целом ослабили интерес к общественно-политической проблематике, привели к обособлению личности. Она воспитывала в людях безразличное отношение к действительности, приучала их искать счастье вне связи с обществом, а в уединении, в своем внутреннем мире.

Наиболее характерные воззрения этого периода отражены в стоицизме, сущность которого напрямую связана с теми социально-политическими изменениями, которые происходили и в различных странах, и в Древней Греции на новом этапе развития рабовладельческого общества. Историю стоицизма обычно делят на несколько периодов: древнюю, среднюю и позднюю Стою, имея ввиду характер и содержание этой философии в процессе ее развития. Для нас же важно то, что наиболее ярким выражением этого развития являлся космополитизм как философия и как политический идеал, который пришел вслед за идеалом совершенной автаркии и панэллинской идеей.

На этом срезе прежде всего выделяется личность Александра Македонского. Он выдвигает новое понятие — человечности: «Он перестает говорить по-гречески, но он не го-

ворит и по-варварски. Не говорит ли он по греко-варварски? Он ушел далее этого. Он говорит по-человечески. Он увлечен человечностью всех людей, которых он знает, завоевывает и подчиняет. На краю света индеец Пор — его друг» [11, т.3, с.216].

Александр Македонский всем повелел считать своим «родным городом» мир, а его «акрополем — лагерь», родственниками — всех доблестных, а чужестранцами — дурных людей. Военно-политические успехи Македонского привели к тому, что мир для него действительно стал «родным городом», что и объясняет в какой-то мере появление в этот период космополитической идеологии. Мир по господствующему представлению периода эллинизма, — это Эллада и Восток, которые слились в единое целое, уничтожив все национальные и религиозные преграды, стерев различия между «эллином» и «варваром». В новой исторической обстановке человек, вырванный из полиса и вырвавшийся за пределы Востока, был представлен во вселенском отчем доме гражданином мира [89, с.59].

Нужно отметить, что стойки в какой-то мере заимствовали идею космополитизма у Диогена, представителя школы киников. На вопрос: «Откуда ты?» — Диоген отвечал: «Отовсюду... ты видишь перед собой космополита — гражданина мира» [48, т.2, с.377]. Диоген как раз и отображал наиболее демократические настроения школы киников, которые были вызваны кризисом общественно-политической жизни Эллады после Пелопоннесской войны. Диоген считал, что возвращение человека к естественному состоянию, где труд является единственным благом, открывает перед ним весь мир как родной дом, одинаковый для всех, естественный и справедливый.

Практически римское господство не поколебало жизненных основ культуры эллинизма: с экономической точки зрения Рим сохранил производственную базу старого обще-

ства и почти не внес изменений в основы прежних общественных отношений. В духовной области происходила не столько романизация Востока, сколько эллинизация Рима, и поэтому эллинизм как культура рабовладельческого общества сохранялся вплоть до гибели рабовладельческой формации, до того периода, когда стали складываться феодальные отношения. В римском обществе произошло лишь перемещение центра и весь процесс повторился на более высокой ступени.

Говоря о формировании политического идеала у древних римлян, его становлении, нельзя не обратить внимание с высоты уже нашего времени на некоторые очень важные моменты. Во-первых, обратим внимание на духовные предпосылки формирования политического идеала Древнего Рима. Представляется, что в этом отношении необходимо говорить прежде всего о культурном уровне римского общества.

Римская культура развивалась на базе древней романской культуры и была самобытна до тех пор, пока Рим не вышел за пределы Апеннинского полуострова. Римская культура вступила в новый этап своего развития в результате встречи с культурой Востока. Если военное превосходство Рима было неоспоримо и народы Востока подчинились Риму, то, в свою очередь, их культура одержала победу над культурой Рима. В Греции и в эллинистических странах уже была выработана определенная идеология, система идей, которая целиком годилась и для процветающего рабовладельческого Рима. Римское общество не могло не воспользоваться готовыми идеями Эллады и Востока, а также их культурными ценностями. Волей или неволей, но происходила своеобразная преемственность как материальная, так и духовная. Римляне зачастую довольствовались тем, что копировали, заимствовали мысли и идеи Востока и Греции, подражали творчеству их великих мастеров.

Во-вторых, исходя из этого, появилась достаточно устойчивая тенденция в научной мысли считать, что римская культура не имела ничего оригинального. В литературе же по истории развития политической мысли, начиная с трудов К.Каутского, Г.Адлера, К.Форлендера, А.Кирхенгейма и других вплоть до некоторых современных исследователей, делается переход от Платона и Аристотеля сразу же к раннему христианству. В лучшем случае о политическом идеале римлян говорят как о неразвитом и неоригинальном, в худшем — вообще не упоминают о его существовании.

Можно привести для примера несколько характерных высказываний. Так, А.Кирхенгейм, говоря о специфических качествах общественного сознания римлян, утверждал: «Никому не придет в голову искать в истории римского народа, который признавал святость брака более, чем какой-либо другой народ, а понятие о собственности проводил строже и энергичнее других народов, — учений, дорогих уму тех, кто любит питать себя иллюзиями и утопиями» [34,с.34].

К аналогичному по своей сути заключению пришел и Г.Адлер: «В истории Рима, в противоположность истории Греции, нельзя найти никаких зачатков социализма... Не только трезвый и рассудительный ум римлянина, но и его ясно выраженный частно- хозяйственный дух наживы помешали ему воспринять идеалы коммунизма» [1,с.12].

Сходные оценки можно встретить и в историографии. «Римская социальная теория,- писал, например, В.П.Волгин,- в значительной степени представляет собою не только аналогию, но и подражание древнегреческим образцам, а иногда и просто их переложение» [15,с.58].

Наконец, добьем изрядно утомленного читателя еще одной выдержкой из двухтомника «Культура Древнего Рима», в котором также отмечается, что для римлян был идеальным эталоном сам Рим и поэтому они не знали утопий. Даже

в разгар острейших социальных конфликтов Рим не знал утопий, столь характерных для эллинского и эллинистического политического мышления, и все с ними связанное оставалось вне поля зрения римлян» [41, т.1, с.36,47].

Возможно, что среди авторов римской эпохи трудно обнаружить хотя бы одно имя, которое достойно стоять в одном ряду с именами Сократа, Платона и Аристотеля. Однако автор настоящей работы не разделяет этой по сути крайней точки зрения приведенных выше исследователей. Во-первых, социальные идеалы не обязательно разрабатываются мыслителями-одиночками и это вполне убедительно доказали своими исследованиями конкретно-исторических материалов многие авторы [36, 63, 87].

Во-вторых, было бы неверно сводить социально-политический идеал только к проектам идеальных государственных устройств: существовали идеалы и безгосударственных общественных отношений (например, тот же идеал «Золотого века», или анархический образ будущего общества).

Наконец, в-третьих, также неверно говорить об идеалах, которые переносятся только в грядущие эпохи: в действительности политические идеалы могут быть с одинаковым успехом помещены и в настоящие, и в давно прошедшие времена, а также могут являться вневременными, то есть не привязанными к какому-либо конкретному моменту исторического времени. Непременным условием почти всякого идеала является лишь то, что он отделяется от реальной жизни каким-либо барьером. И все это независимо от того, будут ли это ныне существующие, но почти недостижимые страны или острова, далекое мифическое прошлое или рисуемые воображением образы будущей существующей действительности. Последние исследования ясно подтверждают, что «римлянам с самого начала была присуща тенденция выдвигать равенство и коммунизм как своего рода высший

идеал» [90, с.59]. Чтобы лучше уяснить процесс становления и эволюции политического идеала в условиях Древнего Рима, необходимо, на наш взгляд, рассмотреть особенности социально-политической жизни этого общества. Прежде всего отметим, что в экономической жизни Рима центральной фигурой был крупный земельный собственник, имеющий рабов. В деревне число рабов множилось благодаря захватническим войнам Рима, рабы вытесняли свободных крестьян с их земельных участков. Начался процесс пролетаризации свободного римского крестьянина, который изменил экономический облик страны, старый патриархальный уклад жизни. Однако распространение латифундиального хозяйства, которое было основано на применении рабского труда, не принесло ожидаемого эффекта, а скорее наоборот.

Но из этого тяжелого положения Рим нашел выход: он стал жить за счет провинций на Востоке, опираясь на свое военно-политическое превосходство, и, таким образом, попал в экономическую зависимость от этих провинций. Египет, Сирия, Малая Азия и другие кормили Рим, его армию, народ. Кроме того, технический прогресс, культура производства в провинциях были развиты значительно лучше, чем в Италии, что также ставило последнюю в экономическую зависимость от своих провинций. Не случайно один из выдающихся мыслителей Древнего Рима Плиний Старший заметил по этому поводу, что «латифундии погубили Италию, а также провинции» [14, с.131].

Другим экономическим методом стимулирования производства, который в конечном итоге оказался более перспективным, являлось применение в сельском хозяйстве труда колоннов а также свободнорожденных, но безземельных крестьян, получивших на правах пользования наделы. Но углубление социальных конфликтов, экономическая потребность в расширении международной торговли и разделении

труда, необходимость удерживать под властью Рима громадные территории, захваченные в ходе военной экспансии, — все это предопределило и утвердило новую форму политической власти — империю. От власти в Риме с конца первого века до н.э. был отстранен не только народ, который фактически был лишен ее гораздо раньше, но и сенатская знать, старые патрицианские роды. Затем в Римской империи исчезают народные собрания, прекращаются выборы на политические должности, запрещается обсуждение государственных решений. Взамен этого разрастается бюрократический аппарат, который вытесняет республиканские формы правления и проводит в жизнь неограниченную власть императора [7, с.378].

Такие крупные изменения в жизни римского общества сказались на состоянии общественного сознания, на представлениях о социальной справедливости, идеале государственного устройства. Появились также соответствующие новым историческим условиям воззрения, которые послужили исходным материалом формирующегося христианства.

Показателем в этом отношении, и особенно ярким, являются народные восстания против римского владычества. Рим вынужден был всеми силами и средствами постоянно подавлять выступления окраинных народов. Но заслуживает внимания и идеология восставших рабов в пределах самой Римской империи. Так, вождь первого сицилийского восстания рабов сириец Эви был очень тесно связан со средой, которая век спустя должна была произвести людей наподобие Иоанна Крестителя и Иисуса из Назарета.

Практически не сохранились письменные источники, в которых были бы изложены воззрения на социальную справедливость рабов. Если же отвлечься от тенденциозных оценок историков Рима, то можно обратить внимание на то, что, согласно сообщениям Аппиана, в лагере восставших

рабов под предводительством Спартака существовало уравнительное распределение трофеев. Восставшие с подозрением относились к золоту, серебру, торговле, как источнику несправедливости, которые угрожали свободе и равенству. Спартак, например, отказался принять преторские знаки отличия и ликторские связки — символ власти. Таким образом, установление справедливых общественных отношений как элемента политического идеала в сознании рабов, непосредственно связывалось с провозглашением равенства.

Социальные установки малоимущих и обездоленных слоев провинций, связанные с идеалами справедливости, отчетливо проявились в идеологии и деятельности различных иудейских сект: зелотов, сикариев, есеев. В их взглядах с большой последовательностью проведена идея несправедливости римского владычества, неизбежности его крушения как следствие греха, совершенного Римом. Здесь же мы можем найти осуждение роскоши, богатства, безделья, свойственных господствующим классам, попытки обоснования справедливости такого социального устройства, при котором не будет ни бедных, ни богатых. Отличительной чертой сектантов, например, сикариев, было стремление на практике, в борьбе против иноземного господства достичь социальной справедливости. Утопичность программ этих сект заключалась в убеждении, что установление социальной справедливости невозможно без вмешательства потусторонних сил [40, с.60].

В 175 г. поднялись пастухи в Египте. Широко известно восстание в Иудее под названием восстания Бар-Кохбы, вспыхнувшее в 132-135 гг. Отчаянно сопротивлялась римскому нашествию Армения. В этих случаях можно говорить, как правило, лишь об элементах политического идеала, поскольку основное содержание программ было направлено на незамедлительное частичное улучшение реальности с помощью проведения конкретных практических мероприя-

тий.

Интересны попытки спекулятивного использования популярных социально-политических идей в политической (не иначе как) пропаганде. Здесь необходимо вспомнить восстание под предводительством Аристоника, который потерпел в 132 году до нашей эры неудачу в притязаниях на пергамский престол. По совету прибывшего к нему сподвижника Тиберия Гракха — стойка Блоссия, — он использовал утопический лозунг «Государства Солнца», чтобы привлечь на свою сторону массу малоазийских крестьян, которые издавна поклонялись «справедливому солнцу» [90, с.62].

В настоящее время можно считать вполне общепризнанным, что политический идеал развивается наиболее активно и получает наибольшее распространение именно в кризисные, переломные моменты истории общества. Активные поиски форм идеального государственного устройства возникают именно тогда, когда начинают проявляться симптомы углубляющегося кризиса, в данном случае, и Римского государства. Это было в тот момент, когда замкнутая прежде община в результате обширных завоеваний, быстрого экономического развития стремительно перерастает прежние патриархальные, полисные рамки, ломает их и превращается в столицу огромной средиземноморской державы. На уровне Рима этот процесс открыто проявился во втором веке до нашей эры и в основном завершился в первом веке, сопровождаясь активным развитием политических идеалов и утопий. В кризисные моменты подобная картина, как мы наблюдали, происходила и в Древней Греции.

В Римском государстве развитие политического идеала проходило, на наш взгляд, как бы по двум направлениям: «официальном» — в политико-правовой и философской мысли и «неофициальном» — в практике стихийных восстаний народных масс против римского господства.

Мы уже отмечали, что две наиболее известные философские школы, представителями которых являлись выдающиеся умы и римского государства, — эпикуреизм и стоицизм, — взяли на себя задачу поиска новых общественно-политических ориентиров. Для философии Рима были характерны те же черты, что и для философии эллинистических стран: прежде всего космополитизм. Ясно, что Рим в период своего расцвета, как и Эллада в период Александра Македонского, не мог не стать подлинной базой космополитических идей, исходя из охвата огромных территорий, которые им принадлежали.

Но падение политической активности, безразличие людей к общественным и государственным интересам в период империи привело к обособлению личности, что нашло свое отражение также в индивидуализме — важнейшей черте идеологии Рима. Сама общественно-политическая структура Римской империи служила основой для такой философии. Новым здесь было только то, что римляне внесли в заимствованную ими философию дух практицизма, восприняли ее более реалистично и утилитарно.

Так, Эпикур (342-271 гг. до н.э.) выводит свои политические взгляды, исходя из перечисленных выше общественных процессов. Главная цель государственной власти состоит, по его мнению, в обеспечении взаимной безопасности людей, преодолении их взаимного страха, непричинении им друг другу вреда. А настоящая безопасность, по его мнению, может быть достигнута лишь благодаря тихой жизни и удалению от толпы. С таким же пониманием смысла и назначения связана и трактовка Эпикуром государства и закона, как результата договора людей между собой об их взаимной безопасности. Учение Эпикура в какой-то мере превращалось в проповедь эгоизма. Эпикур создает, во всяком случае это ему предписывают, своеобразную форму этического рабовладельческого идеала [79, с.95]. Однако ни

он, ни его последователи не задумывались над проблемой переустройства существующего общества, даже не выработывали представлений о совершенном его состоянии, в котором наиболее полно мог бы быть реализован их идеал. Для них реальное рабовладельческое общество само по себе было идеальным. Почему? С нашей точки зрения, возникшая уникальная ситуация состоит в том, что выдвинутые общественной мыслью идеи оказались как бы в русле коренных интересов господствующего класса, они приводили к утверждению в сознании римлян чувства самодовольства, которое могло быть разрушено только в результате кризиса всего рабовладельческого строя. Естественно, что Эпикур — противник крайней демократии. Его этике соответствует больше всего такая форма умеренной демократии, при которой государство сочетает законы с максимальной возможной мерой свободы и автономии индивидов.

Между тем, Эпикур выдвигает ряд важных политических идей, доселе мало известных. Так, его ставят в ряд основателей статической теории, ибо, как уже было отмечено, в какой-то степени он является родоначальником так называемой «договорной теории» происхождения государства. Однако он только штрихами намечает теорию естественного права, которая в большей степени отражена во взглядах других, менее известных сегодня, римлян того периода: Галлия и Помпония. Эпикуру не чужда также и идея космополитизма, которую он выражает весьма своеобразно. Эта идея, по Эпикуру, состоит в том, что существует организация выше, чем полис по своему месту, ценности и значимости — это союз всех истинно мудрых и свободных мужчин. Данная идея вообще размывала теорию государства, поэтому в целом эпикуреизм не содержит в себе ни программы изменения общества, ни идеала политического устройства в строгом смысле этого слова.

В противоположность эпикурейцам, стоики считали, что

процесс деградации общества начался уже давно, а идеальное общество, по их мнению, существовало лишь в «золотом веке». Исходя из этого, их политическая концепция представляет собой еще одну форму идеологического приспособления демократических слоев разлагающегося римского мира к существующим общественным отношениям. Проповедуемые ими жизненные установки логически выводятся из мысли о единстве мира и природы. «Весьма удивительно, — замечает Плутарх по поводу этих идей стоиков, — что главное в форме правления, которую описал Зенон (336–264 гг. до н.э.), положивший начало этой школы, состоит не в том, что мы обитаем в городах и областях и отличаемся своими особыми законами и правилами, а в том, что жизнь одна подобна тому, как мироздание одно. Это как бы стадо, которое пасется на общих пастбищах согласно общему закону» [5, с.503]. Стоики одобряли царскую власть, подчеркивая тем самым свой конформизм по отношению к существующему строю: «Царская власть неограниченна, — подчеркивал Хрисипп (277–208 гг. до н.э.), — она может быть устойчивой только среди мудрецов.» Но их главная идея, которая вообще является знаменательной для римской политической мысли того периода и которую подхватили и развили такие выдающиеся умы, как Полибий и Цицерон, — это идея о смешанной форме правления. Едва ли здесь уже можно говорить о зачатках теории разделения властей, основателем которой считают Монтескье и которая до сих пор будоражит мысли политических деятелей и парламентариев. Но вирус этой идеи в рассматриваемый период уже появился. Идею смешанного правления обосновывал Зенон: «Лучший государственный строй — это сочетание демократии, царской власти и аристократии» [5, с.496,502].

Стоики, как и эпикурейцы, не давали развернутого представления об идеальном обществе, но по другой причине:

общество как часть природы управляется непреложным законом и не может быть произвольно изменено по желанию людей. Поэтому выработка планов переустройства общества противоречила самим основам стоической философии. Вместе с тем, стоики не пренебрегали политической проблематикой. По их мнению, «мудрец должен принимать участие в общественных делах» [6, с. 500].

Аней Сенека (3-65 гг. до н.э.), Марк Аврелий (121-180 гг.) и другие создают последний рабовладельческий идеал, где на первое место ставится «добродетель», которая предусматривает отрешение от внешнего мира и вместе с тем покорную ему жизнь личности. Сенека — одна из наиболее заметных фигур стоицизма. Его мировоззрению как бы «по наследству» достался дух упадка и пессимизма, характерный для привилегированных слоев Рима. Вместе с тем, мысль о причастности каждого человека к божественному началу служит для Сенеки основанием очень важной идеи о принципиальном равенстве всех людей — рабов, свободных, крестьян, ремесленников, знати.

«Они рабы? — спрашивает он в письме к Луциллию. — Нет, твои товарищи по рабству, если ты вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны» [73, с. 79]. Однако до требования социального равенства Сенека не поднимается, и суждения некоторых авторов о том, что как в идее, так и на практике к рабству Сенека относился отрицательно, явно переоценивают его [83, с. 215]. Он гораздо скромнее в своих рекомендациях: признавая законным институт рабства, от лишь советует хозяину быть более милосердным с рабом.

Интересно, что чисто теоретически Сенеке осталось совсем немного до христианского идеала, суть которого в равенстве людей перед единым Богом. Даже Ф.Энгельс в свое время, подчеркивая значимость идей стоиков для возникновения христианства, отмечал, что «Сенека был его дя-

дей» [55, т. 19, с. 307].

В духе космополитизма Сенека выдвигает концепцию двух государств: «мы должны представлять в воображении своем два государства: одно — которое включает в себя богов и людей ... другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским, или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их» [5, т. 1, ч. 1, с. 507].

Сенека выдвигает свою политическую версию о том, что политическим идеалом второго, малого государства, является империя, ограниченная сенатом. То есть «элемента новизны» в политическом идеале Сенеки нет: есть тот же стоический элемент идеи о смешанной форме правления. Зато далее мысль Сенеки достойна столпа христианства. Он говорит, что истинным государством для мудреца есть государство, управляемое Логосом и содержащее в себе все «малые государства». От этой идеи рукой подать до «царства Божьего» Св.Августина, которое представляло собой стержень религиозного идеала будущего времени.

Таким образом, не дав четкой политической доктрины, эпикуреизм и стоицизм в Римской империи утвердили универсальную для той эпохи идею неспособности человека своими собственными силами установить справедливость в обществе, настроения пессимизма и отчаяния, упования на волю Бога, что само по себе определило дальнейшую эволюцию политического идеала, его дальнейшую трансформацию в идеал религиозный.

Характерные черты общественного сознания эпохи рабовладения присущи и учению Марка Туллия Цицерона (106-43 гг. до н.э.). Его взгляды на социальное устройство общества носили универсальный характер и тем самым выходили за рамки рабовладения. Это импонировало христианским авторам той эпохи, когда к новой религии примы-

кают обеспеченные слои. С превращением христианства в государственную религию Римской империи некоторые аспекты этики Цицерона будут положены в основу социальной доктрины церкви. К трудам Цицерона обращались, заимствуя многие положения, такие христианские авторы, как Минуций Феликс, Лактанций. Не подлежит сомнению влияние Цицерона на одного из крупнейших христианских богословов Иеронима (IV-V вв.). Книга Амвросия, епископа Медиоланского (IV в.) — одного из столпов христианства, «Об обязанностях слуг божьих» фактически является компиляцией знаменитого трактата Цицерона «Об обязанностях». Амвросий «изредка исправляет Цицерона», но в «общем довольствуется тем, что подтверждает выставляемое Цицероном нравственное требование примерами из Ветхого завета ... во всем остальном он следует Цицерону — а это значит, что благодаря Амвросию этика Цицерона была признана христианской этикой» [30, с.12].

Глубокое воздействие Цицерона как мыслителя-моралиста испытал на себе даже Августин (354-430 гг.), который считал произведения Цицерона тем толчком, что побудил его обратиться к христианству (О влиянии Цицерона на христианскую литературу см., например: Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского.-М., 1991.-С.90). Широкая популярность идей Цицерона у христианских авторов объяснима тем, что его взгляды на справедливость несут отпечаток общечеловеческих норм нравственности и справедливости, близки к ним по форме. В качестве основного условия соблюдения справедливости Цицерон выдвигает требование «чтобы никто никому не вредил, кроме случаев несправедливости». Эта сторона этических предписаний Цицерона своими корнями уходит в глубокую древность и во многом созвучна ветхозаветным трактовкам справедливости.

Кроме того, в учении Цицерона содержались элементы,

предвосхищающие новые социальные отношения. С.Л.Утченко, например, высказал мнение, что «его философское наследие послужило как бы посредствующим звеном между двумя поистине великими культурами: античной, или «языческой» и «постанической», или христианской» [82, с.376].

Не ставя перед собой задачу всеобъемлющего анализа социального учения Цицерона в целом, обратим внимание на некоторые элементы политического идеала в его учении. Прежде всего отметим, что Цицерон стоял у истоков юридизации понятия государства. «Ведь кому природа даровала разум,— пишет он,— она даровала и здравый разум. Следовательно, она даровала и закон, который есть здравый разум как в повелениях, так и в запретах. Если она им даровала закон, то она даровала и право; разум был дан всем. Значит, и право тоже дано всем...» [88, с.99].

В этом смысле Цицерон считает, что государство есть одновременно и делом народа, и правовым общением. Говоря о формах государства, Цицерон показывает преимущества смешанной формы правления. Однако его политический идеал во многом определен субъективными чертами его личности. В политике он отличался непоследовательностью и нерешительностью, а порой и трусливостью. Его политические взгляды не были цельными и оригинальными, он постоянно колебался и шел на компромиссы. Будучи приверженцем рабовладельческой республики, он пытался примирить нобилитет с всадничеством, стоял на стороне то Цезаря, то Помпея. Интересны биографические очерки Е.Орлова, в которых он пишет: «Цицерон никогда не имел притязаний на самостоятельность и никогда не ставил себе задачу дать миру новую философскую систему; он хотел лишь ознакомить своих современников с теми результатами работы мысли, которые были добыты в Греции — этой мастерской идей древности» [65, с.108].

Цицерон оставил после себя огромную переписку: более



100 речей и многочисленные трактаты философского, политического и смешанного содержания. Однако далеко не все эти сочинения дошли до нас: из его речей, например, только 57 сохранились в целостности, а из остальных дошли либо отрывки, либо одни заголовки. Точно так же обстоит дело и с его трактатами. Самые важные из них — «Республика» и «Законы», — содержат много пропусков, извращений и других изъянов. Вместе с тем, этого вполне достаточно, чтобы составить представление о его политическом идеале. Для нас наибольшую ценность представляет его трактат «Республика», который практически полностью основан на идеях Платона, Аристотеля и Полибия. Эта его работа распадается на шесть книг. В первой речь идет о природе и формах государства; во второй излагается идеализированная конституция Рима как образец совершенного государства; в третьей трактуется о справедливости в политическом обществе; содержание 4-й и 5-й книг нам неизвестно, а в 6-й — сон Сципиона о загробной жизни...

Для Цицерона идеалом является сам Рим, поэтому он рисует, основываясь на римской истории, картину того, как должно сложиться и расти идеальное государство.

Рим был основан в устье могучей реки, чтобы соединить все преимущества приморского и внутреннего городов, избегая, вместе с тем, недостатков каждого из них. Власть принадлежит царю, но цари должны избираться народом и обосновывать свои притязания не происхождением, а личными достоинствами. Граждане разделены на классы по цензу так, что голоса не у большинства, а у людей, имеющих собственность: этим предотвращается возможность злоупотреблений, часто проистекающих из того, что наибольшее число имеет и наибольшее значение. То есть, считает Цицерон, носителем державности должен быть сам народ: «Если закон есть связь, объединяющая воедино общество, и справедливость закона есть равенство перед ним, то каким

образом общество может существовать без равенства в положениях? Если невозможно равенство в имуществах и талантах, то пусть хоть существует равенство в правах тех, кто составляет гражданское население государства, — ибо что такое государство, как не ассоциация прав?» [65, с.111].

Останавливаясь на характеристике Цицероном форм правления, необходимо отметить его пессимизм по поводу поиска наилучшей из них. Равно как и великие греческие мыслители, Цицерон во многом следует за ходом их мыслей. Царская власть, по Цицерону, опасна произволом единовластного правителя и легко вырождается в тиранию, а власть оптиматов (аристократов) из власти наилучших по мудрости и доблести превращается в господство клики богатых и знатных. Соответственно и полномочия народа, несмотря на то, что он носитель державности, приводит к пагубным последствиям — безумию произвола толпы, ее тиранической власти. Но если Аристотель, например, сделал попытку определить лучшую форму государственного правления, выделив нечто среднее из олигархии и демократии, то Цицерон призывал для лучшего государственного устройства равномерно смешать положительные свойства трех простых форм правления, что в его период, бесспорно, имело выход в практику.

Верно кто-то может обвинить автора в нарушении хронологических рамок исследования, задав вопрос о Полибии. Но достаточно указать, что взгляды Цицерона на смешанную форму правления практически полностью опираются на идеи Полибия как по форме, так и по содержанию, чтобы прийти к определенному выводу. В целом, в римской политической мысли действительно не было проектов идеального государственного устройства, которые можно было бы сравнить по своей абстрактно-теоретической разработанности с конструкциями Платона или Аристотеля. Даже Цицерон много заимствует из «Государства» Платона, но

лишь с той главной целью, по мнению автора, чтобы в еще более выгодном свете показать традиционные устои римского государства, римскую «смешанную конституцию». Подобный недостаток был присущ не только Цицерону, но и более поздним римским авторам.

Вместе с тем, характерной чертой римского политического идеала было то, что и Цицерон, и Сенека, резко критикуя упадок нравов и современную им действительность, предпочитали, тем не менее, помещать свой идеал не в каких-то далеких чужеземных странах, не в абстрактных моделях вымышленных государств, но именно в римском прошлом, рисуя в своем воображении идиллические картины полного торжества «нравов предков», нарушенного последующим ходом истории. Такие картины идеального прошлого, в очень малой степени соответствовавшие исторической действительности, по своему объективному содержанию были нацелены в настоящее и будущее, так как они строились на прямом противопоставлении политических идеалов современному состоянию общества.

Однако идеализация Рима и римского прошлого не носила абсолютного характера и допускала некоторые исключения, то есть перенесение идеалов на далекие от Рима «экзотические острова», страны и народы, художественные описания которых были рассчитаны и на получение эстетического наслаждения. Повышенная увлеченность «островными сюжетами» отмечается, например, в сочинениях Диодора Сицилийского. Именно благодаря его пересказам до нас дошли такие знаменитые политические утопии, как описание острова Панхайя Эвгемера и Солнечного острова Ямбула; именно в его сочинении пятая книга целиком посвящена островам, многие из которых, как отмечается, наделены идеальными чертами.

Здесь проявлялась не только увлеченность самого Диодора, но и общественный фон. Для периода империи при-

мером подобного рода политического идеала может служить описание острова Тапробана (видимо, Цейлона), встречавшегося у Плиния Старшего: на острове правит выбранный в цари милосердный старец, который наделен ограниченной ненаследственной властью, там нет рабов, судебных тяжб, цена на хлеб всегда одинакова, общественные богатства намного превышают богатства частные. Островитяне не спят утром допоздна и средняя продолжительность жизни на острове достигает ста лет.

Это повествование как бы представляет собой перевернутое римское общество времен Клавдия и Нерона и характеризует пороки последнего. Идеализация отдельных стран и так называемое осуждение распространившихся в обществе властолюбия, алчности, жестокости, несправедливости и т.д. становятся особенно популярны в Риме именно в условиях становления и развития принципата. Произведения Горация, Помпония Меллы, Страбона, Плиния Старшего, Тацита и других авторов являются подтверждением этого [93, с.124-138].

Иногда утопические идеалы с элементами политики заглядывали в прошлое: прошедшие исторические эпохи, например, правление Ромула, Нумы или Сервия Туллия, период расцвета Республики, времена Августа и т.д. Прекрасный и широко используемый материал для этого давали различные варианты мифов о «Сатурновом царстве», один из которых был сходен с греческими преданиями о «жизни при Кроносе», а другие рассказывали о том, как Сатурн, бежавший на корабле от Юпитера в Италию, какое-то время правил там среди местных жителей в обстановке мира и процветания [91, с.128].

Для исследования представляют интерес и данные, относящиеся к надписям посвящений богам, оставленные свободной беднотой, вольноотпущенниками, рабами. Они показывали, что среди этой части населения официально

санкционированные культы божеств, например, Юпитера — бога-хранителя римского государства и римской мощи, популярностью не пользовались. Угнетенные массы поклонялись и возлагали надежды на тех божеств пантеона, которые не были связаны с освящением социальной несправедливости (Геракла, например,) и при этом их образы в сознании трудящихся слоев трансформировались, приобретая несвойственные им прежде черты. Религиозные искания социальных низов все дальше уходили от официального культа как с точки зрения формы, так и по содержанию [95,с.107; 96,с.246-252].

Вместе с тем, по мере уничтожения остатков полисного уклада, прежние политические идеалы начинают вытесняться новыми, центральное место в которых занимает фигура идеального правителя. Здесь происходит определенная эволюция: от образа идеального гражданина — к образу руководителя республики, наконец, господина. «На смену старым более или менее утопическим проектам устройства государства, — отмечает Е.М.Штаерман, — приходит новая утопия — поиски идеальной монархии и идеального царя, ставшая последней утопией античного мира» [97,с.60]. Так или иначе, этим идеалам отдавало предпочтение большинство авторов того времени: Сенека, Плиний Младший, Дион Христомос и др. Да и сами правители прилагали немало усилий для того, чтобы выглядеть «спасителями» и «благодетелями» в глазах своих подданных. Например, после Августа насчитывалось более 15 императоров, при которых провозглашалось наступление «золотого века». Однако, очень скоро такие провозглашения превратились в избитый штамп.

Итак, в античном мировоззрении, основанном на строе гражданской общины, связь между интересами личности и интересами полиса была очевидной и непосредственной. Представления об идеальном политическом устройстве носили простой и реальный характер. Другими словами гово-

ря, понимание справедливости и несправедливости соотносилось с интересами реально существующей общности, которая жила по строго определенным и закрепленным в традиции предписаниям.

Идеал совершенной автаркии, который нашел свое выражение в мыслях великих умов Древней Греции — Сократа, Платона, Аристотеля, не был разрешением проблемы политики в ее общем виде, ибо он был идеалом для немногих, который в свою очередь внушал лицам, входящим в совершенный строй, мысль об особом их избрании. Но вполне очевидно, что лишь тот политический идеал можно считать в какой-то мере окончательным, который может дать выход и надежду всем.

Однако не только об автаркии мечтали греческие мудрецы: они стремились к такому усовершенствованию жизни, которое могло бы являться примером для всех государств, считая, что совершенная справедливость может быть осуществлена среди людей как бы одним махом. Они требовали непосредственного внедрения в жизнь этого образа вечной правды, предлагая для этого проведение вроде бы реальных мероприятий.

Завоевание Греции Македонией, а затем и Римом, развеяло иллюзии относительно воплощения политического идеала древних греков в жизнь. Политическим же идеалом Римской империи был сам Рим и в этом плане можно говорить о консервации идеала древних греков. Не вызывает сомнения, что выдающиеся представители политической, философской мысли Древнего Рима внесли свой определенный вклад в развитие представлений об идеальном государственном устройстве, но лишь с точки зрения отдельных его элементов (смешанной формы правления, например).

В период империи, кризиса устоев античного общества правомочность социальных порядков определяется уже не интересами полиса или полезностью для гражданина, а со-

ответствием или несоответствием священному императорскому волеизъявлению. Связь социальной справедливости с обожествляемой волей императора, утрата былой простоты и ясности ее критериев наполнила представления о политическом идеале и социальной справедливости религиозным содержанием. Уже Сенека и Цицерон искали пути установления социальной справедливости на основании осмысления всеми людьми своего единства, сообщества в «духе», пролагая путь зарождавшемуся христианству.

Распад гражданской общины, превращение граждан в подданных оттесняют на задний план прежние групповые идеалы и ведут к утверждению индивидуализма, индивидуальных норм нравственности. Применительно к политическому идеалу это означает, что представления о нем, с одной стороны, распространяются на большую по сравнению с полисом общность и тем самым утрачивают ранее присущий им конкретный характер, а с другой — замыкаются в интересах отдельной личности.

В эпоху поздней античности, в связи с усложнением общественных связей, расширяется диапазон отношений, которые для своего объяснения требуют ссылок на сверхъестественное, усложняется структура сознания, в которую включаются новые элементы, в том числе представления о политическом идеале.