Разуваев Н. В.

ПРОБЛЕМА АНТИЧНОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА И КОНФЛИКТ ПОКОЛЕНИЙ В АФИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ КОНЦА V В. ДО Н. Э.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2009/1-1/52.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2009. № 1 (20): в 2-х ч. Ч. I. С. 127-136. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2009/1-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

щает на себя внимание оговорка относительно депутатов, из которой следует, что депутаты (в отличие от других должностных лиц) могут быть связаны решениями партии при исполнении своих депутатских обязанностей. Здесь законодатель вновь сделал допущение, выходящее по своему правовому смыслу за рамки предметной сферы Закона о партиях, - он допустил, что депутаты могут быть связаны решениями политической партии при исполнении своих обязанностей, хотя действующее законодательство, регламентирующее правовой статус депутата, не дает для этого оснований. В ФЗ «О статусе члена Совета Федерации и статусе депутата Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации» и соответствующих законодательных актах субъектов Российской Федерации нет норм, из которых следовала бы обязанность депутатов быть связанными решениями политических партий при исполнении ими должностных обязанностей. Законодательное закрепление обязанности депутатов руководствоваться в своей работе решениями политических партий противоречило бы смыслу ч. 2 ст. 3 Конституции РФ, согласно которой «народ осуществляет свою власть непосредственно, а также через органы государственной власти и органы местного самоуправления. Тем не менее, используемая в Законе о партиях формулировка не означает, что депутаты должны быть связаны в своей работе решениями партий, - она лишь допускает такую возможность. По сути дела, этот вопрос отдается в Законе на личное усмотрение самих депутатов. Очевидно, что в данном случае (как и в иных аналогичных ситуациях) депутатам и иным должностным лицам следует руководствоваться положениями Конституции РФ и правовым смыслом ФЗ «О статусе члена Совета Федерации и статусе депутата Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации».

Политическая партия вправе осуществлять свою деятельность на всей территории Российской Федерации. Согласно концепции закона в России не предусматриваются создание и деятельность межрегиональных, региональных и местных политических партий, а также иных политических общественных объединений.

Таким образом, функциональное взаимодействие органов государственной власти и публичной сферы в России базируется на тех особенностях правового и политического развития, которые явились результатом развития региональной политики в 1990-е годы. При этом лидирующее положение остается у федеральных органов власти. В целом, необходимо отметить, что на сегодняшний день можно говорить о начальной стадии оформления равных условий взаимодействия публичной сферы и органов власти, при сохранении, однако, известной меры инициативы государства.

ПРОБЛЕМА АНТИЧНОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА И КОНФЛИКТ ПОКОЛЕНИЙ В АФИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ КОНЦА V В. ДО Н. Э.

Разуваев Н. В.
Северо-Западная академия государственной службы

Одной из активно обсуждающихся на протяжении ряда десятилетий проблем является проблема взаимоотношений индивида и социума в традиционных обществах Древнего мира и Средних веков. Согласно широко распространенной в историко-социологической науке точке зрения, к числу основных характеристик любого традиционного общества относится, в частности, безусловное и безоговорочное доминирование коллективного начала над индивидуальным, приводящее в конечном итоге к полному растворению человеческой индивидуальности в той социальной группе (группах), к которой она принадлежит[1] Определяющее значение в этих условиях имеют коллективные интересы – семейные, общинные, родовые и т. п., – сквозь призму которых человек воспринимает окружающих, четко подразделяя их на «своих» и «чужих».

Весьма характерной чертой рассматриваемой концепции является противопоставление традиционной культуры, или «культуры стыда» культуре современной, определяемой как «культура вины»[2] Определяющей характеристикой культуры стыда выступает ориентация субъекта на отношение со стороны других людей (разумеется, не любых, а лишь тех, которые принадлежат к тому же коллективу, что он сам). Именно отношение окружающих является как основным мотивом для совершения тех или иных поступков, так и важнейшим критерием их оценки. Напротив, для культуры вины характерно стремление индивида руководствоваться в своем поведении нравственными идеалами, вне зависимости от их оценки другими людьми. «Вина, – замечает в этой связи Б. С, Ерасов, – связана с озабоченностью индивида своей внутренней правотой. Стыд – с озабоченностью личности тем, как будут оценены его достоинства другими, что рождает стремление избежать огласки неудачи, слабости, зависимости».[3] Указанные характеристики проистекают из присущего традиционному обществу (и традиционной культуре соответственно) растворения индивидуаль-

[1] См., в частности: Parsons T. The Social System. - 2nd ed.- Glencoe (Ill.), 1964. - P. 46 ff; Levy M. J. Modernization and the Structure of Society. - Princeton, 1966; Readings on Premodern Societes / Ed. by V. Lids and T. Parsons. - Englewood Cliffs (NJ), 1972; Bell D. The Coming of the Post-Industrial Society. - London, 1974 и др.

[2] Указанные термины были впервые введены в научный оборот американским антропологом Р. Бенедикт, которая и разработала соответствующую типологию. См.: Benedicth R. 1) The Crysantemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. - Boston, 1946; 2) Patterns of Culture. - Boston, 1959.

[3] Ерасов Б. С. Социальная культурология. – М., 1998. - С. 339.

ного начала в коллективном. Лишь в эпоху Нового времени, когда на смену традиционному обществу приходит новый тип социальности, совершается распад прежних общественных связей. Это влечет за собой эмансипацию индивида, освобождение его от опеки со стороны всевозможных – больших и малых – коллективов и, как следствие, занятие им главенствующей позиции в обществе.[1]

Именно с этим глобальным социокультурным переворотом ряд ученых связывает рождение личности (индивидуальности) как суверенного и самоценного начала, не зависящего в своих внешних проявлениях от социального окружения и тех структур, в которые современный человек оказывается так или иначе интегрирован. Наиболее последовательным сторонником указанной точки зрения выступает Л. М. Баткин, по мнению которого: «Индивидуалистическое “Я” составляет наиболее сложную подоплеку и наиболее проблемный итог движения новоевропейской культуры к нашим дням».[2] При этом необходимой предпосылкой и, так сказать, конституирующей основой индивидуалистического «Я» современного человека выступает, по мысли ученого, духовная и социальная свобода, присущая современным (или, по крайней мере, дальше других зашедшим на пути модернизации) обществам и, напротив, по определению, не характерная для обществ традиционных. «”Индивидуальность”, пишет Л. М. Баткин, – т. е. единичность, доведенная до единственности и особость, дорастающая до общезначимой оригинальности и суверенности, будучи взята со стороны общественно-исторических оснований, утверждается через “свободу” самоформирования. Она же, взятая со стороны культурной, состоит в смысловом общении человека с другими и с самим собой. То есть предстает в качестве “личности”».[3]

Решительным оппонентом Л. М. Баткина в данном вопросе выступил А. Я. Гуревич, по мнению которого как личность, так и индивидуальность представляют собой имманентные характеристики человеческого бытия в любую эпоху. И поскольку человек способен осознавать себя в своей инаковости внешнему миру, поскольку он способен противопоставлять себя этому миру и – что самое существенное – осознанно совершать те или иные действия, принимая на себя ответственность за их последствия, он уже тем самым является личностью и – более того – индивидуальностью. А коль скоро это так, то уже на самых ранних этапах истории, в архаических обществах (подобных, скажем, древнегреческому обществу гомеровской эпохи, древнегерманскому или древнескандинавскому) рождается и феномен индивидуума, который, таким образом, трактуется как некое общечеловеческое и всемирно-историческое явление.[4] Сходной точки зрения придерживается и В. С. Библер, по словам которого: «Личность, это – индивид в той мере и в той форме, в какой вся его жизнь, судьба могут быть представлены и понятны как единый… поступок, явление его воли и сознания».[5]

Обе представленные точки зрения имеют как свои достоинства, так и недостатки. Но, подобно любым крайностям, они уязвимы для критики. В первом случае без ответа остается вопрос, что же все-таки представлял собой в традиционном обществе человек, не будучи ни личностью (в современном смысле данного понятия), ни индивидуальностью. По всей видимости, Л. М. Баткин пытается редуцировать человеческое начало к социальной роли, которую в традиционной обществе ему приписывает и предписывает окружение (роль viri boni, «мугу», праведника или простеца и т. п.). Однако представляется очевидным, что о какой бы исторической эпохе ни заходил разговор, в любой из них человек не может быть целиком и без остатка растворен в той социальной роли, которую ему приходится выполнять, ибо, помимо социальной, существует еще и психофизиологическая составляющая личности, а самое главное – свободная воля, от которой во многом и зависит сам выбор этой роли. С другой стороны, думается, что А. Я. Гуревич недооценивает типическое в человеке, продиктованное историческими и социокультурными условиями, что, в свою очередь, влечет за собой игнорирование качественных отличий личности в современном и традиционном обществах. Однако эти качественные отличия, на наш взгляд, все-таки существуют (и здесь нельзя не согласиться с мнением Л. М. Баткина), а они как раз и связаны со степенью выраженности человеческой индивидуальности. Вот почему столь сомнительным и труднодоказуемым представляется термин «архаический индивидуализм», проистекающий, как нам кажется, из известного уподобления архаического героизма (присущего всем историческим прототипам эпических персонажей, будь то Гильгамеш, Ахилл, Сигурд, Беовульф, Кухулин, Роланд или кто-либо другой) индивидуализму в современном значении данного слова.

В свете сказанного гораздо более продуктивной представляется позиция тех авторов, которые пытаются разграничить личностную и индивидуальную составляющие в человеке, определив, где в каждый конкретный момент времени пролегает исторически изменчивая, подвижная грань, разделяющая обе этих составляющих. Такую попытку предпринимает, в частности Г. С. Кнабе, подчеркивающий нетождественность понятий личности и индивида. И если первая категория, с точки зрения исследователя, характеризует человека как социальное существо, интегрированное в общественную жизнь, то вторая характеризует его внутренний, духовный мир со всеми идеалами, ценностями и убеждениями, присущими последнему.[6] При этом полагает

[1] Naisbitt J., Aburdene P. Megatrends 2000: The New Dire tions for the 1990´s. - New York, 1990. - P. 298.
[2] Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. – М., 2000. - С. 57.
[3] Там же. С. 47.
[4] Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. – М., 2005. - С. 50.
[5] Библер В. С. Замыслы. – М., 2002. - С. 605.
[6] Кнабе Г. С. Личность и индивидуальность. Античная биография и античное письмо // Кнабе Г. С. Избранные труды: Теория и история культуры. – М., 2006. - С. 274.

Г. С. Кнабе, «суть проблемы… не в терминологии, а в самом кардинальном историко-культурном факте – в биполярности человека, в постоянной нераздельности и неслиянности его внешне ориентированной, непосредственно общественной стороны и стороны, ориентированной внутренне».[1] При этом соотношение указанных сторон человеческого «Я» не остается неизменным – оно определяется как конкретно-историческими условиями, так и особенностями духовной культуры того или иного общества. Соответственно в научной литературе выделяются два типа обществ, которые можно условно назвать социоцентрическими и персонацентрическими. Во-первых основной характеристикой человека, определяющей его ценность, как в глазах окружающих, так и в собственных глазах, выступают личностные качества, тогда как индивидуальность находится в зачаточном состоянии и, как правило, не способна проявлять себя в отрыве от выполняемой роли и места в обществе.[2] Напротив, в обществах персоноцентрического типа развитие индивидуальности, стимулируемое социальными условиями, приводит к тому, что эта последняя заявляет о себе как о самостоятельном начале, обладающем собственной ценностью.

В последние десятилетия стало весьма популярным противопоставлять по данному признаку (социо-персоноцентричность) восточные и западные общества. В наиболее развернутом виде данная мысль прозвучала, в частности, в работах видного ориенталиста и синолога Л. С. Васильева.[3] Одной из важнейших причин, обусловивших кардинальное расхождение западного и восточного путей эволюции традиционного общества было, по мнению сторонников данной концепции то, что на Востоке, под действием целого ряда причин, институт частной собственности (прежде всего на землю) не получил достаточного развития. Доминирующей формой собственности являлась коллективная собственность на землю и иные средства производства, на базе которой оформляется характерный для традиционного Востока феномен так называемой «власти – собственности», обусловивший как деспотический в целом характер восточной государственности, так и подчиненное положение, занимаемое человеком и препятствующее самосознанию им себя как индивида.[4] Напротив, на Западе, где частная собственность с древнейших времен занимала главенствующее положение[5], получает широкое распространение индивидуализм, проявления которого ученые усматривали уже в античную эпоху. Именно с феноменом индивидуализма, по мнению ряда историков, сопряжены и особенности политической организации западных обществ, в частности – институты античной (а если брать шире – вообще западной) демократии.[6]

Представляется, что данному подходу нельзя отказать в наличии известных резонов. Со всем тем, при более внимательном рассмотрении выясняется, что дело обстоит не так уж и просто. Во-первых, как справедливо отмечалось в литературе, феномен власти – собственности присущ не только восточным, но и вообще любым традиционным (или, по крайней мере, патриархальным) обществам.[7] Во-вторых, определенные зачатки частной собственности имеются уже на Древнем Востоке, причем после 1000 г. до н. э. данный институт получает все более широкое развитие.[8] Исходя из этого, некоторые востоковеды считают возможным вести речь о некоем «восточном индивидуализме», стимулируемом развитием частнособственнических институтов.[9] Наконец, в-третьих, именно в тех традиционных западных обществах, где частная собственность получила наиболее широкое распространение, она явилась тормозом для формирования устойчивых представлений о самоценности индивида и, следовательно, индивидуализма как такового. Не случайно римское право, в котором институты свободной частной собственности занимают, по всеобщему признанию, одного из центральных мест[10], характеризовалось ярко выраженной антииндивидуалистической установкой. Эта установка проявлялась, помимо прочего, еще и в том, что именно римское право, как никакая другая правовая система древнего мира, стимулировало полную и безоговорочную власть домовладыки над подвластны-

---

[1] Там же. - С. 274-275.

[2] Собственно говоря, именно этот социально-ролевой момент высвечивается в самой терминологии, обозначающей личностные характеристики человека. Как известно, понятие «личность» (греч. πρόσωπον, лат. persona и производные от них англ. person, нем. Person, франц. personne, рус. *персона, парсуна*) происходит от слова, первоначальное значение которого «актерская маска», т. е. нечто условное, типизированное, отчужденное от конкретного человека и его личностных свойств. Примечательным является и то, что в латыни, наряду с persona, для этой же цели использовалось также слово caput (букв. «голова»), но оно чаще всего имело специфический правовой смысл – «субъект права» (как в выражении capitus deminutio, означавшем «умаление правоспособности»). Таким образом, не будет преувеличением сделать вывод о том, что в бинарной оппозиции «индивидуальность» – «личность» приоритет долгое время сохранялся за последним элементом. Вот почему в традиционном обществе человек в первую очередь подлежал оценке не по имманентно присущим ему качествам, а по тому месту, которое он занимал в сословной (варновой, кастовой) структуре общества.

[3] См., например: Васильев Л. С. 1) Феномен власти – собственности. К проблеме типологии докапиталистических структур // Типы общественных отношений на Востоке в Средние века. – М., 1982; 2) Что такое «азиатский» способ производства // НАА. – 1988. - № 3; 3) Традиционный Восток и марксистский социализм // Феномен восточного деспотизма: Структура управления и власти. – М., 1993; 4) История Востока. – М., 1994. - Т. 1.; 5) Всеобщая история: В 6 т. Древний Восток и античность. – М., 2007. - Т. 1 и др.

[4] Павленко Ю. В. Человек и власть на Востоке // Феномен восточного деспотизма… - С. 27 и след.; Разуваев Н. В. Два пути развития права и государства // Личность. Культура. Общество: Междисциплинарный научно-практический журнал социальных и гуманитарных наук. – М., 2005. - Т. VII. - Вып. 4 (28). - С. 275.

[5] Фролов Э. Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. – СПб., 2004. - С. 194.

[6] Васильев Л. С. Традиционный Восток… С.143 и след.

[7] Смирин В. М. Римская *familia* и представления римлян о собственности // Быт и история в античности / Отв. ред. Г. С. Кнабе. – М., 1988. - С. 23.

[8] История Востока: В 6 т. Восток в древности / Отв. ред. В. А. Якобсон. – М., 2002. - Т. I. - С. 23.

[9] См., в частности: Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ. – 1978. - № 4. - С. 32; Перепелкин Ю. Я. Хозяйство староегипетских вельмож. – М., 1988. - С. 293.

[10] См.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Я. Избранные труды. Средневековый мир. – М.; СПб., 1999. - Т. 2. - С. 201.

ми домочадцами, производную от его же хозяйственного господства над семейным имуществом, что вполне логично влекло за собой стирание всякой грани между лицом (даже – свободным) и вещью.[1]

Таким образом, представляется невозможным установить прямую зависимость между развитием имущественных частнособственнических отношений и становлением человеческой индивидуальности, хотя, вместе с тем, не следует отрицать тот очевидный факт, что какая-то до конца непроясненная связь здесь все же имеется. Вот почему те ученые, которые все же считают возможным говорить об античном индивидуализме ищут его предпосылки не столько в экономической, сколько, прежде всего в духовной сфере жизни общества. Такова, в частности, позиция Ю. В. Андреева, сформированная им в одной из своих последних работ. Среди прочего Ю. В. Андреев пишет: «…отвечая на вопрос… «Был ли древний грек личностью?», мы можем с полной уверенностью утверждать, что он, вне всякого сомнения, был полноценной личностью уже в древнейший гомеровский период истории античной Греции. Более того, он был личностью, которую отличали чрезвычайная жизненная активность, ярко выраженное чувство собственного достоинства и склонность к самоутверждению любой ценой. Короче говоря, он был типичным индивидуалистом (выделено нами, – Н. Р.)».[2] Собственно, сама по себе данная идея сравнительно не нова. Об «индивидуалистическом» характере античной цивилизации вообще и цивилизации древнегреческой в частности ученые пишут, начиная, по меньшей мере, с конца позапрошлого столетия.[3] Необычайной на наш взгляд, является столь отчетливо выраженная тенденция возводить усматриваемый индивидуализм к самым истокам древнегреческой истории, к гомеровским временам. Подобная ситуация была, по мысли исследователя, порождена целым рядом факторов, среди которых одно из центральных мест занимают особенности духовной культуры древних греков, в свою очередь, обусловленные спецификой их общественной жизни.

Так, одной из характернейших черт греческой культуры, проявившейся, с точки зрения Ю. В. Андреева, еще в гомеровскую эпоху, является высокоразвитое агональное начало, т. е. наличие «жажды соперничества, в котором только и может себя проявить и таким образом самоутвердиться сильная, незаурядная личность».[4] Следует заметить, что на особую значимость агонального духа для культуры античной Греции обращали внимание многие историки, как за рубежом[5], так и в нашей стране. В частности, А. И. Зайцев подчеркивал основополагающий вклад агонального начала во все аспекты греческого культурного переворота VIII-V вв. до н. э.[6] Еще одной характерной особенностью греческой культуры была ее открытость для всевозможных новшеств, начало чему было положено заимствованием уже на заре античной цивилизации буквенного алфавита. Данное новшество имело поистине судьбоносное значение для всего дальнейшего духовного развития. Алфавитная письменность сделала более эффективным процесс обмена информацией, обеспечив большую доступность последней и облегчив ее усвоение адресатами. Тем самым были заложены основы ороакустической коммуникации, каковую ряд ученых не без основания увязывает с присущим античной цивилизации агональным духом.[7] Со своей стороны, подобная инновационность была обеспечена своеобразной религиозной ситуацией, характерной для античного мира вообще и для греческого в особенности. Хорошо известно, что в отличие от Древнего Востока, в Греции не существовало духовной монополии жрецов. Собственно, и само жречество как сословная группа и замкнутая в себе корпорация отсутствовало.[8] В силу этого практически с самого начала греческая духовная культура приобрела ярко выраженный секулярный, светский характер, а это, в свою очередь, освободило человека от оков религиозного мировоззрения, позволив ему осознать свою – чисто человеческую - ценность и значимость.[9]

Религию в качестве основного фактора духовного, а, следовательно, и социально-политического разви-

---

[1] Diosdi G. Ownership in ancient and preclassical Roman law. – Budapest, 1970. - P. 104.

[2] Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. – СПб., 1998. - С. 110.

[3] См.: Leo F. Die griechisch – romische Biographie nach ihrer literaturischen Form. – Leipzig, 1901. - S. 91-93; Mess A. Von die Anfange der Biographie und der psychologischen Geschichtsschreibung in der griechische Literatur // Rheinisches Museum. LXX. - 1915. - S. 317ff; Birth Th. Römis he Charakterkopfe. 4. Aufl. – Leipzig, 1918. - S. 12-13 и др.

[4] Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии… С. 113.

[5] См., в частности: Curtius E. Altertum und Gegenwart // Curtius E. Gesammelte Reden und Vortrage. 2. Aufl. – Berlin, 1877. - S. 132; Burckhardt J. Griechische Kulturgeschichte. 3. Aufl. Bd. 4. – Berlin, 1902. - S. 61ff; Schaefer H. Staatsform und Politik: Untersuchungen zur griechischen Geschichte des 6. und 5. Jahrhundert. – Leipzig, 1932. - S. 175 ff; Ehrenberg V. 1) Ost und West: Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike. – Brunn, 1935. - S. 63ff; 2) Das Agonale // Forschungen und Fortschrifte. - 1936. Bd. 12. 12. - S. 256-257; Jaeger W. Paideia: Die Formung des griechischen Meuschen. 4. Aufl. Bd. 1. – Berlin, 1959. - S. 26ff; Stier H. E. Gründlagen und Sinn der grie his hen Ges h i hte. – Stuttgart, 1945. - S. 435; Harder R. Eigenart der Grie hen: Einführung in die Griechischen Kultur. – Freiburg, 1962. - S. 142-146; Berve H. Gestaltende Krafte der Antike. 2. Aufl. – München, 1966. - S. 1-20 и др.

[6] Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. - 2 изд., испр. и перераб. – СПб., 2000. - С. 119.

[7] См., например: McLuhan H. M. Understanding Media. The Extension of Man. – New York, 1964. - P. 144; Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима (III-I вв. до н. э.). – М., 1977. - С. 10.

[8] Если верить Плутарху (Plut. Thes., 25), в архаический период античной истории жреческие функции выполняли представители военной знати – эвпатриды, которым, в частности, легендарный основатель афинского государства Тесей будто бы «поручил заведование религиозными обрядами, высшие правительственные места, сделал их блюстителями законов и толкователями тайн божеских и человеческих». Сходное положение занимали понтифики в архаическом Риме, которые, правда, с самого начала (еще при Нуме Помпилии) были выделены в особую коллегию. – Сморчков А. В. Коллегия понтификов // Жреческие коллегии в Раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права. – М., 2001. - С. 100 и след.; Smelser G. J. Pontifex // RE. - München, 1978. - Supplbd. XV. Ср. также: Dionys., II, 73, 2; Liv. I, 20, 6.

[9] По крайней мере, именно таким образом представляется дело, если судить по аналогии с новоевропейской историей, в частности, с историей западноевропейского (прежде всего итальянского) Ренессанса. Ни для кого не секрет, что ренессансное «открытие человека», вылившееся затем в мощное гуманистическое движение, начиналось именно с секуляризации духовной культуры. См.: Хлодовский Р. И. «Декамерон». Поэтика и стиль. – М., 1982.

тия выделяет и Х. Туманс в своем интересном (хотя местами и не свободном от крайне тенденциозных выводов и аргументов) исследовании становления афинской демократии.[1] Вполне справедливо упрекая советских историков в преувеличении значимости социально-политических и экономических аспектов общественной жизни, он утверждает, что «основным элементом в мировоззрении древних людей, в том числе и греков, была религия. Из религии происходили общественные мораль и этика, религия определяла нормы поведения человека и его политическую деятельность… На основе этих верований вырастали определенные социальные стереотипы и складывались готовые модели мышления, которыми люди руководствовались в своей повседневной деятельности».[2] Соответственно автор подчеркивает определяющее воздействие религиозных установок на мировосприятие и поведение греков архаической и раннеклассической эпох. По мнению Х. Туманса, ситуация резко меняется в V в. до н. э., в период расцвета афинской демократии, когда под влиянием социальных и политических изменений религиозные ценности начинают постепенно утрачивать свое прежнее значение. Непосредственным результатом произошедшей секуляризации, полагает автор, становится распространение в обществе, особенно среди молодежи, индивидуалистических умонастроений, в свою очередь повлекших за собой падение нравов и моральную деградацию. «Потеря веры в незыблемость и вечность нравственных норм повлекла за собой разрешение всех этических принципов. Религия до сих пор была важнейшим сдерживающим фактором, и теперь освобождение от нее открыло двери для всяческих преступлений, моральных и правовых».[3]

К числу таких «негативных», с точки зрения ученого, последствий морального разложения и роста индивидуализма относится, в частности, распад традиционной патриархальной семьи, ослабление исконных связей между ее членами. Это, как заявляет автор, приводит, помимо прочего, к эмансипации женщины, которая «начала заявлять о своих правах и даже протестовать».[4] Другой наболевшей проблемой, подрывавшей социальную стабильность, явился конфликт поколений, представлявший собой острое столкновение двух антагонистических мировоззрений. Х. Тумансу думается, что старшее поколение в данном конфликте, якобы, отстаивало традиционные полисные ценности, основанные на религии, тогда как молодежь (подстрекаемая софистами, чью деятельность автор, вопреки принятой в современной научной литературе позиции, оценивает однозначно негативно) не скрывала своего скептического отношения к этим ценностям. Как следствие, заявляет исследователь, молодое поколение афинян уже в период Пелопонесской войны отличал крайний индивидуализм и соответственно – цинизм, беспринципность и полное презрение к моральным ценностям старших, в чем автор (в явном противоречии с недвусмысленно сформированными методологическими установками, о которых шла речь ранее) склонен винить афинскую демократию и ее политику, будто бы направленную на секуляризацию общественного сознания.

Нельзя не отметить, что в последние годы вследствие снижения общего уровня политической культуры негативное отношение к демократии (как античной, так и современной) становится все более популярным, причем, к сожалению, не только среди определенной части общества, но даже и в некоторых академических кругах. Достаточно вспомнить, что тотальной критике всех институтов афинской демократии посвящено и опубликованное сравнительно недавно сочинение Л. Дж. Сэмонса.[5] Представляется, однако, что многие из приведенных выше упреков не вполне справедливы. Мы оставляем в стороне утверждения о будто бы имевших место в Афинах V в. до н. э. женской эмансипации и торжестве феминизма, которые, по большому счету, не подтверждаются никакими фактами, кроме деятельности пресловутой Аспасии и ссылок на две комедии Аристофана («Лисистрата» и «Женщины в народном собрании»). Однако Аспасия была, как известно, гетерой, о чем свидетельствует указание Плутарха (Plut. Per., 24), называвшего ее «содержательницей девиц легкого поведения». Гетеры же не только в Греции, но и у всех народов Древнего мира находились на особом положении, дававшем им относительную свободу и независимость в поведении.[6] Что же касается упомянутых комедий Аристофана, то они (равно как и сюжеты иных произведений подобного рода) основаны на пародийном «выворачивании наизнанку» существовавших в действительности отношений. Чтобы убедиться в этом, можно вспомнить, в частности, комедию Плавта «Ослы», персонаж которой Аргирипп катает верхом на себе раба, из чего вряд ли вытекает вывод о каком-то особо независимом положении рабов в республиканском Риме.

Значительно больший интерес представляет вопрос о конфликте поколений, действительно со всей остротой заявившем о себе в афинском обществе в период Пелопонесской войны. Представляется, что рассмотрение этого конфликта способно пролить свет и на проблему «античного индивидуализма». Начать с того, что, вопреки мнению Х. Туманса, мы не может усматривать здесь связи ни с формированием демокра-

---

[1] Туманс Х. Рождение Афины. Афинский путь к демократии от Гомера до Перикла (VIII-V вв. до н. э.). – СПб., 2002.
[2] Там же. С. 26-27.
[3] Там же. С. 437.
[4] Там же. С. 439.
[5] Samons L. J. What´s Wrong with Demo ra y? From Athenian Pra ti e to Ameri an Worship. - Berkeley; Los Angeles; London, 2004. См. также рецензию на эту книгу: Кудрявцева Т. В. Еще раз к вопросу о сравнении античной и современной демократии // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. Э. Д. Фролова. – СПб., 2005. - Вып. 4. - С. 465-473.
[6] В подтверждение сказанному достаточно сослаться на такой знаменитый памятник древневосточного законодательства, как Законы Хаммурапи, где применительно к жрицам, в том числе и храмовым гетерам (SAL. ME, букв. «наложница бога»), используется весьма своеобразный термин aweltum (женский род от awelum), «полноправная гражданка» (см., например § 110 3Х). По мнению И. М. Дьяконова, это было связано с тем, что такие женщины выходили из-под отеческой власти, становясь полноправными членами общины (ВДИ. 1952, № 3).

тических институтов, ни с секуляризацией культуры и, якобы, последовавшим за этим упадком нравов. В самом деле, если видеть симптом этого упадка в охватившей молодых людей той поры стремлении получать наслаждения, то в подобном стремлении не было ничего специфически греческого, а тем более – афинского. Желание наслаждаться жизнью и предоставляемыми ею материальными благами и плотскими утехами было в высшей степени характерно для древневосточного менталитета, причем для последнего даже в большей степени, чем для менталитета античного. Ведь именно на Востоке призыв получать от жизни все, что та способна дать человеку, был возведен в разряд своеобразной идеологической установки. Не случайно многие произведения древневосточной литературы (особенно такие, как «Песня арфиста», «Разговор разочарованного со своей душой», «Разговор господина с рабом», «Поучение Шуруппака» и др.) исполнены настойчивыми призывами проводить время в наслаждениях[1], отголоском чего служит легендарный рассказ Геродота (Hdt., II, 133) о фараоне IV династии Микерине (Менкаура), своими оргиями будто бы превратившем ночи в дни. Не менее распространены в литературе Древнего Востока и сетования на грубость, распущенность и не почтительность молодежи. Между тем, как известно, Восток никогда не знал конфликта поколений в той форме, в какой тот проявился у греков.

Что вообще можно сказать о данном конфликте? По мнению исследователей, впервые он может быть зафиксирован со всей определенностью в 415 г. до н. э., накануне Сицилийской экспедиции. Как утверждает Плутарх, наибольшую заинтересованность в предстоящем заморском походе проявила именно молодежь, лидером которой в это время был Алкивиад. В то же время представители старшего поколения, во главе с Никием, отнеслись к идее экспедиций более чем сдержанно. По словам историка (Plut. Al . , 17): «Никий удерживал народ, считая покорение Сиракуз делом нелегким. Алкивиад же, мечтая о Карфагене и Ливии, а вслед за этим и о присоединении Италии и Пелопоннесса, рассматривал Сицилию только как базу войны. Он тотчас же преисполнил надеждами молодежь (οἱ νέοι), … и множество людей сидели в палестрах и на полукруглых скамьях, рисуя карту Сицилии и расположение Ливии и Карфагена». Следует, впрочем, усомниться в том, что Алкивиад (если он и вправду был главным инициатором похода) вынашивал столь грандиозные замыслы. Скорее всего, Плутарх, задавшись целью нарисовать образ «героической личности», вольно или невольно приписал ему проекты создания универсальной империи, возникшие на практике лишь в IV в. до н. э., в условиях кризиса полиса и распространения гегемонистической панэллинской идеологии[2], для которой в эпоху Пелопоннесской войны просто не существовало объективных предпосылок.[3] В любой случае, не вызывает сомнений, на наш взгляд, то обстоятельство, что проект Сицилийской интервенции противопоставил друг другу представителей старшего и младшего поколений, что подчеркиваю и современные исследователи. Так, по словам А. И. Немировского: «Кажется, впервые в Греции, где личность и общество пока еще не вошли в противоречие друг с другом, встала проблема отцов и детей».[4] На ведущую роль молодежи указывают также Л. П. Маринович[5] и Н. Хаммонд[6]. Как известно, Алкивиад так и не сумел возглавить столь, казалось бы, активно приготовлявшуюся им военную операцию. Будучи обвиненным в осквернении герм, он, даже не попытавшись себя защитить, бежал на Пелопоннесс. В настоящее время может считаться практически неоспоримым тот факт, что гермокопия 415 г. до н. э. была инспирирована политическими противниками Афин и, следовательно, непричастность Алкивиада к этому кощунству.[7] Иной точки зрения (в духе общей концепции о «падении нравов» в демократических Афинах) придерживается Х. Туманс.[8]

В этой связи напрашивается вполне закономерный вопрос: если Алкивиад был настолько заинтересован в том, чтобы возглавить поход (который должен был принести ему воинскую славу, добычу, а в перспективе, возможно, даже и власть), почему он ничего не предпринимал для того, чтобы снять с себя обвинения, тем более, что, в сложившейся ситуации, для него это, скорее всего, не составило бы труда? Складывается впечатление, что не только Никий был поставлен во главе войска вопреки собственной воли (Plut. Al . ,18), но и сам Алкивиад, вопреки всеобщему убеждению, отнюдь не стремился участвовать в данном мероприятии, считая его обреченным на неудачу. Представляется, что лишь в этом случае его загадочное поведение

---

[1] Вейнберг И. П. Человек в культуре Древнего Востока. – М., 1985. - С. 171 и след.

[2] Фролов Э. Д. Панэллинизм в политике IV в. до н. э. // Античная Греция. Проблемы развития полиса: В 2 т. Кризис полиса / Отв. ред. Е. С. Голубцова. – М., 1983. - Т. 2. - С. 157 и след.

[3] Примечательно, у Фукидида, весьма обстоятельно осветившего прения в афинском Народном собрании по поводу предстоящей экспедиции (Thuc., VI, 9-23), ни о каких планах захвата Ливии и Карфагена, не говоря уже о более далекоидущих намерениях Алкивиада, речи вообще не идет.

[4] Немировский А. И. История Древнего мира. Античность. – М., 2007. - С. 264.

[5] Маринович Л. П. Греция в V в. до н. э. // История Европы. / Отв. ред. Е. С. Голубцова. – М., 1988. - Т. 1. Древняя Европа - С. 269.

[6] Хаммонд Н. История Древней Греции. – М., 2003. - С. 415.

[7] Никитюк Е. В. Сущность и цели кощунства, совершенного гермокопидами в Афинах в 415 г. до н. э. // Мнемон. - Вып. 4. - С. 118 и след. О различных версиях осквернения герм см. также: Osborne R. The Erection and Mutilation of the Hermai // Proceedings of the Cambridge Philological Society. – 1985. - № 211. - P. 47ff; A Historical Commentary on Thucydides by A. W. Comme, A. Andrews and K. J. Dover.– Oxford, 1970. - Vol. 4. - P. 286; Kagan D. The peace of Nicias and the Sicilian expedition. – Ithaca, London, 1981. - P. 201; Busolt G. Griechische Geschichte bis zum schlaht bei Cheronea. Bd. 3. Teil. 2. – Gotna, 1904. - S. 1290. Собственно, уже античные авторы (Thuc. VI, 27, 3; Plut. Alc., 18; And., I37) видели в гермокопии 415 г. провокацию, направленную на срыв Сицилийской экспедиции. Впрочем, есть основания полагать, что осквернение герм само представляло собою магическое действие, призванное навлечь на Афинское государство гнев богов со всеми вытекающими отсюда, в представлении тех, делом чьих рук являлось это кощунство, последствиями. Если указанное предположение верно, то отсюда, в свою очередь, вытекают весьма интересные выводы о характере греческой религиозности, раскрывать которые, впрочем, не входит в задачи настоящей работы.

[8] Туманс Х. Рождение Афины… С. 442.

получает более или менее логичную интерпретацию. Иными словами, есть основания полагать, что Сицилийская интервенция не была на руку ни одной из действовавших в Афинах политических сил, что впоследствии подтвердилось ее катастрофичным исходом, повлекшим за собой поражение Афин в Пелопоннесской войне. Лишь некритически воспринятое у античных авторов-лаконофилов представление об афинском «империализме» и честолюбивых замыслах Алкивиада мешает современным историкам в полной мере осознать данное обстоятельство. Но коль скоро выдвинутое нами предположение верно, и Алкивиад действительно воспользовался ситуацией как удачным предлогом для того, чтобы уклониться от участия в Сицилийском походе, не означает ли это, что и сам поход был акцией сугубо спонтанной, т. е. предпринятой исключительно по инициативе «снизу», т. е. по настоянию той самой молодежи, об активной заинтересованности которой в предстоящей экспедиции так много писали и античные, и современные ученые.

Для того чтобы пролить свет на рассматриваемый эпизод, представляется не лишним обратиться к одной весьма любопытной этнографической параллели. Дело в том, что такого рода спонтанные военные акции молодых людей вообще весьма характерны для так называемых архаических обществ, стоящих на стадии разложения первобытнообщинного строя.[1] Так, например У. Алмагор, в течение ряда лет, проводивший полевые исследования у народности дессанеч на юге Эфиопии, сообщает, что периодически молодые мужчины дессанеч совершали такие набеги на соседей, причем зачастую даже вопреки воле старейшин. По мнению ученого, в подобных вспышках активности проявлялись не столько социальные, сколько биолого-физиологические закономерности поведения, а именно агрессивность, присущая в определенном возрасте человеку.[2] Таким образом, мы видим, что конфликт поколений отнюдь не всегда отражает рост индивидуализма, поскольку он может иметь место и в таких обществах, где последнего (как у дессанеч) нет, и не может быть по определению. Кстати сказать, вероятность такого конфликта тем выше, чем ниже ступень исторического развития, на котором стоит общество. В частности, по наблюдению Э. Эванса-Притчарда, в африканском племени нуэр младшие члены родовой организации фактически не подчинялись свои старшим сородичам, что также нередко влекло за собой противоречия, а то и открытые конфликты между ними.[3]

По-видимому, со сходными проблемами, порожденными чисто биологическими факторами, время от времени сталкивались и греческие общества. Агрессивность молодежи искала какого-то выхода и, не найдя его, могла приводить к социальным противоречиям, причем это в равной мере было характерно как для Афин, так и для других полисов, в том числе и таких, как Спарта. Очевидно, что причиной подобных конфликтов являлся отнюдь не рост индивидуалистических настроений и уж тем более не «падение нравов» молодежи, а чисто объективные условия. Правда, спартанское государство нашло для этой агрессивности крайне простой и циничный выход, организуя ежегодные охоты (криптии) на илотов, тогда как в Афинах подобное было невозможным. Таким образом, Афины, так же как позднее и Римская республика, самим ходом вещей были поставлены перед необходимостью осуществлять эскалацию военной экспансии в отношении соседей. Вот почему не будет, на наш взгляд, чрезмерным преувеличением утверждать, что не только Сицилийская экспедиция, но и ряд других военных акций, предпринимавшихся Афинами в V-IV вв. до н. э., представляли собой такие спонтанные и никем не контролируемые проявления агрессии, постепенно захватывающие (в соответствии с известным психологическим «эффектом домино») все общество.

Другое дело, что они могли быть использованы в своих интересах заигрывающими с молодежью политиками (память о мятежах Писистрата и Килона в Афинах V в. до н. э. была еще очень свежа!). Последние, в частности тот же Алкивиад, а также другой вождь демократической «партии» – Клеон, склонны были оправдывать эти военные предприятия, а то и прямо организовывать их. Но и здесь нет ничего специфически характерного для древних Афин. Ведь даже в таком далеко отставшем в своем развитии и всецело подчиненном мертвящему диктату традиций полисе, как Спарта, находились политики, стремившиеся использовать агрессивность молодых людей, примером чему служит поведение Клеомена I в VI в. до н. э. или Лисандра в V в. Даже значительно позднее – в III в. до н. э. – среди сторонников знаменитого спартанского царя-реформатора Клеомена III было особенно много молодежи, поддерживавшей осуществляемую им военную экспансию. Уже после изгнания Клеомена III, в период так называемой Союзнической войны 220-217 гг. до н. э., именно молодые люди активнее всего настаивали на вступление Спарты в войну на стороне Этолийского союза, против чего выступали члены геруссии: с этой целью они даже совершили военный переворот (см. об этом: Polyb., IV, 34, 5-6; 8; 35, 1-5).[4] Думается, было бы большой ошибкой усматривать в деятельности перечисленных исторических персонажей некие провозвестия «спартанского индивидуализма», к чему склоняются некоторые историки.[5] Дело в том, что примеры такого рода встречаются и во многих первобытных обществах, где отсутствуют предпосылки для формирования не только индивидуальности, но даже личности.[6] В частности, Э. Эванс-Притчард описывал действия шамана из племени нуэр, «который вдох-

[1] Бочаров В. В. Ранние формы политической организации в структуре колониального общества (на африканском материале) // Ранние формы политической организации: от первобытности до государственности / Отв. ред. В. А. Попов. – М., 1995. – С. 211 и след.
[2] Almagor U. Raeders and Elders: A Confrontation of Generation among the Dessanetch // Warfare among East African Herders. – Osaka, 1977. - № 3. - P. 127-129.
[3] Эванс-Притчард Э. Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из пилотских народов. – М., 1985. - С. 158.
[4] См. подробнее: Сивкина Н. Ю. Последний конфликт в независимой Греции. Союзническая война 220-217 гг. до н. э. – СПб., 2007. - С. 270.
[5] Суриков И. Е. Античная Греция: политики в контексте эпохи. Архаика и ранняя классика. – М., 2005. - С. 211 и след.
[6] Evans-Pritchard E. E. The Nuer // Sudan Notes and Records. - 1935. - P. 53-54.

новлял молодежь совершать набеги. Он часто допускал оскорбительное поведение по отношению к членам своей возрастной группы, которые приходились молодежи “отцами”».[1] Думается, что сходными мотивами руководствовался в своем вызывающем поведении Алкивиад, а потому и говорить на этом основании о его индивидуалистической позиции кажется нам некорректным, ибо алкивиадовские «бесчинства», с нашей точки зрения, легко объяснили в контексте тех ритуальных поведенческих моделей, которые любая традиционная культура вырабатывает еще в первобытной фазе своего развития. Кроме того, нельзя забывать и о том, что не только личности, подобные Алкивиаду, склонны были играть роль трикстера, в самом деле «вызывающим» некоторой части афинских граждан казалось и поведение Сократа!

Едва ли, на наш взгляд, есть основания для того, чтобы утверждать, что молодежь в сравнении со старшим поколением отличал больший политический радикализм или приверженность демократии. По-видимому, среди всех возрастных групп в Афинах находились как сторонники, так и противники демократии, равно как и приверженцы, и ниспровергатели традиционных ценностей. Более того, если рассматривать ситуацию в целом, возникает впечатление, что в конце V – начале IV вв. до н. э. молодежь придерживалась даже более консервативных представлений, чем их старшие сограждане. По крайней мере, именно такой вывод напрашивается из комедий Аристофана «Облака» и «Осы». Сюжеты обоих произведений характеризуются известным сходством: как в том, так и в другом случаях в центре стоит конфликт поколений, правда, проявляется он по-разному. Персонаж «Облаков» Стрепсиад страдает из-за разорительного увлечения своего сына Фидиппида конскими скачками. В «Осах» же, наоборот, молодой человек с «говорящим» именем Бделиклеон (Клеонохул) пытается отвратить отца Филоклеона от увлечения судебными тяжбами. Стрепсиад, не желая платить долги сына, идет в обучение к «Сократу», способному научить «кривду делать речью правою» (Neph., 99). Более того, умствования «Сократа» поначалу вызывают у старика неподдельный энтузиазм («Великий Зевс! Не ум, а бритва острая!», – 153). Напротив, Фидиппид с самого начала настроен к мудрецу явно враждебно (Ibid., 102-104) и лишь после долгих уговоров соглашается стать его учеником, ввиду чего складывается ощущение, что именно молодой Фидиппид выступает с позиций ненавистника софистских премудростей. В «Осах» намеченный конфликт развертывается еще более отчетливо. В лице Филоклеона и его приятелей-старцев мы видим типичных сторонников радикальной демократии, прилежных заседателей суда гелиэи и участников военных походов. Не случайно предводитель хора стариков вспоминает об их совместном участии в осаде Византия (Sphek., 236). С другой стороны, молодой Бделиклеон практически не скрывает своего настороженного, чтобы не сказать – враждебного, отношения к демократическим институтам и ностальгию по «отеческим порядкам». Не случайно в его монологах (см., например: Ibid., 650 sqq) слышатся отголоски знаменитого антидемократического памфлета – так называемой Псевдо-Ксенофонтовой «Афинской политики». Все это позволяет сделать вывод о том, что в последние десятилетия V в. до н. э. именно афинская молодежь выступала под лозунгом возвращения к традиционным ценностям и порядкам (ассоциировавшимся в ее сознании то с временами Марафонской битвы, то с солоновскими или даже досолоновскими временами). Нам кажется, что именно на этой почве чаще всего происходила конфронтация молодых людей с представителями старшего поколения, воспитывавшимися в эпоху Перикла и Эфиальта.

Об этом же, как представляется, свидетельствует и та популярность, которой среди молодежи пользовалось учение Сократа. Сведения о развернувшейся вокруг этого учения полемике в ракурсе интересующей нас проблематики можно почерпнуть, в частности, из платоновской «Апологии». Мы сознательно оставляем в стороне вопрос аутентичности сократовских речей, составляющих ее содержание, и насколько она может рассматриваться в качестве исторического свидетельства. Среди ученых, как известно, единство мнений по данному вопросу отсутствует. Если одни авторы (например, Дж. Барнет) полагают, что «Апология» более или менее адекватно воспроизводит речи Сократа, произнесенные им перед афинскими присяжными[2], то другие (У. Гутри, Т. Мейер) склонны видеть в ней чистую фикцию.[3] Разумеется, «Апологию» нельзя рассматривать в качестве стенографической записи, но, вместе с тем, будучи описанием вполне реального (и к тому же недалеко отстоящего от времени создания «Апологии») события, она более или менее достоверно его отражает. Поэтому, в отличие от большинства других произведений Платона, «Апология» может рассматриваться в качестве исторического документа, в котором слышится подлинный голос Сократа.[4] Примечательно, что Сократ и не отрицает большого числа молодых людей среди своих последователей. Насколько можно судить, из известных нам учеников Сократа, достигших зрелого возраста можно считать одного Критона, имевшего четырех сыновей также являвшихся слушателями философа (Diog. Laert., II, 121). Признавая данное обстоятельство, Сократ заявляет: «Следующие за мной по собственному почину молодые люди, у которых всего больше досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто они находят множество таких, которые думают, что они что-то знают, а на деле ничего не

[1] Бочаров В. В. Ранние формы политической организации… С. 218.
[2] Burnet J. Plato´s Euthyphro, Apology of So rates and Crito. – Oxford, 1924; Thesleff H. Studies in Platonic chronology. – Helsinki, 1928. - P. 110 и др.
[3] Meyer Th. Platons Apologie. – Stuttgart, 1962; Guthrie W. K. Ch. A History of Greek Philosophy. - Cambridge, 1975. - Vol. 4. - P. 74 ff.
[4] Такого же мнения придерживается и М. Круазе. См.: Platon. Oeuvre completes. T. I. Apologie de Socrate. 12-eme ed. – Paris, 1985. - P. XII, sqq.

знают или знают одни пустяки».[1]

Исходя из сказанного, можно сделать несколько выводов. Во-первых, не вызывает никакого сомнения, на наш взгляд, то обстоятельство, что отношение к Сократу и его учению молодых людей было симптоматичным проявлением конфликта поколений в афинском обществе последних десятилетий V в. до н. э. Во-вторых, едва ли есть основания сомневаться в критическом отношении Сократа (и в еще большей степени его учеников) к современному им демократическому строю. Вообще говоря, вопрос «Сократ и афинская демократия» до сих пор остается открытым, вызывая бурные разногласия среди исследователей. Не сомневаются в приверженности Сократа демократии лишь авторы, подобные К. Попперу, называвшему философа «хорошим демократом», чей «интеллектуализм… носил эгалитарный характер».[2] В то же самое время некоторые историки философии сознательно воздерживаются от любых умозаключений о политических взглядах Сократа, равно как и о влиянии его проповеди на учеников (особенно таких ярых врагов афинской демократии, как Критий, Ксенофонт или Платон).[3] Вместе с тем кажется не лишенным оснований суждение Т. Гомперца о том, что «в числе учеников Сократа было много таких, чья дальнейшая деятельность принесла вред государству… Друзья Сократа не только не любили политического строя, своего отечества, они были чужды и самой своей родине».[4] В любом случае, совершенно прав Э. Д. Фролов, отмечавший критический пафос Сократовского учения и, соответственно, принципиальный характер выдвинутых против философа обвинений[5] И уж в особенности у нас нет никаких причин, вслед за К. Р. Поппером, считать Сократа «индивидуалистом»[6], ибо сама сущность, равно как и направленность, учения великого афинского философа имели антииндивидуалистический характер (точнее сказать, индивид вообще не находился в поле зрения Сократа, насколько можно судить из произведений его учеников).

По всей видимости, обвинение против Сократа было инспирировано старшим поколением афинян, обеспокоенных ростом политической нелояльности молодежи. Вот почему за сформулированными обвинениями (в частности, в развращении молодых людей) стояло еще одно, скрытое, но от этого не менее серьезное – во враждебности Сократа и его юных учеников демократическому строю. Об этом, в частности, свидетельствует следующий пассаж из «Апологии». Говоря о своем последователе Херефонте, Сократ замечает: «Ведь вы знаете Херефонта. Человек этот смолоду был и моим, и вашим приверженцем, разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами»[7] Как видим, в приведенном фрагменте подчеркивается два обстоятельства: во-первых, юный возраст Херефонта и, во-вторых, его приверженность демократии, в силу чего он вместе с другими эмигрировал в 404 г. до н. э., когда власть в Афинах захватили Тридцать тиранов и вернулся после свержения Тридцати в 403 г.

Изложенные выше факты свидетельствуют о том, что конфликт поколений в Афинах в последние десятилетия V в. до н. э. действительно имел место. Более того, он достиг, по-видимому, небывалой остроты. Однако этот как явствует из сказанного ранее, проистекал отнюдь не из присущего молодежи (или, наоборот, представителям старшего поколения) «индивидуализма», а имел частью биологические, а частью политические предпосылки, коренясь, с одной стороны, в свойственной молодым людям агрессивности (которая, повторим, в условиях афинского общества не имела, да и не могла иметь постоянного выхода[8]), а с другой стороны, в распространении среди молодых людей того времени антидемократических настроений, отчасти подпитывавшихся самой афинской системой, дававшей повод для недовольства.

Так, молодые люди, даже достигшие совершеннолетия, были практически полностью устранены от участия в работе государственных органов ввиду существовавших возрастных цензов. В частности, лица, моложе 30 лет, не имели права быть булевтами, гелиастами, ареопагитами, занимать государственные должности (прежде всего архонтов и стратегов, которыми могли быть избраны только мужчины, достигшие тридцатипятилетнего возраста). Молодым людям также не позволялось вносить законопроекты и держать речи перед народным собранием и гелиэей. Диоген Лаэрций со ссылкой на Юста Тивериадского пишет (Diog. Laert., II, 41), что во время суда над Сократом Платон, которому в 399 г. до н. э. исполнилось уже двадцать девять лет, хотел выступить с защитительной речью, но ему не позволили говорить. Такая дискриминация

---

[1] Plato. Apol., 23 :… οί νέοι μοι επακολουθοῦντεζ. οίς μάλιστα σχολη έστιν, οί τών πλουσιωτατων, αύτοματοι, χαιρουσιν άκούντες έξεταζομένων τών ανθρώπον καί αύτοί πολλάκις έμέ μιμούται, ειτα επιχειρούσιν άλλους έξεταζειν, κάπειτα, οίμαι εύρίσκουσι πολλήν άθονίαν οίομένων μέν είδέται τι άνθρωπων είδότων δε όλίγα ή ούδέν.

[2] Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. - М., 1992. - Т. I: Чары Платона. - С. 169.

[3] Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. – Новочеркасск, 1997. - С. 92 и след; Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. - 1994. - Часть I: Античность. - С. 63-64.

[4] Гомперц Т. Греческие мыслители. – Мн., 1999. - С. 623-624.

[5] Фролов Э. Д. Огни Диоскуров. Античные теории переустройства общества и государства. – Л., 1984. - С. 106 и след.

[6] Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. - Т. I. - С. 169, 243, 331, 373, 411.

[7] Apol., 20e-21a: Χηρεφώντα γάρ ίστε που. Ούτος έμός τε έτατρος ήν έκ νέου και ύμών τώ πλήθει εταίρός τε και συνέφυ τήν φυγήν ταύτην και μεθ΄ υμών κατήλθε.

[8] Зачастую эта агрессивность порождала многочисленные эксцессы на бытовом уровне, о чем свидетельствует содержание целого ряда судебных речей, составленных Лисием и датируемых уже первыми десятилетиями IV в. до н. э. Весьма показательна в этом смысле речь против некоего Тисида (Lys., XLI) – молодого человека, едва достигшего совершеннолетия и обладающего немалым состоянием, который по какому-то незначительному поводу подверг истязаниям своего несовершеннолетнего приятеля Архипа. Аналогичную фабулу имеет и защитительная речь против обвинения Симона (Lys., III, 5-8). В данной связи можно выдвинуть предположение о том, что и сам агональный дух античный цивилизации изначально имел своей целью дать выход этой агрессивности, пустив ее в мирное, безопасное для окружающих русло.

порождала естественную ответную реакцию, ставшую особенно резкой в период Пелопоннесской войны, тяготы которой молодые люди несли наравне со своими старшими согражданами. Напротив, уже со второй половины IV в. до н. э., когда получает широкое распространение наемничество, а институты полисной демократии в условиях растущей македонской экспансии приходят в упадок, конфликт поколений также идет на спад и окончательно сходит на нет в III в. до н. э. С этого момента и фактически до конца античной эпохи в источниках больше не встречается упоминаний о противоречиях старшего и младшего поколений. Разумеется, в повседневном быту также противоречия имели место (и они находили свое отражение, к примеру, в новоаттической комедии). Однако видеть здесь конфликт поколений у нас есть не больше оснований, чем усматривать его проявления в перебранке малолетнего лодыря Коттала и его матери Метротимы из знаменитого геродовского мима. Во всяком случае, в эллинистическую эпоху конфликт поколений, если и существовал, то уже не имел той остроты, которая характеризовала его в конце V в. до н. э.

Все сказанное позволяет нам также со значительной долей уверенности сделать вывод о необоснованности утверждений о будто бы присущих античному обществу индивидуалистических тенденциях. Будучи обществом традиционного типа, оно не знало как таковой проблемы индивидуализма, а все возникавшие в его недрах конфликты, на наш взгляд, проистекали из несовершенств тех поведенческих моделей, которые были распространены во всех традиционных культурах.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЛКСМ В СЕРЕДИНЕ 1960-Х – СЕРЕДИНЕ 1980-Х ГГ.

Реутов Е. В.
ГОУ ВПО «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова»

В Современном Российском обществе идет процесс становления новой государственности, разработка концепций дальнейшего развития. В настоящее время перед Россией стоит необходимость построения гражданского общества. Необходимым условием его построения является правильная выработка молодежной политики по проблемам правового, патриотического воспитания. В последнее время наметилась тенденция к усилению внимания к деятельности Всесоюзного Ленинского Коммунистического Союза Молодежи. В период празднования 90-летия ВЛКСМ был обобщен весь положительный опыт работы данной организации. Необходимо предостеречь от односторонних оценок деятельности комсомола. Целью данной статьи является изучение общественно-политической деятельности ВЛКСМ в середине 1960-х – середине 1980-х гг. Выбор хронологических рамок обусловлен в первую очередь тем, что именно в данный период времени складываются элементы кризиса в общественно-политической сфере СССР, которые в последствие во многом стали причинами распада Советского государства. Современная историческая наука обошла стороной изучение деятельность ВЛКСМ.

Работа комсомола была ориентирована на выполнение политики партии. ВЛКСМ отводилась значимая роль в общественной жизни СССР, начиная от хозяйственных функций и до создания прочной социальной базы режиму в лице молодежи. В общественно-политической деятельности Союз Молодежи в первую очередь должен был решать задачу коммунистического воспитания. В Конституции 1977 г. ВЛКСМ рассматривался, как один из важнейших общественно-политических организаций Советского союза. На X Пленуме ЦК ВЛКСМ, 24 октября 1977 г. было отмечено, что ВЛКСМ «Конституция 1977 г. предоставила право законодательной инициативы». Но далее было подчеркнуто, что задача «ВЛКСМ – пропаганда политики КПСС» [Постановление X Пленума ЦК ВЛКСМ от 24 октября 1977: 32].

На протяжении рассматриваемого периода неоднократно выходили постановления содержащие замечания к работе данной организации. Недостатки в работе комсомола партийное руководство видело, прежде всего, в работе по коммунистическому воспитанию трудящихся, особенно молодежи. Основной причиной назывался низкий уровень секретарей ВЛКСМ, так как партийные комитеты не принимали должных мер по укреплению их кадрами [Постановление ЦК КПСС о работе партийного комитета совхоза «Михайловский»: 153; Постановление ЦК КПСС о работе омского обкома КПСС: 173]. Кроме того, и в делопроизводственной документации ЦК ВЛКСМ неоднократно появлялись замечания относительно деятельности комитетов комсомола различного уровня.

В общественно-политической сфере деятельность ВЛКСМ была направлена на «обучение всех юношей и девушек творчески овладевать марксистско-ленинской теорией, формировать научное мировоззрение, классовый подход к явлениям общественной жизни» [Торжественный пленум 25 октября 1968: 10]. Во всей деятельности комсомольских комитетов существовала политическая подоплека. С 1964 г. основной формой идейно-политической работы стали ленинские уроки. С конца 1960-х годов проводился Всесоюзный Ленинский зачет, предусматривавший осуществление каждым молодым человеком личных комплексных планов учиться коммунизму, организацию общественно-политических аттестаций всех его участников; всесоюзный поход по местам революционной, боевой и трудовой славы [Криворученко 1978: 23].

В своей деятельности ВЛКСМ активно использовал метод создания чрезвычайного положения, военной угрозы со стороны Запада. С этой целью проводилась пропаганда борьбы за социальные и политические