Чалаби Башир Фахедович. Справедливость и законы в мифопоэтической мысли и философских воззрениях народов Древнего мира (Египет, Вавилония, Греция): диссертация ... кандидата юридических наук: 12.00.01 / Чалаби Башир Фахедович;[Место защиты: Институт государства и права Российской академии наук].- Москва, 2014.- 233 с.

**Содержание к диссертации**

Введение

**Глава I. Справедливость и законы в мифопоэтической мысли народов древнего Ближнего Востока и архаической Греции 39**

1.1. Эволюция древнеегипетских представлений о маат: от царской прерогативы к этике личной добродетели 40

1.2. Законы и справедливость в идеологии Вавилонии 49

1.3. Справедливость как судебная процедура: эпические поэмы Гомера и Гесиода 61

1.4 Благозаконие и справедливость в элегиях Солона 78

**Глава II. Культурно-социальные предпосылки становления древнегреческой философии права классического периода 86**

2.1 Справедливость как «чистота» в раннем орфизме и пифагорейская «пропорция» справедливости 88

2.2. «Космическая» справедливость и земная власть в первых философских опытах: Гераклит 98

2.3. Образы правосудия в «Орестее» Эсхила 105

2.4. Правосудие и демократия в Афинах V в. до н.э. 114

**Глава III. Идеи справедливости и закона в древнегреческой философии права классической эпохи 138**

3.1 Критика законов: Антифонт, софист и ритор 138

3.2 Сократ и полемика о законах в конце V – начале IV вв. до н.э. 148

3.3 Справедливость души и справедливость полиса в «Государстве» и «Законах» Платона 157

3.4. Учение Аристотеля о справедливости: проблемы интерпретации 172

Заключение 207

Библиография 210

Список сокращений 232

**Введение к работе**

**Актуальность темы исследования**

Нетрудно заметить, что самые древние примеры проведения черты между  
справедливым и несправедливым, законным и преступным обнаруживаются в  
памятниках мифопоэтической мысли1. Категория справедливости в

мифопоэтической мысли Древнего Египта, выражаемая термином «маат», во многом определяет интеллектуальный портрет египетской культуры. История народов Древнего Междуречья памятна, не в последнюю очередь, грандиозными законодательными трудами, не прекращавшимися даже в виду сомнительности регулирующего воздействия готовых сводов. Темы справедливого земного суда и божественного правосудия, заметные в поэзии древних греков, сохранились в скульптурных и живописных образах богини правосудия и вошли в субстрат, давший античную философию.

Вместе с тем, проблематика законов составляет содержание значительной части юридических исследований, а к добродетели справедливости в последние два десятилетия правоведы проявляют живой интерес. Природу этого интереса емко выразил в «Философии права» В.С. Нерсесянц, не только включивший справедливость в свою «триаду», но и дополнивший ее представление чрезвычайно важным моментом: справедливость – «категория и характеристика правовая, а не внеправовая (не моральная, нравственная, религиозная)». Если же вспомнить, что знакомство с наследием «классического» (по обозначению выдающегося египтолога Б.А. Тураева) Востока и Древней Греции (прямое или опосредованное библейскими текстами в первом случае и сочинениями римских философов и юристов во втором) повлияло на становление западной традиции права, а размышления греческих философов V-IV вв. до н.э. о справедливости и законе до сих пор вдохновляют научные и публичные дискуссии, то нельзя не

1 Понятие «мифопоэтическая мысль», широкое используемое в науках истории Древнего мира и филологии (В.Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов) не имеет строгого определения. Автор термина, выдающийся американский историк Г. Франкфорт, поясняет его так: «Миф есть поэтическая форма… [которая] провозглашает истину; форма рассуждения… [что] хочет порождать ту истину, которую провозглашает; форма действия, ритуального поведения… [которая] должна провозгласить и выработать поэтическую форму истины» (1984, 28-29).

признать, что отечественная наука истории учений о праве и государстве не уделяет мысли древних Востока и Греции достаточное внимание. Это заметно на фоне растущего интереса юристов к средневековым ближневосточным и европейским представлениям о тех же проблемах справедливости и законов.

В свете надежно доказанного древневосточного влияния на язык, мифологию, скульптуру, литературу архаической Греции, позволяющего исследовать древние культуры в едином предметом поле, упущением надо считать также отсутствие новых работ, продолжающих замысел «Права и закона» В.С. Нерсесянца и представляющих сквозные для различных древних цивилизаций проблемы осмысления политики и права.

Сказанное, во-первых, подтверждает: предпринятое в рамках правоведения обращение к тематике справедливости и законов в Древнем мире не только уместно, но и актуально.

Во-вторых, это позволяет определить основную **цель диссертационного исследования**: проследить исторические изменения воззрений на законы и справедливость среди народов древних Ближнего Востока и Греции. Сопутствующие достижению этой цели **задачи исследования** состоят в (1) характеристике социокультурных условий, влиявших на становление идей о справедливости и законах в древней мысли; (2) выявлении и изучении ранее не получавших заслуженного внимания аспектов политико-правовых представлений; (3) историческом освещении истолкований образов справедливости и законов в мифопоэтической мысли; (4) реконструкции проблемных и дискуссионных аспектов концепций законов и справедливости, сформировавшихся в самых достопримечательных и влиятельных философских доктринах.

**Объект исследования** – наследие мифопоэтической и философской мысли народов древних Египта, Вавилонии и Греции.

**Предмет исследования** – представления, наблюдения и системы взглядов на справедливость и законы (понимаемые в широком смысле, как все позитивное

право), существовавшие среди народов древнего Ближнего Востока и в Древней Греции.

Нижней хронологической границей исследования является середина III тысячелетия до н.э. – время, к которому восходят древнейшие памятники мифопоэтической мысли Древнего Египта. Верхняя граница – IV в. до н.э., на который приходится творчество Аристотеля.

**Степень разработанности проблемы**

Изучение справедливости и законов в воззрениях древних народов составляет видную тему зарубежной и российской историографии. Хотя специальные исследования темы, основанные на материале и Ближнего Востока, и Греции, в науке отсутствуют, библиография по отдельным участкам проблематики включает несколько сотен статей и монографий.

Всплеском интереса европейских мыслителей к политическим и правовым аспектам представлений древних египтян отмечен век Просвещения. Богословы и мистики (напр., Ж.-Б. Боссюэ, И. ф. Борн) высоко ценили якобы беспримерное уважение египтян к законам и, адресуя свои трактаты европейским монархам, советовали принять тысячелетний опыт египетской государственности к сведению и руководству. Однако богатые теоретическими построениями «египтологические» разделы этих трактатов были основаны на сочинениях греко-римских авторов, а потому утратили всякую надежность после дешифровки в 1822 г. египетского письма, давшей начало науке египтологии. Оказалось, что изложения греками египетских истории, обычаев, «философии» и богословия находят очень слабое подтверждение в иероглифических текстах. Собранный и систематизированный за первые десятилетия научного изучения Древнего Египта материал позволил немецкому историку А. Видеману в 1890 г. впервые описать богиню справедливости по имени Маат, дальнейшее изучение которой дало исследователям видение не только религиозного, но и этического, политического, правового (справедливость), онтологического (порядок) и гносеологического (истина) смыслов персонифицируемого ею предмета, выраженного одноименной

категорией маат. Первым монографическим исследованием маат стала брошюра Р. Антеса (1952), сосредоточившегося на «девальвации» идеи в эпоху религиозной реформы Эхнатона. В последующем категория маат становилась предметом изысканий Я. Ассмана (1990), давшего ее классическую характеристику как «объединительной идеи» египетского мира, тесно связанной с царской властью; М. Каренги (2004), намеренного актуализовать понятие в свете оригинальной этико-политической теории. В отечественной науке маат посвящена монография В.В. Жданова (2006), последовательно осмотревшего категорию на различных исторических этапах ее оформления. Из правоведов к проблематике впервые обратился В.С. Нерсесянц (1983), позже специальные, хотя и очень схематичные параграфы уделили маат С.Ф. Ударцев (2007) и В.А. Томсинов (2011). Компаративистские работы, где идея маат сравнивается с греческими воззрениями, в том числе на предмет генетических связей, выпущены В.А. Тобином (1987), М. Берналом (1993), К. Фараоне в соавторстве с Э. Титер (2004).

Тематика законов в мифопоэтической мысли Древнего Египта не обеспечена отдельной историографией из-за крайне незначительного объема содержательных свидетельств о законах. Для Вавилонии – наоборот. Систематическую грамматику аккадского языка издал Ф. Делич в 1896 г., а уже в 1901 г. была раскопана стела с составленным на этом языке текстом Законов Хаммурапи. Находка заполнила пустоту, образовавшуюся после утраты Египтом репутации «университета» греческих законодателей, наложилась на созревшую в конце XIX в. идею панвавилонизма (рождения всей мировой культуры в одной Вавилонии) и канун столетия Кодекса Наполеона и вызвала, по совокупности обстоятельств, большой интерес. Исследования Законов носили строго догматический характер до тех пор, пока Б. Ландсбергер (1939) не отметил отсутствия свидетельств об использовании Законов (и других сводов) в юридической практике. До настоящего времени место Законов в жизни и мировоззрении вавилонян составляет предмет научной дискуссии. Видные отечественные историки – прежде всего, И.М. Дьяконов (1952) и В.А. Якобсон (1988) – поддержали

консервативную традицию о практическом применении Законов и их обладании юридической силой. Особо следует выделить основанную на серьезной работе с первоисточниками и также исходящую из консервативных предпосылок диссертацию о правовой культуре Междуречья, подготовленную А.Д. Никитиной (2013). Ж. Боттеро (1992), Р. Вестбрук (2003) полагают, что Законы выполняли идеологические задачи, а их многочисленные копии представляют род ученических прописей. По мнению М. Рот (1995), Законы были плодом долгих научных изысканий в писцовых школах, а их назначение многомерно.

Воззрения древних греков на закон (nomos) и справедливость (dik) в историографии охвачены достаточно полно и нередко рассматриваются в круге иных проблем – прежде всего, проблем мести, возмездия и обычая. Уровень на первую половину XX в. задала работа Р. Хирцеля (1907), на материале эпической поэзии рассмотревшего оформление права из обычного в писаное и давшего характеристику сопутствовавшей категоризации идеи справедливости. Отдельные аспекты этой книги были развиты в исследованиях В. Эренберга (1921, посвящена в основном представлению об обычае), В. Йегера (1936, рус. пер. 2001 – о прививании идеалов справедливости в свете воспитания древнего грека), Дж. Джонса (1956 – повторяет предыдущие работы, однако заметно лучше описывает «догму» раннего греческого права). Обогатил кругозор исследователей, учтя правовые коннотации всех проявлений греческой культуры вплоть до аттической комедии, шеститомный труд Э. Вольфа (1950-1970). Фундаментальная работа о категории nomos (закон) принадлежит М. Оствальду (1969).

Из дореволюционных правоведов темы реферируемой работы касались Н.С. Власьев (1862), К.А. Кузнецов (1918), П.Г. Редкин (1889-1891), Е.Н. Трубецкой (1899), Б.Н. Чичерин (1869). Их труды не переводились на европейские языки и западным коллегам были малоизвестны. На английском языке вышла, между тем, книга о «юриспруденции греческого города» П.Г. Виноградова (1922).

Представлению dik как идеи справедливого миропорядка посвятил монографию Х. Ллойд-Джонс (1970). Оппозицию ему составила работа Э. Хейвлока (1978), устраняющая из категории dik все смыслы, помимо правового:

dik – лишь мирная судебная процедура. Оригинальную трактовку предложил Э. Паттаро (2005): dik – не справедливость и не процедура, а субъективное право. Отдельные аспекты проблематики выяснены в публикациях отечественных ученых Ф.Х. Кессиди (1972), В.А. Гуторова (1989), Э.Д. Фролова (1991), Д.И. Луковской (1982, 2008 и др.), Л.В. Батиева (2014), однако комплексное освещение в нашей науке она получила только в цикле статей историка философии Д.В. Бугая о правовом мышлении греков (2007-2013).

Между тем, большинство исследователей, независимо от дисциплинарной принадлежности, предпочитает концентрироваться на конкретных исторических этапах и персоналиях. Так, на материале поэм Гомера и Гесиода подготовил монографию примыкающий к Э. Хейвлоку М. Гагарин (1986). Большой интерес представляет диссертация о возмездии в гомеровском эпосе А.В. Логинова (2013). Представлениям Солона посвящена книга Дж. Алмейды (2003). «Популярные» идеи греков классической эпохи о справедливом на основе риторики и драматургии описали И.Е. Суриков (1999), Т.В. Кудрявцева (2008), Р. Кеннеди (2009), В. Воль (2010). Проблематике справедливости уделил целый раздел в монографии о Платоне А.А. Глухов (2014), связав ее с теорией идей и психологией. Что до такой благодатной темы, как теория справедливости Аристотеля (библиография проблемы справедливости в кн. 5 «Никомаховой этики»: Lockwood, 2005, 58-66), то самая ранняя монография по ней вышла еще в середине XIX в. (Fechner, 1855). Автор, взгляды которого можно отнести к условному младогегельянскому направлению, держался мнения о синкретизме учения Аристотеля о справедливости по отношению к софистам и Сократу. Г. Кельзен, начавший свою академическую карьеру исследованиями политической философии Аристотеля, скептически относился к наличию в ней какой-то идеи справедливости, отличной от законности, коль скоро для Аристотеля наивысшим критерием справедливости является право как закон (1971, 132). С.Ф. Кечекьян в специальной работе тщательно разбирает виды законов, виды справедливости по Аристотелю и, в конце концов, отождествляет общую справедливость с естественным правом, а частную справедливость – с позитивным правом (1947,

93). Основанное на отличном владении юридической методологией, но недооцененное в историографии (работа не отражена ни в одной публикации), исследование аристотелевской теории проведено в диссертации М.А. Зиновиной (1992).

**Методологические основания исследования**

Главным методом, используемым в исследовании, является метод  
интерпретации, интегрированный с методом проблемно-теоретической

реконструкции. Наряду с ними и непременными общенаучными методами индукции, дедукции, синтеза, синхронического и диахронического сравнения, а равно и диалектическим методом, реферируемая работа подразумевает исследование права как сложного и многомерного феномена, функционирующей системы, исторические воплощения которой невозможно изучать в отрыве от современной им социальной действительности. Это означает объединение институциональных и не институциональных факторов развития древнего права и историко-философского процесса, то есть взаимодействия институтов права с философией, религией, политикой. Стало быть, на изучаемую правовую реальность нет возможности смотреть как на простую совокупность правовых норм и отношений. Речь, скорее, идет об исследовании двух сосуществующих и взаимодополняющих сфер. Во-первых, это идеи о праве, обыкновенно изучаемые дисциплиной истории политических и правовых учений – с тем дополнением, что автор берет не только оригинальные концепции философов, но и народные верования и взгляды. Во-вторых, это правовое общение – прежде всего, суд.

Изучение правового общения приводит автора к проблематике языка: общение, то есть использование языка, опосредует представление справедливости для каждого, кто ее добивается на суде или описывает в философском трактате. На каком языке (не обязательно словесном) велось правовое общение, выражались правовые максимы и идеи в Древнем мире? Для выяснения этого вопроса в распоряжении науки остается весь набор приемов юридического

толкования: исторический, лингвистический, логический, систематический, которые вполне уместны в работе с письменным наследием удаленной эпохи.

Право, с одной стороны, определяется культурным уровнем общества, а с другой (автор использует обобщение П.А. Сорокина: 1992, 429), наряду с философией, наукой, искусством, религией и этикой, само служит выражением фундамента всякой культуры. Поэтому значимым основанием исследования выступает междисциплинарный подход, состоящий в учете и применении в юридическом исследовании данных, полученных в иных областях знания – гражданской истории, истории философии, классической филологии.

**Источниковая основа работы**

Акцент в работе делается на представлении внутренней логики воззрений древних народов на справедливость и законы. Представления жителей Древнего Египта, по мнению автора, целиком зависимы от специфических особенностей их религиозных верований, что предопределяет обращение к памятникам, прежде всего, религиозным – древнейшему мифу о происхождении мироздания, изложенному в папирусе «Бремнер-Ринд», к «Текстам пирамид», «Текстам саркофагов», «Книге мертвых», «Большому гимну Атону». Их дополняют «Поучение царя Мерикаре» – памятник дидактической литературы, отдельные указы египетских фараонов, напоминающие о значимости законов, и свидетельства греческого писателя Диодора.

Памятники древнеегипетской письменности, между тем, не содержат значительных примеров истолкования законов. Иное дело – Вавилония. Выбор Законов Хаммурапи основным источником обусловлен тем, что Законы (1) содержали не только нормы, но и обширные и богатые «наставительным» содержанием пролог и эпилог; (2) представляли целый класс немногочисленных, но очень характерных для всей истории Древнего Междуречья источников; (3) много значили в культурной памяти народов Междуречья.

В исследовании греческих древностей автор опирается на круг источников: на поэтические произведения Гомера («Илиада», «Одиссея»), Гесиода

(«Теогония», «Труды и дни»), Солона (элегии), Эсхила («Орестея»), комедии  
Аристофана. Использованы орфические гимны «К Закону» и «К

Справедливости», реконструированный английским филологом М. Уэстом миф о генеалогии богов (основанный на «Рапсодиях» и тексте Дервенийского папируса), речения Гераклита, труды Ксенофонта («Воспоминания о Сократе»), Платона («Критон», «Апология Сократа», «Государство», «Законы») и Аристотеля (три этики, «Политика», зоологические трактаты), судебные речи афинских ораторов, произведения греко-римской доксографии.

**Научная новизна работы**

Научная новизна работы обусловлена отсутствием в современной российской историографии (юридической, гражданской и философской) специальных монографических исследований, посвященных развитию идей о справедливости и законах в ближневосточных и греческих воззрениях.

**Практическая значимость работы**

Результаты исследования и представленные в нем материалы могут быть использованы при чтении курсов лекций по истории политических и правовых учений и всеобщей истории права и государства, а также при разработке спецкурсов по истории древней политико-правовой мысли.

**Апробация работы**

Выводы и материалы исследования отражены в четырех публикациях в изданиях из перечня ВАК. В апреле 2010 г. отдельные положения, содержащиеся в диссертации, обсуждались на исследовательском семинаре «Модели социальной справедливости», со-организованном автором на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова в рамках форума «Ломоносов-2010»; в апреле 2013 г. – на секции «история государства и права зарубежных стран» Международного научного форума «Ломоносов-2013» в МГУ; в том же месяце – на секции «Философия политики» Дней науки философского факультета КНУ им. Т.

Шевченко; в октябре 2013 г. – на Восьмых философско-правовых чтениях памяти академика В.С. Нерсесянца на общую тему «Право и литература» в ИГП РАН; в марте 2014 г. – на секции «Право и общество: вопросы истории» Жидковских чтений на тему «Право и общество: эволюция во взаимодействии» (РУДН). В июне 2014 г. диссертация обсуждалась на заседании сектора истории государства, права и политических учений ИГП РАН.

**Основные положения, выносимые на защиту**

1. Понятие справедливости исторически изменчиво, и даже на

сравнительно коротком промежутке времени в истории Древнего мира не отыскать две системы взглядов – мифопоэтических и философских – где бы ее истолкование семантически и функционально совпадало. При этом в каждом из рассмотренных в реферируемой работе комплексов мифопоэтических и философских воззрений (их выборка вполне представительна) справедливость выступает основной ценностью правового общения и человеческого общежития в целом, а законы – лишь средством ее словесно-образной и символической фиксации, процедурного обеспечения, не всегда и не во всем безальтернативным.

2. На древнем Ближнем Востоке на протяжении большей части его истории  
не существовало тенденций к оформлению абстрактных и выделенных из мифа  
идей справедливости и необходимости послушания законам. Главное  
предназначение законов на древнем Ближнем Востоке – идеологическое, то есть  
воспитательное, ориентационное, интегрирующее и мотивирующее.

1. Понятие dik, традиционно определяемое как лексическое выражение греческой идеи справедливости, имело у Гомера в основном процессуальное значение мирной судебной процедуры. Справедливость в «Илиаде» и «Одиссее» есть справедливость процедурная. В сочинениях Гесиода это значение остается центральным, дополняясь аспектами неотвратимого божественного воздаяния и личной добродетели.
2. Процедурный аспект справедливости, по крайней мере, со времени создания «политических» элегий Солона постепенно покидающий философские и

выказывающие высокий уровень абстракции мифопоэтические системы, сохранился в качестве значимой коннотации идеи справедливости в полисной культуре классического периода. В то же время, в элегиях Солона, в пифагорейских, орфических фрагментах и в речениях Гераклита трактовка справедливости начинает утрачивать процедурный компонент и эволюционирует в идею незримой и неотъемлемой основы полисного общежития и правового общения.

5. С переходом от мифопоэтического мышления к логико-понятийным  
структурам в политико-правовых воззрениях софистов, Сократа и Платона  
справедливость обретает значение самодостаточной и независимой от правового  
общения личной добродетели, лишь по мере вовлечения в это общение  
получающей социальные экспликации. Соответствующие высочайшему  
моральному облику добродетельного человека требования переносятся Сократом  
и Платоном на полисное общежитие – отсюда и берется суровость правлений  
философов и законов.

6. Справедливость для Аристотеля, в отличие от философов-  
предшественников – не «автономная» личная добродетель, проецируемая на  
полис, а добродетель, в принципе не существующая вне участия в политическом и  
правовом общении. Сам Аристотель не создает единой и непротиворечивой  
системы, но впервые прилагает усилия к разработке комплексной концепции  
справедливости и закона, включающей и частные, и публичные аспекты.

**Структура диссертации** включает три главы с Введением и Заключением, дополненные библиографическим перечнем и списком сокращений.

## Законы и справедливость в идеологии Вавилонии

Иной по сравнению с древнеегипетской была картина мира жителей Древнего Междуречья. Если египетские представления о справедливости были «замкнуты» на теологии и, прежде всего, на идее посмертной судьбы души (сперва одного царя, затем вельможи, а потом и всякого египтянина), то жившие между Тигром и Евфратом народы не могли пойти той же тропой уже в силу первоначального отсутствия в их верованиях даже самых незатейливых идей блаженства и перевоплощения1. Загробный мир представлялся темным, пыльным обиталищем, где тяготились даже боги2. Отсутствие внятной «перспективы вечности» оставило довольно значительный отпечаток на мировоззрении поочередно сменявших друг друга, но сохранявших, в целом, общие ценностные установки3, в том числе и в правовой сфере4, народов.

Характерные и стабильные особенности мировоззрения человека Древнего Междуречья позволяет выявить эпос о Гильгамеше, былины которого сложились в конце первой половины III тысячелетия, а самый полный список датируется уже VII в.5 Сюжет этой поздней редакции посвящен становлению идеального правителя. Чрезмерно воинственный Гильгамеш начинает судейскими неудачами, продолжает тщетными попытками обрести бессмертие в сражениях и странствиях, а апофеоз находит победой «царя» над «героем», смирением с долей смертного6 и даже составлением поучения преемникам7. О загробной судьбе Гильгамеша мифов не сохранилось; мало занимала, судя по всему, тема посмертной жизни и его царственных преемников. За пределами религиозной жизни имелось такое же отсутствие «определенности», чувство «зыбкости»: ясно на это указывают строки из весьма распространенной поэмы конца II тысячелетия «О невинном страдальце» («Кто был жив вчера, умирает сегодня. / Кто вчера дрожал, сегодня весел. / Одно мгновенье он поет и ликует, / Оно прошло – он горько рыдает»), или, к примеру, знаменитое речение из «Разговора господина с рабом» чуть более позднего времени: «Взгляни на черепа простолюдинов и знатных: / Кто из них был злодей, кто благодетель?» (пер. И.П. Вейнберга)1. Таким образом, «все интересы, все ценности вавилонян лежат по эту сторону: за гробом нет ничего, заслуживающего внимания»2. Поэтому едва ли стоит ожидать, что законодательные памятники и так называемые «указы о справедливости» старовавилонских царей были направлены на достижение правителем и его подданными лучшей загробной жизни.

Согласившись с почти стандартным среди востоковедов утверждением о сугубо житейских интересах жителей Древнего Междуречья, мы можем усмотреть в Законах Хаммурапи (далее – ЗХ) мирское предназначение, нацеленность на решение круга административных задач. Однако современное критическое мнение относительно использования восточных законов в юридической практике, к которому присоединяемся и мы, покоится на весомых основаниях. Во-первых, среди тысяч известных юридических актов (протоколов, текстов решений, сообщений о рассмотрении дел, «заявлений» и т.д.), дошедших на вавилонских табличках, не известно ни одного, который бы воспроизводил текст ЗХ или ссылался бы на какую-то статью из них или на свод в целом3. Во-вторых, многочисленные копии со стелы, как и списки других известных древневосточных сводов, являются всего-навсего продуктами школьных упражнений. Переписи подлежали не только статьи, но и отдельно пролог и эпилог, не имеющие прямого отношения к деятельности судьи1. В более широкой перспективе проблема опоры на ЗХ является проблемой использования писаного права: известно, например, что записи древневосточных «контрактов» являются только протоколами заключавшихся в устной форме соглашений, а таблички с царскими указами – лишь опосредующими звеньями между актами устной речи: писец записывал слова царя, затем табличка отправлялась по месту нахождения адресата, где другой писец вслух зачитывал содержание таблички2 - важна, таким образом, была речь, а письмо имело техническое значение. Не стоит преувеличивать и важность того факта, что ЗХ были выставлены на обозрение: уже на заре изучения текста стало ясно, что в силу ряда особенностей начертания и расположения клинописи на стеле чтение законов было для современников крайне затруднено3, к чему следует прибавить еще и невысокий уровень грамотности среди вавилонян, обозначавший необходимость привлекать по каждому случаю «чтения» писца, требовавшего платы за свои услуги. «Сравнение старовавилонских судебных разбирательств в с нормами ЗХ, - замечает современный историк, - показывает отсутствие связи между ними, а предложение Хаммурапи всякому жалобщику обращаться к своду за юридической консультацией – явное преувеличение»4. Ссылки на какие-либо письменные источники права в регионе становятся обычным делом лишь с середины I тысячелетия и содержатся в памятниках, происходящих не из самого Междуречья, но из тесно связанной с ним периферии – ветхозаветной Палестины1. Используемые в судах источники права на всем древнем Ближнем Востоке чаще всего были устными2, и у нас, заметим, нет достаточных оснований, чтобы заключить, будто такое положение дел не устраивало Хаммурапи и его преемников3. ЗХ оставались, в лучшем случае, общими принципами решения дел.

## Благозаконие и справедливость в элегиях Солона

«Сочетав bi и dik» - эта строфа авторства афинского законодателя Солона цитируется его двумя знаменитыми биографами – Аристотелем (AP IV.12.4) и Плутархом (Sol. 15). Перевод на русский язык греческих слов bi и dik в данном случае проблем не вызывает: первое обозначает «силу», «насилие»; второму слову в значительной степени и посвящено наше рассуждение. Зато немало спорили филологи над тем, предваряется ли строфа в сохранившихся манускриптах «Афинской политии» и «Сравнительных жизнеописаний» словом «закон» в родительном падеже (в греческом замещающем русский творительный) – nomou («законом сочетав насилие с порядком»), или же слово следует читать как наречие homou – «вместе» («вместе сочетав насилие с порядком»). Вопрос для историка права не праздный. В одной из элегий (S. 30=36)1 Солона этими словами описано средство, позволившее греку осуществить славную реформу, сисахфию (seisachtheia, букв. «стряхивание бремени» – пример эвфемизма) – отмену (либо облегчение) долговых обязательств. Если Солон, по собственному признанию, добился соединения «насилия с порядком» именно в законе-nomos е, его, без сомнения, следовало бы назвать юридическим революционером. Во-первых, он почти на сто лет предвосхитил бы первое достоверное использование слова nomos в юридическом значении «статут» (у Гераклита2). Во-вторых, законы современниками Солона мыслились исходящими от самого Зевса, и допущение Громовержцем в своих установлениях сочетания справедливого порядка (dik) с полной противоположностью (bi) было недопустимо: недаром Гесиод, моральный авторитет поэзии которого был исключительно велик, советовал брату Персу «слушаться голоса правды (dik) и думать забыть о насилье (bi)» (Ergg. 275). Несомненно, живший на рубеже VII и VI вв. Солон показался бы современникам не только «выдвиженцем» на роль бога-законодателя, но также и несомненным возмутителем порядка. Поэтому более оправданным представляется второе чтение («вместе») – особенно с учетом использования самим Солоном для обозначения человеческих установлений слова thesmos, а не nomos, а равно глубокой и искренней религиозности этого государственного деятеля1. Но, конечно, и такое чтение не устраняет видимое противоречие. К чему вообще «насилие», имевшее для греков почти исключительно недобрые смысловые оттенки, когда есть dik («справедливость», «порядок», «процедура»), которая сама способна выправить положение? И, в особенности, как такая связка уживается с воспеваемым Солоном понятием eunomia, устойчиво переводимом на русский язык как «благозаконие»? На эти вопросы мы попытаемся ответить далее. Едва ли найдется древнее предзнаменование, угрожающее гибелью городам людей безвинных, по одному лишь божьему произволу. Тем не менее насылает эту гибель божество: падение Трои было присуждено Зевсом. Афины Солона, однако, исключены из сферы действия такого «космического» правосудия. Сохраняя веру в божественное предопределение, поэт считал его наименьшей из угроз полису: «Наша страна не погибнет вовеки по воле Зевеса / И по решенью других присноблаженных богов»2. Причина тому – протекция Афины. Настоящая ответственность за возможное крушение полиса лежит на astoi (не столько на «гражданах» в целом, сколько на «знати»3) и «владыках народа». Их неправые дела, именуемые «корыстью», «безумьем» и «своеволием», оборачиваются цепной реакцией, включающей попрание основ «священной Дики», следующее за ним состояние dysnomia и, наконец, «тысячу бед» афинянам.

Персонифицикацию dik в одноименное божество Солон наследует от Гесиода, однако акценты, расставляемые им в выражении «предмета ведения» богини Дики, новы. Как мы показали ранее, основной коннотацией dik для Гесиода все еще оставалась мирная судебная процедура, альтернативная разрешению спора силой – bi. Такая судебная процедура возможна лишь при арбитраже между двумя сторонами: более сложная оппозиция Гесиода не интересовала. Солон отказывается от обсуждения всех «частноправовых» аспектов категории dik и выводит на передний план ее публичное содержание: конфликт, решаемый по справедливости, отныне имеет значение не для двух сторон и даже теряет былую юридизацию, но зато затрагивает всех граждан полиса. Социальные противоречия имеют, как правило, экономическую природу, и конфликт в Афинах VII в. не стал исключением: солоновское описание попирающих основы Дики зол включает исключительно деяния, способствующие преступному обогащению: «И, не щадя ничего, будь это храмов казна / Или народа добро, предаются, как тати, хищенью, / – Правды священной закон [semna Diks themethla] в пренебреженье у них!» (S. 3=4.12-14)

Во избежание «модернизаторских» ассоциаций следует заметить, что в греческом тексте этого ключевого для понимания dik Солона пассажа речи о «казне» и «добре» нет: там говорится о расхищении «и священной собственности, и народной». В полисе, не чеканившем монеты вплоть до 560х гг.1 и имевшем тогда весьма ограниченную территорию, единственной существенной формой собственности была земельная. Во-первых, ее значение было экономическим (недаром разделение на классы опиралось на продовольственный критерий, прямо связанный с землей). Во-вторых, собственностью на землю определялась единая политическая организация города-государства: Дж. Алмейда отмечает в этом контексте, что взаимное признание земельных прав составляло элемент полисной идеи, выражавший «ограниченное равноправие граждан… противопоставленное господству и силе»1. Поэтому описанная Аристотелем ситуация, когда «вся же вообще земля была в руках немногих» (AP 2.2, пер. С.И. Радцига), способствовала не только обнищанию граждан, но, что страшнее, грозила разрушением всей политической организации. Этот замечательный солоновский «экономизм» был основан, прежде всего, на религии: оба последствия присвоения земель имели значение не только для быта афинян, но и для сонма олимпийских богов. С обнищанием верующих скудели и жертвы, а разрушение полиса было одновременно и распадом единой религиозной общины, которую мы можем, разделив мысль российских антиковедов, сравнить с современной церковью2. Именно поэтому экономические катаклизмы, на первый взгляд лишенные обычной эллинской трагедийности, ассоциировались Солоном с пренебрежением к самим основаниям dik и обрекали город на исходящее от одноименной богини возмездие. Вспоминая об уверенности поэта в том, что не боги нашлют беды на афинян, можно заключить, что механизм этого возмездия едва ли был похож на божьи кары Гесиода и даже не связывался с непосредственными действиями богини Дики: ей достаточно было дальше «сохранять молчание» (S. 3=4.15)3, а злодеяния афинской знати в отсутствии вопиющего голоса справедливости неминуемо поставили бы полис на грань уничтожения4. Но даже явная сакрализованность мировоззрения не обесценивает важнейшую интуицию Солона: основания Дики образуют фундамент полисного общежития. Лексикография слова themethla – «корни», «основания» (гор), «постаменты» (статуй) – содержит идеи неколебимости и неизменности; то же можно сказать и о semna («великие»). Основания Дики не зависят от перипетий политической жизни: они сохранятся, пусть и в безмолвии, даже в «плохом» обществе. В будущем, подготовленном, очевидно, исправлением горожан (Солон не только предупреждает, но и рисует картину идеального общества), на них можно будет выстроить здание полиса вновь.

## «Космическая» справедливость и земная власть в первых философских опытах: Гераклит

В античности представленные выше взгляды иной раз вызывали недоумение, а мрачный Гераклит (VI-V вв.) даже называл Пифагора «изобретателем надувательств» (DK 81; ФРГФ 181). У исследователей, имеющих это мнение в виду, есть основания полагать, что именно в Пифагора и его сторонников метил эфесский философ в еще одном речении: «Дика покарает всех создателей лжи и их приспешников»2. Впрочем, Гераклит был вообще весьма скептичен к идеям предшественников; его собственные воззрения на закон и справедливость мы обсудим далее.

Правовые взгляды Гераклита вплетены в его космологию3, а потому их интерпретация затруднена ничуть не менее чем, скажем, работа с категорией logos (логос). Многие тысячи строк посвящены исследованию этого понятия; «маятник» интерпретации ходит от отождествления логоса со словами самого Гераклита к управляющей всем мирозданием силе, а иной раз даже застывает между этими двумя позициями4. Абстрагируясь от проблем историко философской интерпретации идей Гераклита, заметим лишь, что во многом они предопределены многосложной метафорикой языка мыслителя, существованию в его афоризмах нескольких смысловых и ритмических «ступеней»1, только пройдя по которым возможно уяснить смысл его высказываний. Достойный пример для демонстрации полезности такого подхода к предмету нашего исследования дает следующий фрагмент Гераклита (DK 80, ФРГФ 23): «Должно знать, что война общепринята (xunon) / что вражда – dik (dikn erin), и что все возникает через вражду и за счет другого». Э. Хейвлок обратил внимание, что первая строка фр. DK 80 имеет литературную параллель в весьма знаменательном тексте – в «Илиаде»2. Соответствующий фрагмент ранее упоминался нами мимоходом, теперь взглянем на него пристальнее. Троянец Евфорб убил Патрокла, друга Ахилла, ударом в спину (Il. XVI.808-821). Ахейцы пали духом и бежали. Клич вернувшегося в сражение Ахилла вернул порядок. Гектор, предводитель троянцев, узнав, что бой переменил ход и теперь уже троянцы дрогнули, в ответ на предложение отступить саркастично заметил: «Эниалий [т.е. Арес] общепринят (xunos)», и пояснил свою мысль – «потому что он убивает убившего». Арес, бог войны, неожиданно объявляется «общественным»: слово xunos принадлежало к «социальному» тезаурусу греков и, в целом, было синонимично koinos, в результате субстантивации дающему koinon – «гражданская община»3. В речениях Гераклита на понятии xunos вообще делается акцент: оно, по замечанию заметного немецкого философа, связывается с гражданским единением и ставится в оппозицию ценностям частной жизни4. В указанном фрагменте «Илиады» Арес обществен постольку, поскольку вершит правосудие: осуществляет воздаяние, казнит за убийство. Именно так понимали фрагмент из Гомера уже древние комментаторы (в частности, другой Гераклит, грамматик I в.1). Эфесский Гераклит лишь проводит деперсонификацию, заменяя обычный эпитет Ареса словом «война». Необходимость противопоставления, рождающего войну, определяется тем, что при полном доминировании одного из начал другое будет обречено на погибель. Рациональное пояснение этому можно найти и в комментарии Аристотеля: «ибо не было бы и гармонии, если не было бы высокого и низкого звука, как не было бы и живых существ без противоположных друг другу женского и мужского начал» (EE 1235a25, пер. Т.В. Васильевой и др.)2.

Вторая строка проблематичнее. Слово eris («вражда», «раздор») в «Илиаде» всегда означает вооруженную борьбу. Если презюмировать, что Гераклит имел в виду именно это значение слова и называл именно такую вооруженную борьбу словом dik, опять же, ставя это слово в гомеровское значение судебной процедуры, то фрагмент оказывается прост в интерпретации: правосудие в войну осуществляется через серию сражений, что, как мы указывали выше, может быть аллюзией древней практики судебных поединков. Хейвлок, собственно, и ограничивается такой интерпретацией. Однако третья часть фрагмента – «все возникает через борьбу и за счет другого [букв. «через долги» - Б.Ч.]» – позволяет заключить, что Гераклит все же имел в виду eris в более актуальном для его эпохи значении – как вообще всякий раздор, в том числе происходящий на агоре, в месте торговых и политических баталий, идущих рука об руку с жаждой наживы. Хотя непосвященному и война, и раздор покажутся бессмысленными, в них все же свершается воздаяние в форме взаимного обмена. Именно в этом контексте следует понимать знаменитые слова Гераклита о том, что «для бога все справедливо, тогда как человеку одно может казаться хорошим, а другое – дурным». Гераклит, таким образом, наиболее полно по сравнению со своими предшественниками формулирует идею существования космического воздаяния, теперь уже не связанного с личностью судьи, будь то Зевс или кто-то из царей, и не нуждающуюся в какой-то формуле, вроде пифагорейской, но абсолютную и совершенно над-персональную.

Для того, чтобы оценить последовательность, с которой проводит эту идею эфесский мыслитель, заметим, что судебная деятельность и воздаяние у него касаются не только социальных отношений, но вообще всей природы. Очень показательна здесь реконструкция российским филологом А.В. Лебедевым в единый комплекс фрагментов Гераклита DK 52, 62 и 64 (последний нами опущен): «Солнце не преступит назначенных мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Дики: оно – судья [лучше сказать, «смотритель» - skopos – Б.Ч.], дабы определять, судить, знаменовать, объявлять смены времен года, кои всё порождают…»: первая часть этой реконструкции может восходить к современной Гесиоду формуле судейской присяги1. На это обратил внимание в недавней статье и Э. Льюис, нашедший одной из самых оригинальных находок философии Гераклита то, что право в ней приобрело роль своеобразного «ограничителя» всей физической природы2. Надо полагать, что «судейские полномочия» Дики – лишь частный случай действия единого «космического» правосудия. «Вероятно, самый поразительный элемент в мысли Гераклита, - пишет историк философии Р. Хэк, - это применение множества титулов к верховному божеству. Каждый из этих титулов соответствует одному из аспектов его божественности, которая объединяет все вещи воедино»3. Огонь – одно из имен божества – как следует из фр. DK 66 (ФРГФ 82) «всех и вся будет судить и засудит». Гераклит не навязывает богу внешнего критерия космического суда. Критерий, по которому будет вершиться суд, известен, очевидно, только самому богу. Среди наиболее характерных и связанных с судом его имен-титулов – Дика, Номос (порядок и закон) и Логос («слово», «ум»). Можно предположить, что именно обозначаемые этими терминами ценности будут претворены в космическом суде. В телекоммуникации существует понятие с говорящим названием «эффект затухания сигнала». Эта аналогия, взятая в модусе философии Гераклита, позволит уяснить содержание, внутреннюю напряженность его учения о справедливости и законах, взятых ближе к уровню человека-гражданина – к которому, по замечанию Д.И. Луковской, и было обращено политическое учение Гераклита1.

## Сократ и полемика о законах в конце V – начале IV вв. до н.э.

Первый интересующий нас текст, свидетельствующий о взглядах Сократа – кн. 4 «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта. Некогда чрезвычайно популярный автор (в прежние времена его «Анабасис» служил гимназистам книгой для чтения), во второй половине XIX - XX вв. Ксенофонт сильно потерял в престиже: те авторы, что выделяют среди учеников Сократа «ближних» и «дальних», всегда причисляют Ксенофонта к последним. Выясняется, что Ксенофонт учился у Сократа недолго, его взгляды поверхностны, ему были доступны лишь самые азы1. Так ли мало знал и понимал Ксенофонт – вопрос дискуссионный, но описанные им взгляды Сократа на проблему справедливости действительно оставляют впечатление грубоватых. Сократ Ксенофонта – строгий поборник необходимости непреклонного подчинения закону: на вопрос софиста Гиппия, не есть ли «законное» и «справедливое» одно и то же, Сократ отвечает утвердительно (Mem. 4.4.12). Аргументация Сократа двухчастна, но обе ее составляющие нехитры. Играя словами и правилами формальной логики (то есть, пользуясь софистикой) он добивается от Гиппия признания: быть «беззаконным» (anomos) равно «быть несправедливым» (утверждать обратное было бы абсурдно: прилагательное anomos имело не только «законническое» значение, то и устойчивую коннотацию «нечестивый»2) – и, следовательно, наоборот – «быть законником» значит «быть справедливым». Затем Сократ поясняет, почему следование законам суть благо. Объяснение сводится к перечислению выгод сообразного законам поведения; добрая половина этих выгод имеет совершенно частный характер – так, например, послушный законам человек чаще выигрывает в суде (4.4.17). В оценке этой простой «теории» мы полностью согласны с Р. Бало: она является разновидностью консеквенциализма1, то есть такой позиции, где оценка действия зависит от его последствий, но не от характера самого действия. Один из выводов этой теории отражает печально известный афоризм «цель оправдывает средства». На первый взгляд, не вписывается в суровый «легизм» Сократа его обращение к непременному возмездию за нарушение сакральных неписаных законов (4.4.19). С этим обращением Сократ выходит за рамки обсуждения собственно позитивного права: неписаные законы как источники права не играли в Афинах значительной роли, а начиная с 403/2 гг. до н.э., то есть во время самого тесного общения Сократа и Ксенофонта, изданием специального декрета все они были изъяты из применения афинскими судами2, то есть окончательно утратили юридическую силу. Вопрос подчинения им стал для афинян делом частного усмотрения. Частная же жизнь строго отграничивалась от жизни полисной3 – той, которую и определено регулировать законам. Но это – мнение обычных граждан. Для Сократа личная добродетель не отделена от полисной жизни, поэтому неписаные законы, действующие в первой, оказываются значимы и во второй.

Итак, сообразное законам поведение – благо, потому что ведет к благим последствиям. К таким же результатам, без сомнения, должно вести поведение справедливое. Гиппий, собеседник Сократа, у Ксенофонта изображен тускло, его удел – соглашаться. Чуть более ясно о политико-правовых воззрениях этого софиста сказано в платоновском диалоге «Протагор». Гиппий, примиряя Сократа и Протагора в перебранке об уместности долгих речей, замечает, что «подобное родственно подобному по природе, закон же тиран над людьми – принуждает ко многому, что противно природе» (337d, пер. Вл. Соловьева). Этой «конструкцией», как показала Х. Ли1, объединяются несколько распространенных в конце V в. до н.э. идей. Прежде всего, не ново было сопоставление закона с земным правителем: еще Пиндар в первой половине того же столетия называл закон «царем всех смертных и бессмертных» (фр. 169). Понятия «тиран» и «царь» («басилевс») очень близки, древними авторами нередко отождествлялись, а на выборе Гиппием первого, как представляется, сказались аристократические симпатии софиста (далее в той же реплике софист подчеркивает преимущество участников беседы над faulotatoi tn antrpn – «нижайшими (вар.: простейшими, самыми обычными) из людей» (337е). Царский титул соотносился в аристократической среде, прежде всего, с добрыми политическими традициями, описанными в поэмах Гомера; тирания же порицалась за то, что тиран «изменил традициям «лучших», обернул против них свое оружие и опору себе нашел среди простолюдинов, т.е. среди «дурных»2. Закон-тиран, таким образом – это закон, действующий на стороне черни, в ущерб людям знатным и благородным. Наконец, противопоставление законных предписаний природе в V в. было явно выражено другим видным софистом, Антифонтом. Сократ никак не комментирует замечание Гиппия, однако со сходной позицией ему приходится полемизировать в других диалогах, и, прежде всего, в «Критоне». Не успевает Ксенофонт похоронить репутацию Сократа как глубокого философа права, на выручку приходят платоновские творения «Критон» и «Апология Сократа». В «Критоне» аргументация Сократа разворачивается в возражение собеседнику. Критон – не философ и не политик, оригинальной «философии права» у него нет, однако в его настойчивых убеждениях Сократа в необходимости побега звучат два весьма характерных для рубежа V-IV вв. до н.э. аргумента о необходимости иной раз пренебрегать позитивным правом. Во-первых, Критон высказывается в духе архаической «культуры стыда», где «все то, что вызывает в человеке осуждение или насмешки со стороны его соотечественников… что способствует «потере лица» у него, воспринимается им как невыносимое»1: мысль о будущей дурной славе человека, поскупившегося или сробевшего спасти товарища (даже силком!), ему страшна. Для репутации друзей Сократа лучше будет поступиться формальным правом, но действовать так, как будет лучше для оценки в общественном мнении (44с, 45e). Во-вторых, Критон повторяет уже упомянутую мысль софиста Антифонта о существовании предписаний, враждебных природе, а равно невыгодных и бесполезных, исполнения которых человеку благородному, знающему, в чем состоит благо и действующему сообразно этому знанию, надлежит избегать, предпочитая полагаться на собственные идеалы: «Ты же, Сократ, затеял, по-моему, несправедливое дело – предать себя, когда можно спастись. Ты добиваешься для себя того же самого, чего могли бы добиваться – да и добились уже – твои враги, стремясь погубить тебя. Кроме того, ты предаешь, по-моему, и своих собственных сыновей… Надо выбрать то, что выбрал бы хороший и мужественный человек, особенно если он уверял, что всю жизнь заботился о доблести» (45d, пер. Вл. Соловьева). Выходит, что для Критона (и, думается, для весьма многих его современников) справедливое поведение не только не эквивалентно законному, но даже в некоторых случаях сообразности законам явно противопоставляется.

Конечно, такие слова не могли повлиять на решение Сократа. Критон словно и не слышал защитительной речи мудреца из «Апологии»: он ни во что не ставит мнение окружающих, а потому аргумент «культуры стыда» для него ничтожен. Что до статуса законов и условий пренебрежения ими, то на эти вопросы Сократ обстоятельно отвечает в «Апологии» и «Критоне». Сократ «Критона» приходит к тому же выводу, что и Сократ «Воспоминаний» Ксенофонта, однако ход его мысли совершенно иной. В «Воспоминаниях» необходимость строгого следования законам обоснована консеквенциалистски. В «Критоне» же Сократ сперва заручился согласием Критона в том, что отвечать несправедливостью на несправедливость не должно. Судьи, решавшие дело от имени Афин, осудили Сократа на смерть и, конечно, поступили с ним несправедливо. Однако покинуть темницу Сократу нельзя: побег стал бы как раз несправедливостью по отношению к Афинам. Персонифицированные афинские Законы и Общество (koinon) в знаменитой сцене сами объясняют, почему покорность законам надо почитать важнейшим условием справедливости гражданина. Главных оснований три: во-первых, неподчинение законам вредит им, Законам, и всему Обществу; во-вторых, Сократ поступками выказал согласие подчиняться афинским законам; в-третьих, Законы и Общество вырастили и воспитали Сократа, и изменить им было бы черной неблагодарностью (50e слл.). Американским политологом К. Джонсоном эти основания названы «аргументом вреда», «аргументом согласия» и «аргументом почтения»