ΣΧΟΛΗ

Философское антиковедение и классическая традиция

Том 4

Выпуск 1

2010

Тема выпуска

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

ΣΧΟΛΗ

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Издается «Центром изучения древней философии и классической традиции»

Главный редактор
Е. В. Афонасин

Ответственный секретарь
А. С. Афонасина

Редакционная коллегия

Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), И. В. Берестов (Новосибирск), М. Н. Вольф (Новосибирск), В. П. Горан (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), С. В. Месяц (Москва), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва), А. В. Цыб (Санкт-Петербург), А. И. Щетников (Новосибирск)

Редакционный совет

С. С. Аванесов (Томск), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), Люк Бриссон (Париж), В. С. Диев (Новосибирск), Доминик О'Мара (Фрибург), Джон Рист (Кембридж), Теун Тилеман (Утрехт), В. В. Целищев (Новосибирск), С. П. Шевцов (Одесса)

Учредители журнала

Новосибирский государственный университет

Основан в марте 2007 г. Периодичность – два раза в год

Данный выпуск подготовлен и опубликован благодаря поддержке Института «Открытое общество» (Будапешт)

Адрес для корреспонденции

Новосибирск-90, а/я 127, 630090, Россия

Тексты принимаются в электронном виде по адресу: **afonasin@gmail.com**

Адрес в сети Интернет: **www.nsu.ru/classics/schole/**

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

© Центр изучения древней философии и классической традиции, 2010

ΣΧΟΛΗ

Ancient Philosophy and the Classical Tradition

Volume 4

Issue 1

2010

A special Issue

HISTORY AND PHILOSOPHY OF LAW

ΣΧΟΛΗ

A Journal of the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition

Editor-in-Chief
Eugene V. Afonasin

Executive Secretary
Anna S. Afonasina

Editorial Board

Leonidas Bargeliotes (Athens–Ancient Olympia), Igor V. Berestov (Novosibirsk), Vasily P. Goran (Novosibirsk), John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow), Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Andrei I. Schetnikov (Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

Advisory Committee

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Luc Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Diminic O'Meara (Friburg), John Rist (Cambridge), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Teun Tieleman (Utrecht), Vitaly V. Tselitschev (Novosibirsk)

Established at

Novosibirsk State University (Russia)

The journal is published twice a year since March 2007

Preparation of this volume is supported by
The "Open Society Institute" (Budapest)

The address for correspondence
Novosibirsk-90, P. Box 127, 630090, Russia

E-mail address: **afonasin@gmail.com**

On-line version: **www.nsu.ru/classics/schole/**

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

© The Center for Ancient Philosophy and the Classical Tradition, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие редактора 7

Editorial 8

СТАТЬИ

1. Древнее право

Римское право в свете истории ментальности 9
С. П. Шевцов

Цицерон о законах идеального государства 32
А. М. Брагова

Осуществление высшей власти в военной сфере диктаторами ранней Римской республики 42
В. В. Дементьева

Римское право в Испании до введения Lex Wisigothorum 64
Л. Л. Кофанов

Развитие представлений о преступлениях против королевской власти в раннесредневековой германской правовой культуре: от частного правонарушения к государственной измене 78
С. В. Санников

О некоторых особенностях библейской криминологии 101
Г. Г. Пиков

2. Аналитическая философия права

Онтоэпистемологические основания философии права Герберта Харта . . 137
В. В. Оглезнев

Формирование аналитической традиции в современной философии права 149
А. Б. Дидикин

ПЕРЕВОДЫ

Ямвлих Халкидский. Письма 166
Е. В. Афонасин, предисловие, перевод, комментарий

Аннотации 194

Abstracts 198

CONTENTS

EDITORIAL (Russian and English) 7

ARTICLES

1. ANCIENT LAW

Roman law in the light of the history of mentality 9
SERGEY SHEVTSOV

Laws in Cicero's Ideal State 32
ARINA BRAGOVA

Execution of the highest power in military sphere by the dictators of Early Roman republic 42
VERA DEMENTIEVA

Roman law in Spain prior to the *Lex Wisigothorum* 64
LEONID KOFANOV

Offences agains royal power in Early Medieval German law: from civil *delictum* to treason 78
SERGEY SANNIKOV

Criminal law in the Bible 101
GENNADY PIKOV

2. ANALYTIC PHILOSOPHY OF LAW

Ontological and epistemological bases of H. Hart's legal philosophy 137
VITALY OGLEZNEV

The formation of analytic tradition in the contemporary philosophy of law . . . 149
ANTON DIDIKIN

TRANSLATIONS

Iamblichus of Chalcis. The *Letters* 166
EUGENE AFONASIN, Introduction, Russian translation and notes

ABSTRACTS (Russian and English) 194

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

В первом выпуске четвертого тома журнала «Центра изучения древней философии и классической традиции» мы публикуем восемь тематически близких статей, посвященных различным аспектам истории и философии права, и один новый перевод с древнегреческого – *Письма* философа-неоплатоника Ямвлиха, также по большей части касающиеся моральной и политической философии.

Непосредственным поводом для подготовки этого выпуска оказались два небольших семинара,[1] которые мы провели 16 марта и 31 мая 2010 г. в Новосибирском госуниверситете в сотрудничестве с организованным в этом году Новосибирским филиалом Центра изучения древнего права.[2] Первый из этих семинаров был посвящен преступлению в древнем и средневековом праве. Автор этих строк представил разнообразные археологические и эпиграфические материалы, иллюстрирующие устройство и функционирование Афинской Агоры и соотнес эти данные с нарративными источниками о жизни Сократа и суде над ним. Г. Г. Пиков представил доклад о преступлении в Ветхозаветной традиции, а С. В. Санников говорил о преступлении в древнегерманском праве. Последние два доклада публикуется в этом выпуске.

Второй семинар включал в себя круглый стол по аналитической философии права (на котором выступили А. Б. Дидикин, В. В. Оглезнев и С. В. Моисеев) и серию сообщений по истории древнего права. В. В. Дементьева говорила о «смешанной конституции» и «круговороте государственных форм» у Полибия, В. Б. Прозоров – о proprietas в посланиях папы Григория Великого. С. В. Санников рассмотрел правовые и философские источники раннесредневековых представлений об идеальной форме правления и качествах идеального правителя (текст войдет в следующий номер философской серии *Вестника НГУ*). Автор этих строк говорил об идеальном правителе в позднеантичной популярной философии (прежде всего в *Письмах* Ямвлиха). Некоторые из этих выступлений, наряду с дополнительными материалами, публикуются в данном выпуске.

Сердечно благодарю всех коллег и друзей, принявших участие в наших семинарах, и напоминаю в заключение, что наши публикации можно найти по следующим адресам электронной версии журнала: www.nsu.ru/classics/schole/ и www.elibrary.ru.

Е. А.
11 июня 2010 г.
Академгородок
afonasin@gmail.com

---

[1] http://www.nsu.ru/classics/news/law-round-table.pdf; http://www.nsu.ru/classics/news/law-conference-2010.pdf

[2] http://dirittoromano.narod.ru/index.htm

EDITORIAL

The first issue of the fourth volume of the journal consists of eight articles, dedicated to various aspects of the history and philosophy of law, and a new Russian translation of the *Letters* by Iamblichus of Chalcis, in which the Neoplatonic philosopher expresses some of his thoughts concerning moral and political issues.

The majority of the papers included in the volume are resulted from two seminars,[1] organized in Novosibirsk State University by the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition, in collaboration with a recently established Novosibirsk division of the Centre for the Study of Ancient Law.[2] In March 2010 we discussed various aspects of the criminal law in Ancient and Medieval world. In my talk "Socrates in the Agora" I presented select archaeological and epigraphic evidences, which, along with narrative sources, would help to visualize the live habits of the Athenian philosopher and the circumstances of his trial. Gennagy Pikov gave a paper on the criminal law in the Bible, while Sergey Sannikov was talking about offences agains royal power in Early Medieval German law (both of these papers are published in this volume).

The second seminar (May 2010) consisted of a round table discussion, dedicated to Analytic philosophy of law and a series of talks concerned Roman law and Late Antique political philosophy. Anton Didikin gave a paper on the formation of analytical tradition in contemporary legal philosophy, Vitaly Ogleznev was talking on ontological and epistemological bases of H. Hart's legal philosophy, while Sergey Moiseev discussed the issue of moral and legal responsibility in the works by Michael S. Moore. Vera Dementieva presented her new study on the Mikt» polite…a and politeiîn ¢nakÚklwsij in Polybius; Vadim Prozorov discussed the concept of *proprietas* in the *Letters* of Pope Gregory the Great; while Sergey Sannikov and the author of these lines focused on the concept of ideal government and the ideal ruler, respectively, in Early Medieval sources and in Late Antique popular philosophy, esp. in the *Letters* by Iamblichus (included in this volume).

I wish to express my gratitude to all my friend and colleagues for participation in our seminars and would like to remind that the journal is available on-line at the following addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ and www.elibrary.ru.

E. A.
June 11, 2010
Novosibirsk Scientific Centre, Russia
afonasin@gmail.com

---

[1] http://www.nsu.ru/classics/news/law-round-table.pdf; http://www.nsu.ru/classics/news/law-conference-2010.pdf

[2] http://dirittoromano.narod.ru/index.htm

СТАТЬИ

1. Древнее право

РИМСКОЕ ПРАВО В СВЕТЕ ИСТОРИИ МЕНТАЛЬНОСТИ

С. П. Шевцов

Одесский национальный университет, Украина
sergiishevtsov@gmail.com

Sergey Shevtsov (Odessa National University, Ukraine)

Roman law in the light of the history of mentality

Abstract. Correlation of changes in the mentality of a given society and its legal consciousness is counted among the most salient problems that legal history has been facing since at least the second part of the 20th century. There are however considerable theoretical and practical difficulties in these areas, which involve a shift of interpretative paradigm as well as a new approach to the lamentable sparse sources. In these circumstances certain possibilities for further research can be found, for instance, in studying classical forms of legal consciousness as they are reflected in such forms of activities, as these abundantly presented in Greek and Roman military literature, since, obviously, military organization and the ways of warfare involve the structures and mentality, often parallel to these in the realm of law.

Keywords. Law, mentality, legal consciousness, warfare

Характер возникновения и развития права в античном мире во многом остается неясным даже при той огромной работе, которая активно ведется в этой области на протяжении по крайней мере последних двух веков. Римское право стало предметом серьезного изучения уже в школе глоссаторов в XII веке и в дальнейшем непрерывно изучалось и разрабатывалось почти во всех образовательных центрах Европы. В XIX веке в связи со стремительным развитием гуманитарных наук, прежде всего, связанных с антиковедением (общих – классическая филология, история, философия, правоведение и вспомогательных –

© С. П. Шевцов, 2010

археология, папирология, доксография, историграфия и др.), изучение римского права поднимается на небывалую высоту. Публикации «Кодекса Феодосия» и «Дигест» под редакцией Теодора Моммзена с обстоятельными комментариями закладывают серьезную базу для всех последующих исследований. Тот же Моммзен публикует фундаментальный трехтомный труд «Римское государственное право» (Römische Staatsrecht, 1871–1888), а позже – дополняющий его том «Римского уголовного права» (Römische Strafrecht, 1899). В то же время появляются труды по римскому праву Рудольфа Иеринга, Юлиана Барона, Карла-Эдуарда Цахариэ фон Лингенталя и многих других, и казалось, что все возможности для дальнейших исследований исчерпаны, а основные итоги подведены. Римскому праву грозило превратиться исключительно в учебную дисциплину. Конечно, неясности оставались, особенно применительно к праву в Греции, а также в области отношения классического и позднего римского права (римское ли оно еще или уже византийское?). Конец XIX – начало XX века принес открытие папирусов, а среди них – юридических памятников на сирийском, армянском, арамейском и других языках, что позволило иначе взглянуть на некоторые, казалось, уже решенные проблемы и поставить новые. Однако более важным фактом оказалось существенное преображение самих наук – как истории, так и юриспруденции. В XX веке ряд историков решительно выступили против долго господствовавшей «позитивной истории» с ее радикальным требованием опираться исключительно на тексты (формула Ш. Ланглуа и Ш. Сеньобоса «История пишется по источникам» восходит к требованию Н. Д. Фюстеля де Куланжа «Тексты, только тексты, ничего, кроме текстов» (Февр 1991, 542–543), и обе напрямую следуют за лозунгом учителя Моммзена Леопольда фон Ранке «wie es eigentlich gewessen war» [1]). Воскресает почти забытый принцип «романтической» истории à la Жюль Мишле с его интересом к человеку, но принцип этот теперь осуществлен на совершенно новом уровне. Позитивная история представлена как «политическая» и мнимо объективная, ей противопоставлена история, в центре которой – человек во всем многообразии его связей и сам историк. Рождается история ментальности. Ее основания можно усмотреть в «философии жизни» – у В. Дильтея, Ф. Ницше, О. Шпенглера, но методологическое осуществление нового подхода наметили Й. Хейзинга, М. Блок и Л. Февр, Н. Элиас (на них, в свою очередь, повлияло возникновение культурологии как науки).

Но и в области правоведения произошли существенные изменения. Внешне они не носили столь революционного характера, но, по сути, наука о праве за XX век преобразилась почти до неузнаваемости. Это слишком большая тема даже для целой статьи, поэтому ее можно лишь наметить. К концу XIX – началу XX века стало очевидно, что без уяснения фундаментальных основ права дальнейшее его развитие и, тем более, прогресс немыслимы. С особой остротой встал вопрос о связи права с другими областями жизни государства, общества

[1] См. Гуревич 1993, 34.

и отдельного человека. Этот вопрос предстал в форме создания теории права как особой дисциплины. Ее создателями можно было бы считать русских юристов – Н. М. Коркунова, Л. И. Петражицкого, Г. Ф. Шершеневича (van Hoecke 1985, 12), но их труды не получили известности на Западе. Поэтому первыми представителями новой дисциплины оказались Г. Кельзен и Л. Дюги (van Hoecke 1985, 13). Теория права потребовала привлечения социологии права и психологии права, позже присоединились (и одновременно обособились) история права и антропология права. В тот же период решительно заявила о себе позиция негативного отношения к праву. Здесь сошлись несколько совершенно разных учений: анархизм (У. Годвин, П. Ж. Прудон, М. Бакунин),[2] марксизм и религиозное учение Л. Толстого. Находясь на совершенно разных позициях и опираясь на разные основания, эти учения сходились в том, что право есть инструмент насилия и подавления господствующим меньшинством (государством) угнетаемого большинства. В каком-то смысле возникновение теории права было связано и с этой критикой права. Следует учитывать, что юристы представляли (и представляют) собой достаточно замкнутую, хотя и неоднородную, профессиональную группу. Представители романо-германской правовой семьи плохо понимали представителей так называемого «общего права» (прежде всего – англичан). Но и в том и в другом лагере проходило разделение по вопросу о природе права между сторонниками естественно-правового подхода, позитивного учения и исторической школы (последних, правда, становилось все меньше). В целом романо-германская правовая семья опиралась на римское право («писаный разум» [Давид 1998, 45]) и кантовское учение о праве, в то время как английские юристы отдавали предпочтение традиционному для них позитивному подходу, восходящему к учению Джона Остина (см. Харт 2007, 9 сл.). Две мировые войны и общее изменение сил в мире поставили перед правовой наукой ряд сложнейших и насущных проблем по правовому осмыслению и оценке произошедшего; возникла необходимость создания международного права и утверждения его статуса, формирования международных правовых институтов и т. д. Все это требовало пересмотра традиционных оснований и развития языка права, что, в свою очередь, создавало новые трудности. Однако найти новые пути обоснования сущности права не удалось, попытки соединить различные подходы (вроде «интегрированной юриспруденции» [Берман 1999, 340–363]) тоже не привели к успеху. С 20-х годов перед западными юристами возникает проблема теоретического осмысления неевропейских правовых систем – права советского, мусульманского, права индусской общины, права стран Дальнего Востока, позже – иудейского права. Кроме того, возникает вопрос о праве у народов, ведущих традиционный образ жизни (право ли это вообще? [3]). Вопрос о сущности права становится все более актуальным, но даже внутри европейского континента не удается найти общий язык по этому вопросу. Во второй поло-

[2] См. об этом Эльцбахер 2001.

[3] Например, Малиновский 2004.

вине XX века юристы все больше и больше стали говорить о кризисе западной традиции права (Берман 1998, 48–55). Основные пути преодоления этого кризиса видели либо в усилении строгости позитивистских методов и подходов (пример, Ганс Кельзен и Герберт Харт), либо, напротив, в смягчении, интеграции методов и привязке права к некой сфере с устойчивой онтологией – Богу, земле и т. п. (Дж. Берман, К. Шмитт).

Когда речь заходит об истории права, юридическая наука в силу своей специфики, обусловившей ее традиционную замкнутость, вынуждена обращаться к другим наукам. Без усилий историков, филологов, культурологов едва ли возможно обращаться к столь сложной области, как, к примеру, римское право. Но отказ от формы классического образования, где центральным моментом выступала античность – ее история, язык(и), литература, а также еще ряд факторов, способствовали существенному снижению интереса юристов к проблемам римского права – его возникновению и развитию. В итоге эта область все больше отходит историкам, теоретикам культуры, философам. Следствием этого оказывается постепенное угасание интереса к вопросам природы римского права, что значительно обедняет исследовательские работы. Хотя общее количество публикуемых исследований по римскому праву скорее возросло, нежели уменьшилось, значимость и актуальность этих работ для решения современных проблем права существенно снизились. Римское право сегодня – это особая область, относящаяся скорее к истории, чем к юриспруденции.

Для иллюстрации этого обстоятельства ограничимся небольшим, но во многих отношениях показательным примером. Рассмотрим статью Михаэля Райнера об античном праве в сборнике «История европейской ментальности» (EMG, 489–512). Но прежде надо сказать о самом сборнике. Он задуман как единый труд многих авторов по раскрытию истории становления европейской ментальности, этого ансамбля «способов и содержаний мышления и восприятия, которые являются определяющими для данного коллектива в данное время» [EMG, XXI], – так определяет историческую ментальность редактор и автор ряда статей известный немецкий медиевист П. Динцельбахер. Сборник представляет собой своеобразный ансамбль очерков основных категорий культуры в плане ментальности: индивидуум / семья / общество, сексуальность / любовь, религиозность, душа и тело, умирание / смерть, пространство, время / история, право и другие, – всего семнадцать разделов. Каждый из очерков в свою очередь состоит из трех частей: античность, средневековье, Новое время. Статьи написаны разными авторами, специалистами в данной области или по данному периоду; некоторым авторам принадлежит несколько статей в сборнике. Составителем сборника Питером Динцельбахером написаны введение, предисловие и шесть тематических статей. Некоторые очерки характеризуются ярко выраженной авторской позицией, но удачно подобранные и при единстве объема статьи дополняют друг друга и соединяются в целостную картину; избегнув объективной безличности хорового пения, они создают сложное композиционное единство индивидуальных голосов.

Статья Михаэля Райнера начинается со справедливого указания на трудность любой попытки вместить в небольшой объем (около двадцати страниц) историю понимания права и отношения к нему в течение почти тысячи лет у двух столь разных народов, как греки и римляне. К слову сказать, автор следующей статьи, Вольфанг Шильд, по тем же причинам ограничивает свое рассмотрение средневекового права исключительно германцами и Империей (Священной империей германской нации). Понятно, почему М. Райнер не может ввести такое ограничение и посвящает примерно четверть статьи Греции (EMG, 489–495), а три четверти – Риму (495–510). Две страницы занимает краткая библиография, раздельная по Греции и Риму, характерно при этом, что в части, посвященной Греции, приведены в основном работы исследователей античности (историков и культурологов), в части же, относящейся к Риму, больше представлены историки права, по сути – юристы.

М. Райнер начинает с гомеровской эпохи, где цари играли роль жрецов и осуществляли связь между богами и людьми. Далее он переходит к Гесиоду, который уже говорит о принципе справедливости, уподобляя его общей организации жизни крестьянина. Дальнейшая эволюция права связывается автором с общим развитием Греции, в первую очередь – с системой полисов и отношений между ними. В Афинах он видит центр греческой культуры и потому историю греческого права связывает с историей Афин. Здесь ключевой фигурой оказывается Солон, реформы которого привели к освобождению граждан Афин от долговой кабалы и угрозы рабства. По мнению М. Райнера, в этот период еще нет противопоставления писаного и неписаного права, и первое служит лишь дополнением второго. Он приводит цитату из Геродота (*История* 7, 104, 4), в которой бывший спартанский царь Демарат объясняет Ксерксу, что греки живут без верховного правителя, но при этом ими правит закон – владыка куда более грозный, чем сам персидский царь для своих подданных. Эта цитата приводится как пример взгляда греков на организацию собственной жизни со стороны. Автор испытывает серьезные трудности из-за недостатка материала, на основании которого можно было бы составить представление о правовой ментальности исследуемой эпохи. Он вынужден опираться на литературу (Геродот, Платон, Аристотель), на лингвистический анализ отдельных терминов (nomos, dikaion), на свидетельства истории, но в целом картина выходит достаточно условной, речь может идти скорее о воззрениях на закон, нежели о собственно категории права в ментальности античной Греции.

Римскую историю М. Райнер делит на четыре фазы: первая – от основания Рима до падения этрусской монархии (ок. 500 г. до н. э.), вторая – до компромисса патрициев и плебеев в 367 / 366 году, третья – до установления империи, и четвертая – до падения Западной Римской империи. Автор стремится показать уникальность системы римского права, равно как неуклонное и последовательное движение римлян к совершенствованию своей правовой системы. Каждый из указанных периодов выделяется не столько изменением ментальности, сколько этапами на пути совершенствования системы права. Римское

право во все эти периоды хотя и менялось, но сохраняло твердость и преемственность в принципиальном отношении. Что касается оснований этого единства принципов, то автор делает вывод, что на передний план следует поставить веру (fides) в качестве главного движущего механизма. «Фундаментом законности, – пишет он, – фундаментом преторского правотворчества, выступает вера как основная ценность, фундаментальный элемент римской культуры права» (EMG, 501). Сам автор никак не обосновывает тезис об исключительности римского религиозного сознания, ограничиваясь ссылкой на известную позицию Ф. Виакера по данному вопросу. Он подчеркивает, что в каждый из периодов своей истории народ Рима сообразовывал свое право с понятием справедливости (Gerechtigkeit). Ссылаясь на Цицерона, он полагает ближайшим воплощением справедливости знаменитую римскую добродетель (virtus). «Она (добродетель) связана со справедливостью и означает, не более и не менее, как ту справедливость вышестоящего ранга, которая заставляет выводить из себя соответствующее конкретное право» (EMG, 505). Внимание автора привлекают более всего третья и четвертая фазы – развитие преторского права и появление профессиональных юристов в классическую эпоху римского права. Здесь автор чувствует себя гораздо свободнее, так как может опираться на тексты самих римских правоведов. Но в целом раскрыть ментальность он и не стремится, ограничиваясь общим пересказом истории права и указанием на наличие его неизменных оснований – веры, чувства справедливости и добродетели. Механизмы функционирования ментальности и ее историческое и национальное своеобразие вообще никак не затронуты автором. Вся ментальность в его изложении сводится примерно к такой формуле: «Уже Цицерон резко отклонял правовой позитивизм и в целом характеризовал его как глупость, будучи уверен, что все справедливое существует (iusta esse) как то, что содержится в законе и в общем праве (instituta) народа.[4] Вся юридическая культура римлян покоится на этом фундаменте, она стала возможной благодаря постоянному соответствию рамкам традиции» (EMG, 505). В целом едва ли данная статья может претендовать на раскрытие правовой ментальности в эпоху античности пусть даже в общих чертах.

Нет сомнения, что при исследовании такого сложного и уникального феномена как римское право с позиции ментальности возникают колоссальные трудности. Ментальность, лежащая в основе римского права, не просто еще одна область или тема в ряду других. В ней скрыт ключ к пониманию права в

---

[4] Под «общим правом» здесь понимается естественное право, так как тут следует ссылка на фрагмент из Дигест (D 1.1.3, Ульпиан): «Естественное право (ius naturale) – это то, которому природа научила все живое: ибо это право присуще не только человеческому роду, но и всем животным, которые рождаются на земле и в море, и птицам; сюда относится сочетание мужчины и женщины, которое мы называем браком, сюда же порождение детей, сюда же воспитание; мы видим, что животные, даже дикие, обладают знанием этого права».

современном мире и тех проблем, которые возникают перед нашим обществом сегодня. И решение этой задачи может быть найдено именно в позднейшей истории правового мышления.

Римское право лежит в основании нового понятия государства и представления о человеке. Это новое представление реализует себя в эпоху, которую принято теперь называть Возрождением и в значительной мере составляет ее основу. Начало воплощения этих новых представлений, начало формирования этой новой ментальности лежит в эпохе, которую авторы сборника называют Высоким Средневековьем – в XII веке (хотя применительно к этому периоду говорят иногда и о Раннем Возрождении: Брук 1992). Именно в этот период происходит «открытие индивидуума», что отмечалось многими исследователями и давно уже стало традицией, но казуальное объяснение этого процесса и сегодня вызывает серьезные трудности, о чем пишет, в частности, в своей статье посвященной индивидууму / семье / обществу в Средние века П. Динцельбахер (EMG, 26). В связи с этим становятся понятными трудности проведения грани между Средневековьем и Возрождением, особенно в плане ментальности. Со времен «создателей» Возрождения – Ж. Мишле [5] и Я. Бурхардта – принято считать, что в его основе лежит принципиально новое понимание человека, церкви и государства. Об этом вслед за Бурхардом (хотя и в полемике с ним) пишет Й. Хейзинга, позже – М. Вебер и многие другие. Дж. Берман представил блестящую, хотя во многих отношениях неполную, картину этого преобразования мира с точки зрения права, где основными источниками преобразования оказываются клюнийская реформа церкви и последовавшая борьба светской и церковной властей, папы и императора (Берман 1998). Европа (за исключением некоторых стран) обрела в римском праве инструмент разграничения полномочий государства и церкви, а тем самым и ту форму свободы, которую искала и к которой стремилась. В частности, еще в античности сложилась формула, господствовавшая на протяжении почти тысячелетия и служившая основой античной аскетики, а потом и христианской, что основой порока является тело.[6] В этом плане позднее средневековье можно представить как утрату «телом» некоторых своих функций. О постепенном обращении от преступлений (и наказаний) «идущих от тела» к «идущим от свободы» пишет В. Шильд в статье, посвященной праву в Средние века (EMG, 513–534).

В связи с этим встает вопрос о том, когда и как возникла такая степень свободы в римском праве, позволившая новому миру опереться на него. Предположительно таких вариантов может быть четыре: (1) она была заложена изначально; (2) возникла в классический период (II–III вв. н. э.), (3) создана кодификацией (V–VI вв); (4) вложена интерпретаторами (XII в. и позже). Мне

---

[5] О Мишле как «открывателе» Возрождения см. статью Л. Февра «Как Жюль Мишле открыл Возрождение» (Февр 1991, 377–387).

[6] Формула Прокла: «Корень порока – тело, а добродетели - ум» (Столяров 1999, 92).

представляется наиболее вероятным первый из вариантов, поэтому рассмотрим их в обратном порядке.

Вариант (4). Свобода как конституирующее начало права возникает на Западе в XII веке в процессе рецепции римского права (в университетах, юридических школах и т. д.). В определенной степени в этом нельзя усомниться. Даже если Кодекс Юстиниана и сохранял «вкус» былой римской свободы, эта свобода требовала определенного процесса реанимации, ведь сама она не могла породить свободу мысли и чувства (если судить по Византии). Глоссаторы не вносили ничего нового – они лишь комментировали и поясняли, постглоссаторы уделяли больше внимания систематизации и помещению права в общую теологическую (на тот момент – «научную») картину мира, и только французские юристы XVI века добрались до собственно римского права в «чистом виде» (Барон 1888, 6). Юридически это, несомненно, так, но стремительное распространение римского права и неуклонно возрастающий интерес к нему уже в XII веке указывают на происходящие в Западной Европе существенные перемены. Эти перемены со временем обернутся ростом свободы, и в этом процессе римское право сыграет далеко не последнюю роль. Однако вопрос о методах реактуализации свободы, ее извлечения из римского права с начала XII века Западом, о формах ее актуализации, например, в школе глоссаторов, постглоссаторов или позже – гуманизмом XV–XVI вв. выходит за рамки данной статьи. Вопрос о том, как распределялись эти два разных источника свободы – внутренние тенденции в обществе Западной Европы периода высокого средневековья и нормы римского права, как они встретились и обрели друг друга, как происходило их взаимообщение (в плане ментальности), требует специального рассмотрения, которого на сегодняшний день все еще недостает.

Вариант (3). Не привнесена ли идея свободы в право кодификациями V или VI веков? В пользу этой точки зрения может говорить предположение, что после упадка старой правовой ментальности могла сложиться (или родиться) новая, уже на основах христианского учения, что и послужило причиной предпринятой кодификации. Ведь новое понимание человеческой личности так или иначе могло (и должно было) повлиять на характер правовой системы. Против этой точки зрения свидетельствует тот факт, что право как особую ментальность мы обнаруживаем задолго до этого периода.

Следует учитывать, что важнейшие кодификации (Феодосия – составлена между 429 и 438 г., и Юстиниана – 528–534 гг.) стремились не столько к тому, чтобы правовым образом выразить новые процессы социальной и ментальной жизни, обнаружившие себя за прошедшее с классического периода время, сколько, напротив, вместить эти процессы в искусственно созданные формы. Особенно отчетливо это видно на примере Свода гражданского права (Corpus iuris civilis) Юстиниана – и более известного, и значительно более полного, нежели все ему предшествующие. Достаточно характерно уже то, что кодификация свелась к специальной организации текстов классического периода, в том числе к систематизации цитат (с определенными интерполяциями). При

этом язык Свода преимущественно оставался латинским, хотя общим языком империи к этому времени был греческий. Один этот факт уже существенно затруднял проникновение христианского мировоззрения в правовую терминологию и систему норм Свода. Христианство в Восточно-Римской империи мыслилось почти исключительно по-гречески: по-гречески шли службы, греческой была вся теологическая литература, по-гречески велись дискуссии на соборах. Латиноязычная христианская литература этого периода была значительно беднее. Правда, в латинском мире существовали сочинения Блаженного Августина, но, во-первых, они не были популярны на Востоке, во-вторых, автора «Града Божьего» едва ли можно отнести к сторонникам правового подхода к человеку. Вместе с тем, именно у него можно найти новое христианское понимание свободы (*De libero arbitrio*), в то время как греческих авторов эта проблема волновала гораздо меньше. Из сказанного можно сделать вывод о том, что в сознании населения Восточной Римской империи свобода вообще и достоинство личности в частности не представляли собой проблемы. Основой их внимания были вопросы богопознания и организации жизни (прежде всего личного поведения) как некого пути восхождения к Богу. Здесь таится основа того принципиального расхождения между восточным и западным не только христианством, но и мировоззрением вообще. В центре внимания Запада стоит человек – конкретный, живой, в его социальном окружении, преобразующий мир и себя согласно своему разуму (в основе которого – Бог). В центре внимания Востока – прежде всего Бог, потом формы его воздействия на мир (эманация, энергия), соответственно, созданный-преображенный Богом мир (природа как целое, социум как государство и церковь), и лишь потом человек (при этом, как правило, человек вообще, не конкретный и не в конкретных обстоятельствах).[7] Соответственно византийское право(-сознание), если пытаться реконструировать таковое, должно было бы строиться сперва на фундаментальной теологии, потом на уставе монастырской жизни (труды Василия Великого), потом на церковном уставе, потом на уставе общинном, и лишь в последнюю очередь регулировать межличностные отношения. О правах человека, отношении отдельной личности как независимой сущности к государству говорить не приходится вовсе, это противоречит всему характеру византийского богословия. Такое право повторяло бы иерархию Дионисия Ареопагита, где каждый уровень определялся бы вышестоящим и всецело подчинялся ему, а главной задачей должно было выступать *обóжение*, то есть восхождение человека к Богу, еще точнее – постепенное уподобление человека Богу, которое возможно только как переход с уровня на уровень. Наделение человека правовым статусом могло лишь препятствовать такому движению, в силу факта фиксации определенного состояния, тем самым лишая его носителя возможности преображения.

---

[7] Замечательный анализ различия западного богословия и восточного дает Бриллиантов (1898).

Так что право в западном его понимании в Византии так и не сложилось, и правовой Свод Юстиниана следует этому руслу лишь отчасти – в той мере, в которой позволяет уже устоявшаяся правовая традиция. Отталкиваясь от конституций римских императоров и их стремления сделать свою волю основным источником права, Свод представляет дело так, что император оказывается источником права, то есть наиболее близким к Богу (но не «человеком» – скорее, здесь уместнее говорить о «месте» или местоположении согласно природе). Кстати, и вся повседневная сфера – ритуальная, служебная и проч. также представляла императора как живого Бога на земле. Этому находили обоснование и в текстах римских юристов – Ульпиан (D.1.4.1.): «Quodcumque igitur imperator… praecepit, legem esse constat (То, что решил император, имеет силу закона…)».

Вопрос о том, в какой мере в Своде Юстиниана присутствует восточная традиция (и какая именно – классическая или христианская), чрезвычайно сложен, особенно в плане оценок. В противовес сложившемуся мнению П. Коллине сформулировал мысль о том, что Свод Юстиниана является византийским, а не римским правом: «Даже если настаивать на оценке работы Юстиниана как римской, нужно признать, что она не может быть римской в полном смысле этого слова, поскольку она не была создана в виду Рима и Италии и не предназначалась для применения к римлянам по национальности. Она будет римской лишь настолько, насколько империя Юстиниана и он сам будут римскими, то есть преимущественно восточной…» (Collinet 1912, 15). При этом его подход и критерии оставались подчеркнуто юридическими (он рассматривал только правовые институты, проблему ментальности даже не затрагивая).

Тот факт, что христианство внесло ряд изменений в юридические нормы правового Свода Юстиниана, ни у кого из исследователей сомнений не вызывает. Но в отношении роли и значения этих изменений позиции исследователей расходятся. В целом влияние христианства видят в следующих положениях: придании правового статуса деятельности церкви (в первую очередь в лице епископов); признании условием правоспособности чистоты веры, соответственно, правовом обеспечении мер против язычников, еретиков и иудеев; укреплении семьи; разрешении браков с вольноотпущенниками; ослаблении отцовской власти и имущественных прав отца; уравнивании женщин в правах с мужчинами (в ряде положений – по отношению к мужу, в вопросах наследства и др.); смягчении законов, касающихся рабовладения и освобождения от рабства (Kühlenbeck 1910, 346; Успенский 1999, 350). Но в целом влияние христианства рассматривалось опять-таки исключительно в юридическом аспекте. Только серьезный анализ мог бы позволить уяснить, в какой мере эти юридические изменения могли отражать или затрагивать план ментальности. Такие исследования мне неизвестны. Итак, крайне сомнительно, чтобы восточное христианство обладало представлением о свободе личности; если же предположить обратное, то все равно неясно, в какой мере это представление могло найти свое отражение во внесенных в Свод Юстиниана нормах права. Отсюда

следует, что говорить о проникновении в римское право представлений о свободе личности при кодификациях V–VI веков нет оснований.

Вариант (2). В его пользу может говорить тот факт, что к этому времени уже существует понятие индивидуальности, возникшее с эпохой эллинизма и во многом обусловившее его своеобразие. Это достаточно изученный период античной истории, но трудно реконструируемый по причине необозримости материала. Именно тогда Римская империя достигает вершины могущества во II веке и переживает глубочайший кризис во всех сферах в следующем, в период перехода от «принципата» к «доминату». К этому периоду относится и расцвет деятельности римских юристов, что и обусловило название его «классическим периодом римского права». Среди юристов выделяются прежде всего Папиниан (ок. 150–212), Ульпиан (170–228), Павел (III век), Модестин (III век) и Гай (II век), чьи суждения позже (императором Валентинианом III, 425–455 гг.) были признаны основным источником римского права. Сочинения римских юристов (за редким исключением, вроде *Институций* Гая и *Сентенций* Юлия Павла) до нас дошли в фрагментарной форме. Несмотря на новые находки, основным нашим источником остается Свод гражданского права (Corpus iuris civilis) Юстиниана, в первую очередь – Дигесты. Все это очень осложняет работу по реконструкции римского права не только классического периода (толкуемого при этом более широко – с начала принципата), но и других периодов. Кроме Свода, важными источниками оказываются дошедшие до нас отрывки в иных текстах, упоминания историков (Тита Ливия, Тацита, Авла Геллия и др.), римских грамматиков (Варрона, Феста), мыслителей (Цицерона, Сенеки), писателей (Плавта, Теренция, Плиния и др.), наконец, сохранившиеся надписи на камне, дереве, бронзе.[8] Особо следует выделить найденные греко-египетские папирусы, но по большей части они содержат материал относительно римских провинций.[9]

Все это позволяет детально изучить римское право в его развитии, однако для нас в данном случае будет важна лишь одна из его существенных черт: в классический период право обретает свою письменную форму, однако процесс его создания заканчивается. Это принципиальная позиция самих римских юристов. Во-первых, они всячески избегают общих установок и определений. Эту их особенность часто отмечают исследователи, и примеров тому множество. Ограничимся двумя: Павел (D.50.17.1): non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat (не следует, исходя из общего, отвлеченного правила, черпать, создавать конкретное право; наоборот, нужно, основываясь на существующем, живом праве, строить общую форму); Яволен Приск (D.50.17.202):

---

[8] Большую работу по изданию текстов таких надписей проделал в свое время Т. Моммзен и его коллеги, о чем речь шла в начале статьи; выдержки из издания Моммзена, относящиеся к праву, изданы Брунсом (Bruns 1893).

[9] См. Mitteis 1891. Он же позднее совместно с Вилькеном издал свод греческих папирусов: Mitteis–Wilcken 1912.

Omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim, ut non subverti posset (Всякое определение в цивильном праве опасно, ибо мало случаев, когда оно не может быть опровергнуто). Это известное высказывание римского юриста I–II вв. н. э. «считается историками римского права типичным» (Липшиц 1984, 367). Р. Иеринг отмечает, что юристы часто «объявляют себя не в состоянии точно определить понятие и напирают на то, что понимание его надо приобрести из самой жизни», их формулировки понятий часто неудовлетворительны, отмечает он, «зато эти понятия глубоко укоренились в них, что доказывается их мастерским применением» (Иеринг 1875, 36).

Еще в большей степени подтверждением того, что в своих глубинных основаниях право (как и сознание) уже сформировалось к началу классической эпохи, служит факт бурного развития к этому моменту преторского права. Этот феномен крайне редко оказывался предметом изучения в плане ментальности, несмотря на огромную литературу, посвященную самому институту претуры. Это вынуждает нас отвлечься.

У преторов (как магистратов, то есть должностных лиц) не было полномочий изменять, создавать или отменять существующие нормы права. Претор, по сути, выступал лишь посредником между гражданами и судом. И, тем не менее, в реальной практике изменилось практически все. Во второй половине II века до н. э. в Риме установился новый судебный процесс – *процесс per formulas*, или *формулярный*. «Общий смысл совершившейся реформы заключается в переложении обязанности формулировать предмет спора с плеч сторон на плечи претора. В процессе формулярном стороны перед магистратом могут излагать дело в любых выражениях и в любой форме; дать же претензиям сторон соответствующее юридическое выражение составляет теперь дело претора. Из объяснений сторон он выводит юридическую сущность спора и эту сущность излагает в особой записке судье, назначаемому для разбора этого дела. Эта записка судье и есть *formula*, отчего и самый процесс называется формулярным» (Покровский 1999, 142). Но преторы не ограничиваются тем, что облегчают, упрощают и делают более доступным обращение в суд. Они вводят в сферу судебных решений и те случаи, которые традиционно не подлежали регулированию в рамках цивильного («квиритского») права. «Если к нему (претору) являлось лицо с претензией, хотя и не имеющей для себя оснований в цивильном праве, но все-таки, по мнению претора, справедливой, то он мог теперь… просто-напросто составить соответствующую формулу и передать дело на решение судьи, предписав ему по проверке фактических данных обвинить ответчика. Таким образом, рядом с исками, основанными на цивильном праве, actiones civiles, появляются иски преторские — *actiones praetoriae*. В создании этих исков преторское творчество достигает своего зенита. В основе *цивильного иска* лежит всегда то или иное цивильное право истца, некоторое *jus*, которое в иске осуществляется… Материальным основанием всех *преторских исков*, напротив, является уже не какое-либо *право* истца на то, чтобы ответчик ему что-либо заплатил, а просто известное фактическое положение дел,

совокупность известных фактических обстоятельств, которые делают справедливым, чтобы ответчик заплатил. Поэтому преторские иски опираются всегда на некоторое *factum*, а их формулы являются *formulae in factum conceptae*» [10] (Покровский 1999, 151–152).

Этот вид права, осуществляющийся в дополнение к строгому цивильному праву (то есть вне рамок традиционного правового формализма), чрезвычайно важен и показателен. Во многих чертах (с точки зрения ментальности, а не формы) здесь наблюдается близость с английским «правом справедливости». Суть последнего в том, что в случае, если поданная истцом жалоба не могла быть представлена как иск по общему праву (то есть выходила за нормы английского права), истец мог обратиться непосредственно к королю (реально – к канцлеру), и тот решал дело «по велению совести», вне законодательных форм (Берман 1999, 70–103), но со временем (с XVII в.), как и преторское право, эта форма права («право справедливости») сама стало собранием юридических норм (Давид 1998, 232–233). И в том и в другом случае введение дополнительного основания (источника) права и механизма его реализации придают системе права удивительную гибкость. В обоих случаях источником принятия решений оказывается понятие справедливости, а не правовая норма. Отметим эту параллель, она будет для нас важна.

Казалось бы, столь существенные правовые полномочия, оказавшиеся в руках должностных лиц, стоящих практически вне всякой системы официального контроля, могли привести к злоупотреблениям, коррупции и другим негативным явлениям. В этом случае стоило бы ожидать сопротивления этому процессу со стороны общества. Но мы видим как раз обратное: преторское право и судопроизводство посредством формул стремительно развиваются и становятся, собственно, римским правом. «Вся классическая юридическая литература, отрывки которой дошли до нас в Юстиниановской компиляции, предполагает именно этот формулярный процесс» (Покровский 1999, 143). Именно это вынудило нас обратиться от эпохи классического права к историческому периоду, ей предшествующему. Дело в том, что эпоха классического права представляет собой период относительного упадка правового сознания, что и сделало письменную фиксацию норм необходимой. Письменная фиксация уже существующего в ментальности может быть оценена по-разному, но в данном случае эта фиксация нарушала саму природу преторского права. «Освобожденный от оков строгой формалистики, формулярный процесс оказался в достаточной степени гибким, чтобы воспринять в себя самые разнообразные нарождающиеся отношения и дать место различным, даже самым тонким, оттенкам каждого конкретного случая» (Покровский 1999, 143). И вот как раз эта гибкость устранялась при письменной фиксации. В позднейшую эпоху юридическая практика достигает своей вершины в смысле строгости и утонченности, но становится уделом людей специально этому обученных, в то вре-

[10] «Формулы, составленные на основе фактической ситуации».

мя как прежде в роли судьи мог выступить едва ли не любой римский гражданин, при вынесении решения полагаясь исключительно на свое понимание справедливости. На этом примере можно увидеть принципиальное различие между историей фактической и историей ментальности: там, где одна видит вершину, другая обнаруживает упадок.

Преторское право не могло бы достичь такого уровня технического совершенства, широты практики и единообразия норм, если бы не опиралось на сложившееся устойчивое представление о праве. В свою очередь это представление не могло бы быть столь твердым без некоторого стержневого момента, узлового камня, связующего множество разнообразных случаев в некое правовое единство. Но для юристов показателями такого единства служат всегда либо формы процесса, либо формы обращения к источникам права. Второй способ создает право как систему в юридическом смысле. Но единство римского права определялось не этими критериями, потому что одной из важнейших черт римского права, отмечаемой почти всеми исследователями, было отсутствие единой системы. Возникает своего рода парадокс: с одной стороны, римское право понимается как ratio scripta (писаный разум), юристы континентальной Европы восхищаются им и видят в нем образец (Давид 1998, 225), с другой стороны, в этом разуме отсутствует обобщение и систематизация (Берман 1998, 132), то есть оно не представляет собой единой системы (такую стройность ему придадут позже).[11] Чтобы осмыслить эту ситуацию, достаточно понять, что у всех, кто когда-либо знакомился с римским правом, ощущение единства римского права неизменно возникало, хотя это единство не укладывалось в рамки существующих стереотипов, проявляясь скорее не на уровне письменного выражения норм, но на более глубоком – на уровне оснований для принятия каждого конкретного решения. Осознание этого факта не сразу и нелегко далось европейским юристам Нового времени. «Для того чтобы отбросить традиционный взгляд, утверждавший, что право и закон – это одно и то же, понадобилась революционная смена позиции, в итоге которой изменилось само определение права, в нем стали видеть выражение не справедливости, а воли государства» (Давид 1998, 75). Эту позицию формулирует Р. Иеринг как свою основную мысль: «…правовые положения суть только самые внешние, практически верхушки права, не исчерпывающие ни количественно (экстенсивно), ни качественно (интенсивно) его действительного содержания» (Иеринг 1875, 29). А римские юристы (Павел) говорят об этом так (называя, по сути, закон «правилом»): «regula est, quae rem, quae est, breviter enarrat; non ut ex regula jus sumatur, sed ex jure, quod est, regula fiat – правило кратко рассказывает вещь, как она есть, таким образом, не право из правила формируется, а правило делается из права, как оно есть» (D.50.17.1).

---

[11] «Римское право состояло из сложной сети норм; однако они существовали не как интеллектуальная система, а скорее как красочная мозаика практических решений конкретных юридических вопросов» (Берман 1998, 152).

Можно сделать вывод, что для классической эпохи римского права характерно создание письменного свода правовых норм (позитивного права), однако само право (как тип ментальности и главный источник юридической системы) в это время уже не создавалось; напротив, наблюдается определенный упадок понимания последнего в сознании современников.

Итак, остается вариант (1): свобода была изначально присуща римскому праву как конституирующая основа. Правовая система Рима восходит ко времени основания города, то есть к периоду, сложно поддающемуся реконструкции. О праве столь архаичного периода мы знаем исключительно мало, лишь то, что косвенным образом дошло до нас в цитатах и поздних нормах с отметкой, что источник такой нормы – обычное право римского народа. Даже текст Закона XII Таблиц (середина V в.) при достаточно полной реконструкции содержания вызывает споры относительно того, как изложенные там нормы были упорядочены (Покровский 1999, 120). Есть данные археологии, совсем не мифические, но требующие своего истолкования. Отдельно стоит упомянуть и лингвистические реконструкции. Кроме того, мы располагаем достаточно большим объемом полумифических (скорее всего, вымышленных) фактов об основании Рима и раннем периоде его истории (Тит Ливий, Плутарх и др.). И существует поистине безграничная литература, посвященная возникновению Римского государства, изобилующая реконструкциями.

В этой ситуации утверждать что-либо определенное относительно столь ранней эпохи, кроме совершенно очевидного (вроде того, что Рим в какой-то момент возник), кажется безумием. И все же можно решиться на это, признавая всю шаткость оснований, в данном случае не столько исторических, сколько логических и философских.

В частности, можно утверждать, что устойчиво укоренившаяся правовая традиция была присуща римскому сознанию уже к эпохе возникновения преторского права. В основе этой традиции лежало глубокое уважение к деятельности должностного лица и внимание к слову любого гражданина Рима. Это традиционное сознание и закладывало истинное основание всему римскому праву, иначе говоря, источником позитивного римского права стало специфическое римское мировоззрение.[12] Почти все известные нам нормы древнего Рима построены на том, что римлянин не врет, не лицемерит, не лжесвидетельствует, преследует свою выгоду открыто и прямо. Кроме того, хотя в данном случае это не так уж важно, именно такой портрет римлян рисуют нам историки (и не только римские). И еще одно качество (оттуда же): римляне с уважением относятся к врагу, оказывающему им открытое и решительное сопротивление, но плохо к тому, кто делает это скрытно и бесчестно. Даже у историков имперского периода нет высокомерия по отношению, например,

[12] Р. Иеринг пишет: «Предостережение – не отождествлять право какого-либо времени с его правовыми положениями» (1875, 29).

к германцам, значительно уступающим римлянам в плане цивилизованности, но являющим образец твердости, верности и стойкости (Тацит, Светоний).

Кажется, можно доверять интуиции и чувству права Иеринга, который пишет, что, когда мы рассматриваем право одного народа в различные периоды его истории, мы видим, что отдельные институты (такие, как право наследства, опеки, обязательственное право и т. п.) имеют в один период нечто общее, «так сказать, известное сходство в выражении их физиономий, и это сходство может быть даже сильнее, заметнее сходства с самим собой одного и того же института в различных фазах его развития» (Иеринг 1875, 37). Это положение Иеринг использует для подтверждения того наблюдения, что право в некий период времени, так сказать, в синхронии, представляет собой единый организм, в котором действуют одни и те же силы. Но если это наблюдение распространить на всю ментальность, то мы получим чрезвычайно интересную формулу. Согласно ей, тот или иной период вполне может стать объектом исследования – не с точки зрения норм и институтов, но с позиции ментальности, духа права и его сущности.

Некоторые черты римского менталитета можно усмотреть в той сфере, к которой редко обращались в связи с правом и ментальностью – военном искусстве. А оно, несомненно, является одним из самых ярких моментов кристаллизации ментальности. С. С. Аверинцев делает в связи с этим интересное наблюдение: в античном полисе, – пишет он, – сила военной мощи «предстает как сумма, соизмеримая каждому из составляющих ее слагаемых – личной крепости и личной отваге каждого гоплита… Напротив, мощь византийской державы едва ли кто мыслил себе как слагаемое телесных и духовных сил отдельных стратиотов (к тому же во времена Юстиниана стратиоты в большинстве своем были варвары); скорее это некая иррациональная величина…» (Аверинцев 1997, 20–21).

И действительно, римское войско (эпохи пунических войн – самой ранней, относительно которой мы можем говорить достоверно о военной тактике римлян [Дельбрюк 2001, 189]) отличалось дисциплиной и инициативностью (маневренностью). Примечательно место у Полибия (XVIII, 28–32), где он сравнивает македонскую и римскую фаланги. Македоняне в своем развитии двигались в сторону все большей сплоченности и спаянности – уже греческие гоплиты, как мы знаем из Еврипида,[13] могли сражаться только в тесном строю. Македоняне же довели взаимозависимость фалангистов до предела: первые пять шеренг фаланги представляли собой, по сути, единое целое – их копья образовывали перед строем сплошную «щетину», при этом длина копья для каждого последующего ряда увеличивалась, доходя до семи метров (21 фут) у фалангистов пятого ряда. Такое копье – сариссу – можно было держать только

[13] Гоплит – он в вечном рабстве у своих / Доспехов: сломится ль копье в сраженье, / Он беззащитен; будь с ним рядом трусы, / Храбрейший из гоплитов пропадет (*Геракл*, 190–193; пер. Ин. Анненского).

двумя руками, что исключало возможность держать щит. Предположительно щиты держали только воины первой шеренги, чьи копья были обычной длины. Воины стояли тесно плечом к плечу (на каждого приходилось около 1,5 м), задние шеренги напирали на передние, создавая огромную давящую мощь фаланги (Дельбрюк 2001, 288). Фаланга римлян такой мощью не обладала: воины ее стояли вдвое свободнее (около 3 м на человека). Задние шеренги также помогали передним в случае необходимости, но так как глубина фаланги римлян была значительно меньше, то и в мощи натиска они намного уступали македонянам. Зато они были значительно подвижнее и маневреннее. Строй македонян трудно было удерживать даже на плацу, а на пересеченной местности это было практически невозможным делом. В итоге фаланга македонян распадалась, в ней возникали давки и разрывы, что делало ее уязвимой, так как в этом случае воины (кроме первой шеренги) оказывались практически небоеспособными. Римская же фаланга могла менять тактику в ходе боя, медленно отступая под натиском македонян, она провоцировала образование у нападавших разрывов, куда вклинивались отдельные отряды римлян, так как их фаланга не была сплошной, но выстраивалась в шахматном порядке. При этом существенную роль играла дисциплина римлян: отступающим нужно было стойко сдерживать медленно движущуюся фалангу, а воинам второй и третьей линии римлян (гастатам и триариям) быть готовым по сигналу офицера перестроиться и атаковать образовавшиеся в фаланге противника разрывы. Это свидетельствует о том, что во II веке до н. э. существенно возросла роль отдельных командиров и их инициативность (Разин 1955, 338).

В этом описании Полибия и построенных на его основе реконструкциях трудно не увидеть того же принципа, что и в основе преторского права: четкое понимание общей задачи каждым, определенная свобода действий при строгой дисциплине, при этом – инициативность и значимость каждого отдельного индивидуума. Это примечательное соединение жесткости и пластичности, устойчивого и изменчивого составляют основу римского образа действий. Рим – удивительная культура, задающая жесткие рамки, допускающие, однако, необходимое для свободных и осознанных действий каждого отдельного гражданина маневрирование в широких внутренних пределах (как условие свободного выбора наилучшего решения общей задачи). Такая культура не могла быть задана извне, она должна была присутствовать изначально и развиваться в течение многих веков.

Вывод: Рим был таким с самого начала. И все же отсюда еще далеко до свободы индивидуума. Еще одна черта: по сравнению с другими цивилизациями античности, Рим был удивительно воинственен. С самого своего основания Рим воевал со *всеми* окружающими его городами и народами. Даже Моммзен, описывая начало Рима, испытывает серьезные трудности, пытаясь, с одной стороны, представить Рим как естественное образование (отбрасывая всю мифологию) трех народностей (рамнов, тициев и луциев), а с другой стороны, признавая его искусственность и уникальность (Моммзен 1994, 51–55), и в

итоге видит решение проблемы в статусе Рима как общего для нескольких городов рынка и торгового складочного места (там же, 55–56), но все же высказывает удивление по поводу того, что для этой цели избрали местность столь нездоровую и пустынную. И наконец, почему охрану этих торговых складов и рынка доверили столь враждебным и воинственным племенам?

Вот черты римской древней общины, на которые указывает Моммзен: «Вся судебная власть сосредотачивалась в общине, т. е. в лице царя», так что родовой судебной власти не было, хотя власть отца семейства соперничала с царской. Царь не мог миловать, но община могла (там же, 131). Любопытно добавить к этому замечание Иеринга о царской власти: царь в Риме – не глава семьи или рода, имущество государства – не «царское добро», он избирается свободно и не властен над имуществом отдельных лиц и не в силах отменить решение отца о члене семьи. Он – не правитель, прежде всего он – военачальник (223). Дальше Моммзен отмечает очень раннее исчезновение кровной мести. Обвиняемый во время следствия лишь подвергался аресту, и то необязательному. Пытки и вовсе применялись только к рабам. Нарушителя общественного спокойствия ждала смертная казнь. Собственность на землю была общинной, но выделялась в пользование. Отец семейства владел всем имуществом семьи (в том числе и всем имуществом даже взрослых сыновей) и самой семьей, имея право творить суд – вплоть до смертной казни и продажи детей в рабство. При этом он, однако, не мог лишить детей наследства без должного на то основания, имущественная целостность семьи сохранялась, и он не мог (кроме редких случаев) выбирать наследника (им становился старший мужчина в роду). Собственность и имущество каждого были защищены от воровства и вредительства с беспощадной строгостью. При заключении договоров не было не только формальностей, но и каких-либо символических актов (вроде средневекового «оммажа»). Основой договора выступало честное слово или клятва (там же, 137). Здесь стоит отметить, что Э. Бенвенист указывает на тот факт, что ни в одном языке, кроме латыни, нет этимологической связи между «правом» и «присягой», ius и iurare (Бенвенист 1995, 308). И Моммзен делает вывод: «Это государство, требовавшее столь многого от своих граждан и дошедшее в понятии и подчиненности частных лиц целому так далеко, как никакое другое и до и после него, поступило так и могло так поступать только потому, что ниспровергло все преграды для сношений между людьми и в такой же степени сняло оковы со свободы, как и ограничило ее» (Моммзен 1994, 139).

Ответа на его же вопрос о причине этой уникальности у Моммзена мы не найдем, хотя он, кажется, уже напрашивается сам собой: Рим возник как поселение разбойников. Только это может объяснить и поселение в столь неудобном месте, и враждебные отношения с соседями, и даже культ волка, пронизывающий всю историю Рима. И такой ответ не противоречит тому, что со временем там возник рынок, потому что нет более безопасного рынка, чем тот, который контролируют разбойники.

Но что такое разбойничье поселение? Прежде всего, это строгая иерархия и жесткий порядок. Соединение разбойничьих групп требует порядка. Нормы такого порядка нигде не записаны, но выполняются безукоризненно. Самые строгие нормы поведения существуют именно в преступном мире. И члены таких сообществ – будь то «вор в законе», член «якудзы» или «вольного братства» – строго отделяют себя от тех, кто находится вне группы. В этой своей особенности, в своей исключительности они видят некое достоинство, и оно ничуть не бывает поколеблено принадлежностью группе и верностью ей. Внутри такой группы нет безличности, там царит строгая иерархия, так как каждый занимает то место, которое оказывается способен занять, и эта правомочность признается за ним. Можно предположить, что Рим стал сельскохозяйственной общиной только на следующем этапе – с появлением плебеев, и именно это принципиальное различие могло лечь в основу столь своеобразного деления городской общины, неведомого больше ни одному другому городу. В этом принципиальное отличие римской общины от общин греческих и даже латинских. Там – единая группа даже при наличии аристократии, всеобщее равенство и взаимозаменяемость, почти безличность. Исключение – царь, но он один. Здесь же община – это всегда организм, с интеграцией частей, соединение индивидуумов, единство уникальных. Афиняне назначали полководцев по жребию – едва ли это могло прийти в голову римлянам. Греческие поселения даже на ранних этапах подозрительно относились к пришельцам, римляне в ранний период открывали ворота всем желающим присоединиться, а со временем стали осуществлять насильственное присоединение.

Конечно, через несколько десятков лет существования такой общины она перестает уже быть собственно преступной. По жизненной логике, уже второе поколение будет искать другие формы существования, да и выжить одним разбоем для большой общины куда труднее. Тогда основным источником дохода становится рынок: и поскольку этот рынок внутри города, то есть внутри общины, можно ли сомневаться в том, что он будет самым безопасным – своих торговцев нет, все пришлые равны, а хозяева как раз и будут обеспечивать безопасность. Впрочем, разбой под видом войн с соседями тоже хороший источник дохода.

Такое предположение объясняет также и ряд особенностей древнего римского права: во-первых, власть отца (черта уникальная), владевшего всем имуществом и самой семьей. По сути, он оставался вождем банды. Во-вторых, полная честность и доверие к согражданам и столь же полное пренебрежение, недоверие ко всем не-римлянам (перегринам). Внутри воровской общины ложь и измена всегда карались только смертью, а личная исключительность всегда предполагала определенную прямоту и открытость («для своих»). Поэтому римляне никогда не составляли письменных соглашений между собой и не нуждались, по сути, в свидетелях во время споров. Их прямота и честность были безукоризненными, но объяснялось это никак не примитивностью, ведь они сохранялись еще в I в. до н. э. Даже во время войн римляне предпочитали

действовать открыто и прямо, хотя это не мешало им совершенствовать тактику боевых действий. Не случайно даже во II в. военные хитрости карфагенян вызывали у них едва ли не брезгливость, и пунийское коварство стало именем нарицательным – punica fides, «пунийская верность». И потому-то они всегда заключали письменные договоры с перегринами (иностранцами), ведь те не обладали римской исключительностью и с ними («фраерами») не могло быть прочного мира. Потому-то и власть внутри городской черты (гражданская) исконно строго отличалась от власти за чертой города (военной) (Тит Ливий I, 26, 6). В-третьих, только в имперское время появилось обязательность обеспечения государством повестки при вызове в суд, всю предшествующую историю истец сам обеспечивал явку ответчика, но едва ли он делал это силой,[14] все строилось на определенном сознании достоинства – как вызов на дуэль у дворян или прибытие на «стрелку» у бандитов уже совсем другой эпохи.

Р. Иеринг выводил римское право из трех составляющих: семейной, религиозной и военной, особенно подчеркивая роль последней. Военный принцип, считал он, важен с этико-политической стороны: строгая дисциплина, присущая армии, воспитывала этот изначально разбойничий и неорганизованный народ (Иеринг 1875, 308–309). Такой взгляд очень характерен для немца, считающего, что любая армия ровно настолько армия, насколько она дисциплинирована. Но и он не в силах был объяснить источник воинственности римлян. Дельбрюк, уделивший много внимания военной организации римлян, отмечает, что вся римская государственная система выросла из организации войска. «В Риме военизация глубже проникла в общество, чем даже в Спарте» (Дельбрюк 2001, 197). Римское войско отличалось удивительной дисциплиной: в то время как греческие командиры позволяли себе пререкаться с командующим, в римской армии наказывали за любое нарушение приказа даже командиров (там же, 215).

Как мы видели, вслед за Ф. Виакером М. Райнер считает источником римского правового сознания представление о справедливости, в основе которого лежит глубокая религиозность римлян. Действительно, читая римских историков, нетрудно заметить постоянный страх римлян прогневать богов или нарушить священные установления. Но любое право всегда в той или иной мере сакрально, поэтому само указание на эту связь еще мало что объясняет, а причины высокой религиозности римлян все равно остаются неясными. Неясным остается даже, были ли римляне более религиозны, чем их соседи. Здесь естественнее предположить обратную связь – не правовая дисциплина проистекает из религиозности, а источником религиозности римлян выступает их правовая дисциплина. Здесь можно усмотреть тот же парадоксальный механизм, что раскрыт Фрейдом в «Неудобствах культуры»: «Она (совесть) ведет себя тем строже и недоверчивее, чем добродетельнее человек, так что в конце концов именно люди, ушедшие в святости далее всего, обвиняют себя в самой

[14] Тем более что не пришедший на суд автоматически проигрывал дело.

гнусной греховности» (Фрейд 1995, 326). Согласно психоаналитическому объяснению, не нравственное сознание порождает отказ от влечений, а напротив, нравственное сознание порождается отказом от влечений, и оказывается тем выше, чем строже отказ. Другой вопрос – чем порождена эта дисциплина: воинственностью ли римлян, как считал Р. Иеринг, или пронизывающей общество жесткой нормативностью преступного мира? Впрочем, это вполне совместимые источники. Да и сама по себе религиозность тоже не исключает происхождения римской общины из разбойничьего укрытия. Во-первых, члены уголовного мира (особенно уголовных организаций) любят подчеркивать свою веру (даже сегодня) – они вовсе не считают, что она препятствует заниматься их ремеслом, скорее может обеспечить удачу («фарт»); во-вторых, стоит обратить внимание на некоторые уникальные черты религии римлян – они поклонялись не только богам-личностям, но и отдельным добродетелям – Верности, Доблести, Чести, Согласию, в том числе был у них и храм Удачи («Фортуны»). Звучит парадоксально, но все эти категории чрезвычайно важны в преступном мире и сегодня, хотя они приобретают там содержание, несколько отличное от общепринятого. Особенно распространена в этом сообществе вера в удачу («фарт»), для «воров в законе» она даже обязательна (См. *Короли и пешки*).

Можно ли считать Рим в правовом отношении уникальным образованием? По-видимому, нет. Римское право в его сложившемся виде – право цивильное и право преторское – очень напоминает, при существенном различии в содержании норм, право другого народа и в совсем другое время. Речь идет об английском праве, разделенном на так называемые «общее право» и «право справедливости». В том виде, в каком римское право с XII века стало основанием правовых систем народов романо-германской правовой семьи, оно рассматривается как противоположность общему праву (Давид 1998, 228), однако не стоит забывать, что рецепции подвергалась скорее внешняя оболочка, нежели сама организация правовой жизни. Общее право возникло в Англии после ее завоевания норманнами и в значительной мере обязано своим возникновением именно им. Ничего не знавшие о римском праве, норманны тем не менее создали в Европе два первых государства современного типа – государство Обеих Сицилий и Английское. И в основе этих двух государств лежала не религия, а именно право (Берман 1998, 415). Хотя это были разные системы, и создавались они в разных условиях, в них было много общего и обе они были созданы норманнами. Однако норманны тоже были разбойниками. В отношении Сицилии, где они были немногочисленными чужаками, история установления их власти – просто приключенческий роман.[15] Право оказалось единственным инструментом примирения и сотрудничества сарацин, греков и лангобардов, населявших территорию королевства, и у норманнских властителей (Рожера I и Рожера II) хватило ума понять это и осуществить колоссаль-

[15] См. Норвич 2005а и 2005б.

ную программу построения совершенно нового по своему типу государства (при толерантном соединении разных религий). Что касается Англии, то и там «грабеж в той или иной форме был их (норманнов) открыто признанной целью, но если они и были грабителями, то разумными и систематически действующими» (Дженкс 1947, 18). Механизмы функционирования римского и норманнского права были во многом сходными. Исследователи, например, отмечают следующие недостатки системы общего права: чрезвычайная строгость и формализм; узость санкций: в гражданском праве – денежное возмещение, в уголовном – смертная казнь; отсутствие средств обеспечения явки в суд свидетелей (а иногда и ответчика) и др. (Романов 2010, 75). Эта негибкость общего права и вызвала появление «права справедливости», очень схожего во многих чертах с преторским правом в Риме, особенно, как мы уже отмечали выше, в его разновидности *formulae in factum*. Но гораздо более важным представляется тот факт, что в обоих случаях огромную роль играла формула и процедура: право не нисходило на человека извне, сверху (в виде абстрактных идей справедливости и равенства), а посредством процедуры извлекалось из самих участников судебного процесса. Источником и носителем права в обоих случаях оказывался человек. Это было возможно только при условии обладания им высокой степени достоинства, которую нынешняя цивилизация склонна называть свободой.

Итак, не следует забывать, что современные представления о праве сложились в результате долгой эволюции, и право каждого периода содержит в себе в качестве своей основы некий ментальный образ своего носителя. Поэтому одни и те же правовые формы в различные эпохи за общим понятием справедливости таили совершенно несхожие представления. И сами понятия «личность» (persona), «справедливость», «свобода» тоже обладали существенными отличиями у разных народов и в разные времена. Но в основе своей право всегда выражало положение человека в мире. Новая эпоха заимствовала старые формулы, так как усматривала в них выражение собственного мировоззрения. И мы видели, как понятие «исключительности» у первых римлян постепенно обернулось их «достоинством», а вслед за этим проложило путь к «свободе» для жителей континентальной Европы.

Библиография

Аверинцев С. С. (1997) *Поэтика ранневизантийской литературы* (Москва)
Барон Ю. (1888) *Система римского гражданского права* (Киев), вып. 1., кн. 1
Бенвенист Э. (1995) *Словарь индоевропейских социальных терминов* (Москва)
Берман Дж. Г. (1998) *Западная традиция права: эпоха формирования* (Москва)
Берман Дж. Г. (1999) *Вера и закон: примирение права и религии* (Москва)
Бриллиантов А. И. (1898) *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены* (Санкт-Петербург)
Брук К. (1992) *Возрождение XII века* (Киев)
Гуревич А. Я. (1993) *Исторический синтез и Школа «Анналов»* (Москва)

Давид Р. Жоффре-Спинози К. (1998) *Основные правовые системы современности* (Москва)

Дельбрюк Г. (2001) *История военного искусства в рамках политической истории*. Т. 1: Античный мир (Санкт-Петербург)

Дженкс Э. (1947) *Английское право* (Москва)

Иеринг Р. (1875) *Дух римского права на различных ступенях его развития* (Санкт-Петербург)

Короли и пешки : http://www.aferizm.ru/criminal/crime_kingdom.htm

Липшиц Е. Э. (1984) «Юридические школы и развитие правовой науки», *Культура Византии: IV – первая половина VII в* (Москва) 358–370

Малиновский Б. (2004) *Избранное: Динамика культуры* (Москва) 211–282 («Преступление и обычай в обществе дикарей»)

Моммзен Т. (1994) *История Рима*. Т. 1. (Санкт-Петербург)

Норвич Д. (2005a) *Нормандцы в Сицилии. Второе нормандское завоевание. 1016–1130* (Москва)

Норвич Д. (2005b) *Расцвет и закат Сицилийского королевства. Нормандцы в Сицилии. 1130–1194.* (Москва)

Покровский И.А. (1999) *История римского права* (Санкт-Петербург)

Разин Е. А. (1955) *История военного искусства*. Т. 1. (Москва)

Романов А. К. (2010) *Право и правовая система Великобритании* (Москва)

Столяров А. А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания* (Москва)

Успенский Ф. И. (1999) *История Византийской империи VI–IX вв*. (Москва)

Февр Л. (1991) *Бои за историю* (Москва)

Фрейд З. (1995) *Художник и фантазирование* (Москва)

Харт Г. (2007) *Понятие права*. Под ред. Е. В. Афонасина и С. В. Моисеева (Санкт-Петербург)

Эльцбахер П. (2001) *Сущность анархизма* (Минск / Москва)

Bruns C. G., ed. (1893) *Fontes iuris romani antiqui*. Pars prior: Leges et negotia (Lipsiae)

Collinet P. (1912) *Études historiques sur le droit de Justinien*. T. 1. (Paris)

EMG – *Europäische Mentalitätgeschichte*. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart, 1993.

Kühlenbeck L. (1910) *Die Entwicklungsgeschichte des römischen Rechts*. I. Band: Institutionen 1., Rechtsgeschichte (München)

Mitteis L. (1891) *Reichsrecht und Volksrecht in den Östlichen Provinzen des römischen Keiserreichs* (Leipzig)

Mitteis L., Wilcken U. (1912) *Grundzuge und Chrestomathie der Papyruskunde*. Bd. I–IV (Leipzig)

van Hoecke M. (1985) *What is Legal Theory*? (Amersfoort)

ЦИЦЕРОН О ЗАКОНАХ ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

А. М. Брагова
Нижегородский государственный лингвистический университет
arbra@mail.ru

Arina Bragova (Nizhny Novgorod State Linguistic University, Russia)

Cicero on the Laws of Ideal State

Abstract. Formulating the juridical component of his ideal state in the dialogue *De legibus* Cicero combines Greek legal theory and Roman state activity. He sees the law as a supreme *ratio* inherent in the nature, which allows people to do what ought to be done and to refrain from the opposite. It is justice that can be found at the core of law, but (contrary to the sophistic tradition) – justice available to every citizen, not exclusively to the rulers, since only this sort of law guarantees equal treatment to all Roman citizens. Justice and equality are deeply rooted in civil virtues reflected in Roman tradition, an unwritten law of divine origin (that is why religious laws have to be most strictly observed). Examples given in the article show how Cicero uses these theoretical premises in his discussion of some legal acts related to the *imperium* of magistrates and the function of the *tribunate*.

Keywords. Rome, natural law, legal rules, justice, equality

Формулируя тезисы своей концепции идеального государственного устройства, представленной главным образом в диалогах *О государстве* и *О законах*, Цицерон уделяет особое внимание правовой стороне вопроса, а именно законам. Изначально диалог *О законах* состоял из шести книг по аналогии с его сочинением *О государстве*. До нас дошли первые три книги, хотя и они имеют большое количество лакун. Первая книга содержит рассуждения о естественном праве, вторая – о божественном праве, третья – о магистратах. По справедливому замечанию Уилкина, Цицерон считал право и законы наиболее важным аспектом государственного управления (Wilkin 1947). Античный мыслитель дает определение понятию «закон», доказывает его божественное происхождение, разъясняет действие законов, связанных с религией, и важность таких законов для римского народа, предлагает правовые механизмы, связанные с институтом цензорства, трибунатом, функционированием народного собрания.

ΣΧΟΛΗ Vol. 4. 1 (2010) 32–41
www.nsu.ru/classics/schole
© А. М. Брагова, 2010

Прежде всего, Цицерон считает необходимым разъяснить природу права и законы, на основании которых должны управляться гражданские общины (*О законах* I, 17).[1] Несомненно, он опирается на опыт, накопленный древними греками в этом вопросе.[2] В частности, структуру своих сочинений о государстве и законах он заимствует у Платона, но именно структуру, а не наполнение (Seel 1953, 393). Содержание данных работ представляет собой объединение греческой философии с римской практикой, и в этом заключается новаторство Цицерона (Beard 1986, 39–40; Vogt 1963, 54). В первой книге диалога *О законах* Цицерон пишет о законе как о заложенном в природе высшем разуме, позволяющем нам совершать то, что совершать следует, и запрещающий противоположное (*О законах* I, 18. Ср. *О государстве* III, 33). И сразу же автор сочинения указывает на отличие греческой и римской трактовок закона. Греки вкладывают в закон понятие справедливости, а римляне, наряду со справедливостью, – понятие выбора. Греческое название «номос» произошло от глагола «немо», то есть «уделять», так как закон «уделяет» каждому то, что ему положено. Латинское же название *lex* происходит от глагола *legere*, одно из значений которого – «выбирать», и Цицерон подразумевает выбор справедливого и истинного начала (*О законах* II, 11). «Примиряя» греческую теорию со своими взглядами, он замечает при этом, что закону свойственно и то и другое, то есть и справедливость, и право выбора (там же, I, 19). В подтверждение мысли предшественников о справедливости закона Цицерон неоднократно упоминает понятие справедливости в отношении римских законов (там же, I, 19; II, 13). Однако надо отметить, что, в отличие от Фрасимаха в *Государстве* Платона,[3] Цицерон пишет не с позиций полезности справедливости для правителя, а с позиций полезности справедливости для всех римских граждан. Цицерон предполагает равенство всех граждан перед справедливым законом как основание для прочного государства (Цицерон, *О государстве* I, 48; 69; ср. *О законах* II, 13), о чем справедливо упоминает в своей работе Строгецкий (2001, 135). В отношении мысли Цицерона о равенстве граждан перед законами Митчелл замечает, что, хотя политические идеи Цицерона происходили от его аристократического взгляда на государство и управление им, которое предполагало иерархическую структуру, для него истинная res publica, основанная на идее о том, что государство принадлежит народу и существует на

---

[1] Здесь и далее цит. по: Цицерон Марк Туллий, *Диалоги: О государстве; О законах,* пер. В. О. Горенштейна (Москва, 1994).

[2] Подробнее см. Утченко 1994, 161; Нерсесянц 1983, 155; Темнов 1999, 19; Büchner 1964, 233; Đurić 1958; Görler 1999, 86; Schur 1934, 42; Wood 1988, 70.

[3] «Устанавливает же всякая власть законы в свою пользу… Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных… во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (Платон, *Государство* I, 338e; пер. А. Н. Егунова). Здесь и далее цит. по *Собранию сочинений Платона* в 4 т. (Москва, 1990–1994).

благо людей, должна гарантировать высокую степень равенства для всех граждан, и именно равенства граждан перед законом, так как не может быть частных привилегий перед законом и справедливость – одна для всех (*О законах* II, 13; III, 8; Mitchell 1991, 12–13).[4] Митчелл также указывает на мысль Цицерона о том, что те, кто стоят у власти, не должны иметь больше власти, чем та, что им предоставлена по закону. Таким образом, поскольку власть правителей проистекает из закона, то они – создания закона (Цицерон, *За Клуенция*, 146; *О государстве* II, 43; *О законах* III, 1–3). По мнению исследователя, к концу жизни Цицерон утверждал, что одной из главных целей его управления всегда было гарантировать, чтобы никакой человек не стал сильнее законов (Mitchell 1991, 12–13; cf. Classen 1978, 597–619). Вполне обоснованно замечает Павлов, что, провозглашая *aequitas* основным принципом *res publica*, Цицерон понимает равенство, прежде всего, как равенство перед законом и отвергает равенство как принцип социально-политический, поскольку Цицерон отстаивает незыблемость частной собственности (*Об обязанностях* II, 78–80) и отвергает равенство избирательных прав (*О государстве* II, 40), отдавая предпочтение центуриатному устройству Сервия Туллия (*О государстве* II, 39; Павлов 2001; ср. Нерсесянц 1983, 155).

Следующая важная мысль, связанная с законами, состоит в том, что для своего идеального государства Цицерон выбирает только неписаный закон, тот высший закон, который возник раньше любого писаного законодательства (*О законах* I, 19).[5] На писаные законы полагаться нельзя, поскольку они транслируют волю человека, стоящего у власти, а такой человек приказывает или запрещает то, что находит нужным для себя, для своей выгоды (там же, I, 19–20; 42–44; II, 13; ср. *О государстве* II, 63; III, 16; 18; 20).[6] В качестве примера таких несправедливых писаных законов Цицерон приводит закон Луция Валерия Флакка (82 г. до н. э.), по которому Сулла приобретал неограниченные полномочия, право жизни и смерти по отношению к римским гражданам (*О законах* I, 42; ср. Цицерон, *Против Верреса* III, 82; *О земельном законе* III, 5; *О доме* 49). Из истории Древней Греции ему известно несправедливое использование законов тридцатью тиранами (404–403 гг. до н. э.), когда тридцать афинских правителей «пожелали навязать свои законы всем» (*О законах* I, 42;

---

[4] Этот важный сюжет разбирается многими авторами. См., например: Wirszubski 1968, 80–81; Fantham 1973, 285–290; Kentner 1972, 81, 157; Lepore 1954, 258–265; Büchner 1964, 214–238; Canceli 1972, 247–267; Hellegouarc'h 1963, 542–566; Wood 1988, 70–89.

[5] Эта мысль заимствована у Аристотеля, который указывал, что «законы, основанные на обычае, имеют бóльшее значение, чем законы писаные» (Аристотель, *Большая этика*, 1287b7–9; пер. Т. А. Миллер; цит. по: Аристотель, *Сочинения в 4-х тт.* Москва, 1976–1984).

[6] Мысль о несправедливости писаных законов перекликается с Аристотелевой, согласно которой «мы разрешаем начальствовать не человеку, а слову [закона] (λόγος), так как человек себе уделяет больше благ и меньше зол и становится тираном» (Аристотель, *Никомахова этика*, 1134a35–38; пер. Н. В. Брагинской).

ср. *О государстве* I, 44). В отношении мысли Цицерона о несправедливости многих частных предписаний (*О законах* II, 13) интересно мнение Грималя (1991, 317–318) о том, что те частные предписания, о которых пишет Цицерон, втягивают государство в роковое движение к катастрофе. Именно таковы законы республики Рима в предсмертные ее годы, которые только расшатывают традиционное устройство государства, созданное на протяжении веков «добрыми» законодателями. Если Рим выжил, если сумел вырасти, укрепиться, распространить свою власть на весь известный мир, то лишь благодаря неуклонному воздействию духовного наследия законодателей, которые, конечно, учитывали всякий раз конкретное положение, но рассматривали его в свете вечных принципов справедливости и права и, стремясь к сегодняшней пользе, постоянно видели и самое отдаленное будущее. Так соединились две ветви исторического развития, вместе приведшие к возникновению империи: естественное становление, независимое от человеческой воли, и разумная планомерная деятельность людей, способная все же направлять развитие в русло, наиболее благоприятное для государства. Так кормчий корабля, уступая силе ветра и волн, в то же время искусным маневром приводит благополучно корабль в гавань. Таким образом, в душе Цицерона живет вера в вечность Рима, скорее религиозная, чем логически обоснованная. Боги, говорит он во 2-й книге диалога *О законах*, всецело господствуют над жизнью, гражданам лишь остается проникнуться этой истиной, их первый долг – подчиняться божественному закону. Действительно, о божественном происхождении неписаного права Цицерон пишет много (*О законах* I, 23; 43; II, 2; 8; 10; 11; 19; 25; 27; 28; 40; III, 3; *О государстве* III, 20). Закон есть мысль божества, разумом своим ведающего всеми делами, принуждая или запрещая (*О законах* II, 8). Грималь полагает, что из рассуждения Цицерона о божественном происхождении законов и права следует вывод о том, что, поскольку закон одноприроден с разумом, а последний присущ как людям, так и богам, значит, боги и люди едины в своем подчинении общему закону, то есть едины единством права; эта мысль лежит в основе всей работы Цицерона (Грималь 1991, 315–316). Поскольку законы созданы божественным разумом, то и право, из них проистекающее, имеет божественное происхождение (там же, I, 23; 33). По замечанию Кауелла, хотя Цицерон следовал за Платоном в вопросе о том, что закон зависит от принципов права, однако он сумел глубже заглянуть в проблему, так как для него закон был священным предметом, не вещью, изобретенной гением человека или учрежденной каким-либо народом, но тем вечным принципом, который управляет всей вселенной (там же, II, 8) (Cowell 1948, 273). Надо отметить, что неписаный закон подразумевает добродетельное поведение каждого гражданина, которое Цицерон выводит из четырех стоических добродетелей: разумения, справедливости и благодеяния как двуединой добродетели, величия духа (доблести) и умеренности.[7] Законы должны быть основаны на разуме, так

[7] Ср. «Добродетель – справедливое отношение к законам» (Платон, *Определения* 411d).

как разумный образ жизни делает людей лучше (там же, I, 32), и эта мысль перекликается с первой добродетелью, разумением. Все люди связаны природным чувством снисходительности и благожелательности друг к другу (там же, I, 35), и это связано со второй добродетелью (справедливостью и благодеянием). Неписаный закон предполагает жизнь в согласии с природой, по ее закону, жизнь умеренную и в согласии с доблестью (там же, I, 56), и здесь, несомненно, речь идет о третьей и четвертой добродетелях – об умеренности и величии духа. Таким образом, этические категории добра и зла тесно переплетаются у Цицерона с правовыми и политическими понятиями. Право (читай, закон) Цицерон приравнивает к честному, бесправие (читай, отсутствие закона) – к позорному (там же, I, 44).

Поскольку законы и право имеют божественное начало, Цицерон обращает особое внимание на законы в отношении религии. Им он посвящает вторую книгу диалога *О законах*, где основывает рассуждения главным образом на Законе Двенадцати Таблиц. Согласно этому закону, римским гражданам необходимо: (1) проявлять благочестие по отношению к богам, признанным государством (*О законах* II, 19; 26); (2) обращаться к богам с чистой душой (там же, II, 19; 24); (3) избегать роскоши при священнодействиях, чтобы одинаковый доступ к богам был открыт для всех (II, 25); (4) соблюдать самые древние и потому самые близкие к божеству обычаи предков в отношении религии (II, 27; 35; 40; 61–62); (5) поклоняться обожествленным людям, а именно людям, обладающим такими качествами, как ум, благочестие, доблесть, верность (II, 27–28); (6) подчиняться государственным жрецам (служителям культа), истолкователям пророчеств (квиндецимвирам) и истолкователям воли богов (авгурам и гаруспикам), так как они имеют право, соединенное с авторитетом (*auctoritas*), заключающееся (в случае с авгурами) в отмене собраний и сходок, в отказе консулу в магистратуре, в разрешении или запрете обратиться с речью к народу, в отмене законов, во влиянии на ход войны через ауспиции (то есть гадание по полету птиц) (II, 20–21; 31; 34–35. Ср. *О государстве* II, 31).

В книге III диалога *О законах* Цицерон пишет о власти (*imperium*)[8] консулов и преторов, а также обязанностях цензоров,[9] эдилов, квесторов, трибунов

---

[8] В эпоху республики под понятием imperium понималась полнота власти высших магистратов (консулов и преторов), ограниченная коллегиальностью (наличием второго консула) и годичным сроком, а в пределах померия (сакральной городской черты города Рима) также и интерцессией плебейских трибунов (запретом на указ магистрата или постановление сената) и правом провокации (апелляции к народу), которым обладал римский гражданин. Империй слагался из права ауспиций (предсказания будущего по полету птиц), набора войска и командования им, созыва куриатских комиций (собраний патрициев), права принуждения и наказания и юрисдикции (судопроизводства).

[9] Старшими магистратами были консулы, преторы, цензоры, остальные именовались младшими.

(*О законах* III, 6–11).[10] Фактически он приводит в пример структуру власти, которая существовала в Риме до середины II в. до н. э., до реформ братьев Гракхов, когда республика находилась на пике своего развития и в которой Цицерон видит пример идеального государством. Это мнение разделяет ряд исследователей. Например, Финли пишет о том, что Цицерон приводит в систему давно принятую римскую доктрину (Finley 1983, 65). О консерватизме и традиционализме Цицерона в отношении политико-правовой концепции замечает Бек (Beck 2004). Вуд также настаивает на том, что Цицерон описал римские законы своего времени (Wood 1988, 168), ссылаясь на самого Цицерона, который писал, что ему почти не понадобилось вносить в законы что-либо новое (*О законах* III, 12). В отношении последнего мнения надо заметить, что Цицерон идеализирует не законы своего времени, а раннереспубликанские законы, когда консулы руководили остальными магистратами (там же, III, 16), преторы были охранителями права (там же, III, 8), цензоры существовали в государстве всегда, а не время от времени (там же, III, 47) [11] и следили за подлинностью законов (там же, III, 11–12; 47), делили население по имуществу, возрастам, сословиям, ведали городскими храмами, дорогами, водопроводом, казной, поступлением дани, надзирали за нравами (там же, III, 7). Эдилы управляли Римом, ведая о продовольствии и торжественных играх (там же, III, 7). В отношении трибунов Цицерон замечает, что те должны назначаться для защиты плебса против самоуправства и иметь право наложить вето на решения сената (там же, III, 9–10). Распоряжения магистрата должны быть закономерными, поскольку магистрат – это «говорящий» закон (там же, III, 2), и потому его империй должен быть законным (там же, III, 6). Действия магистратов должны отличаться умеренностью (там же, III, 10–11). Магистраты также всегда должны помнить о важности ауспиций – и когда выступают с речью, и когда хотят отсрочить созыв комиций, который мог бы нанести вред в связи с незаконными стремлениями народа (там же, III, 9; 10; 11; 27; 43).

Необходимо более подробно остановиться на трибунате, отношение к которому у Цицерона двойственное. Он пишет, что, хотя в своей деятельности он пострадал от власти трибуна, однако он не хочет выступать против трибуната.

---

[10] Консулы обеспечивали внутреннюю и внешнюю безопасность республики; преторы – помощники консула, выполняющие судейские обязанности и вообще обязанности консула во время его отсутствия в городе; цензоры проводили цензы, контролировали финансы, общественное строительство, следили за нравами; эдилы ведали общественными играми, следили за строительством и содержанием храмов; квесторы обладали судебной властью и ведали уголовными делами, позднее – финансами (управляли эрарием, то есть казной); трибуны были военными или плебейскими: военные трибуны, граждане из знатных семей, командовали легионом по очереди; плебейские трибуны защищали права своих избирателей от произвола патрицианских магистратов.

[11] Предложение Цицерона возродить институт цензорства подробно анализируется Холвардом (Hallward 1931, 235–236) и Кизом (Keys 1921, 309–323).

Трибунат является необходимым компромиссом, предложенным аристократами для удовлетворения народного протеста, связанного с желанием бóльшего участия народа в государственном управлении. Конфликт между народом и нобилитетом, как полагает Цицерон, менее выражен при трибунате, так как свобода народа при трибунате такова, что плебс должен был склоняться перед авторитетом первенствующих людей, несмотря на многие превосходные установления (*О законах* III, 25). Как отмечает А. А. Павлов, комментируя эту идею Цицерона, учреждение трибуната оказывается средством сдерживания народного стремления к достижению равенства: получив трибунат, низы фактически оказываются обманутыми в своем стремлении уравняться политически с верхами, имея конституционный орган, который теоретически представлял их интересы, но в реальности положение вещей осталось прежним, и государство было прочно сохранено в руках principes (там же, III, 24–25; Павлов 2003, 136). Из этих слов Цицерона Штаерман также делает вывод о том, что Цицерон видит идеальное государственное правление как бесхитростный механизм для поддержания господства крупных аристократов-землевладельцев в годы роста стремления народа к свободе и его желания играть бóльшую роль в государственном управлении. Однако у исследователя тотчас же возникает вопрос, каким образом, по мнению Цицерона, государство с таким трехглавым управлением может действовать как жизнеспособное и объединенное целое и что является основой социального согласия в таком случае. По всей видимости, поиск нужно вести за рамками формального механизма государственного управления для того, чтобы обнаружить неформальные социальные и политические отношения, связывающие систему воедино и объясняющие превосходство аристократической власти. Цицерон воспринимает процесс слаженной работы трех элементов власти как само собой разумеющийся и никогда не разъясняет его детально. Но явно подразумевается политика влияния и покровительства, возникающая из дружбы (amicitiae) и патроната: первое порождает власть внутри высших классов, второе дает возможность осуществлять власть над низшими классами (Штаерман 1985, 47–48). Отчасти можно согласиться с мнением Штаерман, так как, действительно, поддержка группировки имела определенное значение при формировании политического авторитета государственного деятеля, однако не стоит так четко «привязывать» политическое влияние к отношениям «патрон-клиент». Были и homines novi, не имевшие группировок, но вместе с тем сумевшие достичь высоких руководящих государственных должностей, как было с Цицероном. Мнение же Павлова о том, что Цицерон относился к трибунату как к средству сдерживания народного стремления к достижению равенства, кажется нам сомнительным. По нашему мнению, трибунат для Цицерона являлся спасительным средством против охлократии, ведь он пишет, что сила народа, дикая и необузданная при отсутствии вожака, становится более мягкой, если таковой находится (*О законах* III, 23). Кроме того, Цицерон упоминает о том, что благодаря трибунату простые люди могли считать себя равными первенствующим, а в этом одном было

спасение государства (там же, III, 24). Таким образом, мы видим, что римский вариант «системы сдержек и противовесов» на примере контитезы «сенат–трибунат» способствует сбалансированному управлению государством. Трибуны имели реальную политическую власть, имели право вето по отношению к преторам, консулам и сенату, и потому не стоит недооценивать авторитет их власти. Таким образом, право и законы, лежащие в основе цицероновского идеального государства, не служат какому-либо одному из элементов власти, например, аристократическому, а направлены на благо всего государства в целом, поскольку Цицерон признает равенство всех граждан перед законом.

Последовательно раскрывая содержание третьей книги диалога *О законах*, необходимо отметить оригинальные мысли Цицерона в отношении народных собраний, для которых в своем идеальном государстве он предлагает два нововведения. Первое состоит в том, что все руководящие магистраты с точки зрения закона находятся в ответе за любое насилие или нарушения, которые случаются на собрании (*О законах* III, 11; 42). Второе, более новаторское, связано с голосованием: практичная комбинация текущего использования тайного голосования (то есть с помощью подачи табличек) наряду с традиционным открытым голосованием (там же, III, 10, 33–39). Цицерон предполагает, что табличка как бы защищает свободу граждан, только бы ее показывали и добровольно предъявляли всем наилучшим и достойнейшим гражданам – с тем, чтобы свобода была именно в том, в чем народу дается власть – оказывать почет и доверие честным людям (там же, III, 39). Тайное голосование, утверждает Цицерон, лишает сенат ответственности за выбор и держит его в неведении по поводу истинного мнения народа (там же, III, 38). В таком случае граждане сохраняют свою политическую свободу, аристократия – власть, что помогает избегать опасности межклассового конфликта. Когда будет создано представление о свободе (libertatis species), воля народа послужит авторитету и милости (auctoritati aut gratiae) аристократов (там же, III, 39). Таким образом, мы видим еще один пример действия «системы сдержек и противовесов», имевшего место в ранней римской республике и идеализированного Цицероном.

Итак, при описании законов своего идеального государства Цицерон проявляет оригинальность, прежде всего, потому, что сочетает элементы древнегреческих теорий о государстве и праве с практическими механизмами римского государственного управления и действующими римскими законами. Это ему удается благодаря тому, что он является реальным политическим деятелем, и потому выступает как активный мыслитель, а не как компилятор учений предшественников. Он не только в теории, но и на практике знаком с законами римского государства и их недостатками, и это выгодно выделяет его теорию государства и права на фоне других политико-правовых учений.

Библиография

Грималь П. (1991) *Цицерон* (Москва)

Нерсесянц В. С. (1983) *Право и закон* (Москва)

Павлов А. А. (2001) «К вопросу о libertas у Цицерона», *Жебелевские чтения, 4* (Санкт-Петербург): http://centant.pu.ru/centrum/publik/confcent/2002-10/pavlov.htm

Павлов А. А. (2003) «Плебейский трибунат в изображении Цицерона», *Исседон:* альманах по древней истории и культуре (Екатеринбург) II, 124–142

Строгецкий В. М. (2001) «Законы XII Таблиц и особенности развития гражданского права (jus civile) в Риме», *Из истории античного общества* (межвузовский сборник научных трудов). Выпуск 7 (Нижний Новгород)

Темнов Е. И. (1999) «Цицерон – оратор, политик, правовед», Цицерон, *О государстве. О законах и др. соч.* (Москва)

Утченко С. Л. (1994) «Политико-философские трактаты Цицерона («О государстве и «О законах»)», Цицерон, Марк Туллий, *Диалоги: О государстве; О законах,* пер. В. О. Горенштейна (Москва) 152–174

Штаерман Е. М. (1985) «От гражданина к подданному», *Культура Древнего Рима,* под ред. Е. С. Голубцовой (Москва), том 1, 22–105

Beard M. (1986) «Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse», *Journal of Roman Studies* 76, 33–46

Beck S. (2004) «Greece and Rome to 30 B. C. Ethics of Civilization», *World Peace Communications*, 3: http://www.san.beck.org/EC26-Cicero.html#31

Büchner K. (1964) *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt* (Heidelberg)

Canceli A. F. (1972) «Juris consensu nella definizione ciceroniana di res publica», *RCCM* 14, 247–267

Classen C. J. (1978) «Cicero, the Laws and the Law-Courts», *Latomus* 37, 579–619

Cowell F. R. (1948) *Cicero and the Roman Republic* (London)

Đurić M. (1958) *Ideja prirodnog prava kod grčkih sofista* (Belgrad)

Fantham E. (1973) «Aequibilitas in Cicero's Political Theory, and the Greek Tradition of Proportional Justice», *Classical Quarterly* 23, 285–290

Finley M. I. (1983) *Politics in the Ancient World* (Cambridge)

Görler W. (1999) «Silencing the Troublemaker: *De Legibus* I.39», *Cicero the Philosopher: 12 Papers,* edited by J. G. F. Powell (Oxford, 1999) 84–86

Hallward B. L. (1931) «Cicero Historicus», *The Cambridge Historical Journal* III.3, 235–236

Hellegouarc'h J. M. (1963) *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la republique* (Paris)

Kenter L. P. (1972) Cicero*, De Legibus: A Commentary on Book I* (Amsterdam)

Keys C. W. (1921) «Original elements in Cicero's Ideal Constitution», *American Journal of Philology* 42, 309–323

Lepore E. (1954) *Il principe ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica* (Napoli)

Mitchell Th. (1991) *Cicero: the senior statesman* (London)

Schur W. (1934) *Sallust als Historiker* (Stuttgart)

Seel O. (1953) *Cicero. Wort. Staat. Welt* (Stuttgart)

Vogt J. (1963) *Ciceros Glaube an Rom* (Darmstadt)

Wilkin R. (1947) *Eternal Lawyer* (New York)

Wirszubski Ch. (1968) *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate* (Cambridge)

Wood N. (1988) Cicero's Social and Political Thought (Berkeley, Calif.)

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ВЫСШЕЙ ВЛАСТИ В ВОЕННОЙ СФЕРЕ ДИКТАТОРАМИ РАННЕЙ РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

В. В. Дементьева

Ярославский государственный университет им П. Г. Демидова
vv_dementieva@mail.ru

Vera Dementieva (P. G. Demidov Yaroslavl' State University, Russia)

Execution of the highest power in military sphere by the dictators of Early Roman Republic

Abstract. The Roman dictators regularily (invested with power by the Roman state in the 5th – 3rd c. BCE in the situations of serious military treats to the Republic) had to accomplish three legally regulated public acts. They closed the courts, declare, if necessary, a levy in mass (if the warriors already called up for military service by ordinary magistrates were not numerous enough for starting a campaign), and personally supervised recruitment and training of the troops. Their orders were published in the form of an *edictum* which, most probably, contained all these regulations. Regardless of the purpose of its declaration, the dictatorship transferred the civil life of the city in the state of *militiae*. The newly formed army swore fidelity (called *sacramentum*) to the commander and – from the time of the Second Punic war – made a formal declaration of loyalty, *ius iurandum*. Contrary to a widespread scholarly opinion the author argues that it is the applicable legal rules, rather then the sphere of their applicability that distinguishes the *imperium* of an ordinary magistrate from this of an extraordinary one. Therefore, talking (not quite correctly) about "military *imperium*" of an extraordinary magistrate, the historians of Roman law are in reality dealing with an application of his *imperium* in military sphere.

Keywords. Roman Republic, public power, *imperium*, dictatorship

Период римской истории V–III вв. до н. э. явился отдельным этапом существования Республики как в публично-правовом, так и в военном отношении. Причем своеобразие той и другой стороны римской жизни было во многом взаимообусловленным и взаимопроникающим: специфика военно-политической ситуации на данном хронологическом отрезке приводила к особому пути формирования государственно-правовых механизмов гражданской общины, а складывавшиеся управленческие структуры, в свою очередь, непосредственно влияли на организацию, ход и исход военных кампаний. Необхо-

© В. В. Дементьева, 2010

димость политического выживания civitas – как независимого социума – в обстановке постоянной военной угрозы стимулировала возникновение органов «быстрого реагирования» на внешнюю опасность, а характер этих органов не в последнюю очередь определял специфику публично-правового устройства ранней Республики.

Особый путь становления римской политико-правовой системы в немалой степени проявился в непохожести ее исполнительной власти [1] на сложившиеся к тому времени образцы в иных гражданских общинах Средиземноморья. Акцентируем для начала институциональные особенности римской высшей магистратуры в целом (в совокупности ее ординарной и экстраординарной ветвей), принципиально важные для рассмотрения военной деятельности чрезвычайных магистратов-полководцев.

Римские высшие должностные лица были (в отличие от греческих) носителями делегированного государственного суверенитета, они являлись «полномочными представителями» римского народа и его «отцов» и в мирных, и военных делах. Иначе говоря, если граждане греческих полисов сами принимали важнейшие решения во внутренней и военной жизни, а их магистраты были лишь исполнителями воли коллектива, «инструментами» ее реализации, то римские граждане предоставляли своим магистратам право действовать по собственному усмотрению от имени квиритов в важнейших государственных делах. Применительно к афинским должностным лицам Е. И. Суриков дал четкую формулировку: «Магистраты не были суверенны».[2] Применительно к римским носителям высших должностей скажем: магистраты были суверенны, и их суверенитет был делегированным суверенитетом populus Romanus. На войне греческие стратеги, хотя и имели «свободу рук» в тактических действиях, в принципиальных решениях общестратегического характера зависели от экклесии; сами, находясь в должности, были не только подотчетны, но и подсудны народу, они могли быть в любой момент отстранены от власти. Римские же полководцы самостоятельно определяли стратегические задачи, методы их осуществления, они в течение срока полномочий сохраняли независимость и властную позицию по отношению к комициям. Римская публично-правовая практика не выработала механизмов досрочного лишения магистратских полномочий; магистрата могли отдать под суд только тогда, когда он уже становился экс-магистратом. Известные попытки плебейских трибунов призвать высших магистратов к суду народа, в частности в 455 г. до н. э., были безуспешными, и только после сложения верховной власти ее бывшие носители

---

[1] Воспользуемся для уточнения понимания термина словами И. Е. Сурикова (2006, 315), делающего следующую оговорку при употреблении словосочетания «исполнительная власть»: «В античности еще не сложилось представления о строгом разделении власти на законодательную, исполнительную и судебную ветви; это – продукт политической теории Нового времени (Локк, Монтескье)».

[2] Там же.

предстали перед судом (Дионисий Галикарнасский, *Римские древности* [далее: Dionys.] X. 34–35, 42; Тит Ливий, *История Рима* [далее: Liv.] III.31.5). Неподсудность находившегося в должности римского магистрата, на наш взгляд, как раз и отражает делегирование ему государственного суверенитета. Как отмечает Л. П. Маринович, в Афинах «возможно было возбудить судебное дело не только против магистрата, но и против самого полиса» (Маринович 2001, 51). В Риме, по нашему мнению, невозможно было возбудить судебное дело против действовавшего магистрата потому, что он не просто осуществлял публично-правовые функции от лица государства, – в нем государство персонифицировалось. Думается, что сказанное подтверждается также тем фактом, что одной из трех основных составляющих римского публичного права – как их реконструируют исследователи на основе свидетельства Ульпиана [3] – явилось впоследствии (в классический период его развития) право магистратов; основы этого закладывались в период ранней Республики.

Вполне закономерным в названном контексте представляется и уподобление в источниках величия (maiestas) магистрата величию (достоинству) римского народа. Причем это называется в качестве древних установлений, что отражено, например, у Валерия Максима (Val. Max. II.2.2): «Magistratus vero prisci quantopere suam populique Romani maiestatem retinentes se gesserint…». Такое приравнивание было возможно только в случае «замещения» римского народа магистратом в важнейших политических действиях.

Для собственно военной сферы заметим, что афинский народ (организованный в народное собрание) имел право дать одному члену коллегии стратегов полномочия высшего военного командования на весь период войны, римский народ вообще не мог ни вмешиваться в очередность выполнения ординарными высшими магистратами их обязанностей (тем более военных) и распределение этих обязанностей внутри коллегии, ни определять переход к экстраординарному правлению и персону чрезвычайного магистрата (он ее только легитимизировал через куриатную организацию). Если полномочия стратега-автократора в Афинах вручало полководцу народное собрание, то в Риме высший ординарный магистрат сам провозглашал диктатора, а решение о переходе к диктатуре предварительно принималось не комициями, а сенатом.

Ключевое слово, в котором сфокусирована специфика высшей магистратской власти Римской республики, – imperium, понятие, не имевшее греческого аналога. Его содержательное наполнение мы уже рассматривали в специальной статье,[4] сейчас только отметим, что придерживаемся точки зрения о его

---

[3] См. подробно об этом: Кофанов 2006.

[4] Дементьева 2005. Кратко воспроизведем некоторые положения: Империй – это высшая исполнительная власть и в сфере domi, и в сфере militiae. Империй всегда включал определенный и неизменный набор прав магистрата по отношению к гражданскому коллективу в целом и каждому гражданину в отдельности. Imperium давал его носителю следующие права: (1) общаться с богами от имени общины, проводить

полифункциональном характере в раннюю Республику, признавая, вместе с тем, его военные истоки. Добавим еще, что поименное предоставление империя через куриатный закон, видимо, подчеркивало персонифицированность делегирования империя: он вручался (т. е. передавался суверенитет res publica) не вообще абстрактному должностному лицу, а конкретной личности. Статус высших магистратов (magistratus cum imprio) как носителей делегированного государственного суверенитета есть, на наш взгляд, одновременно свидетельство римских истоков принципа представительности: идея представительной власти – римская, здесь для нас несомненен приоритет римлян. Право высшего магистрата на действия от имени всего народа, на представительство квиритов, было заложено в imperium.

---

auspicia; (2) созывать комиции, вносить в них законодательные предложения (rogationes); (3) созывать сенат, вносить в сенат предложения (relationes) и требовать от него заключения по предложенному вопросу; (4) право высшего военного командования, в том числе набора войск и проведения военных операций в роли главнокомандующего, назначения войсковых командиров и право триумфа в случае масштабной победы; (5) право заключения перемирия (но не мира) с врагом; (6) право распределения военной добычи (хотя бы ее части); (7) право высшей административной власти; (8) право высшей судебной власти (iurisdictio), которое включало в себя следующие правомочия, связанные с привлечением гражданина к ответственности за нарушение законов: право вызова провинившегося (ius vocationis), право задержания (ius prensionis), а также право непосредственного наложения наказания – ius coercitionis; (9) право торжественного провозглашения своего преемника в роли держателя империя; (10) право назначения на время отсутствия в Риме всех магистратов с империем, полученным на основе закона, городского префекта (praefectus urbi); (11) с последней трети IV в. до н. э. – право стать (по истечении должностных полномочий) промагистратом на основе пророгации империя; (12) право на инсигнии, символизировавшие империй. Этот набор правомочий неотъемлемо входил в содержание понятия imperium. Объем полномочий, заложенных в империи, был всегда неизменным.

Могли быть разные сферы (domi или militiae) применения империя, различные условия и зависевшие от сфер и условий деятельности различные публично-правовые механизмы его реализации. Эти механизмы либо правовым образом сдерживали в каком-то отношении применение властных полномочий, заложенных в империи, либо, наоборот (при их «выключении»), развязывали магистрату руки для максимально полного претворения их в жизнь. К числу таких механизмов относятся: (1) право провокации к народу (провокация была законным средством для гражданина опротестовать суровый приговор магистрата в народном собрании); (2) коллегиальная интерцессия (коллегиальность и многоместность магистратуры – разные понятия); (3) апелляция к другому магистрату; (4) интерцессия со стороны плебейских трибунов; (5) иерархия магистратов с империем, которая означала не «уменьшенные полномочия», содержащиеся в империи нижестоящего магистрата, а иной правовой механизм его осуществления по сравнению с вышестоящими носителями империя (эта иерархия в военной сфере оборачивалась военной субординацией, в гражданской – неподсудностью вышестоящего магистрата нижестоящему); (6) выделение сферы деятельности – provincia.

На наш взгляд, проявление замещения суверенности народа суверенностью магистрата следует усматривать и в очень древней сакральной клятве (sacramentum), которая, по определению В. Н. Токмакова, подробно ее характеризовавшего, «представляла собой торжественный обет повиновения воинскому империю» (2000, 142 и 2007, 172), «апеллировала к сакральным нормам и обрекала воинов на подчинение приказам лично военачальника» (Он же, 2007, 171). В ее основе, – подчеркивает В. Н. Токмаков, опираясь на Дионисия Галикарнасского (XI.43.2), – лежал закон, который «еще в V в… давал командующим право приговаривать к смерти без суда всех тех, кто не подчиняется либо оставляет свои знамена, т. е. составлял суть империя» (2000, 142). Данная клятва, как и последующая (со времен Второй Пунической войны), официальная присяга ius iurandum (которая, как отмечает В. Н. Токмаков, регулировала уже взаимоотношения солдат и государства) – своеобразные процедуры, подтверждающие акт делегирования прав римских граждан, включая их право на жизнь, магистратам с империем.

Противопоставление «высшего» и «меньшего» империя, по нашему мнению, возможно только в случае соотнесения власти двух магистратов cum imperio, один из которых занимал более высокую ступеньку в иерархии должностных лиц (диктатор – начальник конницы; консул – претор). При этом все они наделялись одинаковым по объему империем, а различие состояло в том, что вышестоящий магистрат мог запретить нижестоящему совершать определенные действия, в том числе вытекавшие из империя.

Экстраординарные магистраты, включая диктаторов, могли после сложения полномочий подвергнуться судебным преследованиям точно так же, как ординарные должностные лица. Так, в изложении традиции, к судебному разбирательству по инициативе консулов привлекался Гай Мений (сразу после своей диктатуры 314 г. до н. э.), о чем сообщает Ливий (IX.26.20). Вынужден был предстать перед судом (спустя время после исполнения этой должности) и диктатор 339 г. до н. э. Квинт Публилий Филон (Liv. IX.26.21). Поэтому мы не можем согласиться со следующим мнением В. Н. Токмакова (1997, 46): «В отличие от консулов диктаторы в традиции никогда не подвергаются судебным преследованиям после сложения полномочий». Возможность привлечения экс-диктаторов к судебной ответственности, зафиксированная традицией, свидетельствует (так же, как и невозможность привлечения к суду любых магистратов с империем в период срока должности), на наш взгляд, о том, что не сам империй отличал их должностное положение от консульского, а только механизм осуществления заключенных в империи полномочий. Особый объем полномочий мог бы давать и особый статус после их сложения, – но этого мы не наблюдаем.

Наличие постоянных военных конфликтов в V–IV до н. э., как справедливо, на наш взгляд, подчеркнул К.-Й Хёлькескамп (Hölkeskamp 2004), укрепило и военную сторону империя, и его основополагающее значение в целом. В правовом отношении империй никогда не был «усеченным». Действие по отноше-

нию к ординарным носителям империя praesidia libertatis, в первую очередь трибунских auxilium и intercessio, свидетельствует отнюдь не об ограничении империя, а о признании его «веса». Добавим, что их функционирование касалось именно условий применения империя, а не его сути.

Экстраординарные магистраты – это должностные лица, наделенные империем, включавшим в себя такие же, как и у ординарных магистратов правомочия (и в том же их объеме), но имевшим особый, неординарный публично-правовой механизм реализации. Это первый критерий отнесения магистратов к экстраординарным. Второй критерий – они нерегулярно использовались в политической практике. Нерегулярность означает непериодичность, использование по мере необходимости, в экстремальной, критической ситуации. В условиях же ранней Республики применение структур чрезвычайной власти было хотя и нерегулярным, но весьма частым, особенно по причине войны. Тезис об эндемичности войны для греческих полисов (в период с 490 по 338 г. до н. э. греки воевали каждые два года из трех и не жили в мире более 10 лет подряд) [5] никак не в меньшей степени верен применительно к тому же хронологическому отрезку и для римской общины. Исследователи постоянно отмечают «феномен перманентной войны» в качестве доминирующей черты римской жизни ранней Республики,[6] «ежегодный ритм» римских войн [7] или «модель ежегодной войны» [8] с ее сезонными летними кампаниями, когда военные действия римлян были ограничены Италией.

Итак, мы говорим не о «военном империи», а о реализации полномочий, заключенных в империи, в военной сфере. Обратимся к непосредственному осуществлению на практике военных функций высшей власти чрезвычайными магистратами – диктаторами ранней Республики. Мы уже посвящали им специальные исследования,[9] но военный аспект затрагивали в схематичном виде, – сейчас бы хотели с одной стороны, – компенсировать этот недостаток более детальным обращением к информации античной традиции, с другой – дополнить анализируемый материал источников некоторыми новыми размышлениями и вниманием к публично-правовой стороне действий диктатора в сфере militiae.

Диктатура, называемая в источниках rei gerundae causa, понимается нами как та, к которой прибегали для ликвидации какой бы то ни было (внешней или внутренней) серьезной опасности; диктатура, вводившаяся непосредственно для ведения военных действий – belli gerundae causa. Й. Бляйкен, исходя из теории А. Хойса, отрицающей полифункциональность магистратского империя в раннюю Республику, считал, что назначение диктатора rei gerundae causa – исклю-

---

[5] См. Маринович 2006, 8.

[6] См. *Война и античное общество* 2004, 22.

[7] Там же, 77.

[8] Там же, 69.

[9] Дементьева 1996 и 2001.

чительно вести войну.[10] Мы же понимаем целевое назначение этой диктатуры более широко, в значении выполнения (gerere) любого важного государственного дела (res). Именно она была введена в римское публично-правовое устройство «по высшему закону», о котором сообщает Фест (216. L).[11]

Проблема постижения смысла словосочетания rei gerundae causa была поднята Марианной Элизой Хартфилд (Hartfield 1982). Отметив, что в консульских фастах это выражение всегда связано с информацией о диктаторах, она обратилась к анализу его употребления Ливием. М. Э. Хартфилд обнаружила у Ливия троекратное использование этого выражения: применительно к событиям 326 г. до н. э., 216 г. до н. э. и 191 г. до н. э. (там же, 4–6). Все упоминания, как она подчеркивает, относятся к периоду после 363 г. до н. э. (т. е. после первого случая применения диктатуры imminuto iure). М. Э. Хартфилд находит, что в двух первых примерах Ливий употребляет термин rei gerundae causa применительно к диктаторам, при этом речь идет о военной цели их назначения и о шестимесячном сроке исполнения должности. Третий же пример использования Ливием анализируемого словосочетания относится вообще не к диктатору, а к римскому флоту и его командованию, но речь идет – что она считает весьма показательным – о военной кампании. М. Э. Хартфилд, однако, не спешит сделать вывод о чисто военном (и неизменном) содержательном наполнении понятия rei gerundae causa, полагая, что таковое привнесено уже Ливием, а для более раннего времени понимание было более размытым, особенно в отношении диктатур времени до законов Лициния-Секстия. То, что диктатура rei gerundae causa обычно применялась для военных действий, не означает, подчеркивает американская исследовательница, что она вообще не была связана с выполнением обязанностей в гражданской сфере. Но за пределами военной сферы власть данных диктаторов четко в источниках не определена. Мы, когда публиковали свои работы по раннеримской диктатуре, не нашли, к сожалению, труд М. Э. Хартфилд, сейчас же, ознакомившись с ним, вполне присоединяемся к ее наблюдениям; они согласуются – несмотря на то, что данный автор рассматривает вопрос с другого исследовательского ракурса – с нашим выводом о том, что нет оснований жестко связывать целевое назначение диктаторов rei gerundae causa только с ведением внешней войны, хотя, чаще всего, именно для отражения внешней агрессии она и применялась. Но причиной такого применения были обстоятельства политической жизни римской общины, а не публично-правовое наполнение магистратского империя.

Как это ни странно было обнаружить у Вольфганга Кункеля (в силу разработки автором теории чисто военного наполнения империя в раннюю и среднюю Республики), но уточнение «dictator rei gerundae causa был, правда,

---

[10] Bleicken 1992, 32.

[11] optima lex [---] in magistro populi faciundo, qui vulgo dictator appelatur... («высший закон [---], согласно которому был учрежден начальник народа, называвшийся обыкновенно диктатором». Подробнее см. Дементьева 2001.

в качестве обладателя высшей должностной власти не ограничен ведением войны» содержится в его книге, опубликованной в 1995 г. [12] (с которой мы не могли ознакомиться до написания своей монографии по диктатуре, так как она была сдана в печать в тот же самый год). Конечно, В. Кункель называл главной задачей диктаторов rei gerundae causa «высший приказ на войне», но, тем не менее, признание невоенной высшей компетенции названных диктаторов свидетельствует о далеко не полной и жесткой детерминированности исследовательских позиций этого крупного романиста абстрактными теоретическими построениями.

В целом же, теперь, когда мы подняли и с должной степенью подробности проработали тот пласт историографии, в котором трактуется содержание понятия imperium, нам становится отчетливо ясно: сведение функций диктаторов rei gerundae causa только к военной области, утверждения об отсутствии империя у диктаторов imminuto iure, отрицание невоенного целевого назначения диктаторов optima lege – звенья одной цепи, имеющей начальным исходным звеном совсем не свидетельства источников, а теоретический посыл, сводящийся к следующему: до поздней Республики магистратский империй имел сугубо военную компетенцию. Мы его считаем неверным, ибо, при непредвзятом анализе источников, он остается ничем существенным не подкрепленным. Когда мы возражали А. Хойсу, Й. Бляйкену (и их последователям) в трактовке конкретных вопросов истории римских чрезвычайных магистратур, нас заставляла это делать информация источников, мы шли эмпирически, удивляясь подчас тенденциозности их интерпретации в работах наших оппонентов и недоумевая, для чего им это нужно. Сейчас же нам предельно четко видно «для чего»: теоретическая схема заставляла их отсеивать информацию, не вписывающуюся в нее, или придавать ей несвойственный, надуманный смысл.

Но вернемся непосредственно к диктатуре ранней Республики. Мы определяли количество случаев передачи высшей власти раннереспубликанским диктаторам как примерно восемьдесят пять.[13] Тем же самым числом – 85 обозначил количество римских диктатур, известных нам за период с рубежа VI / V вв. по III в. до н. э. включительно, американский исследователь Артур Каплан,[14] диссертацию которого нам удалось найти также после публикации своей монографии. Подсчеты, следовательно, производились нами независимо друг от друга, но привели к одной и той же цифре. Порядка 60 диктатур из их общего количества приходятся на V–IV до н. э. (большинство из них, а именно ⅔, применялись в IV в.), когда военные задачи носителей чрезвычайной власти, безусловно, превалировали.

Диктаторы начала Республики предстают перед нами в изображении античной традиции как образцы римских доблестей и добродетелей. Дионисий

---

[12] Kunkel 1995, 679.4

[13] Дементьева 1996, 118.

[14] Kaplan 1977, 169–172.

Галикарнасский и Тит Ливий особенно делают упор на том обстоятельстве, что первые носители диктаторских полномочий стремились решить внешние конфликты миром, а не кровопролитием. Такой пример являл собой первый диктатор Тит Ларций (501 г. до н. э. по Ливию, 498 г. до н. э. – по Дионисию). Дионисий (V. 76.1) подчеркивает гуманность Ларция [15] и его миролюбивые установки (V. 76.2–4), а Ливий – подтверждает ведение римлянами во время его диктатуры мирных переговоров (II. 18.11). Второй диктатор Авл Постумий (499 или 496 г. до н. э.), по словам Дионисия, также надеялся закончить войну без боя, заключением мира (VI.5.3) – ¢macht^ katalÚsesqai tÕn pÒlemon. При этом желание избежать кровопролития сочеталось с желанием демонстрации военного и морального превосходства. Так, Ливий (III. 28.10) [16] говорит от имени Луция Квинкция Цинцинната (диктатура 458 г. до н. э.), что он не жаждет крови эквов; одновременно же историк сообщает, что диктатор прогнал врагов под ярмом.

Разумеется, диктаторы предстают перед нами, усилиями античных писателей, в основном как талантливые военачальники, наделенные всевозможными полководческими дарованиями, знаниями тактических приемов и умениями руководить армиями в самых сложных ситуациях (Liv. IV.21.9; IX.21.4; IX. 22; Dionys. VI.3.2; X.24.4–5 и др.). Непосредственно в ходе военных действий диктаторы, в изображении нарративной традиции, не только отдавали приказы, но воздействовали на сражающихся римлян разнообразными способами. Они обращались к воинам с мольбами и заклинаниями (видимо, магического характера). Ливий (II.20.10) пишет, что Авл Постумий во время боя заклинает (умоляет, настоятельно просит) всадников спешиться и заменить в сражении пехоту: tum ad equites dictator aduolat, obtestans ut fesso iam pedite descendant ex equis et pugnam capessant. Естественно, диктаторы воздействовали личным примером, смело подвергали

---

[15] ™nqumoÚmenoj d', Óti fron…mwn strathgîn ™stin, oÙ mÒnon t¦ ˜autîn pr£gmata poie‹n „scur£, ¢ll¦ kaˆ t¦ tîn polem…wn ¢sqenÁ, kaˆ m£lista m n ¥neu m£chj kaˆ pÒnou katalÚesqai toÝj polšmouj, e„ d m» ge sÝn ™lac…stV toà stratiwtikoà pl»qouj dap£nV, polšmwn q' ¡p£ntwn kak…stouj ¹goÚmenoj kaˆ ple‹sta t¦ luphr¦ œcontaj, oÞj prÕj suggene‹j kaˆ f…louj ¢nagkazÒmeno… tinej ¢nairoàntai, ™pieikestšrwn m©llon À dikaiotšrwn õeto de‹n aÙto‹j dialÚsewn. – Рассудив, что разумному военачальнику свойственно не только укреплять собственные позиции, но и ослаблять вражеские, но более всего – оканчивать войны без битв и страданий, а если это невозможно, то с наименьшими потерями воинского состава, и считая, что наихудшими, самыми тяжелыми из всех войн являются те, которые кто-либо вынужден предпринимать против своих сородичей и друзей, Ларций понял, что римлянам необходимо закончить войну скорее с наибольшей снисходительностью, нежели с наибольшей справедливостью (пер. Л. Л. Кофанова).

[16] sanguinis se Aequorum non egere; licere abire, sed ut exprimatur tandem confessio subactam domitamque esse gentem, sub iugum abituros. – Крови эквов он-де не жаждет, пусть себе уходят, но, чтобы они наконец признали, что покорен и смирен их народ, пусть они пройдут под ярмом (пер. Г. Ч. Гусейнова).

себя опасности. Об этом, в частности, повествует Дионисий (VI. 41. 3),[17] рассказывая о диктаторе Мании Валерии (494 г. до н. э.). «Начальники народа» воодушевляли предводимый ими народ призывами, апеллированием к прошлым победам, вызывали жажду мести. Так, о диктаторе Мамерке Эмилии (426 г. до н. э.) сообщается, что он вдохновлял своих отступавших воинов на активные действия против фиденян, напоминая о доблести отцов, о необходимости отмщения за причиненные бедствия (Liv. IV. 33. 3–5), так что от диктаторского империя было воодушевлено все войско (Liv. IV. 33. 6: ad imperium dictatoris mota cuncta acies).

Античное историописание в изображении полководческих действий диктаторов подчеркивает, что они ободряли римлян в бою похвалами, признанием мужества своих воинов. Ливий об Аппии Клавдии, диктаторе 362 г. до н. э., информирует, что тот на contio публично хвалил мужество легата [18] и рядовых воинов, отстоявших лагерь, вызывая у остальных желание состязаться в воинской доблести с удостоенными такой похвалы (VII.7.3).[19]

Были у диктаторов-полководцев и более «прозаические», менее возвышенные способы активизации военной кампании римской армии. Так, они стимулировали воинов непосредственно в ходе военных действий грядущей добычей, как это делал Папирий Курсор (диктатор 325 г. до н. э.) в борьбе с самнитами (Liv. VIII. 36. 10).[20] Иногда диктаторы пытались и устыдить воинов, чтобы вселить в них отвагу. Гай Сульпиций (диктатор 358 г. до н. э.) стремился в бою с галлами заставить забыть думать об опасности, вопрошая: in castris fe-

---

[17] par£deigm£ te Øm‹n ¢xiî genßsqai toÙmÕn e„j toÝj kindÚnouj prÒqumon· Øperagwnioàmai g¦r æj Ð kr£tista ™rrwmšnoj Ømîn. – Я желаю также, чтобы мое рвение в стремлении подвергнуться опасностям было примером для вас. Ибо *я буду сражаться за Отечество столь же упорно, как самый сильный из вас* (пер. А. В. Щеголева).

[18] Упоминание о легате, видимо, является проявлением модернизации в тексте Ливия (имеется в виду, вероятно, военный трибун). Легаты предположительно появились в Первой Пунической войне (Kunkel 1995, 677). Во всяком случае, легаты были введены в военную организацию уже после того, как Рим стал вести войны за пределами Италии (См. об этом в монографии Бернхарда Шлойсснера: Schleußner 1978).

[19] et pro contione dictator laudibus legati militumque, quorum virtute castra defensa erant, simul audientibus laudes meritas tollit animos, simul ceteros ad aemulandas virtutes acuit. – Сам диктатор, воздавший перед сходкой хвалу легату и воинам, защитившим своей доблестью лагерь, разом и вдохнул бодрость в тех, кто внимал заслуженным похвалам, и побудил остальных соревноваться с ними в доблести (пер. Н. В. Брагинской).

[20] addebat alacritatem quod dictator praedam omnem edixerat militibus; nec ira magis publica quam privuatum compendium in hostem acuebat. – Диктатор вдобавок так раззадорил воинов, объявив всю добычу их собственностью, так что личная корысть гнала их на врага не меньше, чем ненависть к самнитам и верность государству (пер. Н. В. Брагинской).

roces, in acie pavidi (в лагере беззаветно храбрые исполнены страха на поле сражения? (Liv. VII.15.2). Слова эти возымели действие (VII.15.3).[21]

Сообщается античными авторами, что диктаторы даже шли на психологические уловки, сопряженные с некоторым обманом. Ливий говорит о том, что диктатор Квинт Фабий (315 г. до н. э.), воюя с самнитами, скрыл от воинов прибытие начальника конницы со свежим войском (Liv. IX.23.8), считая, что воины будут храбрее сражаться, если надеяться будут только на свои силы, для чего даже приказал поджечь лагерь. Буквально говорится следующее (Liv. IX. 23.9): et, tamquam nulla nisi in eruptione spes esset, «locis» inquit «angustis, milites, deprehensi, nisi quam victoria patefecerimus viam nullam habemus» (и будто бы уповать нельзя было ни на что другое, кроме нападения, обратился с речью: «Воины, мы поставлены в такое положение, что никакого другого пути у нас нет, если мы не проложим дорогу победе»).

Не только в ходе сражений диктаторы оказывали воздействие на воинский боевой дух. Перед битвой, например, они заботились о раненых. Луций Папирий Курсор (диктатор 325 г. до н. э.) поступал таким образом (Liv. VIII. 36.6).[22] Он, восстанавливая тела воинов, еще лучше исцелял их души (medendis corporibus animi multo prius militum imperatori reconciliarentur (Liv. VIII. 36.7).

Отмечая нравственные качества диктаторов, позволявшие им приобретать популярность, древние писатели обращают внимание читателей: после военных успехов диктаторы не старались приписать славу и доблестные подвиги деяния только себе, а, наоборот, щедро делились ей с другими военачальниками. Так, диктатор Квинт Сервилий Агала (360 г. до н. э.), по свидетельству Ливия (VII.11.9), хотя сам действовал блестяще (egregie), в сенате и перед народом благородно похвалил консулов и, уступив им даже честь своих деяний, сложил с себя полномочия диктатора (dictator consulibus in senatu et apud populum magnifice conlaudatis et suarum quoque rerum illis remisso honore dictatura se abdicauit).

Как видим, античная нарративная традиция широко использовала фигуры диктаторов-полководцев в качестве exempla, достойнейших примеров деяний предков, заложивших могущество римского государства. Естественно, что одним из ярчайших примеров exempla был в античной исторической традиции Марк Фурий Камилл, но о нем в таком качестве уже шла речь в одной из наших публикаций.[23] Лейтмотив, постоянно присутствующий при характери-

---

[21] vera audiebant; itaque tantos pudor stimulos admouit, ut ruerent in hostium tela alienatis a memoria periculi animis. – Правду слышали воины, а потому, преисполнясь стыда, они ринулись навстречу вражеским стрелам, забыв и думать об опасности (пер. Н. В. Брагинской).

[22] itaque adhibitis legatis ipse circuit saucios milites inserens in tentoria caput, singulosque ut sese haberet rogitans curam eorum nominatim legatis tribunisque et praefectis demandabat. – И вот, собрав легатов, он сам обошел раненых воинов и, заглядывая в шатры, каждого в отдельности спрашивал о здоровье и поименно поручал воинов заботам легатов, трибунов и перфектов (пер. Н. В. Брагинской).

[23] Дементьева 2007.

стике древними авторами раннереспубликанских диктаторов, – они были достойны такой должности. Ливий (IV.13.12) говорит о диктаторе Цинциннате как о человеке достойном диктаторской власти: ibi animum parem tantae potestati esse. О Мамерке Эмилии Ливий пишет (IV.17.11), что как высшей властью, так и мужем, соответствующим этой власти, удалось изгнать врагов из римской земли за Аниен: cum potestas maior tum vir quoque potestati par hostes ex agro Romano trans Anienem submovere. Применительно к его другой диктатуре (426 г. до н. э.) говорится (Liv. IV.31.5), что Мамерк Эмилий был провозглашен, когда положение римской общины требовало настоящего мужества: adeo, simul fortuna civitatis virtute vera eguit. Дионисий (V.77.2) пишет, что, начиная с первого диктатора Тита Ларция (о деятельности которого он отзывается в самых благожелательных выражениях), такое усердие сохранялось всеми, получавшими эту власть, до третьего до нас поколения (oátoj Ð zÁloj ¢p' ™ke…nou toà ¢ndrÕj ¢rx£menoj ¤pasi paršmeine to‹j lamb£nousi t¾n aÙt¾n ™xous…an ¥cri tÁj tr…thj prÕ ¹mîn gene©j). К этим диктаторам Дионисий применяет прилагательное «безупречный», «безукоризненный» (¢nepil»ptoj), уподобляя их в данном отношении самому первому диктатору – Dionys. V.77.3.

Такое уподобление не случайно: оно есть не что иное, как возведение к самому раннему примеру предков. Это проявление формировавшегося триединства понятий: mos – instituta – exempla. Уве Вальтер (Walter 2004, 55) рассматривает exempla Romana как важнейшую и самую выраженную («плакатную») часть mos maiorum. Exempla, – подчеркивает он, – конституировали mos maiorum в качестве прецедентов в спорных вопросах права и политической культуры. О. В. Сидорович (2005, 125) отмечает превращение римской историографии в акт самосознания римского народа, «который протекал в свойственных римскому историческому сознанию категориях exempla (примеров)».

Обратим внимание на примечательную особенность характеристики раннереспубликанских диктаторов у Ливия: диктаторы, действовавшие во второй половине IV в. до н. э., противопоставляются прежним, более ранних времен (в качестве такого рубежа усматривается 325 г. до н. э., отмеченный конфликтом диктатора и начальника конницы). Если у Дионисия все диктаторы до Суллы в суммарной характеристике – образец для подражания, то у Ливия (VIII.33.13) имеется восклицание о том, насколько отличаются новые предводители от древних высокомерием и жестокостью: quantum interesse inter moderationem antiquorum et novam superbiam crudelitatemque.

Согласно Ливию, порядка 40 диктаторов, из тех, которых он отметил в своих первых десяти книгах, решали задачи военного командования. Из них около 30 специально назначались для отражения внешней агрессии. В повествовании о них Ливий преимущественно и дает информацию о том, какие публично-правовые и сакрально-правовые акты осуществляли диктаторы. Рассмотрим действия раннереспубликанских диктаторов военно-правового характера.

Диктаторы, имевшие первоочередными целями своего назначения военные задачи, провозглашались уже после начала войны. Получив империй в обста-

новке военного положения, диктатор объявлял iustitium – закрытие судов (Liv. III.27.2 [24]; IV. 26.12 [25]; IV.31.9 [26]; VI.2.6 [27]; VII.9.6 [28]; VII.28.3 [29]; X.4.2 [30]). При магистратско-комициальном уголовном процессе ранней Республики это неизбежно должно было означать приостановку действия права провокации (невозможность для граждан обжаловать обращением к народу суровый приговор магистрата – Cic. *Leg*. III.6 [31]). Обычная гражданская жизнь (domi) замирала, вступали в действие нормы militiae. Причем для диктатора они действовали и в пределах померия, и вне его, и до ликвидации военной угрозы, и после (до того, как последует официальная отставка – abdicatio). В этом одно из существенных отличий механизма реализации диктаторского империя от консульского (для консулов – независимо от оставшегося срока их полномочий – с завершением военной кампании и принятием сенатского постановления [32] внутри общины возобновлялись порядки гражданской жизни).

Как наглядно видно из приведенных пассажей Ливия, одновременно с iustitium диктатор обычно совершал еще два важнейших публично-правовых действия, относившихся к военной сфере: издание эдикта (edictum) о наборе войск и проведение воинского набора (dilectus). Эдикт объявлялся диктатором (так же, как это делали консулы) на contio (Liv. III.27.2 и др.). Такую сходку следует рассматривать как «официальную», ибо она созывалась магистратом, обращавшимся к народу с речью,[33] причем не как «военную», а как «граждан-

---

[24] cum magistro equitum in contionem venit, iustitium edicit, claudi tabernas tota urbe iubet, uetat quemquam privatae quicquam rei agere; tum quicumque aetate militari essent.

[25] dilectus simul edicitur et iustitium, neque aliud tota urbe agi quam bellum apparari. cognitio vacantium militiae munere post bellum.

[26] accito exercitu a Veiis, eoque ipso ab re male gesta perculso, castra locantur ante portam Collinam, et in muris armati dispositi, et iustitium in foro tabernaequeclausae, fiuntque omnia castris quam urbi similiora…

[27] is dictator C. Seruilium Ahalam magistrum equitum dixit; iustitioque indicto dilectum iuniorum habuit ita ut seniores quoque, quibus aliquid roboris superesset, in verba sua iuratos centuriaret.

[28] dictator cum tumultus Gallici causa iustitium edixisset, omnes iuniores sacramento adegit ingentique exercitu ab urbe profectus in citeriore ripa Anienis castra posuit. pons in medio erat, neutris rumpentibus ne timoris indicium esset.

[29] iustitio indicto dilectus sine vacationibus habitus esset, legiones quantum maturari potuit in Auruncos ductae.

[30] nam ut exercitu deleto ita iustitium indictum, custodiae in portis, vigiliae vicatim exactae, arma, tela in muros congesta. omnibus iunioribus sacramento adactis dictator ad exercitum missus omnia spe tranquilliora et composita magistri equitum cura…

[31] Cum magistratus iudicassit inrogassitue, per populum multae poenae certatio esto. Militiae ab eo qui imperabit provocatio nec esto, quodque is qui bellum geret imperassit, ius ratumque esto.

[32] Подробно об этом см. Токмаков 1994.

[33] Попытку классификации римских сходок см. Фролов 2007. См. также Дементьева–Фролов 2009.

скую», ибо собравшиеся на нее граждане еще не были обязаны воинской клятвой римскому магистрату.

Очередность проведения iustitium и обнародования edictum о воинском наборе твердо установить нельзя, – складывается впечатление, что эти акты осуществлялись параллельно. Естественно, что эдикт издавал диктатор – это функция магистрата. Закрытие судов при ординарных магистратах проводилось обычно сенатским постановлением. Для периодов диктатур Ливий пишет о закрытии судов или безлично, или называет это действием диктатора (как, например, в VII.9.6). Возможны, в принципе, и вариант, подобный ситуации при ординарных магистратах (сенатское решение), и iustitium как публично-правовое действие самого диктатора. Диктатор был в подавляющем большинстве случаев (особенно в обстановке военной угрозы) креатурой сената, назначенной по инициативе сената, поэтому существенной разницы, от чьего имени закрывались суды, фактически не было (несогласования позиций здесь быть не могло). Формально-юридическая сторона скорее требовала сохранения обычного порядка, но нельзя исключить, что в критической обстановке войны предусматривалось осуществление диктатором части сенатских функций, производных от введения военного положения. В формулировке Ливия диктатор iustitium edicit (III.27.2), следовательно, мы вправе считать, что распоряжение о закрытии судов диктатором отдавалось также в форме эдикта (возможно, единый диктаторский эдикт касался сразу и закрытия судов, и проведения набора). Закрытие судов обычно сопровождалось прекращением торговых и других дел частноправового характера (et iustitium in foro tabernaeque clausae – Liv. IV.31.9)

В. Кункель обратил внимание, что эдикт диктатора о наборе часто был более суровый, чем соответствующий консульский (Kunkel 1995, 679). Это нетрудно объяснить крайней остротой военного напряжения. Действительно, неоднократно речь идет о том, что диктаторы призывали всех юниоров (Liv. VII.9.6: omnes iuniores sacramento adegit; VII.11.5: dictator… omnes iuniores nullo detractante militiam sacramento adegit; IX.29.4: omnes iuniores sacramento adigit; X.4.3: omnibus iunioribus sacramento adactis) или всех, достигших призывного возраста (Liv. III.27.3: tum quicumque aetate militari essent). Юниоры, воины в возрасте от 16 до 46 лет, довольно редко призывались все в целом, «обычно набиралась молодежь (iuventus)».[34] Потребности же отражения предельно опасной военной агрессии, ради которых назначался диктатор, требовали иногда даже прибегнуть к услугам сениоров (Liv. IV.22.1: dictator omnes luce prima extra portam Collinam adesse iubet. quibuscumque vires suppetebant ad arma ferenda praesto fuere [35]; Liv. VI.2.6: iustitioque indicto dilectum iuniorum habuit ita ut seniores quoque, quibus aliquid roboris superesset, in verba sua iuratos centuriar-

[34] Подробнее см. Токмаков 1998, 167–168.

[35] «Диктатор приказал всем с рассветом выйти за римские ворота у Квиринальского холма. Мужи, у которых хватало сил носить оружие, были в состоянии боеготовности».

et [36]). Дополнительный призыв мог сопровождаться мобилизацией опытных центурионов – Liv. IV.17.10: ad dilectum a consulibus habitum (речь идет о диктатуре Мамерка Эмилия 437 г. до н. э., когда для войны уже набраны были консульские войска. – *В. Д.)* centuriones veteres belli periti adiecti et numerus amissorum proxima pugna expletus).[37]

Большая строгость набора, осуществлявшегося диктатором, включала в себя также: проведение dilectus sine vacationibus (Liv. VII.28.3), т. е. без освобождения от воинской службы, призыв юношей «носящих претексту», т. е. не достигших 17 лет (dilectu edicto iuniores ab annis septemdecim et quosdam praetextatos scribunt – Liv. XXII.57.9), как это было сделано диктатором Марком Юнием Перой после битвы при Каннах (216 г. до н. э.), или зачисление в армию вольноотпущенников, имевших детей, проведенное в качестве экстраординарной меры несколько ранее, после битвы при Тразименском озере (217 г. до н. э.), диктатором Квинтом Фабием Максимом (magna vis hominum conscripta Romae erat; libertini etiam, quibus liberi essent et aetas militaris, in verba iurauerant – Liv. XXII.11.8).

В цитированных выше фрагментах (Liv. VI.2.6. и др.) весьма важное значение имеет выражение in verba sua iuratos, обозначающее произнесение (точнее даже – повторение слов) клятвы. Не приходится, на наш взгляд, особенно сомневаться в том, что речь идет о sacramentum, но возникает вопрос: как она произносилась? В. Кункель так описывает процедуру: диктатор произносил слова клятвы, которые затем должны были быть повторены войском. Но их дословное воспроизведение осуществлялось, по его мнению, только ближайшими подчиненными диктатора (вероятно, военными трибунами), остальные же воины произносили лаконичное подтверждение (Kunkel 1995, 677). То, что существовал определенный словесный формуляр клятвы, В. Кункель аргументирует отсылкой на Авла Геллия (XVI.4.2), у которого, однако, речь идет о присяге более позднего времени – ius iurandum, дававшейся непосредственно «трибунам как государственным служащим» (Токмаков 2007, 171). Тем не менее наличие словесной фиксированной формулы, в которую облекалась клятва, вполне резонно допустить. Не приходится и отрицать, что произнесение определенных формулировок, conceptis verbis, предназначенных для повторения, было свойственно римской публично-правовой, особенно сакрально-правовой практике. Вместе с тем, сопутствующие приведенным (не вызывающим неприятия) утверждениям рассуждения В. Кункеля трудно принять полностью и безоговорочно, хотя они содержат интересные акценты. Он напоминает, что глагол dictare (давший название должности) – это интенсивная (усилительная) форма к dicere, и пола-

---

[36] «Закрыв суды, провел набор юниоров, а также сениоров, у которых оставались какие-то силы; их, по произнесении клятвы, он разделил по центуриям».

[37] «В дополнение к произведенному консулами набору были добавлены испытанные, имеющие военный опыт, центурионы, а количество потерь предыдущей битвы восполнено комплектованием».

гает при этом, что она означает именно «произносить клятву», находя подтверждение у Силия Италика: iamque ordine iusso obstringunt animas patriae dictataque iurant sacramenta deis et purgant pectora culpa (X.447). Здесь все же нужно учитывать, что это только одно из нескольких возможных значений данного глагола с исходным смыслом «говорить», тем более в поэтической фразе конкретизировано, что именно являлось произнесенным. Поэтому дальнейший твердый вывод немецкого романиста, что диктатор – это «присягающий», убедительным не выглядит. От выражения, имеющего смысл «произносящий клятву», или, например, от выражения «отдающий приказы» происходит название магистратуры, – в данном вопросе аргумент В. Кункеля не может быть решающим. Тем более, клятву диктатор в его интерпретации только озвучивает для повторения, а в полном смысле приносит ее (клянется) войско. К тому же В. Кункель исходит из того, что древним названием должности было magister populi, а диктатор – более позднее ее обозначение (это утверждение мы разделяем). Но тогда получается хронологический диссонанс: сакральная клятва – явление древнее;[38] если именно от ее произнесения произошло название магистратуры, то оно должно было в древности и появиться. Указание В. Кункеля на то, что такое название больше подходило к диктаторам clavi figendi causa (и в целом к диктаторам с сакральными целями), появившимися в IV в. до н. э., не компенсирует, на наш взгляд, названную логическую «нестыковку».

В связи с sacramentum в историографии имеется еще одно утверждение, которое следует проанализировать. Сводится оно к тому, что, в отличие от консульских, «диктаторские войска подобной присяги не приносили», принадлежит это утверждение ведущему отечественному специалисту по военной организации Римской Республики В. Н. Токмакову (1997, 56) и подкрепляется у него ссылкой на сообщение Дионисия о Цинциннате (Dionys. X.18.2). Приведем данный текст (пер. В. Н. Токмакова):

«p£ntej ÑmwmÒkasi tÕn stratiwtikÕn Órkon, ¢kolouq»sein to‹j Øp£toij ™f' oÞj ¨n kalîntai polšmouj, kaˆ m»te ¢pole…yein t¦ shme‹a m»te ¥llo pr£xein mhq n ™nant…on tù nÒmJ· paralabën d t¾n Øpatik¾n ™xous…an aÙtÕj œcein œfh kratoumšnouj ¤pantaj to‹j Órkoij – Войска уже давали консулам клятву следовать за ними в любой войне, на которую их призовут, и не оставят знамен или не совершат что-либо противное закону (nÒmoj), а так как диктатор принял консульский империй, то он удерживает их всех, связанных с ним своей клятвой».

Наиболее важна последняя часть фразы (после колона). В переводе неуказанного переводчика данной книги в русскоязычном издании Дионисия она выглядит следующим образом: «приняв консульские полномочия, он держит плебеев в своей власти, поскольку все они связаны своей присягой»;[39] если педантично соблюдать правила перевода оборота acc. cum inf., то буквальный

[38] В. Н. Токмаков (2007, 171) небезосновательно связывает ее происхождение с leges sacratae, т. е. хронологически относит к следствиям первой сецессии плебеев 494 г. до н. э.

[39] Дионисий Галикарнасский, *Римские древности* (Москва, 2005), т. 3, с. 83.

перевод будет, по нашему мнению, иметь вид: «приняв же консульскую власть, он сказал, что все, удерживаемые клятвой, остаются (имеется в виду: остаются в том же положении. – *В. Д.)*». В первом из приведенных переводов (В. Н. Токмакова) акцент сделан на том, что воины связаны клятвой с диктатором, хотя давали ее консулу, во втором – что связаны они «своей» клятвой (что можно понимать как «взаимные клятвы», по определению В. Н. Токмакова (1997, 57), не отрицающего возможность таковых и в диктаторских войсках), но у Дионисия, как видим, эти акценты не расставлены, это вопрос интерпретации. Из предшествующего текста Дионисия следует, что сам диктатор еще не объявил воинского набора, и в таком случае естественно, что клятва давалась ранее консулам при наборе по их эдикту. Как мы обосновывали в соответствующей монографии, консулы не уходили автоматически в отставку при переходе к диктатуре, они могли командовать армиями (и набранные ими войска не распускались, а использовались в ходе военных действий уже при диктатуре – см., например, Liv. VII.12.9 [40]), следовательно, консулы сохраняли империй. Но изменялся теперь механизм реализации их империя. Надстраивалась иерархия его носителей, диктаторские полномочия давали их носителю возможность «затмить» консульские, но, тем не менее, необходимости дополнения клятвы, данной консулам, клятвой, данной лично диктатору, могло не возникать. Однако это совсем не означает, что войска вообще никогда диктатору не давали sacramentum. Во всяком случае, когда античные авторы сообщают, что диктатор сам провел набор, они пишут, что он сам и обязал набранных воинов клятвой (Liv. VII.9.6; VII.11.5; IX.29.4; X.4.3 – цитаты приведены выше, и в них прямо говорится о sacramentum непосредственно в связи с диктатором).

Не вписывается, на первый взгляд, в этот ряд примеров только информация Ливия о диктатуре Мания Валерия (494 г. до н. э.); говорится, что диктатор сам провел набор, но воины давали клятву консулам: itaque quamquam per dictatorem dilectus habitus esset, tamen quoniam in consulum verba iurassent sacramento teneri militem rati – Liv. II.32.1). Однако если мы внимательно прочитаем изложение Ливием предыдущих событий того сложного для римлян года, то увидим, что консулы стремились провести воинский набор, но народ его бойкотировал. Затем назначили диктатора, он издал эдикт о наборе, который соответствовал эдикту консула Сервилия: edictum deinde a dictatore… Servili fere consulis edicto conveniens (Liv. II.30.6). А далее в том же фрагменте сообщается, что из десяти легионов набранного огромного войска по три дали каждому из консулов, а четыре использовались диктатором: quantus nunquam ante exercitus, legiones decem

---

[40] dictatorem dici C. Sulpicium placuit; consul ad id accitus C. Plavtius dixit; magister equitum dictatori additus M. Valerius. hi robora militum ex duobus consularibus exercitibus electa adversus Gallos duxerunt. – Решено было назначить диктатором Гая Сульпиция, назначил его консул Гай Плавтий, за которым для этого послали, а начальником конницы при диктаторе стал Марк Валерий. Эти двое повели против галлов отборных бойцов, взятых из войск обоих консулов (пер. Н. В. Брагинской).

effectae; ternae inde datae consulibus, quattuor dictator usus. Поскольку в непосредственное распоряжение диктатора поступило далеко не все войско, то нет ничего удивительного в том, что значительная часть воинов могла быть обязана личной клятвой другим военачальникам с империем.

Таким образом, на наш взгляд, все, казалось бы, исключения из правила его только подтверждают, во всяком случае, не противоречат тезису, который мы считаем верным: войска, набранные по эдикту диктатора – как минимум те, которыми он непосредственно командовал в ходе сражений, – приводились к священной клятве ему точно так же, как это было по отношению к ординарным высшим магистратам. Это, на наш взгляд, является еще одним подтверждением общности объема полномочий, заключенных в империи, для ординарных и экстраординарных магистратов.

В ситуациях же, когда заканчивался консульский год, но власть переходила к диктатору, который принимал консульские войска (такой случай имел место, например, в 316 г. до н. э. – Liv. IX.21.1 [41]), оправданно – исходя из логики имеющихся реконструкций публично-правовых и сакрально-правовых установлений римлян – считать, что, поскольку полностью изменялся состав носителей империя, войско заново обязывалось клятвой новому обладателю высшей власти.

Когда произвести воинский набор, и в каком количестве сформировать вооруженные силы – эти вопросы решал, как известно, магистрат с империем. Диктатор не был и в этом отношении исключением. Применительно к ординарным высшим должностным лицам доказано, что сенат мог оказывать влияние на то, кого и сколько консулам набирать в войско (Токмаков 1998, 162–163), к тому же дополнительное число воинских контингентов (сверх стандартных exercitus consulares) санкционировались сенатом (Токмаков 2007, 208). Судя по всему, эта практика сохранялась и в период диктаторских правлений. Во время Второй Пунической войны, как информирует Ливий, диктатор Квинт Фабий обращался к сенаторам с вопросом о том, каким количеством «отцы» определяют потребность в легионах для борьбы против победоносного врага (Liv. XXII.11.1: tum de bello reque [de] publica dictator rettulit quibus quotue legionibus vuictori hosti obviam eundum esse patres censerent). Диктаторы обычно вообще принимали решения с учетом мнения сената, высказанного формальным или неформальным образом. Официальным или неофициальным был характер сенатских рекомендаций, – это, вероятно, определялось имевшимся в распоряжении чрезвычайного магистрата временем для принятия решения; при дефиците времени диктатор мог обойтись и неформальной санкцией сената после личных консультаций с его членами.

---

[41] C. Iunius Bubulcus et Q. Aemilius Barbula consules exitu anni non consulibus ab se creatis, Sp. Nautio et M. Popilio, ceterum dictatori L. Aemilio legiones tradiderant. – В конце года консулы Гай Юний Бубульк и Квинт Эмилий Барбула передали легионы не новым консулам – Спурию Навтию и Марку Попилию, а диктатору Луцию Эмилию (пер. Н. В. Брагинской).

Как всякий магистрат с империем, отправляясь на театр военных действий, диктатор имел право назначить городского префекта – praefectus urbis. Так, Цинциннат в 458 г. до н. э. оставлял в таковой роли Квинта Фабия, собравшего сенат, который вынес решение о триумфе для диктатора (Romae a Q. Fabio praefecto urbis senatus habitus triumphantem Quinctium quo veniebat agmine urbem ingredi iussit – Liv. III.29.4). В ходе военных действий диктатор совершал различные акты сакрально-правового характера: проводил ауспиции перед сражениями, давал обеты (Liv. II.42.5; V.23.7; V.31.3; VII.11.4; VII.28.4; XXII.10.10 и др.), но их изучение представляет собой отдельную исследовательскую область.

«Диктатор не мог действовать без начальника конницы (magister equitum). В этом воплощалась дихотомия в военной организации пешего войска и конницы» (Токмаков 2007, 219). Отсутствие у диктатора юрисдикции над всадниками (по меткому замечанию того же автора, «диктатор командовал начальником конницы, но не всадниками») обусловило необходимость наличия империя у magister equitum. Подтверждают наличие империя у начальника конницы слова Полибия (III.97.9).[42] Но империй начальника конницы – imperium minor – был производным от диктаторского, поэтому с формально-юридической стороны военные удачи начальника конницы пополняли список диктаторских побед.

Подавляющее большинство диктаторов ранней Республики, ведших военные сражения, предстают перед нами в передаче нарративной традиции как победоносные полководцы, о чем мы уже писали (Дементьева 1996, 46). Американский исследователь Н. Розенстайн также отмечает, что назначение диктатора из числа римских лидеров, уже проявивших таланты на военном поприще, было способом обеспечить эффективное руководство войсками, добавляя, что это был и наиболее легкий путь смещения плохого военачальника.[43] Однако, как он подчеркивает, такой путь избавления от неуспешного полководца применялся на практике крайне редко, так как римская аристократия, выше всего ценившая dignitas, не могла дискредитировать таким образом одного из своих членов, если он не имел пятна бесчестия, а само по себе поражение на войне, на его взгляд, такового не налагало. Вопрос о политических последствиях для полководца, потерпевшего поражение, Н. Розенстайн предлагает решать так: в IV–I вв. до н. э. побежденные полководцы, как он считает, не испытывали серьезных трудностей в политической карьере, в занятии магистратур (при том, что, разумеется, победы на войне укрепляли политические позиции); напротив, в V в. до н. э. пораже-

---

[42] ¤ma d tù dikt£tori katšsthsan ƒpp£rchn M£rkon MinÚkion. oátoj d tštaktai m n ØpÕ tÕn aÙtokr£tora, g…netai d' oƒone^ di£docoj tÁj ¢rcÁj ™n to‹j ™ke…nou perispasmo‹j. – Одновременно с диктатором назначили начальника конницы Марка Минуция. Он, хотя и находился в подчинении у диктатора, являлся преемником власти в случае отсутствия того.

[43] Rosenstein 1990, 13 ff. См. также: *Война и античное общество*, 84.

ние полководца нередко имело для него негативные политические последствия, ибо приводило к враждебному к нему отношению граждан. Это Н. Розенстайн объясняет сословной борьбой первого столетия истории Республики. Кардинальные изменения в восприятии общественным настроением военных неудач полководца, на его взгляд, произошли на рубеже V–IV вв., после тяжелого поражения римлян в битве при Аллии 390 г. до н. э. Принимая во внимание эти наблюдения, полагаем, что вопросы о том, как влияли проигранные битвы на репутацию полководца и, в целом, какова была зависимость от успешной военной деятельности таких краеугольных для римской элиты характеристик политика, как dignitas, auctoritas, honores, еще нуждаются в специальных исследованиях.

Таким образом, диктаторы ранней Римской Республики, являющие собой в античной традиции примеры exempla доблестных полководцев, предстают перед нами отнюдь не в виде схематично-идеальных образов, а в подробной конкретике их деяний, что позволяет рассматривать информацию о них в качестве имеющей под собой реальные факты, а не как чисто художественный продукт. В любом случае, эти exempla превращали обычай предков (mos maiorum) не только в поведенческий эталон (моральную норму), но и в прецедент, по сути дела, публично-правового характера. Мы считаем также, что сам институт диктатуры в исторической памяти римлян приобрел героический ореол благодаря действительным, а не мнимым успехам диктаторов, проводивших военные кампании. Публично-правовая практика применения экстраординарной власти диктаторов в военной сфере закрепила в общественном сознании граждан доверие к чрезвычайным полномочиям, предоставляемым для спасения отечества, формируя важные стороны римского менталитета и римской идентичности.

Итак, диктаторы V–III вв. до н. э., провозглашавшиеся для военных действий, осуществляли три первоочередных публичных акта, правовым образом регламентированных. Они совершали закрытие судов, объявляли о наборе войска (если призванных ординарными магистратами воинов было недостаточно для военной кампании) и непосредственно проводили воинский набор. Обращение к гражданам публиковалось в форме эдикта; вероятно, что извещение о закрытии судов, прекращении частноправовых дел и воинском наборе могло содержаться в одном эдикте. Если же по времени воинский набор от имени диктатора не был синхронизирован с переходом на военное положение жизни civitas (а провозглашение диктатора для любых целей всегда, как мы полагаем, переводило римскую жизнь в состояние militiae, ибо по отношению к диктатору не действовали и в пределах померия интерцессия и провокация к народу), тогда необходим был отдельный эдикт уже непосредственно о воинском наборе. Такой временной зазор и, как следствие, потребность в отдельном акте объявления набора могли возникать, если консульских войск было достаточно хотя бы на первую неотложную боевую операцию. Однако частая повышенная сложность и даже критичность военной ситуации, в которой назначался диктатор, требовали особого диктаторского набора, причем на са-

мых суровых основаниях, в том числе и максимальной мобилизации. Набранные диктатором войска давали, как мы стремились аргументировать, своему полководцу сакральную клятву – sacramentum, а со Второй Пунической войны и официальную присягу ius iurandum, которые приносились всем магистратам cum imperio.

В целом же, анализ осуществления высшей власти в военной сфере диктаторами ранней Республики, по нашему мнению, наглядно подтверждает вывод о том, что империй ординарных и экстраординарных магистратов отличался не своим объемом, а нормами, регулировавшими его применение.

Библиография

Война и античное общество (2004). Современная историография. Реферативный сборник ИНИОН (Москва)

Дементьева В. В. (1996) *Магистратура диктатора в ранней Римской республике: V–III вв. до н. э.* (Ярославль)

Дементьева В. В. (2001) «Закон о введении магистратуры диктатора в римскую конституцию», *Антиковедение и медиевистика* (Ярославль) 3, 25–35

Дементьева В. В. (2005) «Магистратская власть Римской Республики: содержание понятия imperium», *Вестник древней истории* 4, 46–75

Дементьева В. В. (2007) «Марк Фурий Камилл: древний портрет полководца в современной реставрации», *ANTIQVITAS AETERNA. Поволжский антиковедческий журнал* (Саратов) 2, 119–127

Дементьева В. В., Фролов Р. М. (2009) «Несанкционированные гражданские contiones как общественно-политический институт Римской Республики», *Вестник древней истории* 4, 63–88

Кофанов Л. Л. (2006) «Antiquitates rerum humanarum et divinarum Варрона и система римского публичного права», *IVS ANTIQVVM. Древнее право* 17, 45–54

Маринович Л. П. (2001) *Античная и современная демократия: новые подходы.* Курс лекций (Москва)

Маринович Л. П. (2006) «Война и право в классической Греции», *IVS ANTIQVVM. Древнее право* 17, 8–25

Сидорович О. В. (2005) *Анналисты и антиквары: римская историография конца III–I вв. до н. э.* (Москва)

Суриков И. Е. (2006) *Остракизм в Афинах* (Москва)

Токмаков В. Н. (1994) «Римский сенат и центуриатная военная организация в период Ранней Республики», *Вестник древней истории* 3, 34–49

Токмаков В. Н. (1997) «Сакральные аспекты воинской дисциплины в Риме Ранней Республики», *Вестник древней истории* 1, 43–59

Токмаков В. Н. (1998) *Военная организация Рима Ранней республики: VI–IVвв. до н. э.* (Москва)

Токмаков В. Н. (2000) «Право и воинская дисциплина в республиканском Риме», *IVS ANTIQVVM. Древнее право* 6, 136–143

Токмаков В. Н. (2007) *Армия и государство в Риме: от эпохи царей до Пунических войн* (Москва)

Фролов Р. М. (2007) «Типология contiones Римской Республики», *Государство. Общество. Религия: Проблемы всемирной истории* (Ярославль) 25–33

Bleicken J. (1992[4]) *Geschichte der Römischen Republik* (München)

Hartfield M. E. (1982) *The Roman Dictatorship: its Character and its Evolutioon* (Michigan)

Hölkeskamp K.-J. (2004) *Senatus populusque Romanus. Die politische Kultur der Republik. Dimensionen und Deutungen* (Stuttgart)

Kaplan A. (1977) *Dictatorship and «ultimate decrees» in the early Roman Republic 501–202 B. C.* (New York)

Kunkel W. (1995) «Staatsordnung und Staatspraxis der römischen Republik», *Rechtsgeschichte des Altertums im Rahmen des Handbuches der Altertumwissenschaft*. 3. Teil. 2. Band. 2. Abschnitt (München)

Rosenstein N. (1990) *Imperatores victi: Military Defeat and Aristocratic Competention in the Middle and Late Republic* (Berkeley)

Schleußner B. (1978) *Die Legaten der römischen Republik. Decem legati und ständige Hilfsgesandte* (München)

Walter U. (2004) *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom* (Frankfurt am Main / München)

РИМСКОЕ ПРАВО В ИСПАНИИ ДО ВВЕДЕНИЯ LEX WISIGOTHORUM

Л. Л. Кофанов

Центр изучения римского права, Институт всеобщей истории РАН
leokofanov@yandex.ru

Leonid Kofanov (Centre for Roman Law, Institute of History,
Russian Academy of Sciences, Moscow)

Roman law in Spain prior to the *Lex Wisigothorum*

Abstract. In this analytical outline of the history of Roman law in Spain from the 2nd c. BCE to the 6th c. CE, the author notices that even in the 2nd century BCE Roman legal and political institutes exercised so great influence on the Republican's allies in Spain, that the emerging provincial government adopted almost all their characteristic elements, including the majority of public regulations, legal proceedings, and language. Narrative and epigraphic evidences leave no doubt that already by the beginning of the Common Era the municipal law in Spain had effectively copied and assimilated all public and private Roman legal institutes. The most active involvement of the Spanish in Roman politics (including the Roman emperors descending from this region) helped the province to become an important propagator of Roman legal and political tradition to the rest of the western world, whilst the consequent assimilation of the Goths (Roman allies for more that a century) made Spain the last outpost of roman law in Europe until the Arabian invasion, and the *Breviarium* of Alaric is a good evidence to this process.

Keywords. Civil, public, municipal law, Roman provinces

Когда в конце III в. до н. э. римляне впервые появились в Испании, они застали там весьма разнообразные по уровню развития племена и народы. Некоторые из них, такие как турдитанцы, уже обладали своей письменностью и законами. Так, Страбон (Strab. III.1.6) пишет: «Турдитанцы считаются самыми культурными из иберийцев; они знакомы с письменностью и имеют сочинения, посвященные истории своего племени, поэмы и законы, написанные в стихах (как они говорят, в 6000 строках)». К этому времени на прибрежные районы средиземноморской Испании известное культурное и правовое влияние оказали и финикийцы, греки и карфагеняне, города которых располагались по всему средиземномор-

© Л. Л. Кофанов, 2010

скому побережью Испании. Но степень их культурного и особенно правового влияния на древнюю Испанию ничтожна в сравнении с тем огромным воздействием, которое оказала на нее римская государственно-правовая система. В современной литературе нередко высказывается мнение, что римская система управления провинциями в эпоху республики ввиду отсутствия государственно-бюрократического аппарата, универсальной законодательной базы была довольно примитивна и способствовала лишь безудержному разграблению жителей провинций.[1] Однако такая точка зрения совершенно неправомерна по крайней мере по отношению к Испании, которую римляне постепенно завоевывали на протяжении более чем 200 лет. Если бы речь шла лишь о грубой военной силе и грабеже, то едва ли по прошествии этих 200 лет в начале I в. н. э. Страбон (Strab. III.2.15) мог написать о таких разных народах Испании, как турдитанцы и кельтиберы, следующее: «Однако турдитанцы, особенно живущие около реки Бетия, совершенно переменили свой образ жизни на римский и даже забыли родной язык. Большинство их стало латинскими гражданами и приняло к себе римских колонистов, так что все они почти что обратились в римлян… Кроме того, все иберийцы, принадлежащие к этому классу, называются «носящими римскую тогу». Среди них находятся и кельтиберы, которых некогда считали самыми дикими из всех».[2]

Нужна особая степень привлекательности и всеохватности именно социально-политической и правовой системы чужого государства, дабы она стала столь близкой испанцам, что они, являясь лишь союзниками римского народа и сохраняя собственное самоуправление, пожелали настолько глубоко воспринять эту систему, что позабыли и собственные законы, и собственную письменность, и даже собственный язык. Каким же образом римское право, а вместе с ним и латинский язык стали родными для испанских народов? Конечно, без постоянной демонстрации римского военного могущества едва ли римское право имело бы такую привлекательность для испанцев, но ведь ни финикийцы, ни греки, ни могущественные карфагеняне, присутствовавшие в Испании до римлян, не оставили сколько-нибудь значительный след ни в правовой, ни в языковой культуре испанцев.

Объяснение этому феномену лежит в открытости римской государственно-правовой системы, не столько подчинявшей новые территории своей администрации, сколько вовлекавшей неримлян в орбиту своей правовой культуры на условиях по крайней мере формального юридического равенства. Так римляне поступали в отношении латинов и других италийских союзников при создании в V–III вв. до н. э. Италийского союза (Кофанов 2007), так они поступали и в

---

[1] См. например: Грушевой 2002; Квашнин 2006, 81–85.

[2] Ср. Strab. III. 4. 20. Также и об одном из наиболее воинственных народов Испании Страбон (Strab. III. 3. 8) пишет: «Лузитаны… вместо того, чтобы грабить римских союзников… теперь сражаются за римлян… Преемнику Августа Тиберию… удалось сделать некоторые из этих племен не только мирными, но даже цивилизовать их).

Испании. Действительно, еще во время военного союза римлян с испанцами в борьбе против Карфагена между ними были заключены договоры (foedera), ставшие первоосновой правового сближения. Тогда же создавались и первые совместные с испанцами римские колонии (Morales Arrizabalaga 1995, 49–55). Как правило, даже незаконнорожденные дети от смешанных испано-римских браков считали себя римлянами.[3] Союзные же с римлянами испанские общины заключали с римлянами подробные договоры о дружбе, где оговаривались условия такой дружбы и обязанности новых союзников скреплялись клятвой сторон. Наиболее популярной среди испанцев стала модель договора, предложенного в 179 г. до н. э. консулом Тиберием Семпронием Гракхом.[4] Важно отметить, что часто римляне заключали такие договоры даже со сдавшимися на милость победителя восставшими испанцами.[5] Как правило, в таких договорах оговаривалась военная взаимопомощь, средства, выделяемые к содержанию войска, раздел военной добычи и общее право коммерции.[6] Если Рим заключал договор с побежденным врагом, то условия такого договора диктовал он, налагая на побежденного штраф или даже постоянную подать,[7] но главное, давая

---

[3] Например, Ливий (Liv. XLIII. 3) пишет, что в 171 г. до н. э., когда как раз подросло первое поколение детей от смешанных браков: «1. И другое посольство новоявленного племени прибыло из Испании: (2) объявив, что рождены они от римских воинов и испанских женщин, брак с коими не был законен, более 4000 человек просили дать им город для жительства. 3. Сенат постановил … чтобы они вывели поселение в Картею, что возле Океана. (4) …Поселение постановлено числить латинской и именовать вольноотпущеннической колонией».

[4] App. Hisp. 43: «Тиберий Семпроний Гракх… захватил Комплеги и его окрестности. Он поселил здесь нуждавшихся в земле и нарезал им участки. Со всеми живущими здесь он заключил подробный договор и условия, на которых они в будущем могут оставаться друзьями римлян. Он сам принес клятву и получил от них присягу. В следующих войнах многие (испанцы) не раз настойчиво добивались такого договора». Ср. Liv. XL. 47–49.

[5] Так, в надписи на бронзовой Tabula Alcantarensis из Дальней Испании, датируемой 104 г. до н. э., написано следующее: «В консульство Гая Мария и Гая Флавия народ Seanoc… отдал себя (se dedit) Луцию Цезию, сыну Гая, императору… Согласно мнению совета им было приказано сдать всех пленников, лошадей и ослов, которых они захватили. Они все это сдали. Затем Луций Цезий, сын Гая, император, объявил их свободными. Земли и постройки, законы и все то, чем они владели до дня сдачи и что сохранилось вплоть до настоящего момента, все это возвращается в их руки до тех пор, пока этого хочет народ и сенат римский…». Комментарий к этому тексту см. Richardson 1986, 199–200.

[6] См. например, текст римско-латинского договора (Foedus Cassianum) 493 г. до н. э.: Dionys. VI. 95. 1–2. Комментарии к нему см. Кофанов 2007.

[7] Flor. I. 33. 7: Scipio… stipendiariam nobis provinciam fecit… (Сципион… сделал (Испанию) нашей облагаемой податью провинцией); Cic. *In Verr.* III. 12: impositum vectigal est certum, quod stipendiarium dicitur, ut Hispanis et plerisque Poenorum quasi victoriae praemium ac poena belli… (В одних провинциях введена определенная вектигаль-

ему свои законы, по которым впредь должен был жить новый союзник римского народа (Liv. XXXIV.57.7–8). В большинстве случаев испанские союзники римлян принимали римские законы, но были освобождены от уплаты податей. Первоначально пропреторы, посылаемые в испанские провинции для управления ими, вершили суд и право только в отношении податного населения, союзники же формально сохраняли собственные право и суд. Однако, нуждаясь в постоянной военной защите римлян, испанские союзники обращались к римским наместникам и за правовой помощью. Так, хорошо известна законодательная деятельность Гая Юлия Цезаря, бывшего в 61–60 гг. до н. э. наместником Дальней Испании в ранге пропретора.[8] Известно, что провинциалы были особенно благодарны ему за решение многочисленных тяжб между кредиторами и должниками.[9] Что же касается испанских союзных городов, то есть муниципиев, формально сохранявших независимость и самоуправление, то здесь его деятельность была связана с улучшением их законов и обычаев. Так в крупнейшем после Рима союзном городе Гадисе Цезарь провел по собственной просьбе гадитанцев глубокую правовую реформу, устранив из законов гадитанцев «черты застарелого варварства».[10] Начиная с конца IV в. до н. э. подобного рода улучшение права союзных Риму государств было обычной практикой римских магистратов, действовавших вне Рима (Кофанов 2007).

Следует отметить, что испанцы, принимая римские законы, довольно быстро научились активно пользоваться ими в своих интересах. Так впервые случилось еще в 171 г. до н. э. в процессе испанцев против римских преторов, насильственно закупавших в Испании хлеб по умышленно заниженным расценкам.[11]

ная подать, которая называется стипендиарной, как в испанских и прочих пунийских провинциях, как бы являющаяся наградой за победу и наказанием за войну).

[8] См. Klotz. Iulius (Caesar), *RE*. IX HBd. St., 1918. S. 195.

[9] Plut. *Caes*. 12: По прибытии в Испанию… Цезарь не хуже руководил и гражданскими делами: он установил согласие в городах и прежде всего уладил споры между заимодавцами и должниками. А именно: он предписал, чтобы из ежегодных доходов должника одна треть оставалась ему, остальное же шло заимодавцам, пока таким образом долг не будет выплачен… Эти дела получили всеобщее одобрение…

[10] Cic. *Pro Balb*. 43: …populum istum C. Caesar, cum esset in Hispania praetor, adfecerit, controversias sedarit, iura ipsorum permissu statuerit, inveteratam quandam barbariam ex Gaditanorum moribus disciplinaque delerit… (Гай Цезарь, будучи в Испании претором, отличил этот народ, успокоил судебные споры, с согласия гадитанцев определил их права, устранил черты застарелого варварства из их обычаев и норм…).

[11] Liv. XLIII. 2. 1–5: 1. Hispaniae deinde utriusque legati aliquot populorum in senatum introducti. 2. ii de magistratuum Romanorum auaritia superbiaque conquesti, nixi genibus ab senatu petierunt, ne se socios foedius spoliari uexarique quam hostis patiantur… 3. L. Canuleio praetori… negotium datum est, ut in singulos, a quibus Hispani pecunias repeterent, quinos recuperatores ex ordine senatorio daret patronosque, quos uellent, sumendi potestatem faceret… quattuor nominauerunt… 8. ad recuperatores adducti a citerioribus populis P. Furius Philus, ab ulterioribus M. Matienus… 10. excusati exilii causa solum uertisse… 12. consultum ab senatu Hispanis, quod impetrarunt, ne frumenti aestimationem magistratus Romanus habe-

Хотя сенат явно был настроен в пользу обвиненных эксмагистратов, испанцам все же удалось добиться изгнания двоих из обвиненных, а главное, они добились права продавать римлянам обязательные зерновые поставки по рыночным, а не фиксированно низким ценам, и получили право делать это самостоятельно, без посредничества назначаемых из Рима префектов по сбором налогов. По мнению А. Жолковски, аналогичный процесс о злоупотреблениях римских магистратов в Испании именно испанцы выиграли и в 154 г. до н. э.[12]

Таким образом, испанцы, только используя собственно римское право и правосудие, в какой-то мере могли противостоять алчности римских наместников. Именно поэтому они стремились к приобретению римских законов, а также к получению для своих формально независимых союзных Риму civitates статуса римского или латинского гражданства. Это было свойственно не только испанским, но и иным союзникам римлян. Массовая унификация права в союзных городах Испании и других подвластных Риму территорий привела к рогации в 45 г. до н. э. муниципального закона Гая Юлия Цезаря (CIL, I. 206), который впервые официально унифицировал некоторые нормы римского муниципального права. Вполне возможно, что Цезарь при подготовке этого закона использовал свой опыт законотворческой деятельности в Испании.

Однако муниципальное римское право и после издания закона Юлия Цезаря распространялось лишь на привилегированную часть испанских городов, составлявшую не более 30 % от их общего числа. Так, Плиний Старший свидетельствует, что в 70-е гг. н. э. в Бетике, наиболее романизированной части Испании, имелось «четыре судебных конвента: гадитанский, кордубский, астигитанский, гиспаленский; всего городов числом 175, из них 9 колоний, 10 муниципиев римских граждан, 27 городов с подаренным в древности латинским правом, 6 сво-

---

ret neue cogeret uicensumas uendere Hispanos, quanti ipse uellet, et ne praefecti in oppida sua ad pecunias cogendas imponerentur. – 1. Затем перед сенатом предстали послы нескольких племен из обеих Испаний; 2. сетуя на алчность и высокомерие римских магистратов, они на коленях молили сенат не позволять грабить и мучить союзников злее, чем врагов. Сенат поручил претору… для каждого, от кого испанцы требовали возвращения денег, выбрать по пять судей из сенаторского сословия и чтобы испанцам была предоставлена возможность самим выбрать себе заступников… 5. Те назвали четверых… 8. Народами Ближней Испании был привлечен к суду рекуператоров Публий Фурий Фил, а Дальней – Марк Матиен… 10. Оба удалились в изгнание… 12. Сенат постановил удовлетворить требования испанцев: чтобы римские магистраты не распоряжались ценами на хлеб и не принуждали жителей продавать урочную двадцатую часть урожая за сколько вздумается и чтобы в их города не назначались префекты по сбором налогов.

[12] Ziolkowski 2000, 174. См. также Liv. *Perioch.* 47: aliquot praetores a provinciis avaritiae nomine accusati damnati sunt. (Несколько преторов из провинций были обвинены в алчности и осуждены.)

бодных, 3 союзных и 120 обложенных податью городов».[13] Примерно такое же соотношение было в юго-восточной, тарраконской части Испании и в Лузитании.[14] Тем не менее, эта часть романизированной Испании довольно активно участвовала в политической и правовой жизни Рима. Первым испанцем, добившимся высшей магистратской должности в Риме – консулата, причем добившийся ее дважды, в 40 и 32 г. до н. э., был уроженец союзного испанского города Гадеса Корнелий Бальб. Из этого же города был современник Марциала римский судебный оратор и юрист Каний Руф.[15] Из кельтиберийского муниципия Бильбилиса происходят юрист, специалист по праву пользования водой Матерн,[16] адвокат Лициниан,[17] из испанского города Кордубы происходит знаменитый римский философ, бывший претором и консулом, прекрасно знавшим римское право, Л. Анней Сенека,[18] из римского муниципия Калагурра в терраконской Испании происходит известный ритор, адвокат и автор судебных речей Квинтилиан.[19] В I в. н. э. Испания приобрела еще и большое политическое значение. Благодаря набранным в Испании легионам сделался императором Гальба, уроженцами римской колонии в Испании – Италики, были императоры Траян и Адриан. Как известно, именно в правление Адриана (117–138 гг. н. э.) был кодифицирован Edictum perpetuum, начался новый расцвет римского права.[20]

Если судить по данным юридической эпиграфики,[21] именно на эпоху Принципата приходится настоящий расцвет римского права в Испании. Поистине все как публичное, так и частное римское право классического периода отражено в камне или бронзе древних надписей Испании. Что касается публичного права, то прежде всего следует упомянуть бронзовую таблицу из Ариция с текстом

---

[13] Plin. *N.h.* III. 7: Baetica… iuridici conventus ei IIII, Gaditanus, Cordubensis, Astigitanus, Hispalensis. oppida omnia numero CLXXV, in iis coloniae VIIII, municipia c. R. X, Latio antiquitus donata XXVII, libertate VI, foedere III, stipendiaria CXX.

[14] В тарраконской Испании из 179 городов было 13 муниципиев римских граждан, 18 городов латинского права и 135 обложенных стипендиарной податью. В Лузитании из 46 общин 35 были стипендиарными. См. Schulten. Hispania, *RE*. HBd. 24. St., 1925. S. 2037 f.

[15] Mart. XII. 52; Stein. Rufus, *RE*. R. II. HBd. 1. St., 1914. S. 1204.

[16] Mart. I. 96. 2; II. 74. X. 37: Iuris et aequarum cultor sanctissime legum, / Veridico Latium qui regis ore forum, / Municipi, Materne, tuo veterique sodali… (Права знаток и блюститель священный справедливых законов / Речью правдивой своей латинское право в суде вершащий, / Мне, Матерн, с одного с тобой муниципия, твоему старинному другу…); см. также Fluss. Maternus, *RE*. HBd. 28. St., 1930. S. 2193.

[17] Mart. I. 49. 3; Schulten. Op. cit. S. 2043.

[18] Mart. I. Duosque Senecas unicumque Lucanum / Facunda loquitur Corduba.

[19] Mauriz Schuster. Quintilianus, *RE*. R. II. HBd. 1. St., 1914. S. 1265–1268.

[20] Кофанов–Савельев 1997, 8.

[21] См. прекрасный подбор римских юридических текстов эпохи Принципата, найденных в Испании, с подробными комментариями в книге А. Д'Орса (D'Ors 1953).

присяги на верность императору Калигуле,[22] произнесенной арицийцами в присутствии пропретора Ближней Испании Гая Умидия Квадрата 11 мая 37 г. н. э. Такую присягу произносили при вступлении императора во власть все римляне и жители римских провинций.[23] Интересную коррективу в наши представления о роли народных собраний в эпоху Принципата дают две таблицы о рогации в 19 г. н. э. Тиберия к народу по поводу избрания магистратов.[24] Тацит сообщает нам, что еще в 14 г. н. э. «впервые избирать магистратов стали сенаторы, а не собрания граждан на Марсовом поле…, ибо до этого кое-что делалось и по настоянию триб»,[25] поэтому принято считать, что функции народных собраний по избранию магистратов уже начали отходить в прошлое. Упоминание в Tabula Ilicitana 15 центурий сенаторов и всадников позволяет утверждать, что избрание магистратов еще не было окончательно передано в исключительное ведение сената. Представляет интерес и послание императора Флавия Веспасиана к магистратам и декурионам Саборы,[26] датируемое 77 г. н. э., в котором император разрешает им создать муниципий с именем Флавия (municipium Flavium). Особую важность для понимания действия системы государственных откупов на аренду месторождений по добыче металла, юридической формы заключения договоров аренды дают бронзовые таблицы из Випаска.[27] В частности, здесь регламентируются такие интересные институты как аукцион на заключение государственных контрактов и occupatio месторождений.

Особое место в юридической эпиграфике римской Испании занимают муниципальные статуты, своего рода конституции отдельных муниципиев, которые дают нам достаточно полное представление о системе римского муниципального права I–II вв. н. э. как такового. Более того, давно обращено внимание на то, что статуты испанских колонии Юлии Генетивы (lex coloniae Genetivae), муниципиев Малаки (lex municipii Malacitani), Сальпенсы (lex municipii Salpensani), Гиспалиса (lex municipalis Hispalensis), Италики (lex municipalis Italicensis) и Ирни (lex municipalis Irnitana), написанные как под копирку,[28] повторяют многие нормы собственно римского права, базирующегося на древних законах XII таблиц.[29] Действительно, многие нормы законов XII таблиц, касающиеся судебного процесса, системы исков, чуть ли не в тех же выражениях воспроизводятся в известных нам муниципальных законах Испании.[30] Хотя прак-

---

[22] Iusiurandum Aritiensium. CIL. II. 172 – Bruns, p. 277.

[23] Комментарии см. D'Ors 1953, 20–24.

[24] D'Ors 1953, 25–35.

[25] Tac. *Ann.* I. 15: Tum primum e campo comitia ad patres translata sunt: nam ad eam diem… quaedam tamen studiis tribuum fiebant.

[26] Epistula ad Saborenses. CIL. II. 1423; D'Ors 1953, 61–63.

[27] D'Ors 1953, 71–133.

[28] D'Ors 1953, 137 s.

[29] См. об этом: Pellecchi 2005; Mantovani 2001, 236 ss. и 2000, 246; Кофанов 2006.

[30] См., например, lex coloniae Genetivae, 61 (= lex XII tab. III. 1–4; 73–74 (= lex XII tab. X. 1); 66 (= lex XII tab. VIII, 26); lex Irnitana, LXXXXI (= lex XII tab. II, 2).

тически все эти законы дошли до нас в более или менее значительных фрагментах, тем не менее их сопоставление позволяет восстановить общую систему муниципального законодательства Испании. В наиболее полном из сохранившихся статуте lex Irnitana можно выделить пять частей, где наряду с правом магистратов, то есть дуумвиров, эдилов и квесторов (18–29), курии (30–44) и народного собрания, а также судопроизводством по частным делам (86–91), четвертая, весьма значительная, часть (60–83) посвящена управлению муниципальными финансами и публичной собственностью. Примерно тот же порядок изложения дается и в остальных муниципальных законах, которые лишь восполняют недостающие части lex Irnitana. Так, в lex coloniae Genetivae Ursonensis излагается также сакральное право понтификов и авгуров (66–68), а также характер использования res sacra – денег, выделенных на священнодействия (65), сдаваемого в подряд священного имущества (69), средств, выделенных на религиозные игры, зрелища и священнодействия (70–72). В lex Malacitana сохранилась таблица, достаточно подробно описывающая право народного собрания (51–59). Сохранившиеся во всех трех законах части о характере и управлении муниципальным имуществом позволяют в вещном муниципальном праве выделить следующие особенности.

1. Деление на исключенные из коммерческого оборота res in usu communi [31] и являющиеся предметом публичных обязательств res in pecunia communi.[32]

2. Важно подчеркнуть, что муниципальное имущество сдавалось в наем по публичным обязательствам,[33] контролируемым курией и гражданами муниципия, которые наряду с рекуператорами являлись судебной инстанцией по этим обязательствам.

Таким образом, можно схематично обозначить систему публичного муниципального права в следующем порядке.

1. Сакральное право, разделенное на право жрецов (понтификов и авгуров) и сакральное право, включающее в себя как перечисление самих res sacrae, так и обязательства подряда по их управлению (деление лица-вещи).

2. Право магистратов, включающее в себя нормы о самих магистратах, курии и народном собрании (право лиц).

3. Право распоряжения муниципальным имуществом с делением на вещи общего пользования и находящиеся в коммерческом обороте (вещное право с выделением элементов обязательственного права).

---

[31] Вещи общего пользования – дороги, реки, водопроводы, см. lex coloniae Genetivae Ursonensis, 75–79; lex Malacitana, 62; lex Irnitana, 82–83.

[32] См. lex coloniae Genetivae Ursonensis, 82; lex Malacitana, 63–64; 67; lex Irnitana, 60; 63–65; 71; 76.

[33] См. lex coloniae Genetivae Ursonensis, 80: negotii publice in colonia de decurionum sententia datum erit…; lex Malacitana, 67: rationes communes negotiumve…; lex Irnitana, 18: negotium commune municip{i}um…; 45: quive rationes negoti[ave] communia…; 67: rationes communes negotiumve…; 76: decuriones conscriptive negotium dederint decreverint…

4. Иски и судопроизводство с очевидным делением на iudicium publicum и iudicium privatum.[34]

Чем же объяснить столь значительное количество найденных в Испании фрагментов муниципальных законов, датируемых примерно одним и тем же временем – 80-ми г. н. э.? Наиболее естественным объяснением служит очень важный факт из политической истории Римской империи того времени. За политическую поддержку, оказанную испанцами Веспасиану во время внутренних смут, связанных с борьбой за императорскую власть, этот император даровал всем испанцам права латинского гражданства.[35] Отсюда необходимость одновременного составления муниципальных статутов для сотен ранее не имевших латинского права испанских городов. Анализ данных самих муниципальных статутов позволил испанскому ученому Альваро Д'Орсу [36] сделать вывод о том, что испанцы получили maius Latium, то есть наиболее полное латинское право, согласно которому семьи не только муниципальных эксмагистратов приобретали римское гражданство, но и семьи муниципальных сенаторов-декурионов.[37] При таких условиях права римского гражданства по истечении определенного времени, несомненно, получили в Испании весьма широкое распространение. Поэтому предоставление по указу императора Каракалы 212 г. н. э. римского гражданства всему свободному населению Римской империи[38] не сильно изменило статус большинства испанцев.

Однако вернемся к обзору юридической эпиграфики римской Испании. Судя по многочисленности надписей, в эпоху Августа в Испании особенно активно действовало право межродового гостеприимства и римского патроната

---

[34] О iudicium publicum см.: lex Malacitana, 66: de ea decurionum conscriptorumve iudicium esto…; lex Irnitana, 68: causam publicam agant iique qui ita lecti erunt tem/pus ab decurionibus conscripti(s)ve quo [caus]am cognoscant actio…; 71: in iudicio publico testimonium dicere… О iudicium privatum см.: lex Irnitana, 86: iudices rerum privatarum; 87: de re privata lis controversiave, 91: de re privata iudices arbitri … legis Iuliae quae de iudiciis privatis.

[35] Plin. N.h. III. 3. 30: universae Hispaniae Vespasianus Imperator Augustus iactatum procellis rei publicae Latium tribuit. (Император Веспасиан Август дал латинское право всей Испании после того, как она прославилась во время государственных волнений).

[36] D'Ors 1953, 150.

[37] Gai. *Inst*. I. 96: aut maius est Latium aut minus. maius est Latium, cum et hi qui decuriones leguntur et ei qui honorem aliquem aut magistratum gerunt, ciuitatem Romanam consecuntur; minus Latium est, cum hi tantum qui uel magistratum uel honorem gerunt, ad ciuitatem Romanam perueniunt, idque conpluribus epistulis principum significatur. – Есть различие между латинским правом больших размеров и меньших; латинское право больших размеров бывает тогда, когда приобретают права римского гражданства как те, кто избираются декурионами, так и те, которые отправляют магистратские или почетные должности; вторая имеет место тогда, когда приобретают римское гражданство только те, которые исполняют общественную или почетную должность. И это постановлено на основании многих императорских рескриптов.

[38] См. Dio Cass. LXXVII. 9; D.1.5.17; D.1.5.17; Hist. Aug. Sever. 1. 2; Kornemann. Civitas, *RE*. Suppl. I. St., 1903. S. 314.

над отдельными муниципиями, способствовавшего активной романизации (D'Ors 1953, 367–380). Что касается римского частного права, то оно представлено надписями, характеризующими отцовскую власть, опеку и рабство (там же, 399–404), а также завещаниями (там же, 405–426), актами дарения (там же, 427–430) и фидуциарной манципации (там же, 431–446). Все эти многочисленные сохранившиеся в надписях юридические акты усыновления, установления опеки, завещания, дарения, отчуждения и т. д. не только являются ценнейшим памятником римского классического права, но и значительно обогащают наши представления о частном праве I–III вв. н. э., известном нам главным образом из собрания фрагментов из римских классических юристов в Дигестах Юстиниана. Однако в этом собрании римские юристы, как правило, приводят абстрактные казусы, напрямую не связанные с тем или иным конкретным событием. Эпиграфические же памятники римской Испании дают именно живые, современные эпохе конкретные казусы, более тесно связанные с реальной юридической практикой. В связи с этим приведу лишь один очень яркий пример – знаменитую formula Baetica бронзовой таблицы из Бонанзы, датируемой 61 г. н. э. В этой таблице содержится формула сделки отчуждения в кредит поместья и раба, совершенной в форме фидуциарной манципации. Своеобразие этой формулы состоит в том, что манципирует собственность не свободный римский или латинский гражданин, а раб Дама, действующий от имени своего господина не только в присутствии весовщика, но и народа (populum). Еще одна особенность formula Baetica – сама сделка в тексте называется еще и pactum conventum, что позволяет нам несколько скорректировать обычное понимание термина pactum только как обозначавшего голое соглашение, не имевшего исковой защиты.

С III в. н. э. все свободное население Испании называлось римлянами и на протяжении последующих четырех веков именно так себя и идентифицировало. Действительно, единственным разговорным языком испанцев является в этот период латинский язык,[39] единственным признаваемым правом – римское право. Раздел Римской империи на Западную и Восточную не сразу разделил эти части в лингвистическом и правовом смысле. Так, в Восточной римской империи латинский язык, несмотря на преобладание грекоязычного населения, вплоть до 2-й пол. VI в. сохранял значение государственного и юридического языка. Что же касается испанского запада, то здесь на протяжении V–VII вв. н. э. основным источником права оставалась кодификация императора Восточной Римской империи (Византии) Феодосия II. Вместе с тем, в VI в. именно политические притязания на Испанию другого императора Византии – Юстиниана усугубили политический разрыв все более значительным разрывом и в области

[39] О. В. Ауров совершенно справедливо отмечает, что даже сегодня все испанские диалекты (за исключением баскского) «обладают чрезвычайно мощной латинской основой. Слова латинского происхождения составляют более 95 % лексики языков полуострова» (*Лекция 2. Испания под властью Рима*, не опубл.).

права. Знаменитая кодификация Юстиниана не просто не признавалась испанскими римлянами, но даже и не замечалась, как если бы ее и вовсе не было. Так, в VII в. знаменитый Исидор Гиспальский в своем кратком экскурсе истории римской кодификации называет последним римским законодателем именно Феодосия II и ни слова не говорит о законодательстве Юстиниана.[40] Можно выделить две основные причины, по которым именно Кодекс Феодосия 438 г. н. э. стал основным для испанского Запада. Во-первых, хотя Феодосий II и был императором Восточной Римской империи, однако родом он был из Испании. Его дед, последний император обеих западной и восточной частей Римской империи, Феодосий I родился в г. Кауке (северо-западная часть Испании – провинция Галесия),[41] то есть был испанцем по рождению. Во-вторых, необходимо помнить, что именно Феодосий I в 382 г. заключил с вестготами союзнический договор,[42] хотя вестготы еще с конца III в. н. э. нередко являлись не только врагами, но и союзниками римского народа (foederati), несшими военную службу в пользу того или иного римского императора,[43] однако после договора с Феодосием Великим союзнические отношения приобрели несколько более устойчивый и глубокий характер.[44] Это союзническое отношение распространялось и на Империю времен Феодосия II. Кроме того, Феодосий II продолжал политический союз с императорами Западной Римской империи так, в 424–425 гг. он помог Валентиниану III и его династии утвердиться в Западной Римской империи.[45] Следовательно, кодификация Феодосия II еще не воспринималась как право иностранного государства ни испанскими римлянами, ни находившимися на службе римского императора испанскими вестготами.

Это особенно ясно подтверждается изданием в 506 г. н. э. королем вестготской Испании Аларихом II знаменитой Lex Romana Wisigothorum, или Бревиария Алариха, ставшей своего рода сокращенной кодификацией действующего в Испании VI–VII вв. римского права. Достаточно взглянуть на содержание этого Бревиария, чтобы понять, что в него вошли все области позднего римского публичного и частного права. Не менее важен и тот факт, что издание сокращенного текста *Кодекса* Феодосия, *Институций* Гая, *Сентенций* Павла и *Фрагментов* Ульпиана содержат в себе и краткий комментарий юристов Вестготской Испании конца V в. н. э., что свидетельствует о практическом применении всех этих римских норм именно в период владычества

---

[40] Isid. Orig. V. 1. 7: «Затем Феодосий младший август, создав кодекс конституций наподобие Грегориановского и Гермогениановского, разместил в нем (постановления) от времен Константина до его собственного титула императора, который по своему имени назвал Феодосиевым».

[41] Lippold A. Theodosius I, *RE*. Suppl. XIII. München, 1973. S. 838.

[42] Idem. S. 861.

[43] Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.). М., 1984. С. 31 сл.

[44] Там же, 43 сл.

[45] Lippold A. Theodosius II, *RE*. Suppl. XIII. München, 1973. S. 973 ff.

вестготов в Испании. В литературе часто отмечается, что Бревиарий действовал только в отношении римских подданных и не распространялся на самих вестготов.[46] Однако в «Коммонитории» самого Алариха ничего об этом ограничении не сказано, более того, там указывается прямо противоположное, что собрание законов составлено «ради пользы нашего народа» (utilitates populi nostri), дабы на форуме «никакой другой закон и никакая иная формула права не представлялась и не принималась» (nulla alia lex neque iuris formula proferri vel recipi). В заключении Аларих добавляет: «Мы же приказываем, чтобы это предписание сопутствовало составленным книгам таким образом, чтобы во всем нашем управлении сохранялся строгий порядок и наказание укрепляло его».[47] Сам факт, что предписание Алариха составлено на латыни, указывает лишь на то, что и для самих вестготов в начале VI в. н. э. латинский язык стал если не главным, то равноправным с готским языком государственного общения и права. Это не удивительно, если вспомнить, что самих вестготов в Испании было не более 1 % от общего состава населения и что «расселение и последующее присутствие германцев на полуострове в V – начале VIII в. оставило весьма ничтожный след в кастильском языке – всего лишь около 90 слов, часть которых к тому же была усвоена ранее V в. н. э. в составе общеримской латинской лексики»,[48] кроме того, к началу VI в. вестготы уже более 100 лет активно вращались в чуждой готскому языку латинской среде, что изначально вынуждало их использовать латынь как язык межэтнического общения.

Подтверждением этому является и тот факт, что почти полтора века спустя при составлении уже собственной кодификации: Lex Wisigothorum или Liber iudiciorum в сер. VII в. вестготы использовали все ту же латынь лишь с незначительными вкраплениями готских терминов. Сам текст Вестготской Правды позволяет утверждать, что, несмотря на прямой запрет судьям использовать иные книги кроме Вестготской Правды (II.1.9), законодатель освобождает от ответственности тех судей, которые использовали «старые законы не с целью опровержения этих наших законов, но для доказательства по делам, оставленным без внимания (нашими законами)». В предыдущей норме (II.1.8) законодатель отмечает необходимость изучения законов других народов, однако подчеркивает, что в тех случаях, когда «для полноты правосудия достаточно и расследования оснований и порядка того надлежаще изложенного, что, как известно, содержится в этом кодексе, то Мы не желаем, чтобы сверх этого обращались еще или к законам римлян или другим установлениям». Таким образом, можно констатировать, что введение Liber iudiciorum не отменило действия римского права на территории Вестготской Испании, но сделало его дополнительным, применявшимся лишь в тех случаях, когда Вестготская

---

[46] Berger. Lex Romana Wisigothorum, *RE*. Hbd. 24. Stuttgart, 1925. S. 2407.

[47] Brev. Alarici. *Commonit.*: Hanc vero praeceptionem directis libris iussimus adhaerere, ut universos ordinationis nostrae et disciplina teneat et poena constringat.

[48] Ауров, *Лекция 2*.

Правда не давала прямых указаний по решению того или иного судебного казуса. Кроме того, законодатель Liber iudiciorum специальной нормой подтверждает незыблемость всех тех юридических актов приобретения владения или собственности в отношении недвижимости, приобретенной до прихода вестготов по римским законам (X.3.5). Да и сами нормы Вестготской Правды, написанные на юридической латыни, вобрали в себя целый ряд норм и понятий римского права в пересказе, а зачастую и напрямую цитируя, правда без указания конкретного источника, отдельные нормы из *Кодекса* Феодосия и *Сентенций* Павла.[49] Наконец, значение римского права в полной мере сохранилось при обучении будущих юристов, изучавших право по содержащимся в Бревиарии Алариха сокращенным вариантам учебников Гая и Павла не только в Испании, но и во всей Западной Европе на протяжении VII–XII вв. вплоть до введения в университетский курс права Болонской школы текста *Дигест* и *Институций* Юстиниана.

Библиография

Ауров О. В. *Лекция 2. Испания под властью Рима: Основные этапы истории* (не опубл.)

Грушевой А. Г., Грушевая Е. П. (2002) «Некоторые исторические и правовые аспекты римской провинциальной политики в конце Республики и в эпоху ранней Римской империи (II–I вв. до н. э.)», *Древнее право* 9, 126–132

Квашнин В. А. (2006) *Политика, право и религия в жизни римской гражданской общины: III–II вв. до н. э* (Вологда)

Корсунский А. Р., Гюнтер Р. (1984) *Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств: до середины VI в.* (Москва)

Кофанов Л. Л. (2006) «Восприятие сущностных элементов римского права в Испании I в. н. э. на материале lex coloniae Genetivae, LXV и lex municipii Malacitani, LXIIII: к проблеме эволюции legis actio sacramento in rem», *Античная цивилизация и варвары*. Отв. ред Л. П. Маринович (Москва) 290–303

Кофанов Л. Л. (2007) «Римская civitas и муниципальное право эпохи республики», *Вестник древней истории* 3, 103–119

Кофанов Л. Л., Савельев В. А. (1997) «Введение», Гай. *Институции,* пер. Ф. Дыдынского (Москва)

D'Ors A. (1953) *Epigrafia juridica de la España romana* (Madrid)

Haenel G. F., ed. (2006) *Lex Romana Wisigothorum* (Pamplona)

Mantovani D. (2000) «Il diritto e la costituzione in età repubblicana», *Introduzione alla storia di Roma* (Milano)

Mantovani D. (2001) «La diei diffissio nella lex Irnitana. Contributo all'interpretazione e alla critica testuale del capitolo LXXXXI», *Iuris vincula. Studi in onore di M. Talamanca* (Napoli)

[49] См. Index locorum Breviarii в издании: Haenel (2006, 466).

Morales Arrizabalaga J. (1995) *Ley, jurisprudencia y derecho en Hispania romana y visigoda* (Zaragoza)

Pellecchi L. (2005) «La legge e il magistrato. Intorno a una tecnica normativa romana», *Le Dodici Tavole. Dai Decemviri agli Umanisti*. A cura di M. Humbert (Pavia) 51–116

Richardson J. (1986) *Hispaniae. Spain and the development orf Roman Imperialism, 218–82 B. C.* (Cambridge)

Ziolkowski A. (2000) *Storia di Roma* (Milano)

РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРЕСТУПЛЕНИЯХ ПРОТИВ КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕРМАНСКОЙ ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЕ: ОТ ЧАСТНОГО ПРАВОНАРУШЕНИЯ К ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИЗМЕНЕ

С. В. Санников

Сибирская академия государственной службы
sannikov_sv@yahoo.com

Sergey Sannikov (Siberian Academy of State Service, Russia)

Offences agains royal power in Early Medieval German Law: from civil *delictum* to treason

Abstract. Analyzing Early Medieval legal and historical sources, the author reconstructs the main stages of the historical evolution of notions concerning the essence of crimes against royal authority from civil *delictum* to treason. It is shown that the following four components form the basis of the idea of treason: a breach of king's peace, a breach of fidelity to the king as to a lord, crimen laesae maistatis, and a breach of religious commandments. This set of components corrects and broadens the existent scholarly interpretations of the Early Medieval concept of treason.

Keywords. Royal authority, treason, crimen laesae maiestatis, medieval, Germanic law.

Большая часть памятников раннесредневекового германского законодательства содержит нормы, устанавливающие ответственность за совершение преступлений против королевской власти, что отражает процесс укрепления институтов публичной власти в рамках германских «варварских королевств» VI–IX вв. и становление специфической раннесредневековой государственности.[1] Объективная сторона преступлений против королевской власти охватывает широкий спектр деяний, включая покушение на жизнь короля, захват королевской власти или присвоение королевских полномочий, нарушение королевского мира, организацию мятежа, приведение врагов в королевство или укрывание шпионов,

[1] Более подробно: Lear 1950 и 1965; Нагих 2000; Глебов 2008; Санников 2010.

© С. В. Санников, 2010

посягательство на королевское имущество, а также оскорбление короны.[2] Изучение представлений о сущности рассматриваемых преступлений ставит ряд вопросов, в отношении которых среди исследователей пока не выработано единого мнения. В частности, открытым остается вопрос о влиянии римского права (прежде всего, доктрины о «преступлениях умаления величия» – *crimen laesae maiestatis*) на развитие германских раннесредневековых представлений о сущности государственной измены.[3]

Некоторые исследователи (В. Вильда, Дж. Беллами) высказывают точку зрения о том, что «римская концепция умаления величия оставалось для германцев чуждой, хотя нарушение верности правителю обозначалось как crimen maiestatis» (Wilda 1842; переводы автора, если не оговорено иное), а «средневековая мысль вряд ли была достаточно зрелой, чтобы понять и применить римские концепции, и несложная природа управления не очень нуждалась в публичном римском праве» (Bellamy 1970, 3). В то же время другие авторы (Ф. Поллок, Ф. В. Майтленд) полагают, что «никакая другая часть римского права не была с такой очевидностью имитирована завоевателями римских территорий и провинций» (Pollock–Maitland 1898, I, 51), а установленная раннесредневековым законодательством ответственность за посягательство на жизнь правителя в форме лишения жизни и имущества виновного «не отражает какую-либо исконно германскую традицию, но заимствовано из римского закона о “величии (maiestas)”, одним из основных разделов которого был замысел против жизни ключевых магистратов» (там же).

Для того чтобы более точно оценить характер взаимодействия римских и германских правовых традиций в процессе становления раннесредневековых представлений о государственной измене, необходимо уточнить характер представлений о сущности преступного деяния и измене правителю в древнегерманском праве, значительно менее изученном в данном контексте, нежели современное ему римское право. Исследование такого рода представляется целесообразным начать с реконструкции правовой лексики, отражающей представления германцев о сущности преступного деяния. Источником исследова-

---

[2] В. Вильда выделяет такие формы государственных преступлений, как приведение врагов в королевство, измена господину, измена королю, посягательство на жизнь короля (Wilda 1842, 985–990). Э. Осенбрюгген систематизирует «преступления против общества и короля» (Missethaten gegen Gemeinwesen und den Konig) следующим образом: 1) государственная измена (Hochverrath); 2) измена родине (Landsverrath); 3) шпионаж (Spione); 4) мятеж (Aufruhr); 5) отказ от выполнения военного долга; 6) покидание своего города или замка (Osenbruggen 1863, 52–60). Компаративный анализ: Санников 2009.

[3] Наиболее распространенная точка зрения на данный вопрос представлена в работе Э. Осенбрюггена «Уголовное право аламаннов в Средние века». Автор прослеживает влияние римской концепции laesae maiestatis на германское законодательство, начиная с эпохи Каролингов и датируя, вслед за Меркелем, период рецепции данной концепции VIII–XI веками (Osenbruggen 1860, 398). См. также: Bellamy 1970, 3.

ния могут служить англосаксонские королевские законы (*domas*), являющиеся наиболее ранними правовыми памятниками, составленными на германском языке (в отличие от континентальных памятников, записанных на латыни), и отражающие аутентичные правовые категории соответствующей эпохи.[4]

Для обозначения различного рода правонарушений в рассматриваемых памятниках применяется широкий спектр терминов, характеризующихся как родовыми, так и видовыми признаками. Основным родовым понятием, используемым для обозначения правонарушений в кодексе короля Альфреда и синхронных ему англосаксонских памятниках, является древнеанглийская лексема *dæd* («деяние»). От нее образовано такое широко используемое в древнеанглийской правовой лексике понятие, как *misdæd* [5] (букв. «дурное дело», «злодеяние»),[6] используемое для обозначения правонарушений как частного, так и публичного характера.[7] Необходимо отметить, что в рассматриваемом концепте сложно дифференцировать материальную и формальную составляющие, поскольку понятие *misdæd* тесно связано как с представлением об определенном ущербе, «зле», нанесенном пострадавшему лицу (данное понятие по своей семантике близко римскому понятию *maleficium* и русскоязычному *злое дело*), так и с представлением об отклонении от правильной, правомерной модели поведения (в словаре Дж. Босворта – Т. Н. Толлера частица *mis-* трактуется как указание на дефект или несовершенство, то есть отклонение от нормы).[8] Недифференцированность материальной и формальной составляющих прослеживается и в ряде других понятий, использовавшихся в древнеанглийской лексике для обозначения преступного действия или деликта, в частности, понятиях *gylt* [9] (букв. «вина»)[10], *eofot* [11] (букв. «долг»)[12], *who* [13] (букв. «ошибка, превратное поведение»).[14]

---

[4] Классическим изданием древнеанглийских законов считается работа: Liebermann 1903–1915. В числе англоязычных изданий необходимо отметить: Attenborough 1922 и Robertson 1925.

[5] Ælfred, preface, 49.7, 49.8; Ælfred, 14, 23 и др.

[6] Bosworth–Toller 1898. «Misdæd. *Add* : – Unrihthæmed, árleásta fela, mán and morðor, misdæda worn, Met. 9. 7. Úrum misdædum *impietatibus nostris,* Ps. Th. 64, 3, Áhwerf nú fram synnum and fram misdédum mínra gylta þíne ansióne *averte faciem tuam a peccatis meis,* Ps. C. 84».

[7] Разделение на частное и публичное право в данном случае является условным, поскольку архаическому германскому праву оно не знакомо.

[8] Bosworth–Toller 1898: «Mis-, miss-, mist-, misse- a prefix denoting *defect, imperfection, Goth.* missa- (*for* miþto- *a participial form connected with root meaning* to lose): *O. Sax. O. L. Ger. O. Frs.* mis-: *Icel. Da. Swed.* mis-: *O. H. Ger.* missa-, missi-: *M. H. Ger.* misse-: *Ger.* mis-, miss-.»

[9] Ælfred, 5.4.

[10] «GYLT, gilt, gelt, gielt, es; *m. Guilt, crime, sin, offence, fault, wrong, debt, fine, forfeiture* : – Gylt *facinus* vel *culpa,* Wrt. Voc. 86, 67».

[11] Ælfred, 22.

Правовая культура германцев дает основания для вывода о господствующем значении материального признака в понимании сущности правонарушения. Как отмечает Л. фон Бар, «в соответствии с германской концепцией сущность преступления состоит не в нарушении формального права и порядка, а, скорее, в нарушении материального права. Об этом должен всегда помнить каждый, надеющийся достичь верного понимания германского уголовного права и его исторического развития. В германской концепции закона так называемое "формальное преступление", то есть преступление, которое не нарушает какого-либо конкретного права, рассматривается как специальное исключение» (Bar 1916, 65). Иначе говоря, принципиальное значение для германской правовой культуры раннего средневековья играл не формальный, а материальный признак преступного деяния. Данная концепция согласуется с точкой зрения российского правоведа В. В. Есипова (1903, 22), который отмечает, что «у германцев основой преступности было грубое понятие вреда, мерою наказуемости был личный ущерб пострадавшего… Преступное деяние продолжало оставаться понятием чисто материальным, связанным с идеей ущерба, убытка, вреда».

Исследователями также высказывалась точка зрения о том, что преступное деяние рассматривалось в древнегерманской культуре как правонарушение частного характера. Как отмечает в своей работе Генри Чарльз Ли, «идея о том, что преступление (crime) является проступком (offence) против общества в целом, мало прослеживается в концепциях варварских законодателей. Слабо связанные образования, которые сменили Римскую Империю, были основаны на двух основных принципах – независимости отдельного гражданина и солидарности семьи; на взаимодействии этих двух принципов основана юриспруденция данного периода. Преступник был ответственен не перед государством, а перед потерпевшей стороной… каждый нес ответственность за свои деяния не перед законом, а перед тем, кому нанесен вред» (Lea 1870, 14–15). Данная точка зрения согласуется с изложенным в работе Я. Гримма взглядом на сущность древнегерманских представлений об ответственности правонарушителя.[15] В связи с данными оценками возникает правомерный вопрос о корректности употребления современного понятия *преступления* применительно к анализу германских правовых категорий эпохи раннего средневековья.

Необходимо уточнить, что основанием для условного выделения норм уголовно-правового регулирования в древнегерманском праве является критерий характера правовых последствий, предусмотренных санкцией рассматриваемых норм. Традиционно выделяется четыре вида уголовно-правовых инстру-

---

[12] «Eofot, eofut, eofet, es; *n. A debt, crime;* debitum, culpa :-- Be eofotes andetlan. Gif mon on ibices gemóte ge-yppe eofot *of confession of debt. If a man declare a debt at a folk-mote,* L. Alf. pol. 22 ; Th. i. 76, 6».

[13] Ælfred, 1.1.

[14] Bosworth–Toller 1838, 473: «Woh: error, wrong, v. wo.».

[15] Grimm 1881, 622.

ментов, характерных для раннесредневекового англосаксонского уголовного права: кровная месть, денежный штраф, объявление вне закона и наказание, связанное с вопросом «о жизни и членах».[16] Необходимо отметить, что эволюция форм ответственности за совершение преступного деяния, вероятно, отражает процесс развития сферы публично-правовых отношений у германских народов.

При рассмотрении вопросов становления идеи публично-правовой ответственности в древнегерманской правовой культуре исследователи, как правило, проявляют тенденцию к разделению преступлений по объекту преступного посягательства, выделяя в древнегерманском праве преступления против сообщества в целом (преимущественно военные преступления), каравшиеся в сакрально-правовой форме, и преступления против отдельного рода, предполагавшие кровную месть или выплату добровольного возмещения. Если при совершении преступления против общества публичный характер правонарушения, подчеркнутый сакральными санкциями, не вызывает сомнения, то при совершении деяний против частного лица публичная ответственность правонарушителя не является очевидной. Как отмечает А. Ф. Бернер, «не нужно особого глубокомыслия для того, чтобы прийти к тому убеждению, что частная месть должна быть древнее, чем общественное право наказывать».[17]

Необходимо отметить, что дифференциация гражданской частноправовой и уголовной публично-правовой ответственности в древнем и средневековом праве была не вполне развита, что находит отражение как в правовой лексике, так и в представлениях о системе права: «Не всякие суды, в которых рассматривается преступление, являются также публичными, но только те, которые возникают на основании законов [о преступлениях, относящихся] к публичным судам, например: Юлия [о преступлении] против величия, Юлия о прелюбодеяниях, Корнелия об убийцах и отравителях, Помпея об убийстве ближайших родственников, Юлия о казнокрадстве, Корнелия о завещаниях, Юлия о частном насилии, Юлия о публичном насилии, Юлия о противоправном домогательстве почетных должностей, Юлия о взяточничестве, Юлия о хлебе».[18] Деликт и преступление не всегда были четко терминологически дифференцированы в древней и средневековой юридической лексике: «В латинском литературном языке для обозначения правонарушения употреблялись семь основных терминов: *delictum, crimen, maleficium, peccatum, facinus, flagitium, scelus* . Наиболее

---

[16] Подробнее см. Хатунов 2003.

[17] См. Бернер 1867 (гл. «Германское право»).

[18] Digesta 48.1.1.: Non omnia iudicia, in quibus crimen vertitur, et publica sunt, sed ea tantum, quae ex legibus iudiciorum publicorum veniunt, ut Iulia maiestatis, Iulia de adulteriis, Cornelia de sicariis et veneficis, Pompeia parricidii, Iulia peculatus, Cornelia de testamentis, Iulia de vi privata, Iulia de vi publica, Iulia ambitus, Iulia repetundarum, Iulia de annona. Русскоязычный перевод цит. по: *Дигесты Юстиниана*. Том 7.2. Отв. ред. Л. Л. Кофанов (Москва, 2005).

древним из этих понятий было, несомненно, последнее – *scelus*, которое активно употреблялось еще в текстах Плавта и Теренция. В то время именно оно было основным для обозначения правонарушения. С формированием корпуса законодательных памятников республиканской эпохи на первое место среди этих терминов выходит *crimen*, в то время как три последних термина все больше и больше вытесняются из околоправовой терминологии» (Марей 2005, 16–17).

При рассмотрении вопроса о становлении публично-правового регулирования частных правонарушений в древнегерманском праве исследователи уделяют большое внимание структуре денежного возмещения за совершенное преступление. Согласно мнению Н. Д. Иванишева (1840, 6–7), «в преступлении уже при Таците начинает закон различать две части: оскорбление, причиненное фамилии (роду – *С. С.*), и вред, нанесенный ей умерщвлением одного из ее членов, а с другой стороны нарушение закона, или преступление в смысле уголовном. На этом основании в германских законодательствах, во все времена существования виры, плата за убийства составлялась из двух частей: одна часть принадлежала обиженному, как следствие гражданского иска об удовлетворении за причинение вреда, а другая часть принадлежала государству или государю. Следовательно, плата за убийство у германцев уже в древнейший период одной частью принадлежит праву гражданскому, а другая ее половина носит характер чисто уголовный… Мало-помалу элемент уголовный усиливается, уничтожает виру и сам является в виде смертной казни». Данная точка зрения содержит элемент модернизации древнегерманской правовой культуры, поскольку собственно нарушение закона, вне контекста материальных последствий, вряд ли могло рассматриваться в качестве основания для правовой ответственности. Более точно данный процесс, как представляется, выражает В. В. Есипов (1903, 3): «Так как вредоносное действие одновременно нарушало и общий мир, то народ присваивал себе часть буссы (выплаты – *С. С.*), которая считалась вначале за вознаграждение, затем видоизменилась и наконец приняла вид публичного штрафа».

В то же время неоднозначной является точка зрения В. В. Есипова о том, что часть выплаты присваивалась в качестве вознаграждения. Известно, что процедура уплаты виры в рамках акефальных германских обществ производилась непосредственно представителям рода потерпевшего, а переговоры об уплате виры велись зачастую без услуг посредников.[19] Из материала саг известно, что половина имущества преступника отходила в пользу определенных лиц соответствующей административной единицы («четверти») в случае объявления преступника вне закона,[20] однако данный случай должен быть диффе-

[19] Сага о Храфнкеле годи Фрейра (Hrafnkels saga Freysgoða), VII. Текст источника на языке оригинала и русскоязычный перевод: http://norse.ulver.com/src/isl/hrafnkel/

[20] Сага о Ньяле (Njáls saga), LXXIII. Текст источника на языке оригинала и русскоязычный перевод: http://norse.ulver.com/src/isl/njala/

ренцирован от выплаты виры за совершенное правонарушение. Одним из наиболее ранних свидетельств, указывающих на практику выплаты за совершенное преступление, является свидетельство Тацита, согласно которому в древнегерманских обществах «с изобличенных взыскивается определенное количество лошадей и овец. Часть наложенной на них пени передается царю или племени, часть – пострадавшему или его родичам».[21] Как отмечает А. Ф. Бернер, «Денежные пени были самым обыденным наказанием. Эти денежные наказания имели двоякое назначение. Часть их шла обиженному, в виде частного выкупа, часть общине, в виде общественного выкупа или штрафа. Первая часть называлась Compositio, пеня; последняя – Fredum или вира».[22] Установление системы выплат в пользу правителя за совершенные правонарушения сопровождало, по всей видимости, процесс становления вождеств,[23] а превалирование элемента публично-правовой ответственности над частноправовым началом воспринималось германцами поначалу негативно, что прослеживается на примере раннесредневековой Скандинавии.[24]

Наиболее архаичной практикой, связанной с выплатой штрафа за совершенное преступление, является, вероятно, выплата за нарушение сакрального мира. Примером подобного воздействия архаического сакрального права являются содержащиеся в раннесредневековом германском праве охранительные нормы, устанавливающие ответственность за нарушение «мира тинга» (*þingsfriþ*), то есть учинение раздора в общественном собрании.[25] Данные нормы имеют несомненное сакральное происхождение, поскольку древнегерманские общественные собрания проводились под руководством жрецов, носили сакральный характер, и проводились в соответствии с определенным порядком, за соблюдением которого наблюдали жрецы, наделенные исключительными полномочиями осуществлять наказание над провинившимися, вплоть до смертной казни.[26] Нарушение сакрального порядка воспринималось как нарушение священного права, публичное правонарушение, возмещение за со-

---

[21] Tacitus Cornelius. De origine et situ Germanorum, XII: «equorum pecorumque numero convicti multantur. Pars multae regi vel civitati, pars ipsi, qui vindicatur, vel propinquis eius exsolvitur». Русскоязычный перевод цит. по: Корнелий Тацит. *Сочинения в двух томах* (Ленинград, 1969).

[22] Бернер 1867 (гл. «Германское право»), § 46.

[23] Отличительным признаком такой формы социальной организации, как вождество (chiefdom) является то, что правители приобретают судебную власть. См. Oberg 1955. См. также: Карнейро 2000.

[24] Сага о людях из Лососьей долины (Laxdæla saga), II. См. Васютин 2007, 59.

[25] Напр., Гуталаг, 11. См. *Из ранней истории шведского народа и государства*, 127.

[26] См. Tacitus Cornelius. De origine et situ Germanorum, VII, XI. Русскоязычный перевод: Тацит, *Сочинения в двух томах* (Ленинград, 1969).

вершение которого осуществлялось уже не в пользу отдельного рода, а в пользу общественного собрания,[27] земли,[28] или правителя,[29] как хранителя мира.

Само название части выплаты, передававшейся правителю, известное из франкских правовых памятников как *fredum*, указывает на связь данной концепции с сакральной концепцией мира. Концепция «мира» (*friþ*) является одной из центральных концепций архаического германского права, которая подразумевала распространение норм права, обеспечивавших сакральную защиту от каких-либо посягательств извне, на свободного полноправного члена общества, либо отдельные общественные институты и наиболее важные события (церковь, тинг, святые дни, и т. д.). Нарушением мира считалось совершение враждебных действий, учинение раздора, обнажение оружия, скандальное поведение, произведенные в соответствующем «круге мира» какого-либо человека, в жилом помещении или в месте отправления религиозного культа, либо в определенный период (например, во время священного поста). Человек, лишенный в судебном порядке мира, оказывался вне закона, лишаясь права на выплату вергельда его родственникам, защиту его прав в суде, или на право прибежища.

Раннесредневековое германское право особенно выделяет «королевский мир»,[30] представление о котором получает отражение в установлении ответственности за нарушение общественного порядка или проявление враждебности в присутствии короля.[31] В наиболее раннем англосаксонском памятнике обычного права, законах (*domas*) короля Этельберта, содержится норма, устанавливающая уплату штрафа в двойном размере за совершение преступления в доме, в котором пирует король.[32] О древности данной нормы свидетельствует содержащаяся в наиболее раннем сборнике законов лангобардов ремарка о том, что «все королевские же дела, непосредственно относящиеся к королю, по

---

[27] Весьма характерно, что архаическое скандинавское право сохранило такую форму возмещения, как «выплата тингу». Напр., Гуталаг, 2.2., 4 и др. См.: *Из ранней истории шведского народа и государства*, 121–123.

[28] Там же.

[29] Ælfred, 38. «Gif he hwæt yfla gedon hæbbe ðær he ær wæs, bete ðæt se ðe hine ðonne to men onfo, 7 cyninge .cxx. scillinga to wite».

[30] Необходимо отметить, что, хотя термин «королевский мир» имеет в источниках достаточно позднее отражение, сам этот институт известен по юридической практике, восходящей, как минимум, к эпохе «Салической правды» (См. Pollock–Maitland 1898, I, 45).

[31] В работе Ф. Поллока и Ф. В. Мэйтланда древнегерманский «королевский мир» рассматривается в двух аспектах: 1) святость королевского дома; 2) особая защита королевских посетителей и прислуги, а также других лиц, на которых распространялось покровительство короля (Pollock–Maitland 1898, I, 45). Данная трактовка «королевского мира» является несколько зауженной, поскольку в континентальной традиции «королевский мир» также распространялся на города или другие места, в которых пребывал король.

[32] Æthelbert, 3.

которым усматривается уплата штрафа или предъявляется иск, оплачиваются *согласно старому обычаю* (курсив мой – *С. С.*) вдвойне».[33]

В кодексе короля Альфреда предусмотрена уже более суровая санкция за подобное преступление, вплоть до смертной казни, на усмотрение короля.[34] Аналогичная мера предусмотрена законодательством лангобардов: «Если кто в королевском дворце (intra palatium regis) во время присутствия короля раздор учинит, пусть будет он предан смертной казни или выкупит жизнь свою, если сможет добиться этого от короля».[35] Эдикт Ротари предусматривает наказание штрафом за учинение скандала или раздора в том городе, в котором находится король,[36] а закон аламаннов устанавливает девятикратный размер штрафа за кражу, произведенную в войске, которым командует король.[37] Королевский мир распространялся также на людей, исполнявших поручения короля или направлявшихся на встречу с королем.[38] Появление подобных норм отражает характерное для раннегосударственного права обособление статуса правителя, связанное с формированием представлений о правителе как носителе верховной власти, что «проявляется в первую очередь в ужесточении санкций при покушении на личность или имущество правителя».[39] Наиболее тяжким нарушением королевского мира являлось посягательство на жизнь короля, которое, в соответствии с нормами раннесредневекового права, каралось смертной казнью.

Представление о специфическом «королевском мире», по всей видимости, не было свойственно племенным германским обществам, в рамках которых мир короля не имел существенных отличий от мира частного лица. Подтверждением этому может служить описание общности герулов, составленное Прокопием Кесарийским, зафиксировавшим начало процесса централизации власти в этом племени, а именно: появление фигуры постоянного племенного короля, власть которого носила во многом еще номинальный характер: «…их король носил это звание только на словах, не имея почти никаких преиму-

---

[33] Rothari, 369. «Omnis vero regales causas, quae ad manum regis perteneunt, unde conpositio expectatur aut culpa queritur, dupliceter secundum antiquam consuitudinem conpunantur». Русскоязычный перевод здесь и далее цит. по кн.: Шервуд 1992.

[34] Ælfred, 7. «Gif hwa in cyninges healle gefeohte oððe his wæpn gebrede, 7 hine mon gefo, sie ðæt on cyninges dome, swa deað swa lif, swa he him forgifan wille».

[35] Edictus Rothari, 36. «Si quis intra palatium regis, ubi rex praesens est, scandalum penetrare praesumpserit, animae suae incurrat periculum, aut redimat anima sua, si optenere potuerit a rege».

[36] Edictus Rothari, 37. «Si quis liber homo in eadem civitatem, ubi rex praesens est aut tunc invenitur esse, scandalum penetrare praesumpserit, id est, si incitaverit et non percusserit, sit culpabiles solidos duodicem in palatium regis. Nam si perfecerit et percusserit, sit culpabiles in palatium regis solidos viginti et quattuor; excepto plagas aut feritas, si fecerit, sicut subter adnexum est, conponat»

[37] Lex Alamannorum, 27. 1. Русскоязычный перевод цит. по кн: Данилова 1969.

[38] Æthelbert, 2, 8; Edictus Rothari, 17; 18.

[39] Нагих 2000, 32–45.

ществ сравнительно с любым частным человеком. Все могли сидеть вместе с ним и требовали права быть его сотрапезниками, и беспрепятственно всякий, кто хотел, мог нанести ему оскорбление». При этом, герулы, «исполненные сильного гнева, без всякого стеснения бранили своего короля Родульфа и, постоянно приходя к нему, называли его впавшим в изнеженность и ставшим слабым, как женщина, и, насмехаясь и обзывая его другими неподходящими словами, всячески понося, бранили его» за то, что в течение трех лет король Родульф не провел ни одной войны.[40]

Данное поведение герулов отражает характерные для традиционных германских обществ представления о достоинстве частного лица, согласно которым публичное обвинение в совершении бесчестящих человека поступков не считалось оскорблением, и не предполагало наказания, если обвинение было заслуженным. Как отмечает М. В. Духовской (1873) при рассмотрении правонарушений, связанных с клеветой в адрес частных лиц в германском праве, «exceptio veritatis допускалось вообще в германских народных правах, и полагаем, что унижение лица в глазах других считалось преступлением только тогда, когда упрек был незаслужен. Если же упрекавший мог доказать, что он имел основание сделать подобный упрек, если он привел далее факты к подтверждению своих слов, то преступление не существовало».

Описанное Прокопием Кесарийским отношение герулов к своему королю как частному лицу разительно отличается от раннесредневековой модели отношений правителя и подданных, отраженной, в частности, в вестготской «Судебной книге» (Liber Iudiciorum), демонстрирующей значительное влияние римского права: «Если кто-либо будет обвинять правителя в преступлении или произносить проклятия в его адрес, и, вместо смиренного и уважительного указания ему на его жизнь, станет высокомерно и дерзко оскорблять его, или, рассчитывая унизить его, станет обращаться к нему в пренебрежительных, непотребных и дерзких выражениях, то, если обидчик будет принадлежать к знати или семье высокого положения, будь он клирик или мирянин, как только он будет замечен и обвинен, он теряет половину своей собственности, с которой правитель имеет власть поступать по своему усмотрению. Если, однако, он принадлежит к ничтожным и низким сословиям, или тем, кто не обладает достоинством, тогда и его имущество, и он сам поступают в полное распоряжение короля».[41]

---

[40] Прокопий Кесарийский, *Война с готами*, II, 14. Пер. С. П. Кондратьева.

[41] Liber Iudiciorum, II, 7: De non criminando principe nec maledicendo illi: «quicunque in principem aut crimen iniecerit, aut maledictum intulerit, ita ut hunc de vita sua non humiliter et silenter admonere procuret, sed huic superbe et contumeliose insultare perteptet, sive etia in detrectationis eius ignominia, turpia et iniuriosa presumat: si ex nobilibus idoneisque personis fuerit, sive sit religiosus, sive etia laicus, mox detectus fuerit et invetus, dimidiam omnium rerum suarum partem amittat, de qua idem princeps faciendi, quod sibi placuerit, potestatem optineat. Na si de vilioribus humilioribusque personis fuerit, aut certe quem nulla dignitas exornavit, quod de illo, vel de rebus eius princeps voluerit, iudicandi licentia habebit». Здесь и далее латинский текст памятника цитируется по электронной

В архаических германских обществах персона носителя власти не считалась неприкосновенной, более того, максимальным выражением враждебности к правителю становились убийства представителей власти. Подобное убийство описано Прокопием Кесарийским, согласно свидетельству которого герулы убили человека, исполнявшего роль короля, желая жить вообще без правителя.[42] Подобные действия имели место, по всей видимости, и в скандинавских обществах, где существовал «обычай приписывать королю урожай и неурожай»,[43] и конунга могли принести в жертву богам в случае его неудачного правления.[44] По свидетельству Аммиана Марцеллина, «у бургундов каждый король... принуждается к отречению от власти и устраняется в случае, если при нем племя постигнут военные неудачи или земля откажет в достаточном урожае хлеба (segetum copiam negaverit terra)».[45] Военно-демократические традиции позволяли войску выражать недоверие правителю в случае появления сомнений в его лояльности народу – подобным образом была решена судьба короля остготов Теодохада, – в тот момент, когда поведение доверенных лиц Теодахада показалось «готскому войску… подозрительным», «оно криком требует свергнуть Теодахада с престола и поставить королем вождя их Витигеса, который был теодахадовым оруженосцем. Так и было сделано. Тут же, на Варварских полях, Витигес вознесен на престол».[46]

Основными источниками легитимности королевской власти в архаических германских обществах могут считаться такие факторы, как личная харизма, влияние королевского рода, успехи в осуществлении военных походов, благоприятная экологическая обстановка в период правления короля, консенсуальный характер правления, соблюдение процедуры избрания и выполнение необходимых ритуалов осуществления власти. Удержание власти, по всей видимости, обеспечивалось в данных условиях не только личным влиянием, подкрепленным существующими представлениями о сакральном характере власти и удачи короля, его родстве с богами, но и наличием преданного вождю окружения, телохранителей и военной дружины. Немаловажным, если не основным, фактором защиты правителя от посягательств на захват власти на протяжении значительного периода времени остается его личная физическая сила, требовавшаяся при осуществлении расправы с недоброжелателями и конкурентами.

публикации издания Codicis legum Wisigothorum libri XII (ex bibliotheca Petri Pithoei), Parisiis (apud Sebastianum Nivellium, sub Ciconis, via Iacobaea), 1579, доступного на Интернет-сайте библиотеки «Biblioteca virtual de Andalucia»:

http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia/inicio/inicio.cmd

[42] См. Прокопий Кесарийский, *Война с готами*, II, 14.

[43] Цит. по кн.: Ковалевский 1977, 103.

[44] Снорри Стурлусон. *Круг Земной* (Москва, 1980), 18.

[45] Цит. по: *Древние германцы*, 185.

[46] *Get.* § 309–310: «quod Gothorum exercitus sentiens suspectum Theodahadum clamitat regno pellendum et sibi ductorem suum Vitiges, qui armiger eius fuerat, in rege levandum».

В архаических германских обществах поединок играл значительную роль как одна из древнейших форм осуществления правосудия, к использованию элементов которого в отдельных случаях были вынуждены прибегать и правители, подтверждавшие такие образом харизматическую легитимность своей власти. Наиболее ярко эпизод такого рода описан в произведении Павла Диакона: «Когда двое его (короля лангобардов Лиутпранда – *С. С.*) оруженосцев замыслили его убить, и об этом ему доложили, то он в одиночку отправился с ними в очень густой лес и там, внезапно обнажив на них меч, стал укорять их за то, что они хотели его убить и предлагал им попробовать сделать это теперь. И они сразу же упали на колени и рассказали ему обо всем, что замышляли. Таким же образом он поступал и с другими, и все время он постоянно прощал тех, кто сознавался перед ним, даже если они и были замешаны в столь злодейском преступлении».[47] Весьма характерно, что Павел Диакон характеризует короля Лиутпранда при описании данных эпизодов как «мужа великой храбрости»,[48] поскольку способность лично расправиться со своим врагом особенно высоко ценилась в рамках традиционных германских обществ.

Необходимо отметить, что личная расправа во многих случаях являлась более эффективным методом противодействия заговорам, нежели судебный процесс, поскольку в руках носителя королевской власти зачастую не было достаточных инструментов государственного принуждения для использования их против влиятельных лиц государства. К подобной модели сведения счетов со своим обидчиком, в частности, прибегает король франков Хлодвиг, избравший в качестве способа расправы публичное убийство своего недоброжелателя из числа франкской знати во время проведения военного смотра войска: «Когда он (король – *С. С.*) обходил ряды воинов, он подошел к тому (своему противнику – *С. С.*)… и сказал: “Никто не содержит оружие в таком плохом состоянии, как ты. Ведь ни копье твое, ни меч, ни секира никуда не годятся”. И, вырвав у него секиру, он бросил ее на землю. Когда тот чуть-чуть нагнулся за секирой, Хлодвиг поднял свою секиру и разрубил ему голову».[49]

---

[47] Paulus Diaconus, *Historia langobardorum* VI, 38: «Cum eum duo armigeri eius occidere cogitarent, et hoc ei perlatum fuisset, in profundissimam silvam cum eis solus ingressus, mox evaginatum gladium contra eos tenens, eisdem, quia eum occidere cogitaverunt, inproperavit; quod ut facere deberent, hortatus est. Qui statim eius pedibus provoluti, ei sunt quae machinaverant cuncta professi. Et de aliis quoque hoc similiter fecit; sed tamen confessis mox tantae malitiae culpam pepercit». Русскоязычный перевод здесь и далее цит. по электронному изданию на интернет-сайте: http://www.vostlit.info.

[48] Там же. «Fuit autem rex Liutprand vir multae audaciae».

[49] Gregorius Turonensis, *Historia francorum* II, 27: «Verum ubi cunctus circuire diliberat, venit ad urcei percussorem; cui ait: «Nullus tam inculta ut tu detulit arma; nam neque tibi hasta neque gladius neque securis est utilis». Et adpraehensam securem eius terrae deiecit. At ille cum paulolum inclinatus fuisset ad collegendum, rex, elevatis manibus, securem suam capite eius defixit».

Весьма характерным примером слабости институтов государственного принуждения и судебной защиты является описанный Павлом Диаконом эпизод, когда король лангобардов Куникперт «держал в Тицине совет со своим конюшим… о том, каким образом ему можно было бы лишить жизни» мятежных представителей знати лангобардов Альдо и Граусо, поддержавших открытое выступление против короля.[50] Задача по устранению политических соперников, противостоявших королевской власти, нередко решалась королем при помощи ближайшего окружения, и законодательство лангобардов специально предусматривало снятие ответственности с лица, совершившего убийство по приказанию короля: «Если кто совещался с королем о лишении жизни другого или убил человека по его приказанию, нет ему ни в чем вины, и пусть во все времена ни он, ни наследники его не терпят от того, на жизнь которого покушались, или от наследников его изыскания или беспокойства; ибо мы полагаем, что сердце короля находится в руке Господа [и] невозможно то, чтобы [какой-нибудь] человек смог снять обвинение в того, кого король приказал убить».[51]

Необходимость обеспечения физической безопасности короля обусловливала формирование отряда вооруженных телохранителей, которые всегда присутствовали в составе его свиты. Согласно свидетельству Веллея Патеркула, при короле маркоманнов Марободе «всегда была стража из его соплеменников».[52] Действие телохранителей по защите жизни короля описаны в одном из фрагментов произведения Павла Диакона: «Когда король Лиутпранд был посвящен в королевское достоинство, его родственник Ротари замыслил его убить. В своем доме в Тицине он подготовил для него пир и спрятал там несколько сильных вооруженных людей, которые должны были убить пирующего короля. Когда об этом было доложено Лиутпранду, то он приказал, чтобы Ротари явился в его дворец, и когда здоровался с ним, то ощупал его и обнаружил, что, как ему и сообщили, у того под одеждой был спрятан панцирь. Когда Ротари обнаружил, что раскрыт, то внезапно отпрыгнул назад и обнажил свой меч, чтобы убить короля. Со своей стороны, король извлек из ножен свой собственный меч. Один из королевских слуг по имени Субо схватил Ротари сзади, но был ранен им в лоб. Но другие слуги набросились на Ротари и убили его. Четверо его сыновей, которые там не присутствовали, были также преданы смерти в тех местах, где их застали».[53]

---

[50] *Historia langobardorum* VI, 6: «Rex vero Cunincpert dum post haec cum stratore suo… consilium iniret in civitate Ticinensi, quomodo Aldonem et Grausonem vita privare deberet».

[51] *Edictus Rothari*, 2. «Si quis cum rege de morte alterius consiliaverit, aut hominem per ipsius iussionem occiderit, in nullo sit culpabilis, nec ille nec heredes eius quoquo tempore ab illo aut heredes ipsius requisitionem aut molestia patiatur; quia postquam corda regum in manum dei credimus esse, non est possibile, ut homo possit eduniare, quem rex occidere iusserit».

[52] Цит. по кн.: *Древние германцы*, 43.

[53] *Historia langobardorum* VI, 38: «At vero Liutprand rex cum in regno confirmatus esset, eum Rothari, eius consanguineus, perimere voluit. Is enim convivium ei in domo sua aput

Физическая расправа над недоброжелателями при помощи королевской дружины является, вероятно, одной из древнейших форм самозащиты королевской власти. Учитывая, что институт королевской власти имел в древнегерманских обществах тесную связь с институтом военного предводительства, можно полагать, что любое посягательство на жизнь короля должно было решаться в соответствии с описанным еще Юлием Цезарем правом германского военного вождя «распоряжаться жизнью и смертью».[54] Данное королевское право, вероятно, носило экстраординарный характер, обусловленный специфичным характерном как самого института королевской власти, так и ситуации с посягательством на жизнь правителя, и вряд ли могло рассматриваться в контексте обычного германского права, направленного, прежде всего, на регулирование отношений между частными лицами.

Одним из наиболее ранних свидетельств расправы германского короля над обвиняемыми в предательстве является описание Иорданом действий короля готов Германариха, предавшего смертной казни жену одного из своих подданных, обвиненного в измене: «Одну женщину из вышеназванного племени [росомонов], по имени Сунильду, за изменнический уход [от короля], ее мужа, король [Германарих], движимый гневом, приказал разорвать на части, привязав ее к диким коням и пустив их вскачь».[55] Описанный выше вариант казни, по всей видимости, считался у германцев бесчестящим, поскольку в тексте «Книги истории франков» подобная расправа над королевой Брунгильдой характеризуется как «позорнейшая смерть» (mors turpissima).[56]

По отношению к изменникам применялись и другие бесчестящие меры возмездия, прежде всего, нанесение физических увечий. В *Истории лангобардов* Павла Диакона сохранилось свидетельство о том, что, когда некто Ансфрит, «не довольствуясь правлением герцогством фриульцев, восстал против Кунинкперта и попытался узурпировать королевскую власть», он был схвачен в Вероне и доставлен к королю, и тогда «у него были вырваны глаза, и он был отправлен в

Ticinum praeparavit, in qua domo viros fortissimos, qui regem convivantem extinguerent, armatos abscondit. Quod cum Liutprando nuntiatum fuisset, eum ad palatium suum evocari praecepit. Quem, sicut ei dictum fuerat, loricam sub veste indutum, eum ipse manu pertractans, repperit. Qui Rothari cum se detectum cognovisset, statim post se exiliens spatham evaginavit, ut regem percuteret. Econtra rex suum ensem vagina exemit. Tunc unus e regiis satellitibus nomine Subo Rothari a tergo conprehendens, ab eo in fronte vulneratus est. Super quem Rothari et alii insilientes, eum ibidem occiderunt».

[54] *De bello Gallico* VI, 23: «Cum bellum civitas aut inlatum defendit aut infert, magistratus qui ei bello praesint, ut vitae necisque habeant potestatem, deliguntur».

[55] *Get.* § 129: «is dum enim quandam mulierem Sunilda nomine ex gente memorata pro mariti fraudulento discessu rex furore commotus equis ferocibus inligatam incitatisque cursibus per diversa divelli praecipisset».

[56] Liber historiae francorum, *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptores rerum Merovingicarum (Hannover, 1888) II, 310.

изгнание».[57] Сходная расправа была учинена над герцогом Корволом, который «нанес оскорбление королю», после чего «у него были вырваны глаза, и он продолжал жить в позоре».[58] «…король Ариперт, после того как утвердился на престоле, лишил глаз Сигипранда (Sigiprand), сына Анспранда и различными путями уничтожил всех, кто был связан с последним кровными узами».[59]

Если в отношении мужчин более распространенной формой возмездия являлось лишение зрения, то женщины, как правило, подвергались нанесению увечий, приводящих к физическому уродству. Павел Диакон описывает такого рода действия следующим образом: «Король Ариперт приказал схватить жену Анспранда, именем Теодорада (Theodorada), и когда та стала по своему женскому упрямству хвастать, что добьется того, что станет королевой, то ее красивое лицо было изуродовано, и отрезаны нос и уши. Также подобным же образом была искалечена и сестра Лиутпранда по имени Аврона (Aurona)».[60] Иордан также сообщает, что король вандалов Гунерих, заподозривший свою жену в приготовлении яда, приказал отрезать ей нос и уши, и изгнал ее из королевства.[61]

Другой распространенной формой борьбы с политическими оппонентами было совершение принудительного пострижения в монахи и последующее изгнание, сопровождавшееся фактическим заточением в монастыре. Данные меры были особенно популярны в отношении близких родственников короля, поскольку, согласно германским обычаям, родственники не должны были проливать кровь своих близких.[62] К подобной форме борьбы, в частности, прибегал Хлодвиг, когда устранял своих политических оппонентов из франкских королевских фамилий.[63] Сходные действия совершались королем лангобардов в отношении мятежных герцогов: «Король Ариперт… схватил этого ложного короля Ротарита и, обрив ему голову и бороду, отправил в изгнание в Турин, где спустя несколько дней тот был убит. Таким же образом, во время

---

[57] *Historia langobardorum* VI, 3: «Ansfrit vero non contentus ducatum Foroiulanensium regere, insuper contra Cunincpertum rebellans, regnum eius invadere voluit. Sed conprehensus in Verona, ad regem deductus, evulsis oculis, in exilium trusus est».

[58] Там же, VI, 25: «Corvolus... pauco tempore ducatum tenens, dum regem offendisset, evulsis oculis dedecorose vixit».

[59] Там же, VI, 22: «Rex igitur Aripert, confirmato regno, Sigiprandum, Ansprandi filium, oculis privavit omnesque qui ei consanguinitate iuncti fuerant diversis modis afflixit».

[60] Там же, VI, 22: «Uxorem vero Ansprandi Theodoradam nomine rex Aripert conprehendi fecit. Quae cum se voluntate feminea reginam futuram esse iactaret, naso atque auribus abscisis, decore suae faciei deturpata est. Pari etiam modo et germana Liutprandi nomine Aurona deformis effecta est».

[61] *Getica*, § 184: «ob suspicionem tantummodo veneni ab ea parati, naribus abscisam truncatamque auribus, spolians decore naturali, patri suo ad Gallias remiserat».

[62] См. Прокопий Кесарийский, *Война с готами*, II, 14.

[63] *Historia francorum* II, 41: «Quem circumventum dolis coepit cum filio vinctusque totondit et Chararicum quidem presbiterum, filio vero eius diaconem ordinari iubet».

мытья в бане, он лишил жизни и Лиутперта».[64] Убийство родственников было предпочтительно совершать без пролития крови, путем отравления, удушения или утопления, в связи с чем именно римские бани являлись идеальным местом для подобного сведения счетов. Так, король остготов Теодат, согласно описанию Иордана, «забыв о единокровии, через некоторое время… вывез ее (королеву Амаласвинту – *С. С.*) из равеннского дворца и заточил в изгнании на острове Бульсинийского озера, где она, прожив в печали весьма немного дней, была задушена в бане его приспешниками».[65] Весьма показательной в подобном отношении является оправдательная речь короля франков Хлодвига, посредством который он стремится очистить себя от возможных подозрений в убийстве родственников: «Во всем этом я совершенно не виновен. Ведь я не могу проливать кровь моих родственников, поскольку делать это грешно».[66]

Помимо «королевского мира» существовала и другая древняя форма охраняемых правом отношений между правителем и его подданными, известная из англосаксонских памятников как *treowa*,[67] а в латинской трансляции – как *fidelitas*. Как отмечает А. Г. Глебов (2000), в одном из средневековых переводов библейской истории король Альфред «делает любопытную вставку: Давид воздержался от убийства Саула (переводчик характеризует царя, как его "старого глафорда" [ealdhlaford]) не только из страха перед Господом, но и из-за укоренившейся "преданности" (treowum) своему господину». Представляется, что данным термином Альфред передает важную категорию, характеризующую отношения между вождем (господином, глафордом) и его людьми – отношения верности, достаточно экспрессивно выраженные в произведении Корнелия Тацита: «Выйти живым из боя, в котором пал вождь, – бесчестье и позор на всю жизнь; защищать его, оберегать, совершать доблестные деяния, помышляя только о его славе, – первейшая их обязанность: вожди сражаются ради победы, дружинники – за своего вождя».[68]

---

[64] *Historia langobardorum* VI, 20: «rex Aripert… conprehensumque Rotharit pseudoregem, eius caput barbamque radens, Taurinis in exilium trusit, quique ibidem post aliquot dies peremptus est. Liutpertum vero, quem ceperat, pari modo in balneo vita privavit».

[65] *Getica*, § 306: «qui inmemor consanguinitatis post aliquantum tempus a palatio Ravennate abstractam in insulam laci Bulsiniensis eam exilio religavit, ubi paucissimos dies in tristitia degens ab eius satellitibus in balneo strangulata est».

[66] *Historia francorum* II, 40: «Sed in his ego nequaquam conscius sum. Nec enim possum sanguinem parentum meorum effundere, quod fieri nefas est».

[67] Bosworth–Toller 1898: «Treówa, trýwa, an; *m. An assurance of good faith, a covenant,* v. treów, IV : – Se éca treówa *the perpetual covenant* (cf. Ex. 31, 16), Wulfst. 210, 22. Náðor ne wé on ðone here faran, ne heora nán tó ús, búton man trýwan and gýslas betwýnan sylle friðe tó wedde, L. A. G. 4; Th. i. 156, 8. Cf. trúwa».

[68] Tacitus Cornelius, *De origine et situ Germanorum* XIV: «Iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse. Illum defendere, tueri, sua quoque fortia facta gloriae eius adsignare praecipuum sacramentum est. Principes pro victoria pugnant, comites pro principe».

Нарушение мира, по всей видимости, считалось менее тяжким деянием, чем нарушение верности, поскольку нарушение мира могло быть искуплено денежным штрафом, а убийство господина как наиболее тяжкая форма нарушения верности рассматривалось средневековым законодательством как «подлое» преступление (niþingsvärk), не подлежащее искуплению. Человек, совершавший подобное преступление, терял «землю, право жить в стране и движимое имущество»,[69] что соответствовало, по всей видимости, объявлению вне закона и изгнанию. Становление королевской власти сопровождалось ужесточением санкций за измену господину, – применение смертной казни, что прослеживается уже в правление короля Хлодвига, адресующего изменникам следующие слова: «Вы должны быть довольны тем, что остались в живых, а не умерли под пытками, заплатив таким образом за предательство своих господ».[70]

Отдельные исследователи склонны напрямую связывать установление санкции за совершение измены в виде смертной казни и конфискации имущества с влиянием норм римского права: «Измена господину, в особенности королю, карается смертной казнью. И сущность преступления уже состоит в соучастии или замысле убийства короля… Сходное понимание появляется в других германских документах. Представляется вероятным, однако, что это не отражает какую-либо исконно германскую традицию, но заимствовано из римского закона о “величии”, одним из основных разделов которого был замысел против жизни ключевых магистратов. Никакая другая часть римского права не была с такой очевидностью имитирована завоевателями римских территорий и провинций; и когда идея впервые появляется в Англии во времена Альфреда, нетрудно предположить, что она импортирована с континента» (Pollock–Maitland 1898, I, 51).

С. И. Нагих (2000) отмечает принципиальный характер изменений в восприятии сущности преступлений против королевской власти: «По мере усиления королевской власти согласно законам Альфреда Великого (вторая половина IX в.) можно наблюдать уже принципиально новую интерпретацию самого преступления против короля. Если ряд действий, направленных против короля, рассматривался лишь как правонарушения, то в этом законодательном памятнике “злоумышления” против короля трактуются как государственная измена и караются смертной казнью».

Содержащаяся в законодательстве короля Альфреда норма, устанавливающая ответственность за совершение государственной измены, звучит следующим образом: «Если кто-либо замышляет – либо сам, либо через объявленных вне закона, которым он дал приют, либо через своих людей – на жизнь короля,

---

[69] *Из ранней истории шведского народа и государства*, 206–207.

[70] *Historia francorum* II, 42: «hoc illis quod viverent debere sufficere, ne male proditionem dominorum suorum luituri inter tormenta deficerent».

пусть ответит своей жизнью и всем, чем обладает».[71] Обращает на себя внимание сходство содержания данной нормы с соответствующими положениями законодательства лангобардов: «Если какой-либо человек посягал на жизнь короля или советовался об этом, пусть будет он предан смертной казни и все добро его конфискуется».[72] По всей видимости, высказанное Ф. Поллоком и Ф. В. Мэйтландом предположение о римском влиянии на законодательство Альфреда является справедливым. Развитие представлений о преступлениях против публичной власти складывалось в римском и германском обществах разными путями, однако активное взаимодействие данных представлений происходило в континентальной Европе в V–VI вв. (в Англии данный процесс происходил, по всей видимости, в VIII–IX вв.) и выражалось преимущественно в форме влияния римского права на позитивацию норм о *crimen laesae maiestatis* в германских правовых памятниках.

Сборники норм римского права, составленные в германских «варварских королевствах» в конце V – начале VI в. используют выражение *crimen laesae maiestatis* для обозначения преступлений против публичной власти и транслируют целый ряд связанных с ними норм римского законодательства. В остготском «Эдикте Теодориха» изложение нормы о конфискации имущества виновного в совершении рассматриваемых преступлений содержит ссылку «в соответствии с законами», подразумевающую, по всей видимости, римские законы о преступлениях против величия, в том числе, эдикт императоров Аркадия и Гонория, известный как «Lex Quisquis».[73] О том, что данная норма применялась в судебной практике остготского королевства, свидетельствует произведение Северина Боэция, в котором автор отмечает, что был приговорен к смертной казни и конфискации имущества: «Меня же теперь, удалив на пятьсот миль, оставив без защиты, присудили к смерти и конфискации имущества».[74]

Наиболее подробное перечисление деяний, рассматривавшихся в качестве государственной измены, представлено в рамках нормы, устанавливающей ответственность за совершение враждебных действий против короля и страны, содержащейся в вестготской «Судебной книге» (Liber iudiciorum): «Если кто бы то ни было, со времен блаженной памяти короля Хинтилана, до второго года нашего правления, или впредь, к враждебному народу или на чужую сторону перешел или перейдет, или, также, желал или пожелает когда-

---

[71] Ælfred, 4: «Gif hwa ymb cyninges feorh sierwe, ðurh hine oððe ðurh wreccena feormunge oððe his manna, sie he his feores scyldig 7 ealles þæs ðe he age».

[72] Edictus Rothari, 1: «Si quis hominum contra animam regis cogitaverit aut consiliaverit, animae suae incurrat periculum et res eius infiscentur».

[73] Императорское постановление 397 года, вошедшее в Кодекс Юстиниана, в соответствии с которым виновный в «умалении величия» подлежал казни, а его имущество – конфискации в пользу фиска. Дети осужденного присуждались к наказанию бесчестием.

[74] Боэций, *Утешение философией* (Москва, 1990) 198.

либо, действовать с преступнейшими намерениями против народа готов, или будет замышлять против родины, или, быть может, замышлял когда-либо, и был, или будет пойман или выслежен… [или если] кто-либо в пределах страны готов попытается учинить какой-либо беспорядок, или вызывать какой-либо скандал в ущерб нашему правлению, равно как задумает или сделает, или, что недостойно даже упоминания, смерть или ранение нас или последующих королей; или проявил, или проявит намерения предателя, то: кто бы ни был виновен в этих делах, или в одном из них, непременно должен быть предан смерти».[75] Перечисленные деяния рассматривались в качестве *crimen maiestatis*, о чем можно судить из сопоставления данного перечня с соответствующей нормой из «Римского закона вестготов»: «Преступления же эти [умаления] величия, которые определены законами, следующие: благополучие (нарушение благополучия – *С. С.*) правителя, сдача регионов, или тиранническое обретение власти».[76] На то, что римская концепция «величия» оказывала существенное влияние на представления о сущности государственной измены указывает также содержащееся в произведении Юлиана Толедского выражение «умаление славы родины» (patriae gloriam minuentes), которое он употребляет для характеристики действий мятежников.[77]

Другим важным элементом представлений о сущности государственной измены, унаследованным средневековой правовой культурой от эпохи поздней античности, может, по всей видимости, также считаться христианская доктрина о преступлении как греховном деянии. Поскольку преступление рассматривалось в соответствии с данной доктриной не только как нарушение королевских законов, но и как нарушение христианских заповедей, квалификация данных деяний предполагала рассмотрение в качестве источников права наряду с королевским законодательством Священного Писания и постановлений

---

[75] *Liber Iudiciorum* II, 7: «quicunque ex tempore reverendae memoriae Chintilani principis usque and annum regni nostri Deo favente secundum, vel amodo et ultra ad adversam gentem, vel ad extraneam partem perrixit sive perrexerit, aut etia ire voluit vel quandoque voluerit, ut sceleratissimo ausu contra gentem Gothorum vel patriam ageret, aut fortasse conetur aliquatenus agere, et captus sive detectus extitit vel extiterit, sue ab anno regni nostri primo vel deinceps quispiam intra fines patirae Gothorum quamcunque conturbationem aut scandalum in contrarietatem regni nostri vel disponere conatus est aut fuerit, atque, quod indignum dictum videtur, in necem vel abiectionem nostrum sive subsequentium regum intendere vel intendisse proditus videtur esse vel fuerit: horum omnium scelerum vel unius ex his quisque reus inventus, irretractabili sententia mortem excipiat».

[76] *Lex Romana Burgundionum* 7.6: «Crimina vero maiestatis haec sunt, quae legibus designantur, id est: salus principis, traditio regionis aut adeptio tyrannidis». Латинский текст источника цитируется по следующему электронному изданию: http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/

[77] Historia Wambae regis auctore Iuliano episcopo Toletano, *Monumenta Germaniae Historica.* Scriptores rerum Merovingicarum (Hannover, 1910), vol. 5, 530.

соборов.[78] Большой интерес в данном отношении представляет 75-й канон IV Толедского собора, дающий церковную оценку действий, связанных с насильственным захватом королевского трона в вестготском королевстве.[79]

В тексте данного канона получают отражение предписания государственно-правового характера, определяющие порядок функционирования основных властных институтов вестготского общества: «[Пусть] никто среди нас (готов) не захватывает власть, никто не поднимает общего мятежа подданных, никто не замышляет устранения короля. Но правитель упокоится в мире, а первые из народа со священнослужителями ставят королевского преемника на общем соборе. Поэтому в едином согласии нами поддерживается, что мы родине и народу никакого раздора через жестокие помыслы не порождаем».[80] Далее в каноне следуют охранительные нормы, устанавливающие ответственность за нарушение установленного порядка передачи власти в форме отлучения от церкви: «Если [кто-либо] эти наши предостережения не принимает, и к благому общему нашему чувству никоим образом не присоединяется, выслушай наше постановление: если же кто-либо из нас или всего народа Испании, в каком-либо заговоре или устремлении, присягу своей верности, которую приносил родине и народу готов, или обещанное соблюдение благополучия короля нарушит, или посягнет на убийство короля, или свергнет власть короля, или тиранически совершит узурпацию королевской власти, да будет анафема пред взором Бога Отца и ангелов».[81] Текст данной нормы с незначительными вариациями повторяется в каноне троекратно, содержа инвокации к Святой Троице.

Таким образом, исследование раннесредневековой германской правовой культуры показывает, что для указанного периода характерно наличие не менее четырех составляющих, выступавших основой представлений о сущности государственной измены, – это нарушение «королевского мира», нарушение верности правителю как господину, «преступление умаления величия» и,

---

[78] В частности, из произведения Юлиана Толедского известно, что при рассмотрении дела о мятеже против короля Вамбы в Вестготской Испании VII в. н. э. судьи руководствовались как нормами Вестготского закона, так и постановлениями IV Толедского собора.

[79] О политическом значении данного канона см. Velazquez 2003, 198.

[80] *Concilium Toletanum quartum*, 75: «Nullus apud nos praesumptione regnum arripiat, nullus excitet mutuas seditiones civium, nemo meditetur interitus regum. Sed defuncto in pace principe, primatus gentis cum sacerdotibus successorem regni consilio communi constituant. Ut dum unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium per vim ambitionis moveatur». Латинский текст источника цитируется по электронному изданию: http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_046t.htm

[81] *Concilium Toletanum quartum*, 75: «Quod si haec ammonitio mentes nostras non corrigit, et ad salutem communem cor nostrum nequaquam perducit, audi sententiam nostram: Quicumque igitur a nobis vel totius Spaniae populis qualibet coniuratione vel studio, sacramentum fidei suae quod patriae gentisque Gothorum statu, vel conservatione regiae salutis pollicitus est temeraverit, aut regem nece attrectaverit, aut potestate regni exuerit, aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit, anathema sit in conspectu dei patris et angelorum».

наконец, нарушение религиозных заповедей. Данный перечень существенно корректирует и дополняет выработанное в европейской науке представление о содержании средневекового представления о сущности государственной измены.[82] Вопреки распространенной точке зрения,[83] германцы, по всей видимости, воспринимали и римскую публично-правовую концепцию *maiestas* как совокупность суверенных полномочий государственных институтов.[84] Развитие перечисленных составляющих отражает процесс эволюции представлений о сущности преступлений против королевской власти от частного нарушения, основанного на нарушении «королевского мира», к государственной измене – преступлению, включающему, помимо нарушения мира, нарушение верности, «умаление величия» правителя, а также совершение греховного деяния, направленного против священного характера существующей публичной власти.

Библиография

Бернер А. Ф. (1867) *Учебник немецкого уголовного права (Часть общая)*. С примечаниями, приложениями и дополнениями по истории русского права и законодательству положительному Н. Неклюдова. Том. I. § 46. Электронное издание: http://www.allpravo.ru/library/doc101p0/instrum3264/print3340.html

Васютин С. А. (2007) «Основные этапы трансформации политических структур “дофеодальных варварских обществ” в эпоху Великого переселения народов и раннее средневековье», *Средние века*, 68 (4) 34–65

Глебов А. Г. (2000) «Король и власть: политические идеи Альфреда Великого», *Исторические записки*. Электронный периодический журнал исторического факультета Воронежского государственного университета, 1:

http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/01-01.htm

Глебов А. Г. (2008) «О некоторых особенностях раннесредневековой государственности в Западной Европе», *Власть, общество, индивид в средневековой Европе* (Москва) 11–19

Данилова Г. М. (1969) *Аламаннское и баварское общество VIII и начала IX веков* (Петрозаводск)

---

[82] Ф. Поллок и Ф. В. Майтланд выделяют фактически только три основания данных представлений: (1) представления о предательстве войска или королевства (seditio exercitus vel regni), то есть переход на сторону врага; (2) представления о нарушении верности господину (traditio, proditio, seditio), наиболее тяжкой формой которого являлось покушение на жизнь господина; (3) элементы представлений о преступлениях «умаления величия» (crimen laesae maiestatis). Pollock–Maitland 1898, II, 503.

[83] Данная точка зрения, например, отражена в работе Bellamy 1970. См. выше.

[84] Классическими могут считаться определения Цицерона: «Maiestas est amplitudo ac dignitas civitatis», «Maiestas est magnitudo quaedam populi Romani in eius potestate ac iure relinendo» (цит. по: Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1928, Bd. 14.1, 542).

Древние германцы (сборник документов). Сост. Б. Н. Граков, С. П. Моравский, А. И. Неусыхин (Москва, 1937)

Духовской М. В. (1873) *Понятие клеветы, как преступления против чести частных лиц, по русскому праву* (Ярославь)

Есипов В. В. (1903) *Преступление и наказание в древнем праве* (Варшава)

Есипов В. В. *Германцы. Очерки их «правовой» и общественной жизни.* Электронная публикация в справочной правовой системе «Гарант» (Платформа F1 Эксперт)

Иванишев Н. Д. (1840) *О плате за убийство в древнем русском и других славянских законодательствах в сравнении с германскою вирою* (Киев)

Из ранней истории шведского народа и государства. Первые описания и законы (Москва, 1999)

Карнейро Р. (2000) Процесс или стадии: ложная дихотомия в исследовании истории возникновения государства // *Альтернативные пути к цивилизации* (Москва) 84–94

Ковалевский С. Д. (1977) *Образование классового общества и государства в Швеции* (Москва)

Марей А. В. (2005) *Обязательства ex delicto в «Семи Партидах» Альфонсо X Мудрого.* Автореферат диссертации кандидата юридических наук (Москва)

Нагих С. И. (2000) «Нормативная система догосударственного общества и переход к государству», *Юридическая антропология. Закон и жизнь* (Москва) 32–45

Санников С. В. (2009) «Порядок рассмотрения дел о преступлениях против королевской власти в германских «варварских королевствах» VI–IX вв. н. э.», *Исторический ежегодник-2009* (Новосибирск) 47–56

Санников С. В. (2010) «К вопросу о становлении раннего государства (на примере раннесредневековой Европы)», *Традиционные общества: неизвестное прошлое.* Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции 5–6 апреля 2010 года (Челябинск) 175–181

Хатунов С. Ю. (2003) «Уголовное право феодальной Англии», *Сборник научных трудов СевКавГТУ.* Серия «Гуманитарные науки» (Ставрополь), т. 10: science.ncstu.ru/articles/hs/10/49.pdf

Шервуд Е. А. (1992) *Законы лангобардов: Обычное право древнегерманского племени.* К раннему этногенезу итальянцев (Москва)

Attenborough F. L., ed. (1922) *The Laws of the Earliest English Kings* (Cambridge)

Bar C. L. (1916, 1999[2]) *A History of Continental Criminal Law* (Boston)

Bellamy J. G. (1970) *The Law of Treason in England in the Later Middle Ages* (Cambridge)

Bosworth J., Toller T. N. (1838) *An Anglo-Saxon dictionary* (London)

Bosworth J., Toller T. N. (1898) *An Anglo-Saxon dictionary,* based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth (Oxford)

Grimm J. (1881) *Deutsche Rechtsalterthumer* (Göttingen)

Lea H. C. (1870) *Superstition and Force: Torture, Ordeal, and Trial by Combat in Medieval Law* (London)

Lear F. S. (1950) *Treason and Related Offenses in the Anglo-Saxon Dooms* (Houston)

Lear F. S. (1965) *Treason in Roman and Germanic Law: Collected Papers* (Houston)

Liebermann F. (1903–1915) *Die Gesetze der Angelsachsen* (Halle)

Oberg K. (1955) «Types of Social Structure Among the Lowland Tribes of South and Central America», *American Anthropologist* 57, 472–487

Osenbruggen E. (1860) *Das alemannische Strafrecht im deutschen Mittelalter* (Schaffhausen)

Osenbruggen E. (1863) *Das Strafrecht der Langobarden* (Schaffhausen)

Pollock F., Maitland F. W. (1898, 1996[2]) *The history of English law before the time of Edward I, vols. 1–2* (Cambridge, New Jersey)

Robertson A. J., ed. (1925) *The Laws of the Kings from Edmund to Henry I* (Cambridge)

Velazquez I. (2003) «Pro patriae gentisque Gothorum statu», *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World* (Leiden / Boston / Köln) 161–218

Wilda W. E. (1842) *Das Strafrecht der Germanen* (Halle)

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ БИБЛЕЙСКОЙ КРИМИНОЛОГИИ

Г. Г. Пиков

Новосибирский государственный университет
gennadij-pikov@yandex.ru

Gennady Pikov (Novosibirsk State University, Russia)

Criminal Law in the Bible

Abstract. The Old Testament criminal law, especially its moralizing attitude to state and private violence, crime and punishment, can be ranked among the most important sources of Medieval and Modern jurisprudence. The article analyses basic cultural preconditions of the formation and evolution of Judeo-Christian legal theory, peculiarities of criminological thinking in Judaism and Christianity, causes and effects of the fundamental ties between religion and law in traditional societies, and possible convergence of Mosaic and Modern criminal law.

Keywords. Judaism, Christianity, religion, criminal law, violence, trespass, sin, punishment

Современное криминологическое сознание является в основном секулярным. Труды признанных классиков мировой криминологии, западная и отечественная криминологическая мысль практически не связаны с теологией. Именно поэтому библейские представления о сущности преступления продолжают расцениваться большинством ученых-криминологов как архаизмы. В лучшем случае им отводится незначительное место в исторических разделах лекционных курсов, читаемых студентам-юристам.

Между тем именно о библейских основаниях современных концептуальных моделей все чаще вспоминают, когда речь заходит о необходимости выхода криминологической науки за пределы уже не отвечающих на все вопросы позитивистских и психоаналитических схем.[1] В основе этих схем, по мнению

[1] Старков–Башкатов 2004; Шестаков 2006.

© Г. Г. Пиков, 2010

многих современных мыслителей, лежит не объективный фактор, а субъективный, сводящийся, по сути, к человеческому произволу.[2]

Интерес к библейскому праву связан и с тем, что между библейской и секулярной криминологией имеется много точек соприкосновения. Фактически библейская криминология уже рассматривает все возможные экономические, социальные, политические, этнические, культурные и прочие предпосылки и причины преступности, которые исследует и современная секулярная криминология, добавляя еще и теологический фактор как каузальный комплекс, состоящий из причин сакрального характера. Он же не является лишь вопросом веры, а тесно связан с мировоззрением в целом. И современная криминология тоже не отрицает тесную связь между мировоззренческой и методологической позициями исследователя.

Для традиционного общества именно сакральная реальность становится, по сути, системообразующим фактором и тем детерминирующим основанием, которое придает каузальному анализу преступления качества необходимости и достаточности, а теоретическим построениям признаки исчерпывающей полноты. Это именно то, чего часто не хватает современной юриспруденции.

Представляется, что есть огромная доля истины в мнении тех исследователей, которые считают, что все самое главное о девиантной («греховной») природе человека и социума было сказано уже в библейские времена и с тех пор эти слова часто и неизбежно «отзываются эхом» в современном обществе (У. Эко). Добавился лишь, как отмечал Р. Гвардини, нордический фермент, который в средние века пропитал все европейское социальное пространство и соединился с христианской устремленностью к беспредельности. Так и возник особый тип западной, романо-германской духовности, ментальности и социальности.

Понятно, что исходные идеи и образы иудео-христианского вероучения проходили через разные социокультурные фильтры и, в конце концов, все разнообразие существующих моделей девиантологического анализа в соответствии с бинарно-оппозиционным парадигматическим подходом выделилось в два типа моделей. С одной стороны, это христианская парадигма, имеющая библейские теологические основания, а с другой – современная парадигма, связанная с позитивизмом.

Привлекает современных криминологов и то, что категории иудео-христианской социальной аналитики экуменичны, т. е. они изначально направлены на анализ глобальных проблем и связанных с ними антропосоци-

---

[2] «Факт несуществования Бога для одних значит больше, чем для других. Для меня это означает, что абсолютной нравственности не существует, что мораль – это набор общественных обычаев, созданный людьми для удовлетворения их потребностей… что в качестве альтернативы нам необходим иной базис-абсолют» (Макс Хоккат, цит. по: Ноубель 1998, 103). «Если человечество – результат случайности, таковы и его законы» (А. Е. Уайлдер-Смит, там же, 265).

альных процессов. Христианство как «мировая»[3] религия все еще в той или иной мере играет роль общецивилизационной системы социально-нравственного контроля, и этот контроль осуществляется на всех уровнях, начиная с личностно-индивидуального и вплоть до макросоциального. То, что категории иудео-христианской социальной аналитики предельно эсхатологичны и апокалиптичны, очень актуально в условиях современного глобального кризиса, в который вовлечено практически все современное человечество. Их девиантологичность, т. е. широкомасштабный анализ природы человека, исходящий из его греховной сущности и из исходной девиантности поведения индивидов в частности и человеческого сообщества в целом (библейская концепция девиантного поведения как теология греха), позволяет не ограничиваться только отдельными причинами преступности (экономическими, социальными, физиологическими и т. п.), а исследовать проблему во всей ее сложности и целостности. В этом смысле современной цивилизации важен и социальный опыт Ветхого и Нового Заветов.

Период существования цивилизаций («миров) – время, когда именно «религия» объединяет общество. На стадии дородового общества происходит открытие физического мира и физического времени как самостоятельных и независимых от человека констант его собственного существования. Во время первых «протомиров» в рамках «Осевого времени»[4] наблюдается открытие исторического мира как места передвижений и деятельности племен и народов и исторического времени как системы измерения и описания смысла их существования. Средиземноморский «мир» (Римская империя)[5] открывает социальный мир как место стационарного обитания и конвергенции сначала народов, а потом и отдельных людей. Складываются предпосылки для появления вертикальной модели истории на материале метарегиона и мегасоциума.

«Столпотворение богов» («язычество») как информационный хаос является непосредственным и первым результатом этой конвергенции. Если в первобытном обществе человек воспринимает мир как некую неизбежную данность и свою онтологическую связь с миром как «природой»[6] ощущает лишь как зависимость от нее, а сама проблема происхождения мира его не волнует, он все же эту свою зависимость пытается каким-то образом компенсировать, в соответствии с чем необходимо выстраивается определенная система общепринятых представлений

---

[3] Понятие «мировая» религия в традиционном обществе подразумевает две ее функции – строительство своего «мира» как цивилизационной зоны и распространение своей «истины» на всю ойкумену (ср. марксистское «мы за мир во всем мире», т. е. за распространение определенной идеологии среди всего человечества).

[4] Выражение «осевое время» (800 г. до н. э. – 200 г. н. э.) принадлежит К. Ясперсу (1991, 32).

[5] Эта же ситуация, разумеется, характерна и для других «миров» (дальневосточно-конфуцианского, индо-буддийского и впоследствии мусульманского).

[6] «Природа» как «все зримое, подлежащее пяти чувствам» (по определению *Толкового словаря живого великорусского языка* В. Даля).

и произведенных от них ценностей. В рамках «миров» человек начинает ощущать большую зависимость уже от тех сил, которые соседствовали с ним на земле.[7] Поэтому «столпотворение богов» как противоречивое взаимодействие и, соответственно, противоборство разнообразных культурных парадигм приводит к тому, что становятся загадкой не только нарождающийся социально-исторический мир, но и уже казалось бы осмысленный мир физический, который не поддается больше чувственному осмыслению. Для его понимания будет использоваться уже абстрактно-логический подход.[8]

В рамках этой своеобразной «осевой» революции, системообразующим фактором которой стало ускорение перехода человечества к «цивилизационной» стадии развития, выстраивается своеобразная сетка координат, где горизонталь (решение социально-политических проблем) постепенно становится важнее вертикали (решение проблем, связанных с активным распространением человечества по всей планете и, следовательно, выходом за пределы одной какой-либо природно-климатической зоны).[9] Акцент, естественно, делается на хаосе социальном, хотя одновременно необходимо было «поставить на службу обществу» и «взбунтовавшуюся» науку. Потеряв социальные цели, она стала развиваться довольно хаотично, для общества достаточно бесплодно, а порожденное ею «свободомыслие» фактически вступило в конфликт с традицией, до сего времени в целом успешно блокировавшей опасность социальных «революций». «Религия» и «наука» как две единственные в то время формы спекулятивной мысли пришли в очередное противоречие друг с другом, – необходимо было восстановить их «завет» (Пиков 2009). К тому же разнообразие социальных рецептов, выработанных в рамках этнолокальных культур, необходимо было привести в соответствие друг с другом и с динамичной геополитической ситуацией.

Именно религия, опиравшаяся на абстрактно-логический подход, в конечном итоге и вырабатывает решение всех этих проблем на длительный период, практически на два тысячелетия вперед. Ближневосточно-средиземноморско-европейская традиция на основе идеи «Бога»[10] производит сознательную перманент-

---

[7] Пиков 2004b.

[8] Только ньютоновская наука сделает новый прорыв в изучении физического мира, построив на основе анализа простейших систем достаточно непротиворечивую «научную» картину. Наблюдаемый в XX в. «реванш Бога» отчасти был обусловлен и тем, что физический мир в очередной раз кажется непознаваемым.

[9] В конце II тыс. на первый план выходит «загадка» физического мира, ибо глобализационные процессы в целом наметили алгоритм сосуществования различных цивилизаций, но плохо контролируемый рост народонаселения и неопределенность дальнейшего развития науки создали ситуацию, зеркальную той, которая была в начале «осевого времени»: теперь уже не природа опасна для человека, а человек угрожает ей. Неслучайно в числе «научных» проблем растет удельный вес экологических вопросов.

[10] Ср. Ин.1: 1–5.

ную редукцию [11] традиции и науки, предложив понимание культуры как «завета» «Бога» и «Человека», сделав «человека» «рабом Божьим» и положив в основу картины мира две культурообразующие идеи – креационизм и провиденциализм. «Мир богов» превращается в «космос» как место обитания единственного Бога и тем самым эффективно блокируется возможность хаотичного развития религиозной мысли. Идея «мира» как «творения» делает бесполезным решение социальных проблем исключительно методом познания физического мира. Все три мира, физический, исторический и социальный, «отданы» Богу, и наука до следующей бифуркации становится «служанкой богословия».

Ядрами двух редуцированных систем, «божественной истины» и «истины человеческой», которые располагаются в виде дроби,[12] естественно становятся «закон Божий» и «закон человеческий», иначе говоря, комплексы религиозных истин и правовых рецептов. Отношения этих двух компонентов всегда были проблемными, ибо право как человеческий закон развивается путем суммирования прецедентов и универсализации форм предупреждения преступлений и методов наказания за их совершение, а религия стремится ввести в криминологическую сферу параллельно страху перед неотвратимым наказанием страх перед взыскующим взором Бога как «отца», который не только дает жизнь человеку, но и контролирует его поведение на протяжении всей жизни.[13] Именно с этой целью производится, насколько это возможно, сакрализация права, т. е. правовые вопросы сознательно вводятся в религиозные тексты или разного рода судебники объявляются «правдами», т. е. правовыми уложениями, санкционированными свыше.[14]

Значимые сакральные тексты играют особую роль в истории любой цивилизации. Так называемые «священные тексты» являются текстами, в которых в систематизированном и предельно унифицированном виде содержатся базовые идеи той или иной цивилизации и формируется «механизм» их реализации в постоянно меняющемся мире.[15] «Сакральную» сферу европейской куль-

---

[11] Это осуществляется двумя путями. Многие вопросы (происхождение мира, сущность Бога и др.) нередко объявляются бесполезными; в то же время происходит пуризация (от лат. purus – чистый), т. е. «очищение» прежних терминов и понятий от ставших ненужными смыслов, ибо «любое слово является пучком, и смысл торчит у него в разные стороны» (О. Э. Мандельштам).

[12] Более подробно см. Пиков 2002.

[13] Здесь важно и то, что «мировая религия» саму культуру не выводит из какой-либо предшествующей великой или знаменитой культуры (например, римская из троянской, египетская из Атлантиды, русская из Византии), не считает, что она может быть украдена у богов (миф о Прометее), а видит ее как результат либо «дара», либо «промысла» Божьего.

[14] Это будет и своеобразной формой предупреждения разбухания правового материала и, в то же время, механизмом его перманентной кодификации, а следовательно, и средством обуздания юридического произвола.

[15] Более подробно см. Пиков 2002 и 2004b.

туры представляет «Библия», основой которой является один из архетипических текстов Западной цивилизации – Тора,[16] практически первый синтез мифологических, исторических и философских представлений Средиземноморья как метарегиона. Тора представляет собой и один из первых на планете письменных текстов, созданных на основе синтеза устной и письменной традиций (египетской, греческой, ближневосточной). Ее создание идет во многом в русле так называемой эллинистической, т. е. синтетической, традиции, определяющей развитие государственности и культуры Средиземноморья после походов Александра Македонского. Особую роль в создании Торы сыграло приобщение к средневосточной традиции в период Вавилонского плена. Таким образом, Тора есть текст всесторонне выверенный, прошедший мощную апробацию в тогдашнем культурном «мире», скорректированный с другой «мировой» (вавилонской) традицией.

В то же время в Торе произошло непротиворечивое слияние «мировой» традиции с конкретно-этнической (еврейской). История евреев становится благодаря «поддержке» «общемировой» культуры особой, и в результате Тора превращается в своего рода «программный» документ («указание», «наставление»), на основе которого должно было быть осуществлено строительство «возрожденного» и «обновленного» еврейского государства. Именно на основе Торы вырабатывается система идей и механизмов этого строительства, в законченном виде превратившаяся в Танах, который представляет собой адаптацию универсалистских, в большей степени общеисторических и общефилософских идей Торы к конкретному этногеографическому региону (Земле Обетованной).[17] В нем всесторонне обосновывается принцип социального вза-

---

[16] Сефер-Тора – Пятикнижие Моисея, в которое входит пять книг: Берейшит (Бытие), Шмот (Исход), Ваикра (Левит), Бэмидбар (Числа) и Дварим (Второзаконие). Окончательная канонизация Торы – 397 г. до н. э. (*История всемирной литературы*, I, 574). Тора именуется также «Хамиша Хумшей Тора» («Пять частей Торы») или просто «Хумаш» («Пятикнижие»). Раннехристианские авторы обозначали ее греч. словом «пентатевх» («Пятикнижие», «Пять свитков»). См. *Библейская энциклопедия Брокгауза*, 805.

[17] Танах (ТаНаХ) – комплекс текстов, который является священным текстом иудаизма, но в христианской традиции именуется Ветхим Заветом. Сама аббревиатура указывает на три части (Тора невиим ве кетубим): собственно Тора (Пятикнижие Моисея), Невиим (Пророки) и Кетубим (Писания). Канонизация происходила постепенно (в талмудической традиции: 621 г. до н. э., 444 г. до н. э., конец I в. н. э., в масоретской – к IX в. н. э.). В III–II вв. до н. э. фарисеи стали приобщать к Торе Пророков и Писания и говорить, что они тоже даны свыше.

Ветхий Завет составляет примерно три четверти объема Библии. Условно все его книги можно разделить на книги нравственно-религиозного и светского содержания.

Среди книг Пятикнижия Моисея нравственно-религиозного содержания особенно выделяются: (1) Бытие и Исход (гл. 1–20), где описывается возникновение мира, начало отношений между человеком и Богом, нравственные понятия о добре, зле и грехе; (2) Исход (гл. 20–40), Левит, Второзаконие, где на основе идеи всемогущества Бога за-

имодействия. Питирим Сорокин назвал его «логическим» и причиной «культуры», так как в нем складывается мир понятий как отражение специфического для цивилизации миропонимания, строятся конструкции социального поведения и формируется механизм «исторической памяти». Фактически Танах формулирует концепцию социального архетипа, на основе которого устанавливаются различные виды отношений между индивидами (Плюснин 1990, 202–212). Стимулятором жизненных ориентаций людей является религия. В рамках еврейско-израильской культуры налицо связь религии с государством, здесь впервые возникает синтетический комплекс юридическо-религиозного обоснования общественной жизни («теократия» как синтез религии, социальных доктрин и права).

Законы Моисея, таким образом, задают формы правосознания и стимулируют их развитие и приспосабливание к новым условиям, поэтому-то на основе этих идей могут существовать и древнееврейская теократия, и средневековая монархия, и буржуазная республика. Эти же законы очень близко подходят к признанию положений, которые лежат в основе всех позднейших европейских уголовных кодексов: nullum crimen sine lege – нет преступления без указания о том в законе, nulla poena sine lege – нет наказания без указания о том в законе.

Одновременно Тора сыграла большую роль в складывании единой цивилизации и на обширных азиатских пространствах (кроме дальневосточной окраины континента). Здесь еще в глубочайшей древности складывались первые протоцивилизации («миры»), из которых в первом тысячелетии новой эры вырастали такие мощные культурные очаги, как иранский, сирийский, ближневосточный и египетский. Эти культуры имели очень длительную и мощную культурную предысторию, и потому ни один из этих очагов в отдельности не мог стать ядром будущей единой цивилизации. Если на Западе складывалась моноцентричная (римоцентричная) модель цивилизации и для этого была основа в виде базовой греческой культуры, то на азиатском Востоке будет реализована модель цивилизации в виде «куста», созданная с помощью мусульманской мировой религии, предложившей идею «халифата» как сообщества письменных культур (а не бесписьменных народов и племен, как на Западе) под эгидой ислама. В условиях полицентричного «мира» в распоряжении ислама не оказалось ни своей собственной «античности», ни своего единого сакрального прошлого. Он вынужден опираться в этом плане на такие синтетические варианты, как греко-римскую «античную культуру» и иудео-христианскую сакральную традицию. Они максимально непротиворечиво для своего времени синтезировали культурное пространство от Месопотамии до туманного Альбиона. Именно из Торы фактически исходила пророческая тра-

---

кладывается модель нравственно-религиозных отношений в обществе; (3) Книги Пророков и Писания, которые, развивая нравственно-религиозные концепции Пятикнижия Моисея, описывают и предостерегают от отказа от них.

диция, которую довел до логического конца ислам. Посыл оказался настолько мощным, что мусульманская культура-религия до сих пор является связующим каркасом полицентричного азиатского пространства.

«Христианский мир» тоже развивается в соответствии с библейской парадигмой, которая определяет картину физического мира, «сотворенного» Богом и предопределяет развитие мира социального, являющегося порождением рук человеческих. Именно в этом Тексте в виде религиозных догматов сформулированы базовые идеи христианско-европейской цивилизации (Бог, креационизм, провиденциализм, Завет, Первородный Грех, Страшный Суд и др.), программирующие и корректирующие ее развитие во времени и пространстве.[18] Здесь же систематизирована и приведена в соответствие с религиозной проблематикой терминологическая номенклатура, взятая не только из ближневосточной, но и из греческой и римской культур.[19]

Библию нельзя назвать законченным философским или юридическим произведением, в котором идеи выстроены, как в классических философских трактатах или юридических текстах. Они, по сути, разбросаны по всему тексту Библии, однако она дает вполне ясное представление о том, как человек в те времена представлял себе мир, общество, какие философские и юридические проблемы стояли перед ним.

Для любой цивилизации характерно проблемное сочетание сакрального и секулярного и именно это взаимодействие дает базовые идеи и алгоритм ее поведения. В истории европейской цивилизации в центре сакральной и секулярной частей культуры находятся, как уже было сказано, именно религия

---

[18] В этом смысле можно согласиться, что евреи дали «совесть Запада» (Янси 2001, 19), но эстафету у них перенимают христиане, ибо «вся история есть евангелие» (Новалис). Идея «избранного народа» сначала применяется по отношению к народу Израиля (Втор. 7: 16, Втор. 10: 14–15), а потом, по мнению христиан, «избранность» переходит к тем, кто принимает «истину» Христа (Мф. 21: 43, Гал. 3: 29).

[19] Процесс формирования неизбежного множества понятий и терминов обязывает устанавливать их иерархию, соподчинять, а следовательно, строить картину мира как расширяющуюся сумму признаков. Этот процесс и есть процесс развития культуры. Этот процесс неплохо наблюдаем в европейской культуре и по несколько иным причинам получил наименование «перехода от мифа к логосу». Христианскую культуру, действительно, можно обозначить как техногенную (от греч. слова «техне», которым уже ранние греческие мыслители обозначали фактически превращение слова в понятие, термин; не путать со словом «техническая» в машинно-тракторном духе), ибо она составляет эту самую иерархию понятий, логически, т. е. системно, ее упорядочивает и, десакрализуя миф, сакрализует и универсализирует понятие. Вера в созидательную мощь слова – одна из ярких особенностей и иудаизма. Мир сотворен десятью речениями Бога (Быт. 1). Они соответствуют 10 заповедям Божьего закона (Исх. 20: 2–17). Таким образом, мир создается и преображается не в результате рождения, брака, битвы или работы мастера, а является следствием «суверенного изрекания законов законодателем» (Аверинцев 1987, 587).

(religio) и право (ius).[20] Оба слова обозначают определенного рода идеи, задача которых объединять человеческое сообщество.[21]

Эта проблема существовала не только в римской, но и в ближневосточной культуре.[22] Именно в рамках древнееврейской религиозной мысли появилась первая сформировавшаяся модель культуры, когда происходит объединение сакрального и секулярного. В итоге здесь в специфической форме «Завета» была выражена базовая парадигма будущей европейской цивилизации.[23]

Все эти идеи в развернутом и всесторонне обоснованном виде сформулированы именно в Пятикнижии.[24] Правовые аспекты «Моисеева Закона» содержатся, прежде всего, в таких книгах, как Исход, Левит и Второзаконие. Они представлены не в систематическом виде, а вразброс, как множество различных правил и предписаний, касающихся не только правовых норм, но и правил поведения, религиозных обрядов.[25] В Исходе делается акцент на уголовном

---

[20] «Традиционные символы общества на Западе… всегда были в первую очередь религиозными и правовыми» (Берман 1994, 11, 13, 16, 165).

[21] Не случайно термин religio по одной версии, идущей от Цицерона, происходит от глаголов religare, eligare (связывать, соединять, выбирать). Ее великолепно дополняет вторая версия, по которой он происходит от глагола relegere (вновь собирать, достигать). Именно в рамках Римской империи происходит переход от локальных культов, философских систем, этнических вариантов верований к единой, общеимперской религии, и на этой основе появляется представление об универсальной, обязательной для всех системе религиозно-философских представлений.

Этимология слова ius не очень ясна. Предполагают даже, что оно могло возникнуть на основе санскритского ju (вязать). Это основное понятие римского права и означает правопорядок, установленный людьми.

[22] В начале XX в. была выдвинута теория, согласно которой древнее ближневосточное законодательство, к которому принято относить, прежде всего, законы Месопотамии, в первую очередь законы Хаммурапи, – это преимущественный источник библейского законодательства. На данный момент она вызывает серьезные возражения, ведь месопотамские законы были созданы в обществе с развитой экономикой и сложной социально-политической структурой, а библейские нормы сложились в племенной коалиции. Особенно заметны различия в видах наказаний за преступления против ближнего.

[23] Сказанное имеет самое прямое отношение к сфере юриспруденции, хотя многие частные правовые вопросы, естественно, поставлены и решены в рамках античной мысли и практики. См., например: Шафир 1871; Вишев 1963; Закарас 1988; Баскин 1991 и 1992; Иванов 1992; Аннерс 1994; Берман 1994; Никонов 1995; Гринберг 1997; Рашковский 1996; Мысловский 1997; Дрязгунов 2000; Роик 2003; Папаян 2002; Пиков 2004с и 2005.

[24] Основные задачи Торы как Закона можно сформулировать следующим образом: равновесие общества и окружающей среды и стабильность в обществе («дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь, как теперь» – Втор. 6: 24).

[25] «Нерасчлененность» права и тесное переплетение с религиозными идеями характерны для древней и средневековой ближневосточной правовой мысли в целом. Ср. мусульманское обозначение «религии» («дин»), являющееся одновременно синонимом слова «закон» (Луис 2003, 14).

праве, в книге Левит – на гражданско-правовых отношениях, а в Числах – на семейно-брачных отношениях.

Стержнем всей правовой традиции Торы является теоцентризм. В основании всего Закона фактически лежит первая заповедь: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх. 20: 2). Только сотворивший мир и знающий его судьбу может быть источником истинно справедливого Закона. Поэтому самым опасным преступлением считалось отступление от Бога. Запрещалось даже упоминание имен других богов для сохранения чистоты в мыслях и словах (Исх. 22: 20; Втор. 17: 2–5; 23: 13).

Закон Моисея – это основа, на которой базируется праведность человека и путь достижения Царства Божьего.[26] Тора как Закон важна именно потому, что определяла «движение мира, существование человечества, историю народа, заключившего вечный Завет с Богом, каждодневное бытие человека», она – «некий священный план» развития мира, и потому в ней сосредоточены необходимые для этого «важнейшие парадигмы, модели исторического и духовного бытия человека».[27] Только Закон может обеспечить развитие мира от простого к сложному, от примитивного к истинному, от хаоса к «миру»,[28] обретение и соблюдение Завета и в итоге, говоря словами Н. Бердяева, «встречу народа с Богом путем истории». Если учесть, что теоцентристская идея маркирует всю европейскую цивилизацию, то понятно, что законы Моисея фактически создают колею европейского правосознания,[29] стимулируют его развитие и так или иначе присутствуют в качестве исходных и в новых условиях. Можно сказать, что на основе социальных и юридических идей Пятикнижия возможны и древнеиудейская теократия, и средневековая монархия, и буржуазная республика. Многие положения Закона Моисеева оказали влияние на развитие законодательства других народов и стран, особенно на формирование Конституции США.

В соответствии с рассказом о том, что Моисей, получив от Бога две каменные скрижали с начертанными на них Десятью заповедями (Исх. 19–31 гл.), выступил лишь в роли посредника между Богом и Израильским народом, этот закон именуется также Законом Божьим. Такое наименование делает его фактическим

---

[26] Моисей говорил о двух путях, один из которых ведет к благословению, а другой – к проклятию. Эти пути разделяются там, где человек решает вопросы о том, кто управляет миром и от кого исходит Закон.

[27] В европейских языках наименование «Тора» принято переводить словом «закон», хотя скорее здесь подойдет «наставление», «наказ», «поучение» (термину «закон» в еврейском языке соответствует слово «дат» – Есф. 1: 13). В ряде мест Пятикнижия говорится, что Моисей был автором лишь некоторой части его разделов (Исх. 17:14; 24: 3–4; Числ. 33: 2; Втор 27: 1–3; 31: 9). См. Мень 1998.

[28] Этому способствуют как внешние (аксиологическая, адаптационная, когнитивная, информационная, коммуникативная, трансмиссионная, интегративная, социализирующая), так и внутренние (регулятивная, охранительная, рецептивная, антиэнтропийная) функции права.

[29] Тора также «основа всего позднейшего еврейского права» (Телушкин 1992, 11).

образцом правового документа,[30] регулирующего все стороны жизни общества,[31] и, следовательно, являющимся одновременно и образцом для построения идеального, с точки зрения Бога, общества, которое должно существовать века («дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь, как теперь» – Втор. 6: 24). Перед нами первое упоминание о законе как правовом документе, который имеет высшую юридическую силу, распространен на всех членов общества и формирует возможность реального достижения общества добра и справедливости («если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля – Исх. 19: 5).

Ядром Торы и соответственно Моисеева Закона несомненно являются Асерет Диброт («Десять заповедей», Декалог, Десятисловие – Исх. 20: 1–17; Втор. 5: 7–21).[32] Это суть «Моисева учения» (Мень 1997, I, 182). Эти заповеди фактически кодируют культуру, отличают ее от остальных культур. Они универсальны, ибо фактически описывают все возможные исторические и жизненные ситуации. Отличительной является не только идея единобожия, но и особое понимание Бога как чистой духовности. Это обеспечивало легитимность борьбы с «язычеством», т. е. остатками полисных и племенных культур, и складывание единства «мира». Симптоматично, что заповеди ничего не говорят о культе и обрядах и тем самым делают акцент на «нравственности» восприятия всего Закона в целом. Их пронизывает идея «страха Божьего» как необходимости вечно равняться на Бога как на моральный ориентир, осознавать его постоянное присутствие всегда, везде и во всем.[33]

---

[30] Одновременно это пример первого всеобъемлющего писаного уголовного права (Мысловский 1997, 10). См. также Шафир 1871.

[31] Закон Моисея как важнейшая составная часть не только Пятикнижия Моисеева, но и всего ТаНаХа должен был регулировать различные стороны жизни общества – от внутрисемейных отношений до организации ритуальных церемоний. В своей совокупности его нормы и составляют Бога с «избранным народом», его выполнение есть служение Богу и условие святости.

[32] Ортодоксальный иудаизм впоследствии считал, что во время Синайского откровения были даны 613 заповедей, из которых десять высеченных на Скрижалях относились только к иудеям. «Гоим», как остальные народы, подпадали под защиту иудейского Закона только в том случае, если соблюдали «семь заповедей потомков Ноя» (Ализаде 2000, 13). Какое-то время мозаистическая (Моисеева) правовая система действительно оставалась партикулярной, т. е. действовала на ограниченной территории в отношении определенного круга людей. Подробнее см. Ипатов 1980.

[33] Евангелист Марк говорит, что, когда Иисуса спросили, «какая первая из всех заповедей?», он ответил: «Первая из всех заповедей: “слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею”: вот, первая заповедь!» (Мк. 12: 29–30). Это краткий пересказ того, что говорится в Торе: «Слушай, Израиль! Господь – Бог наш! Господь один! Люби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоей и всем существом твоим. Да будут слова эти, которые Я заповедаю тебе сегодня, в сердце твоем. И тверди их детям твоим, и говори о них,

Одной из основ этого корпуса является и идея миролюбия и дружбы всех со всеми. Для доцивилизационного периода характерно преобладание ситуативного подхода к праву, отсутствие абсолютных рецептов и запретов. Формирование единого этнокультурного пространства требовало точных и безоговорочных формулировок, абсолютной категориальности «религиозных» и «нравственных» парадигм. Десять заповедей, как и последующие предписания Христа, – аподиктичны, безоговорочны.[34]

В силу сказанного заповеди представляют собой фактически общую часть Моисеева Закона, которая раскрывается впоследствии с помощью норм особенной части. Они – источник основных принципов регулирования общественных отношений и формируют таким образом юридический, обязательный, характер дальнейшего развития права. Они внесли в современную цивилизацию ряд важнейших принципов, ибо провозглашали неприкосновенность человеческой жизни (не убий), неприкосновенность собственности (не укради), даже обязательный день отдыха после шести дней труда (Шестоднев). Десять заповедей закрепляют важнейший принцип равенства всех перед законом. Действие Закона в пространстве определяется фактически современными принципами (гражданства и территории). В то же время закон отличался неограниченным характером действия во времени, что видно из четвертой заповеди: «Не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих».

Можно говорить, таким образом, о зарождении в Законе Моисея специфической для европейской цивилизации теократической доктрины преступления и наказания,[35] господствовавшей на всем протяжении средневековья и впоследствии, в рамках Реформации, даже получившей новый импульс для своего развития (Аннерс 1994, 31–32).

Одним из базовых секулярных понятий в этой цивилизации было *насилие*.[36] Как в любой иной цивилизации, это представление оформляется в обоих сферах – сакральной и секулярной. Это связано с ситуацией множества социумов, полити-

---

сидя в доме твоем и идя дорогою, и ложась, и вставая. И навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкой меж глазами твоими. И напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Втор. 6: 4–9).

[34] «Для изложения Десяти заповедей выбрана такая форма построения предложений и выражений, что каждое слово, будучи однажды услышанным или прочитанным, навсегда врезается в память» (*Пятикнижие и гафтарот*, 550).

[35] Именно в ее рамках уголовное право и становится «практической» частью всего юридического комплекса. См. также Гринберг 1997.

[36] Проблема насилия в религии подробно изучалась. См., например: Assmann 2003; Ellens–Westport 2004; Ferguson 1977; Dakin 1956; Miller 1964. См. также статью «Насилие» в словаре *Политология*; Гусейнов 1999; Степин 1991; Оссовская 1987, 490–511; Деррида 2000 (глава «Насилие и метафизика»); Троцкий 1991; Ерасов 1999 (гл. IV, VIII, XV) и др.

ческих и социальных конструкций, мультикультурности. Библейское понимание «насилия» имеет особое значение, ибо оно есть результат синтеза исторического и социального опыта ближневосточных и средневосточных народов. Через переводы и комментарии библейского текста будут учтены и соответствующие представления других средиземноморских народов, прежде всего греков и римлян. К тому же в Библии насилие впервые фактически выступает как антипод таким понятиям, как Разум, Добро, Порядок, Справедливость, Закон. Появление самого понятия насилия – это уже признак выхода из сферы обычного традиционного права и перехода на уровень цивилизации.[37]

На основе библейских сочинений можно проследить определенную эволюцию этого представления. Оно впервые появляется в Торе (Пятикнижии Моисеевом) и явно связано с индивидуальной жестокостью, широко распространившейся: «наполнилась земля злодеяниями» (Быт. 6: 11, 13). В основном это убийства (Быт. 4: 8; 23; 34; 49: 5; Суд. 9: 5, 24). Здесь описывается классический «архаический» период, своеобразная предыстория цивилизации. Формирующийся свод письменных законов пытается поставить под контроль не только биологическую составляющую человека, но и различного рода традиции и неписанные законы, допускавшие произвол в отношении иноплеменников или представителей иных социальных групп. К тому же разнообразие социальных рецептов, выработанных в рамках локальных культур, необходимо было привести в соответствие друг с другом и с динамичной геополитической ситуацией в пределах «Земли Обетованной».

По мере складывания древнееврейской государственности и оформления иудейской религии появляется необходимость правового регулирования отношений как внутри этноса (между «коленами» и стремительно формирующимися социальными слоями), так и между этносами в пределах ближневосточного региона. Акты насилия учащаются и становятся все более жестокими: «Бог мой – скала моя; на Него я уповаю; щит мой, рог спасения моего, ограждение мое и убежище мое; Спаситель мой, от бед Ты избавил меня!» (2 Цар. 22: 3). Здесь под насилием уже начинает пониматься не только физическое действие, но и непонимание «воли Божьей» или культурной парадигмы в целом и социальные конфликты (социальный произвол со стороны верхов общества или жесткие формы социального сопротивления низов). Надо отметить, что вся история библейского права была проблемной и конфликтной. «Земля Обетованная» находилась в эпицентре азиатского геополитического пространства, территория ее была предельно ограничена, и в результате древнееврейский этнос развивался хаотично и трагично. Вся его история связана либо с внешними (египетский, вавилонский), либо с внутренними «пленами» (иго моавитян, мадианитян, филистимлян и т. д.).[38] Неоднократно в Библии упоминается

---

[37] Уже в силу этого проблемы насилия в монотеистических религиях (иудаизме, христианстве и исламе) являются особенно запутанными и спорными.

[38] Сафронов–Николаева 2003.

инакомыслие на уровне отдельных людей (Иов, богоборчество Иакова, Экклезиаст) и даже отступничество, когда кто-то говорил: «Пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им» (Втор. 13: 2). В речах Езекии (Паралипоменон) подчеркивается, что вся история Израиля была, по сути, периодом непокорства: «Ибо отцы наши поступали беззаконно, и делали неугодное в очах Господа, Бога нашего, и оставили Его, и отвратили они лица свои от жилища Господня, и оборотились спиною» (2 Пар. 29: 6; ср. 2 Пар. 36: 14). Осия образно описывает Израиль как народ блудодействующий: «Они же, подобно Адаму, нарушили завет и там изменили Мне» (Ос. 6: 7, также 2: 5; 4: 12; 5: 7; 9: 1). Отпадение Израиля было одновременно божественным наказанием и приговором за грех (Иер. 2: 19). Только милосердие и сочувствие Яхве могли восстановить благополучие Израиля (Иер. 3: 22; 14: 7). Поэтому пророки непрерывно обличают своеволие и неверность Израиля, который в наказание и испытал на себе полноту божественного неудовольствия и забвения во времена вавилонского плена. Возвращение из плена требовало заключения нового завета, такого, который нельзя было бы уже нарушить (Иер. 31: 22–24). И тогда Израиль снова станет народом Бога (Ос. 2: 23). «И не будут уже осквернять себя идолами своими и мерзостями своими и всякими пороками своими, и освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом» (Иез. 37: 23).[39]

В христианстве как «мировой» (цивилизационной) религии представление о насилии усложняется. Первоначальные древнееврейские религиозные представления санкционировали жажду мести («кровь (Авеля) вопиет к небу» – Быт. 4: 10). В древнейшем еврейском законодательном кодексе, так называемой «Книге Завета» (Исх. 21–24), закон возмездия, lex talionis, еще всецело господствует («Око за око»). Законодательство Второзакония распространяет это даже на лжесвидетелей (Втор. 25: 11). Христос же подчеркивает те места в Танахе, где насилие осуждается особенно сурово и лишение человека жизни признается самым тяжким преступлением (Пр. 11: 17; Иов 30: 21). В Ветхом Завете запрещение убийства имеется не только в религиозном учении, но и в предписаниях, данных Ною и его детям, как единственным людям, оставшимся после всемирного потопа. Здесь отчетливо высказан основной принцип уголовной репрессии против убийц – принцип талиона: если кто пролил человеческую кровь, то и его кровь должна быть пролита. В библейском тексте тяжесть кары мотивируется не соображениями частноправового характера, а абсолютной, божественной ценностью человеческой жизни вообще, «ибо Он создал его по образу Своему» (Быт. 9: 5, 6). В дальнейшем тот же запрет повторяется в Декалоге. Фактически вся иудеохристианская религиозная традиция содержит запрет против покушения на человеческую жизнь. Именно заповедь «Не убий» (Исх. 20: 13; Втор. 5: 17) особенно поддерживается и развивается Новым Заветом (Мф. 5: 21). Христос добавля-

[39] Пиков 2004а, 64–65.

ет, что это можно сделать, только если вообще изгнать из сердца ненависть и любить врагов.

Библейские тексты ставят и вопрос о причинах появления и проявления насилия. Еврейское слово, применяемое в Ветхом Завете и наиболее часто переводимое как «насилие», – это «хамак», что означает «причинять физическое зло и моральный ущерб».[40] Оно также переводится как «зло, несправедливость; преступление; безжалостность; жестокость; террор». В основе любого оскорбительного поведения, унижающего человеческое достоинство, независимо от способа, лежит желание наказать человека, контролировать его и манипулировать им: «Беззаконие составляете в сердце, кладете на весы злодеяния рук ваших на земле» (Пс. 57: 3), «о насилии помышляет сердце их, и о злом говорят уста их» (Пр. 24: 1–2). Насилие – стремление решить свои проблемы с помощью своего преимущества в физической силе, в наличии армии, возможности вести войну, интриги и т. д. Одной из причин признается и бедность, которая в библейских книгах «представляет собой не только экономическое и социальное положение, она может означать также внутреннее расположение, душевное состояние», духовную бедность.[41] Так или иначе это такое негативное состояние, «когда человек не замечает, не признает или отвергает предложенную Богом благодать войти в его жизнь».[42] Подобное направление мыслей и поведение может привести к смерти души (Пр. 8: 36).

Отсюда предлагается и набор средств борьбы с проявлением насилия. Прежде всего, это «слово Божье» в целом, ибо человек, принимающий сознательно «божественную истину», не станет причинять зло другому. Акцент на «любви» фактически существует и в Ветхом Завете. Максима «люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19: 18) выходит за пределы правовых норм, потому что в нем требование сформулировано в положительной форме и призывает всех людей на путь любви. Этот призыв уводит от человеческих стремлений к власти и эгоцентризму и призывает к такому образу жизни, при котором не нужно постоянного контроля, потому что в этом образе жизни выражен путь Божий как путь любви. Любовь к Богу и любовь к ближнему – это главные человеческие заповеди. Отказ от насилия является одновременно индивидуальным и социальным феноменом и проявляется как внутренняя убежденность, идеал социальной гармонии и ответ на другое насилие. Для нежелающих жить в любви предназначен Божий суд:

---

[40] В библейских текстах применяются не только еврейские, но и греческие слова, значение которых разнообразно – преднамеренное согрешение, жестокость, злоба, преступление, злой умысел, дерзость (Быт. 6: 11; 2 Цар. 6: 7; Ам. 1: 3, 6, 9, 11, 13; Откр. 18: 5). См. соотв. статьи в *Словаре библейского богословия*; *Теологическом энциклопедическом словаре* и в *Библейской энциклопедии Брокгауза*. Это говорит о близости подходов к данной проблеме в регионе в целом и широко идущем процессе терминологической конвергенции.

[41] *Словарь библейского богословия*, 31.

[42] *Евангельский словарь библейского богословия*, 330.

«Я ненавижу человека, покрывающего себя жестокостью словно одеянием, говорит Господь Саваоф» (Мал. 2:16).

В библейском тексте обозначены и категории насилия. Как уже было сказано, обычно под насилием понимается физическое действие, направленное против другого человека, чаще всего открытое. Оно включает в себя, прежде всего, использование физического превосходства: роста, силы, веса для того, чтобы причинить боль и унижение другому человеку, ограбить его.

Выделяется в Библии и особое «эмоциональное насилие», проявляющееся в том, что человека обманывают, ему не оказывается эмоциональная поддержка, объявляется бойкот, не дозволяется участие в принятии важных решений и т. п. В основе лежит преувеличенное чувство собственного достоинства: «По гордости своей нечестивый преследует бедного: да уловятся они ухищрениями, которые сами вымышляют» (Пс. 9: 23). Оскорбление словом – это использование слов или тона голоса с целью причинить боль другому человеку, а возможно, и разрушить его чувство собственного достоинства: «Уста его полны проклятия, коварства и лжи; под языком его мучение и пагуба» (Пс. 9: 28). Эмоциональное и словесное насилие может быть результатом и духовной неразвитости индивида или даже культуры в целом. В последнем случае эти культуры именуются «варварскими». В Ветхом Завете причину ищут даже в детской неразвитости интеллекта.[43] У Христа есть глубокое психологическое понимание пути решения этой проблемы – развивать в человеке стремление к духовному совершенству с помощью веры и любви.

С принуждением, свойственным социальным структурам, связано и социальное насилие. В Ветхом Завете оно проявляется в дискриминации по отношении к «гоим» (другим народам), которая снимается новозаветным обращением «ко всем нуждающимся».[44] На библейскую эволюцию понимания этой формы повлияли и представления эллинско-римского мира,[45] особенно правовые нормы Римского государства, столкнувшегося с теми же проблемами. Не случайно обе эти культуры настаивают на необходимости выработки и соблюдения демократических свобод.

Насилие может быть связано и с властью. Хотя насилие и является одним из источников власти, власть не сводится к насилию. В нормальной ситуации власти насилие не нужно, оно есть симптом ее кризиса.[46] Методы борьбы с этим насилием – «теократия» как форма контроля религии над светской властью, вы-

---

[43] «И сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13: 1). Та же идея содержится в древнегреческой культуре. В *Законах* Платона (427–347 до н. э.) насилие, как и атеизм, – это некая болезнь, которая с возрастом проходит (904e; 918a сл.; Платон, *Соч.* [Москва, 1972] III.2, сс. 376, 380, 381, 382).

[44] «Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3: 11).

[45] *Теологический энциклопедический словарь*, 722.

[46] Статья «Насилие» в словаре *Политология*, 191.

борность властей вплоть до царской, закон как регулятор общественных отношений, соблюдение всеми сверху донизу 10 заповедей и Закона Моисея.

Библия видит и то, что сила – одно из самых распространенных предпочтений людей.[47] Даже в «средневековый период» продолжали проявляться еще доцивилизационные отношения «один за всех и один против всех». Человек не всегда мог надеяться на помощь других, и неписанный «мужской кодекс» требовал отвечать силой на силу.

Уже древнееврейская религия с помощью идеи «избранного народа» упорядочивала отношения людей, пыталась изначально блокировать кровавые столкновения, хотя бы среди своих соплеменников и, таким образом, выводила биологическое за пределы своего социума, направляя агрессию на чужих (гоим). В узком этническом районе шла поистине героическая борьба за выживание, и образ многочисленных «врагов» помогал объединять страхом и культурной идентичностью всех соплеменников. Одной из причин внутренних кризисов и даже распадов древнеизраильского государства была стабилизация международных отношений в афро-азиатском регионе.

Новозаветная универсализация распространяла эти представления и рецепты уже на более обширный регион – район так называемых авраамических религий (Средиземноморье, Ближний и Средний Восток).[48] Христос отправлял своих учеников нести истину всему миру, но все же это был ограниченный мир, населенный теми народами, связи между которыми сложились еще за несколько тысячелетий до того. Лишь один из учеников (Фома Дидим) оказался в буддийском мире, где его деятельность особых успехов не имела, все остальные апостолы распространяли «слово Божье» среди тех культур, которые развивались в том же направлении. Именно эти культуры будут фактически объявлены христианством «варварскими», ибо неизбежно должны будут прийти к истине. Все же, хотя и в первоначальной форме, древнееврейским по происхождению рецептам придана необходимая всемирность.

Третий тип насилия – культурное насилие. В Ветхом Завете оно проявляется в диктате «египетской» и «вавилонской» культур, в Новом – в противостоянии «кесаревой» и «божьей».

Четвертый тип насилия – моральное насилие. Оно основательно рассмотрено в Новом Завете. Моральное насилие может носить в равной мере реакционный и прогрессивный характер. Именно преследование Христа и было проявлением морального насилия, но и христиане считали необходимым и единственно возможным моральное сопротивление. Апостольская идея и деятельность и есть форма такого сопротивления. С точки зрения христиан любая власть «от Бога» законна и права, пока не преступает законы индивидуальной

---

[47] «В культуре техногенной цивилизации дух мужества и силы занимает доминирующее положение» (Степин 1991, 196).

[48] Так происходило зарождение их общецивилизационного и общечеловеческого толкования.

и социальной морали. Если ветхозаветная литература пыталась разрешить это противоречие с помощью теократической конструкции, то новозаветная предлагает, по сути, республиканскую идею власти церкви как собрания равных, созванного на основании согласия и договора. Именно эта идея войдет впоследствии составной частью в комплекс, обосновывавший вероятность и необходимость социально-политической революции.

В некотором смысле Библия оправдывает насилие. Все общество устроено иерархично (индивид – семья – род – государство – Бог), и потому насилие есть нарушение низшим воли вышестоящего, либо прямое, либо выраженное в тех или иных этико-социальных предписаниях.[49] В конечном итоге, это нарушение «воли» Бога. Уже поэтому нижестоящий не имеет права нарушать систему предписаний или сопротивляться произволу вышестоящего. Справедливость в любом случае будет соблюдена, ибо Бог (как культурная парадигма) контролирует всю социальную цепочку, а его «волю» блюдут жрецы, или церковь. Работает и догмат о провиденциализме («промысле Божьем») – Бог всегда придет на помощь и накажет виновного. Так единство идеологии отпугивало желающих совершить преступление.

Действия властей часто выглядят как насилие, и нередко так и воспринимаются обществом. Однако нужно учитывать, что результаты их действия не всегда могут быть очевидны. К тому же властям необходимо доверять изначально, ибо они «от Бога» и их деятельность так или иначе санкционирована обществом, почти все члены которого приняли «Бога», заповеди, закон Моисея (а он от Бога) и «истину» Христа. Поэтому меньшинство должно подчиняться воле большинства.

И все же в Библии есть своеобразные аргументы против возможного насилия со стороны церкви,[50] иначе говоря, против той социокультурной модели, которая не могла уже справляться с критической массой эмпирических процессов. Она не должна быть «бременем» и стоять между Богом и Человеком. Подобная ситуация имела место в «Земле Обетованной» во времена Христа, когда система запретов и разрешений фактически подавляла самостоятельность и свободу человека. Христос изгоняет торгующих из храма (Мф. 21: 12; Ин. 2: 13,22), объявляет себя господином субботы (Мк. 2: 28), заявляет, что принес в обличаемый пророками мир меч (Иер. 6: 14; Мф. 10: 34; Лк. 12: 51), даже отвергает священный долг почитания родителей (Мф. 10: 35; Лк. 9: 60). Эту же вину находят у церкви М. Лютер или Л. Н. Толстой, выступавший «за Христа минус церковь».

---

[49] «Если ты увидишь в какой области притеснение бедному и нарушение суда и правды, то не удивляйся этому: потому что над высоким наблюдает высший, а над ними еще высший» (Эккл. 5: 7).

[50] Насилие в церкви может применяться с целью создания религиозной и социальной гомогенности общества («Насилие», *Политология*, 192).

В то же время все эти «революционеры» выступали против использования грубых насильственных методов. Христос не хочет с помощью магии превращать камни в хлеба (Мф. 4: 3) или насильственно господствовать над людьми (Мф. 4: 8), отказывается стать политиком (Ин. 6: 15) и обретает славу лишь принеся себя самого в жертву (Мф. 16: 22), не давая своим ученикам вооруженным путем спасти его (Лк. 22: 49).

Подводя итоги, можно сказать, что обе части Библии, Ветхий и Новый Заветы, одинаково считают насилие результатом ненормального восприятия мира человеком и опасным для общества явлением. Уже «моральное» насилие Змея привело к тому, что Человек был изгнан из «Рая», т. е. произошло разрушение оптимальной модели развития. В дальнейшей истории человечества, которую библейский текст сканирует и анализирует очень глубоко, насилие наносит непоправимый ущерб обществу, порождая в людях страх, неуверенность, неверие в парадигму и желание ответного насилия. Библия принципиально выступает против смакования темы насилия, отказываясь подробно говорить о нем и всех, связанных с ним «ужасах». Поэтому фигура Дьявола столь же неописуема, как и фигура Бога. Зло как самостоятельная субстанция не может существовать, ибо злом является уже недеяние добра. Поэтому у «Сатаны», как и «Бога», есть лишь «имена» (Отец Лжи, Разрушитель, Противник и др.). Человек должен помнить о своей «богоподобности» и совете Христа на все происки зла не вступать в полемику, а лишь отвечать: «Изыди, Сатана!».

Термин *преступление* встречается в Пятикнижии Моисеевом, прежде всего, тогда, когда речь идет о нарушении Божьих заповедей (Лев. 5: 15; Втор. 21: 22, 24: 16). Необходимость соблюдения этих заповедей как нравственных норм обосновывается представлением о существовании бестелесного, невидимого (Ис. 33:20), вечного (Пс. 89: 3, Ис. 40: 28), неизменного (Мал. 3: 6), всемогущего (Быт. 17: 1), вездесущего и всеправедного (Пс. 138: 7–12; 7: 12; 10: 7) Бога. Их несоблюдение приравнивается к отказу от отношений с Богом: «Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего, ходил всеми путями его, и любил Его, и служил Господу, Богу твоему, от всего сердца твоего и от всей души твоей. Чтобы соблюдал заповеди Господа и постановления Его…» (Втор. 10: 12–13). В Библии неоднократно подчеркивается, что «послушание лучше жертвы… Ибо непокорство есть такой же грех, что и волшебство…» (1 Цар. 15: 22–23) и за неискреннее соблюдение заповедей следует расплата, «ибо человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце» (1 Цар. 16: 7).

Акцент изначально делается на отступлении от сакральных императивов: «если кто согрешит и сделает преступление перед Господом» (Лев. 6: 2), «если какая душа согрешит по ошибке против каких-либо заповедей Господних и сделает что-нибудь, чего не должно делать» (Лев. 4: 2), «если мужчина или женщина сделает какой-либо грех против человека, и через это сделает пре-

ступление против Господа, и виновна будет душа та» (Числ. 5: 6).[51] Всякий акт неповиновения, вольный (Числ. 15: 32) или невольный (1 Пар. 12: 9), жестоко наказывается Богом либо людьми, действующими по его указаниям. Наказание за грех – смерть (Рим. 6: 23).[52]

В Ветхом и Новом Заветах сущность преступления определяется через апелляцию к более общему понятию греха. Если суть, характер и смысл преступления могут описываться при помощи антропологических или социальных категорий, то смысл греха неизменно предполагает теологический контекст и, следовательно, теологическую интерпретацию.

Синонимами понятия *преступление* являются многочисленные еврейские и греческие слова (злодеяние, дерзновение, неправда), которые определяются как преднамеренный грех, злой и дерзкий умысел (Быт. 6: 11; 2 Цар. 6: 7; Откр. 18: 5). С позиций секулярного сознания грех – это «несобранность, несерьезность, рас-

---

[51] Джин Гибсон в книге «Упражнения в христианстве» даёт перечень греховных поступков, которые фактически сводятся к двум определениям – греховно всё, что человек делает не руководствуясь волей Бога, и греховно всё, что неугодно Богу: 1) хождение своим путём (Ис. 53: 6); 2) нарушение закона Бога (1 Ин. 3: 4); 3) восстание против Бога и беззаконие (1 Ин. 3: 4); 4) знание того, как нужно поступать и неисполнение этого (Иак. 4: 17); 5) руководство не верой, а какими-либо другими устоями (Рим. 14: 23); 6) неверие в Господа Иисуса (Ин. 16: 9); 7) всякая неправда и неправдивость (1 Ин. 5: 17); 8) всё, что противно Богу (Рим. 3:23).

[52] Всемирный потоп убил на Земле всех людей и животных, кроме тех, кто был с Ноем в ковчеге (Быт. 7:23); во время девятой казни египетской («тьмы») было уничтожено несколько миллионов евреев, проживавших в Египте; для того, чтобы заставить фараона выпустить евреев из Египта, Бог убивает всех первородных сыновей египтян («не было дома, где не было бы мертвеца» – Исх. 12: 30); предписывается убивать злословящих родителей (Исх. 21: 17), колдуний (Исх. 22: 18) и идолопоклонников (Исх. 22: 20), тех, кто использует для себя благовония, подобные употребляемым для богослужения (Исх. 30: 33, Исх. 30: 38), тех, кто работает в субботу (Исх. 31: 15); «сыны Левииины по слову Моисея» убили 3 000 израильтян, поклонившихся золотому тельцу (Исх. 32: 27–28); по приказу Иисуса Навина «людей же всех перебили мечом, так что истребили всех их; не оставили ни одной души. Как повелел Господь Моисею, рабу Своему, так Моисей заповедал Иисусу, а Иисус так и сделал; не отступил ни от одного слова во всём, что повелел Господь» (Иис. Н. 11: 14–15); «так говорит Господь Саваоф: Вспомнил Я о том, что сделал Амалик Израилю, как он противостал ему на пути, когда он шёл из Египта. Теперь иди и порази Амалика, и истреби всё, что у него; и не давай пощады ему, но предай смерти от мужа до жены, от отрока до грудного младенца» (1 Цар. 15: 2–3); за непочтение к пророку Господь насылает медведиц, которые разрывают сорок два ребёнка (4 Цар. 2: 23–24); «Дочь Вавилона, опустошительница! блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмёт и разобьёт младенцев твоих о камень!» (Пс. 136: 8–9); браки с иноверцами были запрещены (Исх. 34: 16, Втор. 7: 3, Ездр. 9: 12), и священник убил израильтянина, возлегшего с мадианитянкой (Числ. 25: 6–8); после возвращения из Вавилонского плена Ездра потребовал от израильтян прогнать иноплеменных жён и их детей (Ездр. 10: 3, Ездр. 10: 10–11).

слабленность, погружение в жизнь такую, как она есть, неспособность координировать ее, господствовать над собой и владеть собой… Опошляя и рассеивая возможности человека, грех делает обезличенной и бессмысленной его жизнь, препятствует формированию его личности, отделяет его от бытия и от существования» (Н. Аббаньяно). Но в библейском значении он, как и всякое преступление, – нарушение Божественной воли, влекущее за собой вину и перед людьми.

Именно этот признак, который обозначается словом «грех», возглавляет иерархию других признаков преступления. В основе греха лежит противопоставление человека Богу: «я буду счастлив, несмотря на то, что буду ходить по произволу сердца моего» (Втор. 29: 19). Это преступление совершается «дерзкой рукой» (Числ. 15: 30), т. е. преднамеренно с целью противостояния Богу [53] и его закону, и его нельзя искупить жертвоприношением. Отсюда можно сделать вывод, что преступление в Торе понимается как категория, стоящая над политической, социальной и этнической сферами, как действие, посягающее на интересы общества в целом.[54] По этой причине и идет выделение, прежде всего, «общеуголовных» преступлений (имущественные преступления, убийства, насилие и др.).[55] Исходя из текста Торы, ее уголовный закон и есть Слово Божье, обращенное к людям в виде принципов и общих норм поведения, а также определяющее, какие конкретные деяния являются преступлениями и каким наказаниям следует подвергнуть лиц, их совершивших.

Большинство людей, фактически говорит Библия, не имеют представления о своем богоподобии и потому пребывают в духовной слепоте, идут путем греха, ведущему их к вечной гибели (Мф. 7: 13). Именно поэтому они регулярно нарушают запреты, установленные Богом в Декалоге, и пока это передается от родителей к детям, мир будет «лежать во зле». В этом плане библейская криминология не противоречит взглядам многих современных криминологов, которые видят в преступности «нормальную функцию общества».

Существует несколько форм проявления личных грехов: действия, нарушающие заповеди,[56] хула на Духа Святого, помыслы и желания совершить не-

---

[53] Эта идея станет основополагающей для классического (средневекового) периода развития европейской цивилизации. По мнению английского юриста Брактона, общество должно жить «не под властью человека, а под властью Бога и закона» (non sub homine sed sub deo et lege). Утверждение, что Бог и есть Закон, встречается и в новое время. «Традиционные символы общества на Западе… всегда были в первую очередь религиозными и правовыми» (Берман 1994, 11, 13, 16, 165).

[54] Впоследствии именно из понятия *греха* выйдет понятие о *преступлении* как оскорблении государства или общества в целом (Мэн 1873, 301).

[55] Уже здесь, а не в средние века, как считает Г. Д. Берман (1994, 10), можно увидеть зарождение таких социоюридических особенностей европейской цивилизации, как правление законом (rule by law) и господство права (rule of law).

[56] Одна из первых заповедей Моисея гласит: «Не убий!». Ветхозаветные правила очень четко определяют убийство как одно из самых страшных антиобщественных

что запретное. Способность человека к греху, а значит и к преступлению, свидетельствует о глубоком внутреннем разладе в душе, который препятствует выстраиванию правильных отношений человека с людьми и миром культуры. Совершая преступление, человек демонстрирует пренебрежение своим истинным призванием. Преступник – это человек греха и беззакония, который «ходит со лживыми устами», «мигает глазами своими, говорит ногами своими, дает знаки пальцами своими. Коварство в сердце его; он умышляет зло во всякое время, сеет раздоры… Глаза гордые, язык лживый и руки, проливающие кровь невинную. Сердце, кующее злые помыслы, ноги, быстро бегущие к злодейству. Лжесвидетель, наговаривающий ложь и посевающий раздор между братьями» (Пр. 6, 12–19).

У борьбы с грехом должна быть соответственно своя этика, во многом напоминающая воинскую этику, что хорошо демонстрируют слова Иоанна Златоуста: «Не будем довольствоваться исканием собственного спасения; это означало бы погубить его. На войне и в строю, если солдат думает только о том, как бы спастись бегством, он губит себя и своих товарищей. Доблестный солдат, который сражается за других, вместе с другими, спасает и себя самого. Раз наша жизнь есть война, самая жестокая из войн, сражение, битва в строю, будем оставаться в рядах, как приказал нам Царь, готовые разить, пролить кровь и убить, думая об общем спасении, ободряя стоящих, поднимая лежащих на земле».

Обнаружить состояние греховности возможно с помощью соотношения всего поведения человека (а не отдельного проступка) с нормами Пятикнижия Моисея. Если греховность, таким образом, является сущностью преступления против Бога, то проявления ее обнаруживаются лишь Законом: «Что же скажем? неужели от закона грех? Никак; но я не иначе узнал грех, как посредством закона, ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: “не пожелай”... Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил» (Рим. 7: 5–9). Следовательно, преступление – это еще и противозаконное деяние: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (Ин. 3: 4). Запрет на совершение тех или иных деяний содержится и в Десяти Заповедях, и в частных нормах. Преступление, таким образом, является противоправным, т. е. нарушение любого запрета ведет к столкновению со всем комплексом норм и императивов. «Противозаконная» деятельность человека социально опасна и, следовательно, является достаточным основанием для наказания. Эти два признака преступления (противозаконность и наказуемость) можно рассматривать как объективные.

деяний. Если первый убийца на Земле Каин был наказан вечным изгнанием, то впоследствии за причиненную другому смерть полагалась смерть: «Кто ударит человека, так, что он умрет, да будет предан смерти... а если кто с намерением умертвит ближнего коварно (и прибежит к жертвеннику), то и от жертвенника моего бери его на смерть» (Исход. 21: 12–14).

В Ветхом Завете содержание греха раскрывается при помощи восьми древнееврейских понятий: 1) «чата» – непопадание в цель, отклонение от цели, т. е. отклонение от требования Божественной воли; 2) «ра» – разрушение в природе, теле, духе; 3) «паша» – мятеж, бунт, возмущение; 4) «авон» – виновность в допущенной несправедливости; 5) «шагаг» – заблуждение, ошибка; 6) «ашам» – вина перед Богом; 7) «раша» – нечестивость как противоположность праведности; 8) «таах» – обман.

Преступление в Торе понимается как действие, совершение которого запрещено под страхом наказания. Это можно считать универсальным определением преступления, которое сохранится на всем протяжении средиземноморско-европейской цивилизации.[57] Определение преступления в Пятикнижии Моисеевом можно считать формально-материальным, так как предусматривается и формальный признак (запрещенность деяния нормами закона), и материальный (общественная опасность).[58]

Тщательно разработана была в Моисеевом Законе и система наказаний. Источник сведений о наказании в еврейском законодательстве библейской эпохи – своды законов, включенные в Пятикнижие, а также отдельные замечания, разбросанные по другим книгам Библии.

Наказание (онеш) – это кара за несоблюдение законодательных норм, предписывающих или запрещающих совершение определенных действий. Само наказание за отклонение от принятых норм было основано на представлении о способности человека совершать выбор между исполнением предписаний за-

---

[57] В европейскую юридическую практику это широко войдет только к концу XVIII в. (см. Кузнецова–Тяжкова 2002, 119). Во французских уголовных кодексах 1791 и 1810 гг. содержится положение о том, что преступлением признается деяние, запрещённое уголовным законом под угрозой наказания в соответствии с принципом nullum crimen sine lege. Это было формальное определение преступления, которое не давало ответа на вопрос, почему это деяние было признано преступным. В дополнение к нему в XX в. стало предлагаться материальное определение преступления, включавшее также признак общественной опасности, понимаемой как объективная способность деяния причинить вред обществу. В известной мере это шло от составленного Ансельмом Фейербахом *Уголовного кодекса королевства Бавария* 1813 г., где преступлениями именовались все умышленные нарушения закона. Формальным признаком преступления становится его уголовная противоправность, включающая два компонента: запрещение совершения деяния и угрозу применения наказания, если деяние всё же будет совершено. Уголовная противоправность производна от общественной опасности: не являющееся общественно опасным деяние не может признаваться противоправным.

[58] Преступлением в европейской традиции станет всякое нарушение частного или публичного права, рассматриваемое с точки зрения вредной направленности (англ. evil tendency) такого нарушения против общества в целом, и вследствие этого наказуемое. Р. Иеринг называл преступлением «констатированное законодательством вредоносное посягательство на жизненные условия общества» (Иеринг 1881, 357). Н. Д. Сергеевский (1915, 55) отмечал, что «преступное деяние по содержанию своему есть деяние, причиняющее вред обществу или частным лицам или заключающее в себе опасность вреда».

кона и нарушением их и его ответственности за результаты своего выбора. Наказание должно соответствовать тяжести нарушения. В библейском законодательстве установлены три общих принципа определения наказания:

(1) наказываются только нарушения, совершенные вопреки ясному предупреждению, данному в виде библейского закона или полученному от свидетелей, заранее объяснивших нарушителю, какое наказание угрожает ему;

(2) суд может наложить наказание лишь на основании показаний свидетелей нарушения;

(3) цель наказания – двойная: устрашение («Весь народ да услышит и убоится, и не будут впредь поступать зловредно» – Втор. 17: 13, и др.) и устранение из общины нечестивых элементов («Истреби зло из среды себя» – Втор. 13: 5–6 и др.).

Можно выделить несколько групп преступлений и соответствующих им наказаний. Наказание за преступления перед Богом (в том числе за нарушения правил культа и других религиозных предписаний, таких как запрет идолопоклонства, законы о ритуальной чистоте, кашруте, жертвеннике и жертвоприношениях, о кохенах и левитах, и т. п.) перечислены в основном в книгах Исход, Левит, Числа и Второзаконие, однако наказание за нарушение заповеди обрезания упоминается уже в книге Бытие (17: 10–14). Наказания за преступления против ближнего, семьи или общества (убийство, кража, присвоение чего-либо силой, обман, неуплата за исполненную работу, причинение другим телесных увечий или нанесение ущерба имуществу, кровосмешение и прелюбодеяние, изнасилование или совращение, хула на доброе имя жены, занятие колдовством и т. п.) обозначены в основном в книгах Исход, Левит и Второзаконие, и лишь одно из них (наказание за кровопролитие) – в книге Бытие (9: 5–6). В Пятикнижии упомянуты и наказания за конкретные проступки, не связанные с определенными законами, как наказание, ниспосланное Богом Надаву и Авиху, принесшим пред Господом «огонь чуждый, какого Он не велел им» (Лев. 10: 1–2), а также Корею и его сообщникам, восставшим против Моисея и Аарона (Числ. 16). Описаны и обряды, которые могли привести к наказанию или искупительному жертвоприношению: таковы испытание водой женщины, заподозренной мужем в измене (Числ. 5: 11–31), и обряд, совершавшийся в случае, если находили труп человека, убитого неизвестно кем (Втор. 21: 1–9). В случае непреднамеренного убийства библейский закон заботился о спасении убийцы от кровной мести, предписывая прятать его в одном из городов-убежищ.

Особо выделяются *преступления перед Богом*. Осознание греха тесно связано с представлением о бесконечном разрыве между величием Бога и ограниченностью человека. Ощущение этого разрыва – одна из центральных тем дискуссии между Иовом и его друзьями; оно проявляется и в видении посвящения в пророки Исайи (гл. 6), в покаянии царя Давида в грехе с Бат-Шевой (Пс. 51). Наиболее тяжелым из упоминаемых в Библии наказаний, таким, как карет и смертная казнь, подвергались: богохульники; поклоняющиеся идолам или подстрекающие к этому других; лжепророки; приносящие детей Молоху; нарушители отдыха в субботу; преступающие закон обрезания; едя-

щие квасное в праздник Песах. Цар. I 21: 10 свидетельствует о существовании древнего закона («Начальника в народе твоем не поноси», Исх. 22: 27), который осуждает на смертную казнь человека, ругающего царя; заповедь «поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой» (Втор. 17: 15) позволяет отнести поношение царя к числу преступлений перед Богом.

Тягчайшими из *преступлений против ближнего* считались убийство, кровосмешение и прелюбодеяние, мужеложство и скотоложство. Все эти нарушения Библия сурово осуждает (Лев. 18: 2–30; 20: 10–23). Казни подлежат также: поносивший или бивший родителей; «непокорный сын»; человек, изнасиловавший обрученную девицу (при определенных обстоятельствах, например, недостаточном сопротивлении, казни подвергается и сама девица – Втор. 22: 23–24); причинивший побоями смерть беременной женщине; похитивший и продавший человека; «строптивый старец», то есть влиятельное лицо, призывающее к неповиновению решениям суда (Втор. 17: 8–12).

Виды наказаний были разнообразны.

Смертная казнь. По отношению к отдельным нарушителям закона Пятикнижие предписывает два способа смертной казни: побивание камнями или, реже, сожжение. Тело казненного могло быть повешено на дереве для всеобщего обозрения, но его следовало похоронить до наступления ночи (Втор. 21: 22–23). Массовой акцией было «предание мечу» (Втор. 13: 13–16).

Бичевание (розги или палочные удары). Цель наказания – причинение физической боли. Применялось судом к лицам, виновным в преступлении против другого человека. Число ударов не должно было превышать сорока (Втор. 25: 1–3).

Денежный штраф присуждался лишь за нанесение телесных повреждений или за причинение убытков, причем виновный платил штраф непосредственно пострадавшему. В двух случаях (если беременной нанесено телесное повреждение, приведшее к выкидышу, и если бык забодал человека) виновный обязан уплатить «сколько будет на него наложено»; в остальных случаях определяется точная сумма штрафа: 100 шекелей серебром за хулу на доброе имя жены; 50 – за изнасилование или совращение девственницы; 30 – если бык, заранее известный как бодливый, умертвил раба. Штраф налагается за кражу быка, овцы или козы. Если вор зарезал или продал украденное животное, он должен уплатить впятеро за быка и вчетверо – за овцу или козу; если же животное найдено у него живым, то лишь вдвое. Также уплатой вдвое наказывается и укравший деньги или вещь.

Искупительные жертвоприношения (ашам – за грех, совершенный сознательно, и хаттат – за совершенный по неведению) в большинстве приносились в связи с нарушением культовых предписаний. Жертву приносил нарушивший присягу или клятву, в том числе и непреднамеренно (Лев. 5: 1, 4, 21–26).

Наказание животных. Согласно библейскому законодательству («И вашу кровь… Я взыщу со всякого зверя…» – Быт. 9: 5), животное, умертвившее человека, подвергается наказанию. Так, быка, забодавшего человека, необходимо

побить камнями (Исх. 21: 28–32). В случае скотоложства умерщвлялись и человек, и животное (Лев. 20: 15–16).

Запрет Бога предусматривает и возможность применения наказания, в отличие от гражданских правонарушений (Лев. 11: 17), и наказуемость, следовательно, есть существенный признак преступления.

Можно выделить два аспекта понимания здесь общественной опасности: социально-философский и юридический. Первый связан с изначальной оценкой обществом его и других общих (материальных, социальных, духовных, религиозных) ценностей. Юридический аспект характеризуется тем, что социально-философское представление об опасности конкретного деяния отражено в законе.

Предусмотрен и субъективный признак преступления – виновность, под которой подразумевается сознательное игнорирование заповедей. Преступное действие здесь представляет собой активную форму человеческого поведения, поскольку фактически рядом с религиозным начинает формироваться светское понимание свободы воли – не только непрерывное стремление к совершенству (Бог как символ и образец совершенного совершенства), но и сознательное поведение в конкретной ситуации, выбор.

Роль объекта преступления выполняют Асерет Диброт (Десять Заповедей). Фактически любое преступление, упоминаемое в Пятикнижии Моисеевом, есть частный случай нарушения той или иной заповеди. Любопытно, что здесь действительно впервые в истории европейской цивилизации была предпринята попытка сформулировать эти предписания на основе не казуистической техники («око за око»), а правил общечеловеческих отношений.[59]

Объективная сторона преступления в Торе, как и в современном праве, состоит в деянии [60] – действии и бездействии, хотя второй случай встречается достаточно редко (например, неустранение грозящей опасности (Исх. 21: 29)).

---

[59] Аннерс 1994, 33.

[60] Преступление есть деяние, а деяние в европейском уголовном праве понимается как акт поведения человека, который может быть выражен как в активной (действие), так и в пассивной форме (бездействие) и способен причинить опасные для общества последствия: физический, моральный и материальный ущерб личности, нарушение нормального функционирования экономических институтов, вред окружающей среде и т. д.

В секулярной юридической мысли будет наблюдаться некоторый отход от традиционно-религиозного понимания преступления. Само по себе указание на то, что преступление представляет собой деяние, приведет впоследствии к положению о том, что преступлением может признаваться только акт поведения человека, а не его мысли и убеждения. Это положение восходит ещё к римскому праву. В Дигестах Юстиниана (VI в.) устанавливалось, что никто не несёт наказания за мысли (cogitationis poenam nemo patitur). Деяние должно отвечать признаку отражаемости, то есть быть доступным для человеческого познания, должна иметься возможность составить его объективное (не зависящее от субъекта) описание.

Известна Торе и непреодолимая сила: «Если же кто в поле встретится с отроковицей обрученною и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею; а отроковице ничего не делай; на отроковице нет преступления смертного; ибо это то же, как если бы кто восстал на ближнего своего и убил его. Ибо он встретился с нею в поле, и хотя отроковица обрученная кричала, но некому было спасти ее» (Втор. 22: 25–27).

Трактовка Законом субъекта преступления отличается от современной: не упоминается необходимость достижения преступником какого-либо возраста, не оговариваются вопросы вменяемости, допускается возможность наказания животных. Например, «если вол забодает мужчину или женщину до смерти, то вола побить камнями, и мясо его не есть; а хозяин вола не виноват» (Исх. 21: 28), «Если женщина пойдет к какой-нибудь скотине, чтобы совокупиться с нею, то убей женщину и скотину; да будут они преданы смерти, кровь на них» (Лев. 20: 16). Однако субъективная сторона описывается в Торе достаточно подробно и может быть отнесена только к человеку. Вина понимается как умысел и как неосторожность: «Но если кто не злоумышлял, а Бог попустил ему попасть под руки его, то я назначу у тебя место, куда убежать убийце. А если кто с намерением умертвит ближнего коварно, то и от жертвенника моего бери его на смерть» (Исх. 21: 29).

К допустимым случаям причинения смерти Ветхий Завет относит известную современному уголовному законодательству необходимую оборону, а также месть: «Если кто застанет вора подкапывающего, и ударит его, так что он умрет, то кровь не вменится ему. Но если взошло над ним солнце, то кровь вменится ему» (Исх. 22: 2–3).

В случае мести за убийство Тора признает ее правомерной, так как это соответствует наказанию, предусмотренному за данный вид преступления: «убийцу должно предать смерти. Мститель за кровь сам может умертвить убийцу; лишь только встретит его, сам может умертвить его» (Числ. 35: 18–19), «и убьет убийцу сего мститель за кровь: то не будет на нем вины кровопролития» (Числ. 35: 27).

Четкое понимание преступления, с точки зрения Торы, необходимо, прежде всего, в педагогических целях, ибо воспитательная функция присуща Закону в целом: «Итак, положите сии слова Мои в сердце ваше и душу вашу и посвятите их в знак на руку свою, и да будут они повязкою над глазами вашими. И учите им сыновей своих, говоря о них, как ты сидишь в доме твоем, и когда идешь дорогою, и когда ложишься, и когда встаешь. И напиши их на косяках дома твоего и на вратах твоих» (Втор 11: 19). Функции Закона: воспитательная («научить вас» и прямое указание о «научении детей тому же» – Втор. 6: 20–25) и предупредительная («чтобы вы поступали так» и «дабы ты боялся»).

Задачи и функции Закона указаны непосредственно в Писании: «Вот заповеди, постановления и законы, которым повелел Господь, Бог ваш, научить вас, чтобы вы поступали так в той земле, в которую идете, чтоб овладеть ею; дабы ты боялся Господа, Бога твоего, и все постановления и заповеди Его, которые запо-

ведую тебе, соблюдал ты, и сыны твои, и сыны сынов твоих во все дни жизни твоей, дабы продлились дни твои» (Втор. 6: 1–2).

Таким образом, основные задачи Закона – это сохранение экологического равновесия и гармонических социальных отношений: «дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь, как теперь» (Втор. 6: 24). При этом не проводится различий между «сынами Израилевыми» и представителями других народов, если они находятся на указанной территории: «Один суд должен быть у вас, как для пришельцев, так и для туземца» (Лев. 24: 22), «Закон один и одни права да будут для вас и для пришельца, живущего у вас» (Числ. 15: 16).[61]

В рамках еврейско-израильской культуры формируется важнейшая и достаточно специфическая для европейской цивилизации проблема связи религии с государством. Если в период феодализма римская идея как максимально развитый вариант светской идеи противостояла клерикальной, а на исходе средневековья отделение церкви от государства стало проявлением антифеодальной реакции, то здесь фактически предлагается первичный вариант синтеза религии и права в форме теократии. Под теократией Закон понимал «владычество Бога», т. е. такую форму правления, когда священники как толкователи воли Божьей занимали одно из первых мест в обществе. Владычество Бога проявлялось во всем: «По повелению Господню отправлялись сыны Израилевы в путь, и по повелению Господню останавливались… по указанию Господню останавливались и по указанию Господню отправлялись в путь: следовали указанию Господню по повелению Господню, данному чрез Моисея» (Числ. 9: 15–23).

«Ниже» Бога стоял Моисей, его постоянными помощниками были избранные из старейшин Израиля 70 человек, наделенных Святым Духом (Числ. 11: 14–17). Впоследствии на этой основе был создан верховный синедрион. Моисей избрал также тысяченачальников, стоначальников, пятидесятиначальников по коленам израилевым, которые были «мужи мудрые, разумные и испытанные» (Втор. 1: 13).[62] Все эти лица осуществляли непосредственное управление, в том числе и судебные дела, и разрешение спорных вопросов. Все они являлись выборными и назначаемыми (Втор. 1: 13–15). Критерием при выборе царя впоследствии тоже была его «избранность Богом» (Втор. 17: 15), как это видно на примере Саула и Давида (1 Цар. 9: 15–16; 16: 1–13). Основной обязанностью царя являлось строгое исполнение Закона: «Да не отходит сия книга закона от уст твоих и будешь поступать благоразумно» (Иисус Нав. 1: 8), «тогда царь будет царствовать по

---

[61] Окончательный отказ от этноцентризма фиксируется в Новом Завете, где расовое, этническое и социальное происхождение и имущественное положение становятся несущественными и окончательно формулируется представление о неизбежности наказания для всех людей.

[62] По позднейшим подсчетам, на 600 тыс. чел., вышедших из Египта (Исх. 12: 37), было выбрано 60 тысяч десятников, 12 тысяч пятидесятников, 6 тысяч сотников, 600 тысяченачальников (всего 78 600 чел.).

правде, и князья будут править по закону» (Исх. 31: 1).[63] Наличие людей, которые знали и толковали право, позволяет говорить, что древнееврейское право эволюционировало от обычного права в сторону цельной правовой системы, хотя и использовало все еще принцип соответствия права определенному обществу (ubi societas, ibi jus).[64]

Закон обладал неделимым единством: «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2: 10). Отсюда следовала такая особенность древнеизраильского права, как неотделимость «нравственного закона» от «церемониального закона», хотя условно можно все же выделить нравственные постановления, богослужебные постановления и социальные постановления.[65]

Главным средством воплощения Закона в реальную жизнь был суд. По сути, Бог требует от человека разработать эффективную правовую систему и дает ему образец ее – учреждение института судей (Исх. 18: 13–16) и многоярусной юридической системы (Втор. 1: 16–17; 19: 15–21).

Для израильского судопроизводства было характерно равенство всех перед законом. Это постановление распространялось не только на всех представителей народа Израильского, но также на пришельцев: «Судите справедливо, как брата с братом, так и пришельца его» (Втор. 1: 16; ср. Исх. 22. 21–24; 23: 9; Лев. 19: 33–34; 24: 22; Числ. 15: 15–16, 29–30).[66] Четко проводится принцип справедливости уголовного процесса (не следуй за большинством, не бери дары, не обижай пришельцев).

Девятая заповедь – «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» – служила основой для регуляции отношений судопроизводства. Человеку вменялось в обязанность говорить правду и в соответствии с принципом талиона виновному в лжесвидетельстве по Закону полагалось сделать то, чего он желал тому, против которого свидетельствовал (Втор. 19: 16–21).

В своей деятельности суд также должен был руководствоваться принципом всестороннего, полного и объективного исследования обстоятельств дела для установления объективной истины («правды, правды ищи» – Исх. 23: 1–3, 6–7; Лев. 19: 15; Втор. 16: 20; 24: 17). За нарушение этого принципа полагалось проклятие (Втор. 27: 19).

Огромное значение на суде для установления объективной истины отводилось свидетельским показаниям. Судья мог осудить виновного на смерть лишь на основании показаний не менее двух свидетелей, причем для усиления мо-

---

[63] Это в конечном итоге давало возможность «не только упорядочения и согласования разнонаправленных интересов различных слоев общества, но и преодоления враждебных и злых побуждений людей друг к другу» (Роик 2003, 42).

[64] Алимжан 1999, 8–9.

[65] Это давало возможность осуществлять также высокоэффективную правовую пропаганду (Иванов 1992, 26).

[66] Судебная власть еще не была отделена от законодательной и исполнительной.

ральной ответственности свидетеля за свои слова исполнение смертного приговора начинал именно он (Числ. 35: 30. Втор. 17: 6–7; 19: 15). Кроме того, в качестве доказательств использовались ордалии – так называемый «Божий суд», который широко применялся вплоть до средневековья в судебном процессе и представлял собой испытание посредством поединка, воды, огня. Ордалии, применяемые по Закону (Числ. 5: 12–31), не были физически опасными. В этом плане Божий суд станет одним из предшественников суда присяжных, где определяется лишь виновность, а наказание идет в соответствии с законом.

Большое внимание уделяет Закон рассмотрению гражданско-правовых отношений, то есть имущественных и связанных с ними личных неимущественных отношений. Основой для этих отношений являлась защита права частной собственности, которая достигалась на конституционном уровне двумя заповедями: «не укради» и «не желай… ничего, что у ближнего твоего». Закон также требовал от человека честности, правдивости и справедливости в делах с другими людьми: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19: 18).

Особое внимание уделялось семейно-брачным отношениям. Брак и семья охранялись заповедями о почитании родителей и недопущении прелюбодеяния.[67] Ни один другой правовой документ древности не уделял столько внимания этим вопросам брака. Пятая заповедь («Почитай отца твоего и мать твою» – Исх. 20: 12) является первой среди этических заповедей, что указывает на ее особую важность. Она служила основой для почитания старших вообще (Лев. 19: 32). Ее исполнение приносит благословение семье и народу (Исх. 20: 12).

Шестая заповедь – это первая заповедь, высеченная на второй скрижали. Поскольку заповеди были расположены на скрижалях симметрично, заповедь «не убий» связывалась, таким образом, с заповедью «Я Господь, Бог твой…». Здесь идет первоначальное осмысление взаимосвязи Божественного промысла и человеческого поиска смысла.[68] Именно с подачи Торы христианство «имплантирует» в коллективное сознание европейского общества высокую ценность любви к ближнему,[69] воспроизведя «размышления целого общества о человеческой свободе, жизни и смерти, гибели и зле».[70]

---

[67] Именно понимание древними евреями брака как результата сверхъестественного вмешательства давало возможность примирения межполового противоборства (Закарас 1988, 13).

[68] Рашковский 1996, 88; Карташев 1947, 87–89; Дрязгунов 2000. Сама идея грехопадения – одна из глубочайших религиозно-философских идей человечества. Парадоксальным образом связывая между собой человеческое зло и человеческое добро, она наносит удар по социально-философским основаниям любых теорий, направленных на построение общества социального равенства, любых утопий, настаивающих на обязательности моделей социума и индивида. Если человек «испортил» свою природу, то он в принципе не может быть прав, не может претендовать на свою собственную «истину».

[69] См. Карсавин 1997. Через иудео-христианскую традицию в западную цивилизацию пришло дополнительное обоснование античному пониманию того, что всякая

Ветхозаветные представления о праве в целом и уголовном праве в частности нашли дальнейшее развитие в новозаветной литературе. «Христианство» начинает формироваться на рубеже «эр» как «мировая религия», т. е. как комплекс идей всего видимого мира, прежде всего средиземноморского, но в итоге и идеале всей ойкумены. Идет стремительное «отпочкование» от иудаизма во многом с помощью политики «не римлян делать христианами, но христиан римлянами». Это говорит о широком проникновении средиземноморского «легизма» в ближневосточную религиозную и правовую мысль. Христианская литература пытается проанализировать, если можно так выразиться, «предзаконную» юридическую ситуацию, то есть стадию трансформации прежних и формирования новых правовых отношений. Для доцивилизационного периода характерно преобладание ситуативного подхода к праву, абсолютных рецептов и запретов не могло быть. На фоне значительного культурного разнообразия в рамках иудаизма появляется идея единой культуры и формулируются как абсолютные и аподиктичные «универсальные» религиозно-социальные заповеди.

Христиане перенимают эстафету у иудеев, делая их «закон» основой цивилизационной парадигмы. Вплоть до III в., до папы Каликста I (217–222), священным считался лишь Ветхий Завет. Это находит отражение и в новозаветной литературе. Павел подчеркивает, что «закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим. 7: 12), что он «для жизни» (Рим. 7: 10), «образец ведения и истины» (Рим. 2: 20), «духовен» (Рим. 7: 14). Для слушателей евангелиста Матфея закон Моисея не просто свод непонятных правил и установлений. Матфей приводит слова Господа Иисуса о том, что «скорее прейдут небо и земля, чем одна черта из закона» (Мф. 5: 18).

Вместе с тем Христос соединял идею равенства всех людей с представлением о «Боге» как «отце», и тем самым базовые понятия и представления основательно переосмысливались. Если древние евреи боялись отца, то теперь, поскольку дети «выросли», пропагандируется идея сотрудничества с ним, что способствует формированию идеи юридического сообщества и общественного договора. Именно Бог предлагает людям заключить договор между собой и всем человечеством. Звучит призыв к достижению взаимопонимания: «Сколько, например, различных слов в мире, и нет ни одного из них без значения; но если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец (βάρβαρος), и говорящий для меня чужестранец» (1 Кор. 14: 10–11).

В Новом Завете смысл греха раскрывают двенадцать основных понятий: (1) κακός – нравственный порок; (2) πονηρά – нравственное зло, исходящее от злых духов, бесов; (3) ἀσέβεια – нечестивость как результат отхода от Бога; (4) ἔνοχος [θανάτου] – виновность, заслуживающая суда или даже смерти;

человеческая жизнь священна, ибо является результатом творения, что все люди равны друг другу, ибо (если!) участвуют в Завете.

[70] Делюмо 2003, 8.

(5) ἁμάρτημα – отклонение, промах мимо истинной цели, попадание в другую, нежеланную цель; (6) ἀδικία – неправда, неправедность, несправедливость; (7) ἀνομία – беззаконие, вседозволенность; (8) παρβάτης [νόμου] – нарушитель юридических законов, преступник; (9) ἀγνωσία – невежество, следствием которого является поклонение ложным богам; (10) πλάνη – обман, ложь; (11) παράπτωμα – нравственное падение, преступление; (12) ὑπόκρισις – фальшивое учение, ложная идея, лжеучение.

Обобщая сказанное ранее, можно утверждать, что в основе ветхозаветного закона лежат две основные заповеди: (1) «…люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор. 6: 5); (2) «... люби ближнего своего, как самого себя...» (Лев. 19: 18), получившие развитие в множестве правил и норм, регулировавших жизнь древнееврейского общества, которые можно сформулировать в виде следующих четырех социально-нравственных принципов: (1) одобрение насилия по отношению к нарушителям заповедей. Это насилие обосновывается тем, что несоблюдение закона Божьего отдельной личностью может привести к развращению всего Израиля и привести к истреблению всего народа (Исх. 32: 7–10, 34: 14); (2) отказ от кровной мести, ответственности детей за преступления родителей и ответственности родителей за преступления детей: «каждый должен быть наказываем смертию за свое преступление» (Втор. 24: 16); (3) активная общественная позиция: «обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха» (Лев. 19: 17), ибо первейшая обязанность каждого человека – проповедь добра и вразумление отпадших: «…если ты не вразумлял его… Я взыщу кровь его от рук твоих…» (Иез. 3: 17–21); и, наконец, (4) внутреннее служение Богу важнее внешнего: «Раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши…» (Иоил. 2: 13).

Религиозно-правовые представления Нового Завета являются дальнейшим развитием ветхозаветных принципов и норм и в значительной степени их универсализацией. Прежде всего, необходимо отметить существенное развитие в новозаветной литературе образа Бога, который, помимо прочего, становится всеблагим (Мф. 19: 7), вседовольным (Деян. 17: 25) и всеблаженным (1 Тим. 6: 15). Как всеблагой Бог любит всех людей и делает добро каждому человеку, чтобы человек отказался от греха. Как вседовольный Бог ни в чем не нуждается, ибо все в этом мире существует и живет им. Как всеблаженный Бог всегда имеет в самом себе наивысшую радость, и именно поэтому только в нем человек может быть счастлив.

Две основные ветхозаветные заповеди (Втор. 6: 5 и Лев. 19: 18) сохраняют свою значимость и в «учении» Христа, который цитирует их в беседе с фарисеем: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Мк. 12: 29–30; Мф. 22: 37; Лк. 12: 30); «люби ближнего своего, как самого себя» (Мк. 12: 31; Мф. 22: 39; Лк. 12: 31). Однако их соблюдение имеет свои отличия, прежде всего в том, что ставится под сомнение сам Моисеев Закон: «делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть; ибо законом познается грех» (Рим. 3: 20).

Иисус проповедует принципиальный отказ от насилия во имя добра. Отсюда *первым социально-нравственным принципом* христианства становится «Не судите и не будете судимы; не осуждайте и не будете осуждены; прощайте и прощены будете» (Лк. 6: 37), «ибо суд без милости не оказавшему милость; милость превозносится над судом» (Иак. 2: 13). Отказ от насилия в Новом Завете, как и необходимость насилия в Ветхом Завете, обосновывается существованием Бога: «Не мстите за себя… Ибо написано: "Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь"» (Рим. 12: 19). Отказ от насилия ведет к тому, что четко прописанные нормы поведения становятся излишними.

Функция судьи в Новом Завете принадлежит только Богу – «и судим был каждый по делам своим» (Откр. 20: 13). «И изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5: 29). Таким образом, *второй принцип* Ветхого Завета («каждый должен быть наказываем смертию за свое преступление» – Втор. 24: 16) актуальность свою сохранил, но претерпел смысловое изменение.

Проблема отношения к преступнику является одной из сложнейших нравственных и социальных проблем. Поскольку только Бог способен прощать людям грехи и тем самым превращать происшедшее в непроисходившее, то люди должны ему подражать в этом. При этом прощение грехов не унижает прощающего, а нравственно возвышает его: «Тогда Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз? Иисус говорит ему: не говорю тебе: "до семи", но до семижды семидесяти раз» (Мф. 18: 21–22).

Христиане, в отличие от людей с секулярным мышлением, понимают, что в борьбе с грехом, подталкивающим к преступлению, важна не просто нравственная сила, но и упование на Божью помощь. Эту ситуацию Иоанн Кассиан сравнивал с хождением по канату, растянутому на высоте (*Семь собеседований отцов Нижнего Египта* 3, 9).

По сути, на первое место выходит *третий ветхозаветный принцип* (активная общественная позиция): «идите за Мною и я сделаю вас ловцами человеков» (Мф. 4: 19), «ибо мы, ходя по плоти, не по плоти воинствуем… ими ниспровергаем замыслы… пленяем всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10: 3–5). «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; Ибо я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Мф. 10: 34–35).

Последний *четвертый принцип* Ветхого Завета (дух важнее буквы, Иоил. 2: 13) практически сохранил свое значение («Буква убивает, а дух животворит» – 2 Кор. 3: 6). Человек должен поставить на первое место в своей жизни Бога, искать не для себя, а для Бога (Лк. 9: 23–26). Христианин не должен удовлетворять любые свои желания («неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или рабы греха к смерти, или послушания к праведности?» – Рим. 6: 16; «… всякий, делающий грех, есть раб греха» – Ин. 8: 34), «ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как

написано: “уловляет мудрых в лукавстве их”» (1 Кор. 3: 19), «дружба с миром есть вражда против Бога!» (Иак. 4: 4). Необходимо делать то, что угодно Богу: «немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1: 25). А подскажет ему Святой Дух (Ефес. 1: 13, 14; Рим. 8: 8–17), ведь «Царство Божие внутрь вас есть» (Лк. 17: 21).

Как относиться к Богу – выбор самого человека. Библия лишь ставит и отвечает на вопросы о Боге: «Кто Он? Что Он хочет от людей? Что вызывает Его гнев? Как жить с ним в мире?». В христианстве происходит отказ от принципа «око за око» в пользу «прощайте и прощены будете», смещение акцентов с физического насилия на духовное самовоспитание: «Не мстите за себя… Ибо написано: “Мне мщение, Я воздам, говорит Господь”» (Рим. 12: 19).

Таким образом, именно в древнем израильском праве впервые возникает синтетический комплекс религиозно-юридического обоснования общественной жизни. Христианство отвергнет многие чисто религиозные и обрядовые предписания, но, что особенно важно, оставит многое, связанное именно с правом. Моисей и Христос, сакрализовав текст, окончательно оторвали право от обычая и локально-этнической традиции. Отсюда проистекает идея обязательности права для всех. Христос соединит идею равенства всех людей с представлением о «Боге» как «отце». Если древние евреи боялись «отца», то впоследствии «выросшие дети» начали «сотрудничать» с Богом. Это стало одним из истоков будущей идеи юридического сообщества и договора. Религия дала европейской цивилизации сакральное обоснование идей справедливости, разумности, познаваемости, рациональности, упорядоченности, закономерности и нравственности мироустройства.

Библиография

Аверинцев С. С. (1987) «Иудаистическая мифология», *Мифы народов мира* (Москва)

Али-заде А. А. (2000) *Коран и Библия*: сравнительный анализ: мировоззренческий аспект (Баку)

Алимжан К. А. (1999) *Обычное право как форма права* (Алматы)

Аннерс Э. (1994) *История европейского права* (Москва)

Баскин Ю. Я. (1992) «Новый Завет и становление нового международного права», *Правоведение* 4

Баскин Ю. Я. (1991) «Библия и международное право», *Правоведение* 5

Берман Г. Д. (1994) *Западная традиция права: эпоха формирования* (Москва)

Библейская энциклопедия Брокгауза. Сост. Ф. Ринекер и Г. Майер (Кременчуг, 1999)

Вишев И. В. (1963) *Социально-нравственный смысл десяти библейских заповедей* (Москва)

Гибсон Дж. *Упражнения в христианстве*: (http://www.blagovestnik.org/books/00235.htm; http://www.blagovestnik.org/books/00235.htm).

Гринберг М. (1997) «Некоторые постулаты библейского уголовного права», *Библейские исследования*. Сб. ст. под ред. Б. Шварца (Москва)

Гусейнов А. А. (1999) «Понятие насилия», *Философия, наука, цивилизация* (Москва)

Делюмо Ж. (2003) *Грех и страх: формирование чувства вины в цивилизации Запада: XIII–XVIII вв.* (Екатеринбург)

Деррида Ж. (2000) *Письмо и различие* (Санкт-Петербург)
Дрязгунов К. В. (2000) *Заповедь «Не убий» в Ветхом Завете и Новом Завете* (Калуга)
Евангельский словарь библейского богословия. Под ред. У. Элуэлла (Санкт-Петербург, 2000)
Ерасов Б. С. (1999) *Сравнительное изучение цивилизаций* (Москва)
Закарас В. К. (1988) *Библейские истоки половой морали христианства* (Минск)
Иванов Н. (1992) «Библия и уголовный закон», *Советская юстиция* 7–8
Иеринг Р. (1881) *Цель в праве* (Санкт-Петербург)
Ипатов А. Н. (1980) *Этноконфессиональная общность как социальное явление*: Проблемы взаимодействия религии и этноса (Москва)
Каменков В. С. (2009) *Библия о правосудии, праве, морали* (Минск)
Карсавин Л. П. (1997) *Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв.* (Санкт-Петербург)
Карташев А. В. (1947) *Ветхозаветная библейская критика* (Париж)
Келлер У. Ф. и Джерри М. Лендей (1999) *Иисус Навин. Давид* (Москва / Ростов на Дону)
Кузнецова Н. Ф. и Тяжкова И. М. (2002) *Курс уголовного права*. Общая часть. Том 1: Учение о преступлении (Москва)
Луис Б. (2003) *Ислам и Запад* (Москва)
Мень А. (1997) *Как читать Библию* (Москва)
Мень А. (1998) «Пятикнижие Моисея (Из Словаря по библиологии)», *Мир Библии*, В. 5 (Москва)
Мысловский Е. (1997) «Религиозно-светские начала уголовно-правовых норм», *Российская юстиция* 4
Мэн Г. С. (1873) *Древнее право, его связь с древней историей общества и его отношение к новейшим идеям* (Санкт-Петербург)
Никонов В. А. (1995) *Библия и уголовный закон* (Тюмень)
Ноубель Д. (1998) *Осмысливая современность. Современные мировоззрения и поиск истины* (Москва)
Оссовская М. (1987) *Рыцарь и буржуа* (Москва)
Папаян Р. А. (2002) *Христианские корни современного права* (Москва)
Пиков Г. Г. (2002) «Представление об истории в Новом Завете», *Сибирь на перекрестье мировых религий*. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Новосибирск) 74–99
Пиков Г. Г. (2004a) «Ересь как культурное явление», *Медиевистика XXI века: проблемы методологии и преподавания* (Кемерово) 64–65
Пиков Г. Г. (2004b) «Сакральное» и «секулярное» в «христианской» культуре, *История и теория культуры в вузовском образовании* (Новосибирск) 36–59
Пиков Г. Г. (2004c) «Понятие о преступлении в Пятикнижии Моисеевом», *История и культура Сибири в исследовательском и образовательном пространстве*. Материалы Региональной научно-практической конференции (Новосибирск)
Пиков Г. Г. (2005) «Соотношение религии и права в Пятикнижии Моисеевом», *Сибирь на перекрестье мировых религий*. Материалы Второй межрегиональной научно-практической конференции (Новосибирск)
Пиков Г. Г. (2009) «О некоторых аспектах взаимоотношения науки и религии в истории европейской культуры», *Сибирь на перекрестье мировых религий*. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Новосибирск) 56–63
Плюснин Ю. М. (1990) *Проблема биосоциальной эволюции* (Новосибирск)
Политология. Энциклопедический словарь (Москва, 1993)

Пятикнижие и гафтарот (Москва / Иерусалим, 2001)
Рашковский Е. Б. (1996) «Европейская культура нового времени: библейский контекст», *Вопросы философии* 2
Роик В. (2003) «Социальные доктрины христианства: человек, общество и государство», *Человек и труд* 3
Сафронов В. А., Николаева Н. А. (2003) *История Древнего Востока в Ветхом Завете* (Москва)
Сергеевский Н. Д. (1915) *Русское уголовное право*. Часть Общая (Петроград)
Словарь библейского богословия. Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. (Киев / Москва, 1998)
Старков О. В., Башкатов Л. Д. (2004) *Криминотеология. Религиозная преступность* (Санкт-Петербург)
Степин В. С. (1991) «Перспектива цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию», *Этическая мысль–1991* (Москва)
Телушкин Й. (1992) *Еврейский мир* (Иерусалим / Москва)
Теологический энциклопедический словарь. Под ред. У. Элвелла (Москва, 2003)
Троцкий Л. Д. (1991) «Их мораль и наша», *Этическая мысль–1991* (Москва)
Шафир М. П. (1871) *Очерк Моисеево-талмудического права* (Санкт-Петербург)
Шестаков Д. А. (2006) *Криминология* (Санкт-Петербург)
Янси Ф. (2001) *Библия, которую читал Иисус* (Москва)
Ясперс К. (1991) *Смысл и назначение истории* (Москва)
Assmann J. (2003) *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (Munich)
Dakin M. (1956) *Peace and Brotherhood in the Old Testament* (London)
Ellens J. H., ed. (2004) *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Vols. 1–4 (Westport, Conn.)
Ferguson J. (1977) *War and Peace in the World 's Religions* (New York)
Miller W. R. (1964) *Nonviolence: A Christian Interpretation* (London)
War and the Christian Conscience: From Augustine to Martin Luther King (Chicago, 1971)

2. Аналитическая философия права

ОНТОЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА ГЕРБЕРТА ХАРТА [1]

В. В. Оглезнев

Российская академия правосудия, Западно-сибирский филиал, Томск
ogleznev82@mail.ru

Vitaly Ogleznev (Russian Academy of Justice, West Siberian Branch, Tomsk, Russia)

Ontological and epistemological bases of H. Hart's legal philosophy

Abstract. The article seeks to instantiate the distinctive features and basic research strategies in legal ontology and epistemology as they are presented in the early works by the famous Oxford philosopher of law Herbert Hart, published before his major book The *Concept of Law* (1961). The author tries to isolate the most salient aspects of the analytical legal tradition applicable to Russian legal theory, which can bridge the existing gap between these approaches despite considerable difference both in their background and methodology.

Keywords. Analytical legal philosophy, theory of speech acts, legal rules, ascriptions

Герберт Лайонел Адольфус Харт считается самым выдающимся философом и теоретиком права XX века, основателем аналитического неопозитивистского направления в правопонимании. Он вдохнул новую жизнь в юриспруденцию, переориентировав её таким образом, что основные свойства аналитической философии второй половины двадцатого столетия, такие как строгость рациональной аргументации, понятность и ясность, внимание к тонкими концептуальными различиями и чувствительность к языку и его логике, стали применимы к исследованию фундаментальных правовых проблем. Применение Г. Хартом методологии аналитической, особенно лингвистической, философии к познанию правовых явлений позволило актуализировать и модифицировать

[1] Работа выполнена в рамках государственного договора на выполнение поисковых научно-исследовательских работ для государственных нужд в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», мероприятие 1.1. Проект «Онтология в современной философии языка» (2009-1.1-303-074-018).

© В. В. Оглезнев, 2010

основные философско-правовые проблемы и по-новому интерпретировать феномен права.

Таким образом, начиная с середины XX века философское осмысление и критика идей Г. Харта образуют основное содержание и характер дискуссий в современной англо-американской философии права. Это подтверждается словами Э. М. Оноре, близкого друга и коллеги Г. Харта по Оксфорду, «…он [Харт] был наиболее читаемым британским философом права двадцатого столетия, и его работа продолжает оставаться в центре дискуссий».[2] Действительно, в современной западной литературе по философии права достаточно сложно найти научное исследование, которое не опиралось бы на теорию Г. Харта или не критиковало бы её. А монография Харта *Понятие права*, которая принесла ему всемирную известность, является самой авторитетной и часто цитируемой работой по современной англоамериканской философии права.

Напротив, в российской философской и правовой научной литературе анализу концептуально-методологических оснований аналитической онтологии Г. Харта и их обсуждению в зарубежных исследованиях не уделено достаточного внимания, отсутствуют и специальные монографические исследования по данной теме, а имеющиеся научные статьи носят скорее фрагментарный характер. Ситуация осложняется ещё и тем, что отсутствуют переведённые на русский язык основные работы Г. Харта, как раннего (до опубликования *Понятие права*), так и позднего периодов. За исключением некоторых статей (Харт 2005, 2008 и 2009) его труды по философии и логике, написанные до 1961 года, до сих пор остаются мало изученными, а зачастую и неизвестными российским философам и теоретикам права.

Поэтому верно отмечает А. Б. Дидикин, что восприятие Г. Хартом философских идей «оксфордской школы» лингвистического анализа требует особого рассмотрения ввиду специфики философского осмысления правовых феноменов (Афонасин–Дидикин 2006, 10). Для понимания истоков и тенденций современной аналитической философии права исследование раннего Г. Харта представляет особый интерес еще и потому, что именно в этот период формируются теоретико-методологические основания его онтологической концепции – логико-семантический анализ языка права, позволивший впоследствии перейти от сциентистских дискурсов в совершенно иную сферу – сферу культуры. И хотя позднее Харт модифицировал свои философские основания и пришел к заключению, что при анализе значений правовых терминов важно учитывать намерение говорящего и признание этого намерения другим субъектом коммуникации, а в случае неопределённости правовой ситуации также учитывать возможность применения общих «нелогических» правил, в частности принципов естественного права, его аналитический подход к пониманию права сохраняет свою революционность и уникальность.

---

[2] http://www.law.ox.ac.ukljurisprudencel/hart.shtml

Герберт Харт происходил из древнего рода раввинов, проживавших в Венеции в XV веке. В начале 1900-х годов его отец, успешный предприниматель, переехал в Харрогит из Лондона. Харт окончил Брэдфордскую среднюю школу и в 1926 году поступил в Оксфордский университет на отделение классической филологии. В январе 1932 года, сдав вступительный экзамен по праву, он вступает в коллегию адвокатов (the Bar) и работает в суде Лорд-канцлера до 1940 года. Во время Второй мировой войны Харт служил в крипто-аналитическом отделе МИ 5, вместе с такими известными философами, как Гилберт Райл и Стюарт Гэмпшир, которые, по воспоминаниям Г. Харта, изменили его философские представления.[3] В 1945 году Г. Харт был приглашён в члены совета Нью-Колледжа и принят на должность тьютора по философии. И в это время он познакомился с выдающимся лингвистическим философом Дж. Л. Остином, который, по его собственным словам, оказал важнейшее влияние на его правопонимание (Sugarman 2005, 274). Харт восхищался утончённым анализом языка, проводимым Остином, особенно его теорией «способов перформативных употреблений», которая, по его мнению, как нельзя лучше применима к праву. Работа Дж. Л. Остина *Как обращаться со словами* (Austin 1962) произвела на Харта очень сильное впечатление. Конечно, на формирование аналитического подхода к праву и развитие его онтологической концепции правопонимания не меньшее влияние оказали такие великие аналитические философы, как Дж. Э. Мур, А. Ю. Айер (его книга *Язык, истина и логика*), Л. Витгенштейн (особенно его *Голубая книга* и, в частности, максима *don't ask for the meaning, ask for the use,* а также теория «языковых игр»), Дж. О. Урмсон (его работы по денотативной теории), И. Берлин (самый близкий друг Г. Харта, с которым они вместе преподавали философию в Нью-Колледже), Ф. Вайссман (его работа *Verifiability* способствовала формулированию идеи об открытой структуре правовых норм, и именно Ф. Вайссман помог разобраться Харту в философии науки) и лингвистический философ Дж. А. Пол.

С 1948 года Г. Харт начал активно заниматься научной деятельностью. В этом году он написал вступительную статью к работе своего бывшего преподавателя в Оксфорде Г. У. Б. Джозефа *Knowledge and the Good in Plato's Republic* (Joseph 1948), и затем в 1949 году опубликовал свою первую статью по философии *The Ascription of Responsibility and Rights*, которая впервые была представлена на заседании Аристотелевского общества, а в 1951 году переиздана в журнале *Logic and Language*.

Основной идеей этой работы является предположение о существовании особого вида языковых выражений, основная функция которых состоит не в описании конкретных ситуаций, а в выражении правовых требований и в юридической квалификации событий, состояний и действий, придающей природным и социальным явлениям юридическое значение (Афонасин–Дидикин

---

[3] Совместно с С. Хэмпширом Г. Харт в 1958 году написал статью *Decision, Intention, and Certainty*; а «логический» бихевиоризм Г. Райла повлиял на концепцию Г. Харта о поведении человека.

2006, 22). Харт актуализирует важный вопрос о том, как подвергнуть анализу понятие человеческого действия? Он утверждает, что основной проблемой является неправильное использование глагола ‘делать’, особенно в прошедшем времени, в таких, например, выражениях, как ‘я сделал это’, ‘он сделал это’, ‘ты сделал это’. Поэтому Харт начинает свой анализ с описания логики этой группы высказываний.

Такие высказывания, как ‘это моё’, ‘это твоё’, ‘это его’, ‘теперь это твоё’, ‘я сделал это’, ‘он сделал это’ и ‘ты сделал это’, обычно интерпретируются как дескриптивные или экспрессивные. Но подобная интерпретация, отмечает Харт, искажает перформативную функцию этих высказываний, основная задача которой состоит в требовании права, признании права, приписывании права, передачи права, и соответственно в допущении, приписывании или привлечении к ответственности.

Подобно судебным решениям, эти высказывания представляют собой смешение эмпирических фактов и норм, порождающих социальные и юридические последствия. Например, если я говорю ‘это Ваше’ о какой-то ценной вещи, то отнюдь не описываю некое положение дел, но главным образом приписываю Вам определённые права на эту вещь; аналогично в судебном решении ‘Смит виновен в убийстве жены’ наблюдается соединение конкретного эмпирического факта (например, того, что он дал жене смертельную дозу яда) и юридических последствий, вызванных этим фактом.

Один из примеров аскриптивного высказывания представляет особый интерес и заслуживает пристального внимания (Hart 1951, 157–159). Предположим, на улице Вы замечаете, что у идущего впереди Вас человека из кармана выпадают часы, Вы поднимаете их и возвращаете ему, говоря при этом, ‘это Ваше’. Хотя можно было бы сказать, что это эмпирический факт, аналогичный высказыванию вроде ‘Вы выронили это’, но следующее размышление Харта указывает обратное. Если в этот момент подъезжают полицейские и арестовывают этого человека за кражу часов, то Вы уже не можете сказать, считает Харт, ‘это Ваше’; но даже в этой ситуации нельзя сказать, что высказывание ложно, так как лишь новое обстоятельство вынуждает вас принять новое решение и сказать, например, ‘это не Ваше’. Таким образом, ‘Ваше’ и ‘не Ваше’ не являются дескриптивными понятиями, такими как, например, ‘зелёный’ или ‘большой’, но понятиями, которые могут быть *отвергнуты*, а не *опровергнуты* дополнительными фактами. Определение понятия ‘Ваше’ предполагает, по словам Харта, его отменяемый (defeasible) характер: выражение ‘это Ваше’ представляет собой смешение физического факта Вашего владения с приписыванием права, если только Вы *это* не украли, или не сделали чего-то такого, что смогло бы поставить под сомнение Ваше владение.

Это идея *отменяемости* (defeasibility) понятий, по мнению Харта, лучше всего иллюстрируется правовыми ситуациями. Общепринято понимать право как систему правовых понятий, таких как ‘договор’, ‘причинение вреда’ и т. п., установленных законодательным органом или другим источником и опреде-

ленных настолько хорошо, что судья при принятии решения просто говорит ‘да’ или ‘нет’ применительно к вопросу, соответствуют ли факты содержанию правового предписания, определяющего необходимые и достаточные условия ‘договора’, ‘причинения вреда’ и т. п. Но подобная интерпретация искажает реальную правовую процедуру. Во-первых, потому что, по крайней мере в Англии, судья не оснащён критериями, позволяющими определить эти понятия, вместо этого он принимает решение, основываясь на предыдущих делах и прецедентах. Так, например, на вопрос ‘что такое договор?’ можно ответить «…сославшись на определённые судебные прецеденты, используя слово ‘et cetera’» (Hart 1951, 160). Во-вторых, и это наиболее важно, отменяемый характер юридических понятий при любом их определении или объяснении делает слово ‘unless’ столь же обязательным, как и ‘et cetera’. Невозможно, считает Харт, дать определение или объяснить понятие ‘договор’, например, определяя необходимые и достаточные условия его применимости; это можно сделать лишь перечисляя необходимые условия, учитывая имеющиеся исключения или отрицательные примеры, указывающие, где понятие не может быть применено или может быть применено в более упрощённой форме.

По мнению Харта, все юридические понятия непременно отменяемы; и попытка интерпретировать отменяемость (defeasibility) просто как отсутствие определённых необходимых условий, то есть интерпретировать все правовые высказывания как дескриптивные, неудачна потому, что она искажает логический характер способов защиты нарушенного права. Например, предположим, что мы интерпретируем такие основания восстановления нарушенного права, как принуждение к совершению чего-то, злоупотребление влиянием (undue influence) и т. д., как отсутствие необходимого условия, скажем, *подлинного, свободного и полного согласия*. Правомерна ли подобная интерпретация? Харт отвечает, что нет, потому что *подлинное, свободное и полное согласие* не относится ни к одному удовлетворительному условию, но является только удобным способом непосредственного обращения к некоторым способам защиты. Такая же ситуация, считает Харт, наблюдается и в уголовном праве, когда рассматриваются необходимые условия уголовной ответственности и основания, её исключающие.

Итак, каков же правильный анализ понятия «человеческое действие»? Ответ Харта состоит в том, что данный анализ возможен только при правильной интерпретации употребления глагола ‘делать’, так как использование этого глагола в настоящем и будущем времени, действительно, дескриптивно, однако в прошедшем времени, как в высказывании ‘он сделал это’, он используется главным образом аскриптивно.

Харт утверждает, что и традиционный и современный анализ понятия «человеческое действие» неправилен, потому что пытается определить понятие через формулирование необходимых и достаточных условий его применимости. Сказать ‘*x* выполнил действие *y*’ с точки зрения и традиционного и современного анализа – значит сказать нечто, что может быть выражено категорическими суждениями, описывающими соответственно движение тела *x* и его

психическое отношение к содеянному. Харт считает логику этого анализа ложной, потому что предполагается, что понятие «человеческое действие» может быть определено только через дескриптивные высказывания, касающиеся отдельного индивида. Поэтому дескриптивные высказывания непригодны для анализа предложений типа 'он сделал это'.

Однако позднее Харт отказался от идеи аскриптивных высказываний, посчитав эту теорию ошибочной. Примечательно, что Харт не включил эту статью в свой сборник *Punishment and Responsibility. Essays in Philosophy of Law*, отметив в предисловии, что основные положения этой статьи теперь не кажутся ему столь же верными, и что большая часть критических замечаний, сделанных по ее поводу в последнее время, оправдана (Hart 1968, 6).

Из представленного анализа содержания *The Ascription of Responsibility and Rights* отчётливо прослеживается приверженность Г. Харта аналитической философской традиции, ведь, по сути, эта работа является одной из первых попыток приложения методологии лингвистической философии к правовым явлениям и формализации правовой сферы в целом.

Два года спустя Г. Харт опубликовал не менее значимую, но малоизвестную статью *A Logician's Fairy Tale* (Hart 1951). В этой работе Харт продолжает и развивает мысль П. Ф. Стросона, изложенную в статье *On Referring* (Strawson 1950), об истинности / ложности вымышленных суждений, подвергая их анализу средствами современной формальной логики. Как отмечает В. А. Суровцев (2009, 110), в этой статье Харт отталкивается от способа погружения аристотелевской силлогистики в логику предикатов первого порядка. Это погружение исходит из того, что силлогистика основана на экзистенциальных предпосылках, которые скрыто присутствуют в принятой традиционной интерпретации общих суждений (Гилберт–Аккерман 1947, 79).

В этой статье Харт задаётся вопросом о том, какова логика нашего использования предложений вроде «Все людоеды злые», когда мы рассказываем вымышленные, или сказочные, истории? Если мы принимаем правила формальной логики, то любое использование предложения должно привести к истинному или ложному суждению. Но Харт выступает против этой логической предвзятости в отношении вымысла, считая, что при использовании языка, оперирующего вымышленными суждениями, понятия истинности и ложности не применимы. Харт пишет:

«Принимать всерьёз фактуально истинные или ложные суждения – это, несомненно, наиболее важное употребление осмысленных описательных предложений, но оно не является единственным. Ибо мы можем сказать и часто говорим, когда предложение используется в нашем присутствии, что вопрос о его истинности или ложности *в данном случае* не возникает… Одна из таких ситуаций – это случай, когда нам рассказывают сказку. Мы знаем, что людоедов не существует, но рассказчик для нашего развлечения применяет особое употребление слов, которое мы можем назвать разговором, *как если бы* они были, разговором о вещах, которые, если бы людоеды существовали, могли бы быть истинными или ложными, но, поскольку людоеды не существуют, не

являются ни истинными, ни ложными. Контекст этого случая, вербального, фактуального (людоедов нет) и наигранного, проясняет, что было бы абсурдно всерьёз настаивать на вопросе 'Верно ли (не только в качестве сказочной истории), что все людоеды являются злыми?'" (Харт 2009, 128).

Следовательно, заключает Харт, чтобы охарактеризовать сказку и другие вымышленные объекты, мы должны, во-первых, признать, что, хотя предложение имеет значение, которое мы понимаем, а высказанные при употреблении предложения суждения логически соотносятся с другими суждениями, из этого не следует, что в каждом случае осмысленного употребления предложения высказывается суждение, которое должно быть истинным или ложным, ибо вымысел не является ни истинным, ни ложным. Во-вторых, поскольку определённые типы эмпирических предложений вроде аристотелевских форм A, E, I и O предназначены, прежде всего, для употребления (и поэтому являются истинными и ложными) там, где объекты, упоминаемые их субъектом, существуют, то мы должны признать, что имеется конвенциональная связь между этими предложениями и экзистенциальными предложениями, посредством которых мы утверждаем, что выполнено условие обычного употребления. Эта конвенциальная связь не является следованием; и один из главных приёмов вымысла заключается в намеренном нарушении этой конвенции. В-третьих, мы должны сместить наше логическое внимание с общего на частное и сконцентрироваться не на значении, не на условиях истинности, не на логических отношениях суждений, а на обстоятельствах частного употребления и на том, что может быть названо *способом утверждения* предложения в частном случае (Харт 2009, 135), то есть мы должны исследовать (1) выполняется ли экзистенциальное условие, требуемое для обычного употребления предложения, и (2) почему говорящий говорит так, как если бы это условие было выполнено, ибо отличие вымысла от правды заключается не в общем вопросе, упомянутом первым, но в употреблении общей формы в частном случае.

Поэтому подобное погружение аристотелевской силлогистики в логику предикатов первого порядка не имеет смысла для дискурса, имеющего дело с вымышленными объектами. Если предположить, что все классы сущностей *не пусты*, то есть рассуждения не касаются мыслимых сущностей (например, драконов или русалок), то замена силлогистических выражений выражениями логики предикатов будет полностью оправдана. Другими словами, при непустых классах сущностей все модусы силлогистики Аристотеля выводятся в исчислении предикатов.

Иная ситуация возникает при допущении пустых классов сущностей. В исчислении предикатов предикаты с пустыми областями для аргументов ведут себя совсем не так, как такие же предикаты с непустыми областями (Поспелов 1989, 52). В этих условиях оказываются невыводимыми все модусы силлогистики, в которых вывод носит частный характер, а обе посылки носят общий

характер. Например, оказываются невыводимыми модусы AAI (*Darapti*) и EAO (*Felapton*) первой фигуры.[4]

Вообще говоря, эта статья несколько нетипична для творчества Харта, однако весьма удачно иллюстрирует методы, принятые в аналитической философии языка. И это немаловажно, если учесть, что впоследствии он перешёл к анализу языка культурных форм, отличных от науки, таких как право и мораль.

После опубликования этих статей и небольшой рецензии [5] Харт был избран на должность профессора юриспруденции Оксфордского университета, и 30 мая 1953 года прочитал иннаугурационную лекцию под названием *Определение и теория в юриспруденции* (Харт 2008), в которой обратился непосредственно к анализу языка права, а именно к его логико-семантической составляющей. Юридический язык, как совокупность юридических понятий, обособленных в суждения, понимается им как часть метаязыка, отличного от обыденной речи. Право, считает Харт, является весьма запутанным вариантом человеческой речи, и чтобы понять его свойства, необходимы особые методы объяснения, способные обеспечить общую теорию права соответствующим аналитическим инструментарием. Поэтому вслед за Иеремией Бентамом Харт подвергает сомнению эффективность применения традиционного метода определения *per genus et differentiam* таких юридических понятий, как «объективное право», «субъективное право», «государство» и «корпорация». Харт считает, что обыденное употребление этих слов вводит в заблуждение, так как, в отличие от обычных слов, эти юридические термины во многих отношениях *аномальны.* Попытки определить эти термины показывают, что они не связаны напрямую со своими аналогами в мире фактов, а значит, в отличие от большинства обычных слов, не могут быть определены посредством такой связи. «Нет ничего, – отмечает Харт, – что ‘соответствует’ этим юридическим понятиям, и когда мы пытаемся определить их, то обнаруживаем, что выражения… специфицируя виды лиц, вещей, качеств, событий и процессов, материальных или психических, никогда не являются строгим эквивалентом этих юридических терминов…» (Харт 2008, 10).

О отличие от слов обыденного языка, сами по себе юридические термины ничего не означают и ничего не описывают, то есть не имеют референтов или, как их называет Харт, *фактуальных аналогов*, способных раскрыть их содержание. Поэтому он предлагает четыре отличительные особенности, которые, по его мнению, демонстрируют метод объяснения, применимый в области права (Харт 2008, 13–17). Во-первых, юридические понятия необходимо и должно рассматривать в соответствующих контекстах, в качестве части суждений, сделанных судьёй или обычным юристом по конкретному случаю на основании соответствующих правовых норм. Во-вторых, когда кто-то говорит ‘*А* имеет право’, он не *утверждает* соответствующую норму и не описывает

---

[4] A $\forall x(m(x)\rightarrow s(x))$; A $\forall x(m(x)\rightarrow p(x))$; I $\exists x(s(x) \& p(x))$; E $\forall x(p(x)\rightarrow Om(x))$; A $\forall x(m(x) \rightarrow s(x))$; O $\exists x(s(x) \& Op(x)$.

[5] Hart 1952.

обстоятельства, связанные с этим высказыванием. Он совершает нечто отличное, а именно: он *делает вывод* на основании соответствующей нормы. Поэтому, считает Харт, суждение '*A* имеет право' представляет собой заключительную часть правового рассуждения, которое фиксирует некий результат и может быть названо *юридическим выводом*. В-третьих, суждение '*A* имеет право на то, чтобы *B* совершил в отношении *A* определённые действия', сделанное судьёй в Зале заседания, имеет, несомненно, отличительный статус от его произнесения обычным юристом вне Суда. Хотя Харт и признаёт оба эти высказывания юридическим выводом, их принципиальное отличие заключается в тех юридических последствиях, которые порождает их произнесение. В самом деле, если эти высказывания делаются не судьёй или обычным юристом, то есть вне юридического контекста, то они утрачивают свое значение. И, в-четвёртых, в любой социальной системе, в том числе правовой, нормы могут связывать тождественные последствия с любым набором различных обстоятельств. Причём правила этой системы определяют *последовательность* различных действий или состояний дел объединяющим их способом.

Г. Харт утверждает, что, в отличие от обычных дескрипций, *первичная* функция этих юридических понятий заключается в том, что утверждение 'У него есть право' используется для того, чтобы *действовать* посредством правовых норм, то есть с помощью правовых норм *делать* вывод, а не излагать или описывать факты. Таким образом, учитывая эти отличительные особенности, юридические понятия могут быть прояснены только рассмотрением тех условий, которые делают их употребление подходящим в подобающем контексте. Лишь в этом случае их объяснение может претендовать на статус определения.

В 1953 году Г. Харт опубликовал статью *Philosophy of Law and Jurisprudence in Britain (1945–1952)*, в которой рассмотрел состояние и особенности развития философии права и юриспруденции, как отраслей научного знания и учебных дисциплин, в послевоенной Великобритании, а также изложил свое видение того влияния, которое аналитическая философия и, в частности, лингвистическая философия, оказали на формирование нового направления в теории права, называемого аналитической юриспруденцией. Он отметил, что, несмотря на бурное развитие аналитической философии, новые методы лингвистического анализа стали всерьёз применяться к праву только в 1945 году. Удивительным Харт считает тот факт, что в эти же годы правоведы, придерживающиеся естественно-правовой доктрины, внесли гораздо более скромных вклад в развитие английской юриспруденции, чем можно было ожидать, хотя распространение государственного влияния на сферу человеческой деятельности можно было убедительно подтвердить некоторыми католическими доктринами естественно-правового толка (Hart 1953, 361–363).

Следовательно, восстановление отношений между правом и философией необходимо и оправданно, считает Харт, тем более, что на протяжении семи лет (1945–1952) философы проявляли постоянный интерес к темам, имеющим

особое значение для юриспруденции. В частности, понятие *правила* и логические особенности выражений, использующих это понятие, были помещены в центр философских дискуссий, кроме того, философы детально исследовали понятие ‘действие’, что имеет значение для прояснения ‘намерения’, ‘мотива’ и ‘воли’, применяемых в теории права. Поэтому анализ функций имён и дескрипций может оказаться релевантным для решения юридических проблем и быть использован при толковании права, в то время как знание того, что одно высказывание или правило может *относиться* к другому высказыванию или правилу самыми различными способами, может обеспечить основание для улучшенного понимания структуры и взаимосвязи правовых систем, равно как отношений между правовыми и моральными правилами (Hart 1953, 364). Наконец, интерес философов к типам рассуждений, которые, например, в сфере морали и права, могут быть рациональными, не будучи при этом окончательными, и к способам применения понятий, не допускающих ‘жёстких’ определений и имеющих ‘открытую’ структуру, может помочь юристам избавиться от идеи о том, что дедуктивное доказательство полностью исчерпывает идею логического рассуждения.

Поэтому, учитывая распространение аналитического подхода не только в философии, но и в юриспруденции, Г. Харт достаточно критично относится и к американскому правовому реализму и к естественно-правовой традиции, хотя последние он критикует и в меньшей степени. Так, в статье *Are There Any Natural Rights?* он утверждает, что индивид обладает только одним естественным правом, не связанным с волевым поведением человека, «равным правом каждого быть свободным» (Hart 1955, 175). Оно включает в себя право воздерживаться от всего, что связано с внешними ограничениями или принуждением, а также право на свободу любых действий, не требующих принуждения и не наносящих вред другим. Таким образом, это «естественное право» не является абсолютным и неограниченным. Тем не менее, Г. Харт допускает существование моральных прав, которые первоначально имеют связь с юридическими правами, поскольку свобода лица в определенной степени ограничена правовыми нормами (Афонасин–Дидикин 2006, 21).

Что касается американского правового реализма, Харт отрицает основной тезис этого направления, гласящий что «…право – это всего лишь предсказание того, что сделают суды, или определение юридических прав и обязанностей с точки зрения средств правовой защиты» (Hart 1953, 362). Несколько по-иному относится Харт к скандинавскому реализму. В статье *Определение и теория в юриспруденции* он критикует неспособность скандинавской теории права объяснить содержание ряда юридических понятий, однако в рецензии на книгу Axel Hagerstrom, *Inquiries into the Nature of Law and Morals* (Hart 1955) и в рецензии на фундаментальный труд Alf Ross, *On Law and Justice* (Hart 1959) он признаёт заслуживающими внимания отдельные положения скандинавского «реалистического» правопонимания. В частности, он одобряет *saeva indignatio* А. Росса по поводу метафизической неопределённости псевдорациональных понятий, кото-

рые «скрываются» в традиционных основаниях структуры права и в теориях о стандартах морали и справедливости, используемых для критики или определения права (Hart 1959, 233). Принимает он и идею различения *внутренних* и *внешних* аспектов явления, представленного существованием социальных правил. Харт считает этот тезис верным и важным для понимания природы правил, отмечая, что Росс разграничивает эти аспекты *не там, где надо*, и неправильно трактует внутренний аспект правил – 'эмоции' или 'чувства' – как особый психологический 'опыт'. Поэтому создаётся впечатление, что *ought-propositions*, как их называет Г. Кельзен, не нуждаются в анализе. На самом же деле, разъяснение внутреннего аспекта любого нормативного дискурса требует таких суждений, и если их тщательно изучить, то можно увидеть, что в них нет ничего 'метафизического', хотя их 'логика' или структура отличаются от фактуальных суждений или выражений чувства. Впоследствии эта идея А. Росса о различении внутренних и внешних аспектов правила найдёт своё выражение в знаменитой книге Г. Харта *Понятие права* (2007, 104 сл.).

Таким образом, исследование творчества «раннего» Г. Харта представляет особый интерес для понимания истоков и тенденций современной аналитической философии права, которая предлагает решения фундаментальных философско-правовых проблем (таких как соотношение права и морали, пределов правотворчества и применения права), существенно отличные от традиционно принятых в отечественной юриспруденции, по-прежнему стоящей на гегельянской и марксистской методологии. Все это объясняет растущий интерес российских теоретиков права к методологии аналитической юриспруденции и тем новым возможностям, которые она предоставляет для познания конкретных правовых феноменов.

Библиография

Афонасин Е. В., Дидикин А. Б. (2006) *Философия права* (Новосибирск)

Гилберт Д., Аккерман В. (1947) *Основы теоретической логики* (Москва)

Поспелов Д. А. (1989) *Моделирование рассуждений. Опыт анализа мыслительных актов* (Москва)

Суровцев В. А. (2009) «Предисловие к публикации "Харт Г. Л. А. Сказка логика"», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 4(8), 109–110

Харт Г. Л. А. (2005) «Позитивизм и разграничение права и морали (пер. с англ. В. В. Архипова)», *Правоведение* 5, 102–137

Харт Г. Л. А. (2007) *Понятие права*, пер. с англ. под ред. Е. В. Афонасина и С. В. Моисеева (Санкт-Петербург)

Харт Г. Л. А. (2008) «Определение и теория в юриспруденции (пер. с англ. С. Н. Касаткина)», *Правоведение* 5, 6–33

Харт Г. Л. А. (2009) «Сказка логика (пер. с англ. В. В. Оглезнева)», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 4(8), 123–136

Austin J. L. (1962) *How to Do Things with Words* (London)

Joseph H. W. B. (1948) *Knowledge and the Good in Pluto's Republic* (London)

Hart H. L. A. (1951a) «A Logician's Fairy Tale», *The Philosophical Review* 60, 198–212

Hart H. L. A. (1951b) «The Ascription of Responsibility and Rights», *Essays on Logic and Language* 7, 145–166

Hart H. L. A. (1952) «Signs and Words», *The Philosophical Quarterly* 2, 59–62

Hart H. L. A. (1953a) *Definition and Theory in Jurisprudence* (Oxford)

Hart H. L. A. (1953b) «Philosophy of Law and Jurisprudence in Britain (1945–1952)», *The American Journal of Comparative Law* 2.3, 355–364

Hart H. L. A. (1955a) «Are There Any Natural Rights?», *The Philosophical Review* 64.2, 175–191

Hart H. L. A. (1955b) «Book Review: Axel Hagerstrom "Inquiries into the Nature of Law and Morals"», *Philosophy* 30, 369–373

Hart H. L. A. (1959) «Scandinavian Realism», *Cambridge Law Journal* 17, 233–240

Hart H. L. A. (1968) *Punishment and Responsibility. Essays in Philosophy of Law* (Oxford)

Hart H. L. A., Hampshire S. (1958) «Decision, Intention, and Certainty», *Mind* 67, 1–12

Strawson P. F. (1950) «On referring», *Mind*, n. s. 59 (235) 320–344: home.sandiego.edu/~baber/analytic/Strawson1950.pdf

Sugarman D. (2005) «Hart Interviewed: H. L. A. Hart in Conversation with David Sugarman», *Journal of Law and Society* 32.2, 267–293

ФОРМИРОВАНИЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

А. Б. Дидикин

Институт философии и права СО РАН,
Новосибирский государственный университет
abdidikin@bk.ru

Anton Didikin (Institute of philosophy and law, Novosibirsk State University, Russia)

The formation of analytic tradition in the contemporary philosophy of law

Abstract. The paper attempts to analyze the historical aspects of the formation of analytic tradition in the 20th century philosophy of law. We consider the ongoing discussions about the concept of law and their influence on the so called "linguistic turn" in modern legal thought as well as the problems of the conceptual grounds and the methodology in legal theory. The author suggests a new approach to the historical analysis of the external and internal factors that influence the development of the contemporary legal ideas and the conceptions in the philosophy of law.

Keywords. Hart, Kelsen, analytic philosophy, legal rules, concept of law

Во второй половине XX века в философии права появилось специфическое направление философско-правовых исследований, которое характеризуется аналитическим подходом к обоснованию права как комплексного социального и политического института в нормативно-правовом и управленческом аспектах (Hart 1994, 239). Тем самым многие проблемы философии права существенно модифицируются и получают новую интерпретацию с позиции эмпирического уровня познания государственно-правовых явлений и в контексте анализа эмпирического содержания юридических конструкций, изучения языка и логики правовых норм. В этом смысле особенно актуальным становится исследование эволюции исторических форм правового позитивизма и специфики формирования и развития аналитической традиции в философии права XX века.

Становление и развитие аналитической философии права относится к 40–60 гг. XX в. и связано с появлением основных работ австрийского правоведа Ганса Кельзена, английского философа и правоведа Герберта Харта. Аналитический подход к проблеме правопонимания в этот период характеризуется различными

© А. Б. Дидикин, 2010

концепциями в рамках правового неопозитивизма (Г. Харт, Дж. Рэз), концептуального натурализма (Л. Фуллер, Р. Дворкин, Дж. Финнис) и правового реализма (Б. Лейтер). Специфика англо-саксонской правовой системы и ее отличия от правовых институтов романо-германской системы способствуют тому, что философское осмысление и критика идей Г. Харта образуют основное содержание и характер дискуссий в современной англо-американской философии права. В статье далее представлена реконструкция и философский анализ концептуально-методологических основ и основных теоретических положений аналитической философии права, интерпретация и оценка их значения для современной философии права, правоведения и правоприменительной деятельности.

Истоки аналитической традиции в философии права

Философские предпосылки и основания аналитической философско-правовой традиции образуют общие постулаты и методологические установки лингвистической философии (Л. Витгенштейн, Дж. Л. Остин, Г. Райл, С. Хэмпшир). В этом смысле восприятие Г. Хартом философских идей «оксфордской школы» лингвистического анализа требует особого рассмотрения ввиду специфики философского осмысления правовых феноменов.

Основной проблемой для многих представителей философии права была проблема правопонимания, намерение дать общее определение феномена права, в котором учитывалось бы все многообразие конкретных правовых ситуаций и были обозначены границы правовой сферы (Оглезнев 2009, 81–89). Г. Харт отмечает, что подобные устремления неизбежно приводили к абсолютизации отдельных аспектов права и неясности, необоснованности исходных теоретических и методологических представлений правоведов (Hart 1994, 277). Однако определение понятия права имело практические последствия, поскольку критерием истинности и «юридической справедливости» фактически считалось адекватное подведение правового факта под общее правило или описание его с помощью общих терминов. В неопозитивистских правовых теориях (до Г. Харта) предпринимались попытки использования принципа верифицируемости правовых высказываний. Но фактически суть верификации в праве предполагала не эмпирическое подтверждение данными опыта и редукцию к «предложениям наблюдения», а только многократное сопоставление с нормами действующего законодательства. Правоприменение, однако, искажало установленное значение правовой нормы, что вносило момент «неопределенности» в толкование и концептуальное прояснение действительного функционирования и взаимодействия «права» и «закона». Этим, по-видимому, и обусловлена популярность философских идей «позднего» Л. Витгенштейна и их использование в философско-правовых исследованиях, в частности проблема «следования правилу» и разработка концепции «семейных сходств». Потребность в изучении повседневного «естественного» языка права и юридической практики становится общепризнанной (Hart 1994, 279–280). Поэтому отдельные авторы вслед за Вит-

генштейном отмечали, что верифицируемы не высказывания в структуре правил, а их наблюдаемые проявления в правоприменительной деятельности.

Л. Витгенштейн указывает на парадокс процедуры следования правилу: «Ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом» (Витгенштейн 1994, 163). Отсюда следует, что если любое поведение можно привести в соответствие с правилом, то любое действие можно *сделать* и противоречащим ему, то есть правило описывает определенную ситуацию «языковой игры» и в этом смысле имеет дескриптивное содержание. Для применения правила необходима его интерпретация, чтобы разграничить «правильные» и «неправильные» действия. Однако Витгенштейн показал, что интерпретация не устраняет проблемы, ибо одна формулировка правила фактически заменяется на другую (Dickson 2005). Кроме того, сложно распознать допущенные ошибки в следовании правилу, так как отсутствуют внешние санкции, налагаемые в случае нарушения действующих правил. Поэтому Витгенштейн отвергает возможность существования «индивидуального языка» и, следовательно, «индивидуального следования правилам», поскольку именно социальный контекст определяет практику употребления языка.[1] Тем самым возникает проблема применения общих правил к конкретным ситуациям. В частности, в правовом реализме делается акцент на юридических следствиях проблемы следования правилу. «Реалисты» полагают, что Витгенштейн указывал на неопределенность правил, в то время как определенность правовых правил необходима для оценки легитимности правовой системы и обеспечения режима «господства права» (М. Ташнет, Дж. Бойл). «Антиреалисты» же оспаривают возможность применения философских идей Витгенштейна к правовой сфере, считая, что его вывод касается многообразия употребления языковых выражений (А. Мармор и Б. Лангилл; см. Arulanantham 1998; Marmor 2001). В этом смысле для Г. Харта изучение правового явления предполагает анализ не только концептуальной структуры и регулирующего воздействия правовой нормы, но и специфики ее применения к реальному человеческому поведению.

Представления Г. Харта об аскриптивной форме правовых высказываний в немалой степени сформированы на основе концепции «перформативов» Дж. Л. Остина и «логического бихевиоризма» Г. Райла. В частности, Дж. Л. Остин утверждал, что помимо констативных высказываний, имеющих дескриптивное содержание, существуют перформативные высказывания, выражающие действия говорящего.[2] Тем самым перформативы не являются дескриптивными выражениями, не могут быть истинными или ложными

---

[1] Подробнее см. Грязнов 1989, 145–149; Ладов–Суровцев 2005, 151; Сокулер 1988, 131; Лебедев 1999.

[2] «Произнося перформативное высказывание, мы всегда осуществляем некоторый акт или, что то же самое, выполняем некоторое действие» (Остин 2004, 23). См. также Остин 1999, 19.

высказываниями и их произнесение совпадает с совершением действия. Используя идею Дж. Остина о том, что с помощью перформативов реализуются юридические акты, Г. Харт разрабатывает понятие «аскрипции» как специфической формы правовых высказываний, позволяющих выражать сущность социальных феноменов в языке юридических терминов. Поскольку указанное понятие «аскрипции» становится основой для построения Хартом правовой онтологии, он опирается также на аргументацию Г. Райла в пользу «логического бихевиоризма», согласно которому анализ ментальных состояний возможен через внешнее поведение субъекта (Райл 1999, 13; Пассмор 1998, 459). В этом смысле тезис Харта о необходимости разграничения «внешней» и «внутренней» точек зрения на правовые правила основан на эмпирических аргументах как результате анализа правового поведения субъектов права.

Однако отношение самого Г. Харта к бихевиористским концепциям в 50-е гг. в процессе создания собственной неопозитивистской философско-правовой теории было неоднозначным и изменчивым. Влияние Дж. Л. Остина и Г. Райла доминирует в ранних работах Г. Харта, где делается акцент на логических способах анализа условий существования объектов высказывания и на аскриптивных формах юридических высказываний, которые отождествлялись им с реальными действиями субъекта (Hart 1951, 212; 1951, 145–166; 1952, 62). Позднее Харт будет утверждать, что при анализе значений правовых терминов важно учитывать намерение говорящего и признание этого намерения другим субъектом коммуникации, а в случае неопределенности возможно применение общих «нелогических» правил, в частности принципов «естественного права» к правовым ситуациям.[3]

Мнения исследователей о философской позиции Г. Харта расходятся. Одни авторы полагают, что Хартом используется логический анализ нормативных правовых высказываний и «некогнитивистская» оценка правовых обязательств, когда основанием для действия становится суждение субъекта о возможности признания определенных фактов в качестве оснований такого действия (Hacker 1969, 343; Postema 1985, 573). Другие указывают на непоследовательность Харта в следовании Д. Юму, поскольку, разделяя «должное» (мораль) и «сущее» (право), он тем не менее «должное» выводит из «сущего» (Boos 2003, 4–5). Более обоснованной представляется точка зрения П. Дэйвиса о критике Хартом двух теорий человеческого поведения: «старой» теории (корреляция «действия» и «намерения» как ментального события) и «современной» теории (связь физических движений и последствий выбора способа поведения). В этом смысле в теории Г. Харта юридические действия *аскриптивны*, то есть физические движения становятся юридическим «действием», если субъект принимает или может принять за них ответственность. Однако очевидно, что не все действия подлежат юридической квалификации и не все юридические высказывания верифици-

---

[3] В совместной с С. Хэмпширом статье 1958 г. Харт отмечает, что «определенность приходит в момент решения и действительно конституирует решение» как результат анализа причин, а не фактов (Hampshire–Hart 1958, 3).

руемы; в частности, «судейское усмотрение», «равенство» и т. д. не сводятся к описанию и интерпретации реального поведения. Однако естественное и равное право каждого быть свободным Г. Харт рассматривает в контексте способности людей к выбору, а не волевого поведения субъекта (Davis 1962, 93; Hart 1955, 175).

«Чистая теория права» (нормативизм) Г. Кельзена

«Чистая теория права» (нормативизм) австрийского правоведа Ганса Кельзена также имеет методологическое значение для формирования аналитической традиции в современной философии права. Фактически у Кельзена сформулированы исходные постулаты и философские аргументы в пользу признания феномена права и нормативного порядка системой определенных правил. Однако в отечественной научной литературе нормативизм, или «чистая теория права» Г. Кельзена остается малоизученным явлением, несмотря на попытки «критического» рассмотрения данной концепции в советский период.[4]

Реконструкция и анализ содержания «чистой теории права» предполагает разграничение онтологического, гносеологического и правового аспектов. Г. Кельзен синтезирует идеи неокантианства Марбургской школы (Г. Коген) о логической интерпретации кантовской «вещи самой по себе», неопозитивизма и правового позитивизма XIX века.[5] Поэтому для его теории характерны дуализм «должного» и «сущего»; применение «чистого» юридического метода, свободного от политико-идеологических и аксиологических влияний; «монизм» правовой теории за счет признания нормативного единства существующего правопорядка; представление о государстве как персонификации правопорядка; логическая иерархия норм в правовой системе во главе с «основной нормой» в международном праве.

«Чистота» и правовых понятий, и юридического метода обеспечивается, по мнению Кельзена, тем, что право принадлежит сфере «должного», а значит, правовое мышление имеет дело лишь с долженствованием, выраженным в содержании правовой нормы (Kelsen 1925; *Чистое учение о праве*, 12). В области онтологии Кельзен рассматривает соотношение сфер бытия и долженствования и существование права в «царстве природы» и в поведении человека. Фактически он предвосхищает положения аналитической философии права об интерпретации любого правового явления через его отражение в языке правовых конструкций и человеческих действиях. В этом смысле правовое значение поведения как объективный смысл действий отличает их от природных явле-

---

[4] См. Филимонова 1950; Пиголкин 1958; Иваненко 1966; Нерсесянц 1983, 605–609 и др.

[5] В этом смысле представляется необоснованной характеристика Г. Кельзена как «логического позитивиста» Венского кружка без анализа неокантианской составляющей нормативизма (Золкин 2005, 63).

ний, подчиненных закону причинности.[6] Поскольку норма представляет собой объективное значение поведения, а не эмпирический факт, она характеризует «объективное содержание представлений, но не само представление и не результат представлений». И как отмечает Кельзен, «норма функционирует в качестве схемы истолкования» (Wilk 1941, 165; Jansen 1937, 207). Соответственно результат нормативного толкования – суждения, наделяющие правовым значением акты поведения. Но здесь возникает дуализм норм и реальных событий, поскольку «содержание реальных событий согласуется с содержанием некоей нормы, которая признается действительной», но в то же время сама норма создается актом, имеющим правовое значение в силу действия других норм. Чем же определяется содержание правовых норм? Долженствованием, которое конституирует нормативный правопорядок, но не только в значении «может», но и в смысле «имеет право», то есть правовая норма и предписывает, и позволяет, может содержать как дозволения, так и запреты, что уже напоминает разграничение видов норм (или «первичных» и «вторичных» правил у Г. Харта). Правовой акт выражается через жесты, символы, устную речь, письменные документы. А долженствование придает правовому акту смысл. И потому связующим звеном между нормой (долженствованием) и бытием (актом воли) является «действие». Тем самым Кельзен вкладывает в понятие «бытия» гегелевскую идею о бытии права как наличном акте свободной воли. Таким образом, формы правового бытия образуют «действующие» правовые нормы, а содержание правового бытия составляет поведение субъектов (действие, бездействие), которых нормы права наделяют правовым статусом и приписывают юридические свойства их действиям. Впоследствии у Г. Харта данное положение интерпретируется как «аскриптивная форма» правовых правил.

Однако следующим шагом Кельзена становится преодоление онтологического дуализма сфер бытия и долженствования. Сознание постигает разницу между бытием и долженствованием таким образом, что содержанием долженствования является вовсе не «должное», а веления морального и правового порядка как совокупности волевых актов, предшествующих познанию. Здесь дуализм сохраняется, так как существование нормы отличается от существования природных явлений и волевых актов: норма «действительна» в правоприменении. Но Кельзен отмечает, что дуализма нет, ибо «нечто» таково, каким оно должно быть. «Нечто» в одном случае «есть» и соответствует «чему-то», что в другом случае «должно быть».[7] В этом смысле необоснованны мнения

---

[6] В теории Кельзена природе свойственна причинность, а общество – это порядок человеческого поведения, поэтому причинности в правовой сфере нет (См. Kelsen 1950). Тем самым объектом юриспруденции в отличие от естествознания становится не реальность, а ценности, которые описываются действующими в обществе правовыми нормами (Kelsen 1951, 648).

[7] «Из того, что нечто есть, не может следовать, что нечто должно быть» (Кельзен 1999, 144).

отдельных авторов о том, что «нормы долженствования» Кельзена «не имеют дела с реальными процессами» (Желтова 1977, 36). Действительностью норм является фактическое поведение на основе этих норм. А содержание бытия характеризуется взаимной направленностью долженствования на бытие и нормы на фактическое поведение, что означает равенство содержаний бытия и долженствования, но не их тождество. Разница «в модусе: бытие в одном случае, долженствование – в другом» (*Чистое учение о праве*, 15). Поэтому долженствование образует субъективный смысл акта воли, но при совпадении нормативного предписания и реального поведения норма приобретает объективный смысл в случае восприятия такого совпадения двумя и более лицами. В этом и состоит отличие, например, требований должностного лица от требований грабителя (пример Кельзена, обсуждаемый в теории Г. Харта). Таким образом, дуализм бытия и долженствования имеет не онтологический, а логический характер.

Гносеологический и правовой аспекты теории Г. Кельзена составляет концепция логической иерархии (ступеней) норм в правовой системе. При этом нормативное единство правопорядка достигается на основе субординации правовых норм. Что же обеспечивает субординацию? Вслед за Г. Когеном и его идеей «государства как формы права» Кельзен считает, что государство не принадлежит эмпирической реальности, а соответствует определенному правопорядку, персонифицируя его, то есть помимо субординации нормативное единство правопорядка обеспечивается предположением о существовании «основной нормы». Здесь используется гипотетико-дедуктивный метод, поскольку «основная норма» априорна, но имеет прообраз в социальной сфере в виде реально действующих правовых норм. «Основная норма» – это допущение, обосновывающее «объективную действительность нормы, которая к чему-то обязывает».[8] Но в отличие от априорного категорического императива И. Канта у «основной нормы» отсутствует определенность, то есть неясно ее происхождение, природа, содержание и носитель. Данная норма – вершина и основа динамики правопорядка, а ее теоретико-познавательная функция превращает ее в трансцендентально-логическую категорию. Кельзен рассматривает представление о естественном правопорядке, в котором нормы «естественного права» логически восходят к единому принципу и нижестоящие нормы дедуцируются из вышестоящих. В то же время в позитивном правопорядке содержание нижестоящих норм не заложено имплицитно в содержании «основной нормы» и любая социальная норма может стать правовой, если введена с соблюдением процедур (Мицайков 1999, 57). Таким образом, динамика правопорядка у Кельзена – воспроизведение правом самого себя от общих норм к «индивидуальным нормам» в правоприменении (судебные решения).

---

[8] «Основную норму – как ее описывает правоведение – можно назвать трансцендентально-логическим условием истолкования» (там же, 155).

Несмотря на обоснованную интерпретацию проблемы соотношения правовых норм и регулируемых ими правовых отношений, построение онтологии правовой реальности в теории Кельзена сталкивается с множеством противоречий. Если существует взаимосвязь бытия (актов воли) и долженствования (норм), то не соблюдается методологический принцип «чистоты» юридического метода и правовых понятий. Поскольку помимо «основной нормы» и иерархии «общих норм» Кельзен признает наличие «индивидуальных норм», не мыслимых вне социальной реальности (понимаемой и в духе неокантианства), не соблюдается методологический принцип «монизма» философско-правовой теории.

Возникают противоречия и в правоприменительной практике. Ведь дедуктивный вывод из «основной нормы» при принятии судебного решения ведет к тому, что судебное решение противоречит другим нормам. А индуктивное обобщение от конкретных обстоятельств судебного дела к «основной норме» влечет необходимость ее пересмотра из-за многообразия фактических ситуаций. Кроме того, «чистая теория права» неполна, ибо не учитывает, в частности, «революции» в правопорядке и возможность смены правовых систем, расхождение правовой практики с нормами Конституции и соотношение норм Конституции с «обычным правом», которое находится вне иерархии норм.

Впоследствии в теории Г. Харта будет показано, что «чистая теория права» Кельзена не решает проблемы неопределенности, статичности и неэффективности правовых норм, так как в его логической иерархии нормы не подлежат быстрому изменению в связи с изменчивой практикой. Неясно содержание многих норм. И ничего не говорится о нормах, не зависящих от поведения, а конституирующих его (особенно в отношении должностных лиц). Однако «чистое учение о праве» Кельзена фактически определило предметную область и методологические основания аналитической философии права.

Аналитический подход Г. Харта к философско-правовой проблематике

В неопозитивизме Г. Харта представлена попытка пересмотра оснований и исходных предпосылок философско-правового знания. Ведь понятие права включает в себя не только определение его сущностных свойств как социального, политического и культурного феномена, но и обоснование самостоятельности существования правовых явлений и их отличий от иных явлений социальной действительности. Поэтому природа права может быть рассмотрена в контексте эмпирических либо метафизических оснований структуры правовой реальности. В этом смысле в неопозитивистской теории Г. Харта сформулированы три проблемы, характерные для аналитического подхода к пониманию природы права: (1) соотношение правового и неправового принуждения; (2) взаимодействие моральных и правовых предписаний; (3) понятие и онтологический статус правил в структуре правовой реальности.

(1) Г. Харт ссылается на эмпирический аргумент о том, что под воздействием правовых норм определенные виды человеческого поведения превращают-

ся из произвольного в обязательное (Hart 1994, 6). Однако представления о «правовых обязанностях» в философии права различны. В доктрине Дж. Остина «обязанности» характеризуются наличием правовых отношений, связанных с исполнением приказов суверена. Здесь невозможно разграничение правового и неправового принуждения. Если вооруженный грабитель *приказывает* жертве отдать кошелек под угрозой расправы, то жертва *обязана* подчиниться. В теории Г. Харта источником обязанностей становится система правовых правил, в которой даже уголовно-правовые нормы не соответствуют полностью принудительным приказам, ибо введены на основе общеизвестных легальных процедур, являются общеобязательными и распространяются на множество лиц (Johnson 1975, 318).

(2) Моральные предписания также являются одним из регуляторов человеческого поведения, состоят из правил и содержат запреты или ограничения. И в этом смысле правомерен вопрос о наличии в правовых нормах морального содержания. Ведь правовая система любого государства часто воспроизводит фундаментальные моральные представления, особенно в уголовном праве. Кроме того, в теориях «естественного права» праву нередко приписывается функция восстановления справедливости в обществе, а также обсуждается вопрос о справедливости самих законов. Таким образом, сходства и различия в правовых и моральных положениях подчеркивают трудности разграничения правовой и нравственной сфер.

(3) Поскольку проблема сущности права исследуется на эмпирическом уровне и предполагает анализ права как совокупности юридических правил, возникают вопросы о понятии и классификации правовых правил, их отличиях от обычаев и «обыкновений» в поведении людей, соотношение принудительных и моральных требований в структуре правовых правил (Hart 1994, 240).

Специфика методологического подхода Г. Харта состоит в последовательном применении аналитического метода при определении границ правовой сферы. В этом смысле предметом исследования в неопозитивизме становится не «позитивное право» в целом, а его отдельные элементы: позитивное право включает в себя различные источники права (законы, обычаи, доктрины, прецеденты), законы состоят из правовых норм, а нормы – из правил. Тем самым главной категорией в теории Г. Харта становится «правило», правовое высказывание о наличии либо отсутствии определенных правоотношений и их структурных элементах. Поэтому первой исходной предпосылкой правового неопозитивизма является принцип разграничения права и морали, «сущего» (позитивного) и «должного» (естественного) права, что проявляется, например, в дискуссии о принципах уголовного права. Очевидно, такие понятия, как «вина» и «наказание» могут иметь моральное или юридическое значение. Наказание возможно за совершение аморального поступка либо за нарушение уголовно-правовых норм. Позиция Г. Харта состоит в критике трактовки «вины» как «намеренного или небрежного совершения аморального поступка» с указанием на нормативность и моральную нагруженность подобного правово-

го высказывания, а также на «моральную нейтральность» многих составов преступлений в уголовном законодательстве (Hart 1968, 181; Hall 1966, 18). Другой аргумент неопозитивистов о том, что моральные суждения в отличие от суждений о фактах не подлежат рациональному обоснованию с целью эмпирического подтверждения.

Однако специфика принципа разграничения права и морали у Г. Харта проявляется в его рассуждениях об онтологическом статусе и природе моральных, естественных и позитивных прав. Главный его тезис состоит в том, что индивид обладает только одним естественным правом, не связанным с волевым поведением человека, – это «равное право каждого быть свободным» (Hart 1955, 175). Оно включает в себя право воздерживаться от всего, что связано с внешними ограничениями или принуждением, а также право на свободу любых действий, не требующих принуждения и не наносящих вред другим. Таким образом, это «естественное право» не является абсолютным и неограниченным. Г. Харт допускает существование моральных прав, которые первоначально имеют связь с юридическими правами, поскольку свобода лица в определенной степени ограничена правовыми нормами (Hart 1955, 177). Данное положение подтверждается и при разделении Хартом «общих» и «специальных» прав. Специальные права и корреспондирующие им обязанности возникают в рамках конкретных правоотношений, и их появление зависит не от морального качества совершаемых действий, а от волевого соглашения сторон. Они отличаются от общих (моральных) прав, выполняющих защитную функцию против необоснованного ограничения свободы индивида. По мнению Харта, наличие общих прав (например, «я имею право на свободу мысли и слова») дает моральное обоснование «должному» поведению других лиц. В данном случае моральное обоснование основывается не на конкретных действиях, а на естественном праве каждого на свободу. В этом смысле неверны утверждения отдельных авторов (Р. Л. Саймон) об игнорировании Хартом вопроса о моральных правах и спецификации обладателей этих прав (Simon 1970, 237; Summers 1962, 498–499). В неопозитивистской теории Г. Харта впоследствии будет показано, что право имеет минимальное моральное содержание, которое и выражается в наличии у индивида естественного права и общих прав.[9]

Следующий постулат аналитики связан с пересмотром классического позитивистского представления о праве как «логически замкнутой системе, в которой корректные юридические решения могут быть дедуцированы с помощью логических средств из общих правовых правил» независимо от социальных целей, ценностей и политики (Hart 1958, 18). Для аналитического подхода Харта характерно соотнесение содержания анализируемых правовых высказываний с реальным поведением участников правовых отношений. Он стремится

---

[9] В «Постскриптуме» Харт предлагает новую версию «включающего» (inclusive) позитивизма, в которой правила признания как критерии действительности правовой системы содержат и моральные предписания (см. Kar 2005, 42).

преодолеть крайности «правового реализма» (право – совокупность правоотношений) и «правового концептуализма» (выявление подлинного значения юридических конструкций). Поэтому главной задачей здесь становится определение условий истинности правовых высказываний. Например, утверждение «X имеет право», по мнению Харта, истинно, если удовлетворяет следующим условиям: (1) имеется правовая система; (2) в соответствии с правовыми правилами другое лицо Y «имеет обязанность» действовать или воздержаться от действий; (3) корреспонденция прав X обязанностям Y и наоборот при выборе ими поведения. Соответственно утверждение «X имеет право» используется при принятии правового решения в конкретном случае, который подпадает под действие правил (Hall 1966, 25). Таким образом, осмысление специфики формулировки проблем и методологического подхода позволяет более адекватно оценить содержание концепции «первичных» и «вторичных» правил в теории Харта.

Важнейшим следствием влияния лингвистической философии (Дж. Л. Остин, Г. Райл) на формирование правового неопозитивизма является попытка философского осмысления Г. Хартом онтологических предпосылок философско-правовой теории. При этом сохраняется основной тезис правового позитивизма о том, что природа права зависит от социальных фактов. В одной из своих ранних работ Г. Харт утверждает, что существует особый вид языковых выражений, основная функция которых состоит не в описании конкретных ситуаций, а в *выражении* правовых требований и в юридической квалификации событий, состояний и действий, придающей природным и социальным явлениям юридическое значение. Тем самым философский анализ человеческого поведения в правовой сфере осуществляется с помощью *аскриптивных* высказываний, которые выражают юридические акты, возлагают ответственность за действия и в широком смысле приписывают юридическое значение эмпирическим фактам.[10] Фактически Г. Харт переинтерпретирует проблему «следования правилу» Л. Витгенштейна: приведение в соответствие с правовым правилом означает «приписывание» юридического смысла определенным действиям, что характеризует конструктивно-прагматическую сторону юридической деятельности. Но наша гипотеза заключается в том, что понятие «аскрипции» становится основанием неопозитивистской интерпретации социальной реальности, задает структуру правовой онтологии в теории Г. Харта.

При анализе специфики судебной деятельности Харт прежде всего указывает на невозможность применения к юридическим утверждениям дескриптивной модели языка и их проверки на «истинность / ложность». Поскольку решающая стадия юридического процесса – принятие судебного решения, его функция состоит не только в определении истинности фактов («Смит поло-

[10] Впервые эта идея высказана Г. Хартом в докладе на заседании Аристотелевского общества, материалы которого были опубликованы в «The Proceedings of Aristotelian Society» в 1949 г. и переизданы в сборнике работ правоведа: Hart 1951.

жил яд в кофе своей жены, в результате она умерла»), но и в приписывании правовых последствий к этим фактам («Смит виновен в убийстве, приговором назначено наказание и порядок его исполнения»).[11] Если к юридической деятельности относится лишь правовая квалификация поведения, то неясно, каким образом факты поддерживают или опровергают юридические выводы. Г. Харт характеризует судебное решение как смесь эмпирических фактов и правовых норм. Однако он критикует модель дескриптивных правовых утверждений, поскольку задача судьи более сложная, нежели, например, простое согласование фактов с необходимыми и достаточными условиями заключения договора, сформулированными в законах. При определении юридической действительности договора функция судьи состоит не в установлении правильной интерпретации фактов, а в *признании* существования такого договора через квалификацию действий сторон, исполняющих обязательство. И «договор существует во вневременном смысле слова “есть” применительно к юридическим решениям» (Hart 1951, 155), то есть судья не делает дедуктивных умозаключений, поскольку из эмпирических фактов юридические решения не выводятся. Таким образом, *аскриптивность* – первая онтологическая предпосылка. В неопозитивистской интерпретации правовой реальности механизм «аскрипции» – универсальное средство познания: эмпирическим фактам *приписывается* аскриптивная форма и они становятся нормативными фактами, что позволяет разграничить правовую сферу от иных сфер природы и общества. Далее нормативные факты воплощаются в структуре правовых норм (законы, прецеденты) и приобретают статус юридических фактов как основания возникновения, изменения или прекращения правовых отношений. Характерен пример Г. Харта о различных значениях утверждения «он писал завещание». Это может быть описание реальных действий лица (эмпирический факт), совершение юридического акта (нормативный факт), либо при соблюдении необходимых условий (наличие гражданства, свидетелей, подписи на завещании, а также зарегистрированного факта смерти наследодателя) – юридический факт как основание возникновения наследственного правоотношения.

Однако главным недостатком представлений Г. Харта является абсолютизация им аскриптивности в правовой сфере. Один из критиков Дж. Холл отмечает, что аскрипции всегда предшествует установление компетенции должностного лица и юридически значимых фактов (Hall 1966, 20). Другие авторы (Дж. Питчер) указывают на выражения, которые не приписывают ответственности именно потому, что не все действия подлежат ответственности (Pitcher 1960, 226–231). Тем не менее, и такие выражения могут приписывать действиям юридическое значение. Кроме того, Харт игнорирует другие стадии уголовного и гражданского процесса. Принятию судебного решения (приговора) в

---

[11] Таким образом, в теории Г. Харта приписать «намерение» действию означает устранить любую возможность «непреднамеренности» поступка, на что указывают отдельные авторы (см. Stern 1959, 98–99; Boden 1959).

уголовном процессе предшествует стадия «судебного следствия», а в гражданском процессе – исследование и оценка доказательств в рамках судебного разбирательства. В структуре судебного решения помимо резолютивной части не менее важны описательная и мотивировочная части, где судьей определяются факты, имеющие значение для дела.[12] Таким образом, для правовых высказываний характерна не только аскриптивная форма, но и дескриптивное содержание (Бегиашвили 1965, 90–97).

Следующей онтологической предпосылкой неопозитивизма в философии права является *эмпиризм*. Эмпирическая аргументация в теории Харта предполагает существование правовых феноменов лишь в рамках системы правовых правил. Государство в этом смысле представляет собой совокупность должностных лиц, наделенных властными полномочиями на основе юридических правил, то есть в правовом неопозитивизме основой государственного устройства становится не власть «суверена», а правовые правила как условия легитимности государственного принуждения.

Концепция «первичных» и «вторичных» правил

В теории Харта используется позитивистское понятие «регулярности» как результат индуктивного обобщения эмпирических данных. И в этом случае различие правомерного и неправомерного можно обнаружить при анализе «внешнего» и «внутреннего» аспектов правил. «Внутренний» аспект – это позитивное или негативное восприятие «правил» субъектом в качестве образца поведения и соответственно соблюдение и несоблюдение правовых предписаний (Singer 1963, 202–203; Golding 1985, 441; Lyons 1984, 114).

Несоблюдение правил грабителем влечет применение санкций в виде уголовной ответственности за грабеж или разбой. А соблюдение того или иного правила предполагает исполнение обязательств, например, условий договора. Более важен «внешний» аспект, позволяющий идентифицировать наличие определенных «правовых правил». В этом смысле поведение людей может включать «регулярное» соблюдение правила, негативных реакций и «привычные» отклонения от «правил», либо только факт признания определенных правил в качестве некоего стандарта «должного» поведения. Таким образом, «правила мыслятся и описываются как предписания, налагающие обязательства в том случае, если существует настоятельное общее требование им соответствовать, подкрепленное давлением со стороны социума против тех, кто не соблюдает их, или пытается это сделать» (Hart 1994, 89). В зависимости от по-

---

[12] В английском гражданском процессе также существуют подобные процедуры и стадии, несмотря на то, что процессуальные нормы разрозненны и содержатся в различных парламентских статутах (Законы о гражданском судопроизводстве (1997), о Верховном суде (1981), о судах графств (1984), о доказательствах (1968, 1972, 1995), о юридической помощи (1988)), а также в специфических Правилах гражданского судопроизводства (1998), Правилах Верховного суда (1965) и Правилах судов графств (1981).

следствий могут быть разделены моральные предписания (словесное осуждение, призывы к чувству стыда и раскаяния) и правовые правила (санкции, иное давление со стороны общества). Поэтому необоснованны мнения отдельных авторов (Р. Бернстайн) о наличии правил, не налагающих обязательств даже в условиях социального давления (Bernstein 1964, 563–566). Правило не содержит предписаний, если оно не предполагает обязанности их соблюдения и каких-либо санкций за несоблюдение.

Что же является критерием эффективности и системности правового регулирования? Г. Харт вводит модель двухуровневой правовой системы, которая характеризуется единством «первичных» и «вторичных» правил. При этом «первичные» правила регулируют поведение людей на основе запретов и дозволений, в том числе с установлением санкций. Соответственно существует два вида «первичных» правил: (1) правила, налагающие обязанности по совершению определенных действий, либо воздержанию от действий под «угрозой санкций» (например, уголовно-правовые нормы); (2) правила, дающие полномочия на совершение действий и рекомендации о процедуре их совершения, несоблюдение которой влечет юридическую «недействительность» или «ничтожность» действий (например, нормы гражданского права о договорах, завещаниях). Отличие первого вида «первичных» правил от «приказов» состоит не только в подчинении «суверена» праву, но и в самой природе «суверена» и в критерии действительности этих правил.

По мнению большинства исследователей, в теории Харта роль «суверена» выполняют вторичные правила, которые являются условием существования правовой системы, то есть при отсутствии таких правил действующие образцы поведения, обыкновения и обычаи не образуют систему, несмотря на то, что являются «источниками права» в древнем обществе. Для Харта вторичные правила – это не основание для дедуктивного вывода и «развертывания» исходных понятий в правовую систему (Дж. Остин), а социальный факт, имеющий эмпирическую природу и подлежащий верификации (Грязин, 1983, 119 и 1988, 176; Туманов 1971, 201). В этом смысле понятие «суверена» не имеет правового значения, ибо любое действие государственного органа и его должностных лиц должно быть согласовано с «вторичными правилами», а не с волей всевластного лица. Поэтому методологически некорректными следует назвать критические вопросы профессора В. А. Туманова в отношении теории Г. Харта. «Чем первичные нормы отличаются от субъективных прав и обязанностей?» Тем, что они – основание их возникновения. «Какими факторами обусловливаются первичные нормы, пока нет вторичных, и почему вторичные нормы вообще появляются?» (Туманов 1971, 201). В древнем обществе первичные правила обусловлены наличием регулярного поведения с соблюдением правил, освященных авторитетом, например, вождя племени. Затем появление государства и его властных структур поставлено в рамки вторичных правил, конституирующих полномочия чиновников и изменяющих первичные прави-

ла. Разумеется, без использования исторического материала такие соображения носят гипотетический характер.

Таким образом, второй уровень правовой системы составляют три вида вторичных правил – «правила признания», «правила изменения», «правила принятия правовых решений». «Правила изменения» позволяют вводить, изменять или отменять первичные правила, а тем самым наделять или лишать правового значения определенные виды социальных отношений и поведение людей. Кроме того, «правила изменения» конституируют органы государства и внегосударственные структуры («местное самоуправление»), наделяют полномочиями конкретных должностных лиц. В этом случае существование правил в правовой системе приобретает динамический характер, что устраняет проблему статичности первичных правил. «Правила принятия правовых решений» позволяют судьям и иным должностным лицам выявлять факты нарушения законов, разрешать споры в соответствии с общеизвестными процедурами, что устраняет проблему неэффективности первичных правил. Но критерием «юридической действительности» являются «правила признания», придающие системность и согласованность правовому регулированию. Поэтому справедливо утверждение И. Н. Грязина (1983, 119) , что «речь идет именно об отношении соответствия, а не о выводимости одних норм из других». В данном случае «когерентизм» Харта направлен на устранение проблем «логической дедукции» в иерархии норм Г. Кельзена и «априоризма» теорий «естественного права».

«Правила признания» имеют эмпирический, а не гипотетический характер, как «основная норма». Кроме того, у Кельзена «основная норма» статична и сводится к принципу повиновения Конституции (Hart 1994, 100). Харт указывает на множественность правил признания и на тот факт, что в Великобритании неписаные «конституционные соглашения» ввиду фактического соблюдения и установления критериев действительности других писаных и неписаных правил являются такими окончательными правилами и наивысшим критерием «законности» законов.

Но предположим, что правила принятия решений *изменены* не в соответствии с правилами изменения. Является ли новое правило частью единой правовой системы? Отдельные авторы полагают, что в этом случае нарушено единство системы правил, в противном случае требуется некое «третичное» правило для сохранения подобного единства. Однако предположение о «третичном» правиле означает, что система правил имеет множество уровней (Gerber 1972, 102–105; Benditt 1974, 422–423). В данном случае главным критерием единства в теории Харта должно быть правило признания (а не правило изменения). Кроме того, «уровень» правил принятия решений и правил изменения должен быть один и тот же, чтобы устранить возможные противоречия между нормативными актами различной юридической силы.

Библиография

Бегиашвили А. Ф. (1965) *Современная английская лингвистическая философия* (Тбилиси)

Ветютнев Ю. Ю. (2005) «О правопонимании Рональда Дворкина», *Журнал российского права* 10

Витгенштейн Л. (1994) *Философские работы* (Москва)

Грязин И. Н. (1983) *Текст права. Опыт методологического анализа конкурирующих теорий* (Таллинн)

Грязин И. Н. (1988) «Аналитическая философия права», *Современная аналитическая философия*. Вып. 1. Сборник обзоров и рефератов (Москва)

Грязнов А. Ф. (1989) «"Скептический парадокс" и пути его преодоления», *Вопросы философии* 12

Желтова В. П. (1977) *Философия и буржуазное правосознание* (Москва)

Золкин А. Л. (2005) «Аналитическая школа права и аналитическая философия», *«Черные дыры» в российском законодательстве* 2

Иваненко О. Ф. (1966) *Правовая идеология американской буржуазии* (Казань)

Кельзен Г. (1999) «Динамический аспект права», *Конституция и власть: сравнительно-исторические исследования*. Проблемно-тематический сборник (Москва)

Козлихин И. Ю. (1993) «Процессуальная концепция права Л. Фуллера», *Правоведение* 2

Ладов В. А., Суровцев В. А. (2005) «Витгенштейн, Крипке и "следование правилу"», Крипке С. А. *Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке* (Томск)

Лебедев М. (1999) «Проблема следования правилу в философии математики Л. Витгенштейна», *Стили и методы математического мышления* (Санкт-Петербург)

Мицайков М. (1999) «Иерархия в праве», *Вестник МГУ. Серия 11 «Право»*, 6

Моисеев С. В. (2003) *Философия права* (Новосибирск)

Нерсесянц В. С., ред. (1983) *История политических и правовых учений* (Москва)

Оглезнев В. В. (2009) «Истоки современной аналитической философии права», *Вестник ТГУ. Серия «Философия, социология, политология»*, 4

Остин Дж. Л. (1999) «Как совершать действия при помощи слов?», Остин Дж. *Избранное* (Москва)

Остин Дж. Л. (2004) «Перформативы-констативы», *Философия языка*. Ред. Дж. Р. Серл (Москва)

Пассмор Дж. (1998) *Сто лет философии* (Москва)

Пиголкин А. С. (1958) «Буржуазные теории права на службе реакции и произвола», *Правоведение* 3, 48–58

Райл Г. (1999) *Понятие сознания* (Москва)

Сокулер З. А. (1988) «Проблема "следования правилу" в творчестве Л. Витгенштейна и ее интерпретации», *Современная аналитическая философия*. Вып. 1 (Москва)

Туманов В. А. (1971) *Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве* (Москва)

Филимонова Е. П. (1950) *Реакционная сущность правовой концепции Кельзена*. Автореф. дисс. (Москва)

Чистое учение о праве Ганса Кельзена (1987) Сборник переводов. Вып. 1 (Москва)

Харт Г. Л. А. (2007) *Понятие* права, пер. с англ. под ред. Е. В. Афонасина и С. В. Моисеева (Санкт-Петербург)

Arulanantham A. T. (1998) «Breaking the Rules? Wittgenstein and Legal Realism», *Yale Law Journal* 107

Benditt Th. M. (1974) «On "Levels of Rules" and Hart's Concept of Law», *Mind* 83

Bernstein R. J. (1964) «Professor Hart on Rules of Obligation», *Mind* 73
Boden M. (1959) «In Reply to Hart and Hampshire», *Mind* 68
Boos E. J. (2003) «The misapplication of the "Is-Ought" distinction and the role of justice in Hart's legal theory», *Sokoine University Law, Vytautas Magnus University* 10
Davis P. E. (1962) «"Action" and "Cause of Action"», *Mind* 71
Dickson J. (2005) «Interpretation and Coherence in Legal reasoning», *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (www.plato.stanford.edu)
Gerber D. (1972) «Levels of Rules and Hart's Concept of Law», *Mind* 81
Golding M. P. (1985) «"H. L. A. Hart" by Neil Mac Cormick», *The Journal of Philosophy* 82
Hacker P. (1969) «Definition in Jurisprudence», *The Philosophical Quarterly* 19
Hall J. (1966) «Analytic philosophy and jurisprudence», *Ethic* 77
Hampshire S., Hart H. L. A. (1958) «Decision, intention and certainty», *Mind* 67
Hart H. L. A. (1951) «A Logician's Fairy Tale», *The Philosophical Review* 60
Hart H. L. A. (1951) «The Ascription of Responsibility and Rights», *Essays on Logic and Language* 7, 145–166
Hart H. L. A. (1968) *Punishment and Responsibility* (Oxford)
Hart H. L. A. (1994) *Concept of law. Second edition* (Oxford)
Hart H. L. A. (1952) «Signs and words», *The Philosophical Quarterly* 2
Hart H. L. A. (1958) «Positivism and separation of law and morals», см. пер. Харт Г. Л. А. (2005) «Позитивизм и разграничение права и морали (пер. с анг. В. В. Архипова)», *Правоведение* 5, 102–137
Hart H. L. A. (1955) «Are there any natural rights?», *The Philosophical Review* 64
Jansen H. (1937) «Kelsen's Theory of Law», *The American Political Science Review* 31
Johnson C. D. (1975) «Moral and Legal Obligation», *The Journal of Philosophy* 72
Kar R. B. (2005) «Hart's Unpublished Response to Exclusive Legal Positivism», *Loyola Law School. Legal Studies Research* 16
Kelsen H. (1925) *Algemeine Staatslehre* (Berlin)
Kelsen H. (1950) «Causality and Imputation», *Ethics* 61
Kelsen H. (1951) «Science and Politics», *The American Political Science Review* 45
Lyons D. (1984) «H. L. A. Hart» by N. Mac Cormick // The Philosophical Review 93
Marmor A. (2001) The Nature of Law, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (www.plato.stanford.edu)
Pitcher G. (1960) «Hart on Action and Responsibility», *The Philosophical Review* 69
Postema G. (1985) «Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory by H. Hart», *The Philosophical Review* 94
Simon R. L. (1970) «Is Hart's Natural right a human right?», *Ethics* 80
Singer M. G. (1963) «Hart's Concept of Law», *The Journal of Philosophy* 60
Stern K. Mr. (1959) «Hampshire and Professor Hart on Intention: A Note», *Mind* 68
Summers R. S. (1962) «H. Hart on Justice», *The Journal of Philosophy* 59
Wilk K. (1941) «Law and State as Pure Ideas: Critical notes on the basic concepts of Kelsen's Legal Philosophy», *Ethics* 51

ПЕРЕВОДЫ

Ямвлих Халкидский
Письма

Е. В. Афонасин

Центр изучения древней философии и классической традиции
Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
afonasin@gmail.com

Iamblichus of Chalcis. The *Letters*

Introduction, Russian translation and notes by Eugene Afonasin
(The centre for Ancient philosophy and the classical tradition,
Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Russia)

Abstract. The *Letters* by the Neoplatonic philosopher Iamblichus of Chalchis (c. 242–325 ce), preserved in a fragmentary form by John of Stobi in his *Antologia* are translated into Russian for the first time. The work is based on a new commented edition of the *Letters* by John Dillon and Wolfgang Polleichtner (SBL Press, Atlanta, 2009) and a partial French translation in O'Meara D., Schamp J., eds. (2006) *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle* (Fribourg / Paris). In his introduction and notes to the translation the author mainly focuses on various aspects of political philosophy, advocated by Iamblichus.

Keywords. Political philosophy, Late Antiquity, Platonism, Fate, moral responsibility

ΣΧΟΛΗ Vol. 4. 1 (2010) 166–193
www.nsu.ru/classics/schole

© Е. В. Афонасин, 2010

Политический идеал в позднеантичной философской эпистолографии

К переводу фрагментов *Писем* Ямвлиха

Комментированный перевод *Писем* Ямвлиха, впервые представленный Джоном Диллоном на афинском коллоквиуме в марте 2009 г.,[1] показывает всем, интересующимся историей античной философской и политической мысли, еще одну грань творчества сирийского философа (ок. 242 – ок. 325 гг. н. э.).[2] За исключением двух свидетельств в произведениях неоплатоников V века, все дословные цитаты из *Писем* основателя школы неоплатонизма в Апамее сохранились в составе *Антологии* Иоанна Стобея (вероятно, конец V – начало VI в.). И хотя у нас нет никаких оснований сомневаться в аутентичности этих выдержек, независимые свидетельства, безусловно, важны.[3] Кроме того, они показывают, что в письмах Ямвлих, должно быть, затрагивал более широкий круг вопросов, выходящих за пределы тех этических и политических сюжетов, которые в первую очередь интересовали составителя *Антологии*.

Философская эпистолография в позднеантичный период прочно утвердилась в качестве особого литературного жанра, хотя, насколько нам известно, ни один из неоплатоников, кроме Ямвлиха, не проявил к ней интереса.[4] Мы не

---

[1] «Ямвлих: его источники и влияние» (8–10 марта 2009 г.), организован Центром изучения древней философии и классической традиции (Новосибирский государственный университет) и Ирландским институтом классических исследований в Афинах: http://www.nsu.ru/classics/reset/Jamblichus-Athens-2009.pdf. Я благодарен директору института Джону Диллону за всемерное содействие в организации коллоквиума и помощь в подготовке этой публикации. Разумеется, все погрешности перевода и комментария лежат исключительно на моей совести.

[2] Подробный очерк жизни и учения Ямвлиха см. Dillon 1987.

[3] Письма Ямвлиха упоминает Олимпиодор (*In Gorgiam* 46.9.22, p. 241, 25–242, 9 Westerink), в контексте обсуждения νεκυία, некромантии, и Дамаский (*In Phaed.* p. 203, 26 Norvin) в связи с учением Ямвлиха о душе. К слову сказать, последнее из этих свидетельств подробно разбирают Диллон и Поллейхтнер в своем комментарии к *Письмам*, а на первое обратил наше внимание во время вышеупомянутого коллоквиума молодой исследователь из Парижа Адриен Лесерф, которому, пользуясь случаем, выражаю искреннюю благодарность. Любопытно, что другой трактат Ямвлиха, который особенно интересовал Стобея, был посвящен именно учению о душе. См. Dillon–Finamore 2002 (текст, перевод и комментарий).

[4] Действительно, в обширном корпусе сочинений Плутарха не содержится ни одного письма. Философские письма не значатся и в наследии ближайших предшественников Ямвлиха, таких как Никомах, Нумений или Плотин. С другой стороны, собрание философских писем приписывалось легендарному пифагорейцу Аполлонию Тианско-

знаем, с какой целью были написаны эти письма и кто их собрал в единый корпус, однако предположение о том, что сам Ямвлих мог рассматривать их в качестве общедоступного и удобного введения в философию, ориентированного на широкую аудиторию, выглядит естественным.

Серия писем о провидении и судьбе (Письма 8, 11 и 12) в определенном смысле задает тон всему собранию. Усматривая проявления божественного провидения во всех действиях судьбы от слепого рока до персонифицированного случая (Тихи), Ямвлих стремится убедить читателя в том, что все причинно-следственные связи в мире восходят к одному источнику – своего рода «центру управления причинами», ответственному за универсальный космический порядок.

Именно к знанию высшей причины (ἡ αἰτία) должен в конечном итоге привести, по мнению Ямвлиха, процесс воспитания (Письмо 14). Пройдя начальные стадии образования, ученик от неосознанного повторения переходит к разумному освоению всего того, что ему преподносилось в качестве истин на начальных этапах воспитания, тем самым самостоятельно развивая те добрые задатки, которые были заложены в него посредством различных поощрений и запретов, а также, прежде всего, личным примером наставника.

Основной способ передачи знания о первой причине – это, разумеется, диалектика, рассматриваемая в двух письмах, адресованных ученикам Ямвлиха, Дексиппу (Письмо 5) и Сопатру (Письмо 13), которые, как и их учитель, были профессиональными философами. Единственный сохранившийся фрагмент Письма 5 представляет собой доксографический образец, видимо, призванный проиллюстрировать божественную природу диалектики, в то время как в первом фрагменте Письма 13, после традиционного определения диалектики как «дара богов» (τὸ τῶν θεῶν δῶρον), наверняка навеянного *Филебом* 16c (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις), рассматриваются четыре уровня диалектической аргументации: (1) обычная беседа, основанная на здравом смысле (κοιναὶ ἐννοίαι) и позволяющая сформулировать простые мнения (δόξαι); (2) научное исследование, призванное обнаружить исходные начала различных наук и искусств (τέχνη); (3) практический расчет (λογιζόμενον), позволяющий просчитать последствия своих действий; и (4) предварительные занятия (προγυμνασία), ведущие к философскому рассуждению. При этом оказывается, что так понятая диалектика является необходимым инструментом любого по-

---

му. Учитывая пифагорейские симпатии Ямвлиха, можно предположить, что подложные письма философского содержания (вроде того *Письма Лисия Гиппарху*, которое он сам цитирует: *О пифагорейском образе жизни* 75), приписываемые различным древним пифагорейцам и получившие широкое распространение с I в. до н. э., могли, наряду с корпусом писем, приписываемых Платону, задать образец для сочинения подобного рода. См. собрание этих писем: Thesleff 1951; Städele 1980; основополагающие исследования: Thesleff 1961 и 1971. В целом см. Fritz 1971 и новый сборник работ по античной эпистолографии: Morello–Morrison 2007.

знания: открыв какую-либо теорию, мы затем обосновываем ее рациональными средствами, и, даже отвергая диалектику, пользуемся диалектическими методами. Однако самым главным результатом диалектического рассуждения является начинающийся от нее путь к самопознанию, проходящий (во втором фрагменте письма) через этапы «анамнесиса» (*Менон* 82b сл.) и «маевтики» (*Теэтет* 150d; 210c) и ведущий к постижению природы добродетели – главной цели и смыслу философского размышления.

О природе добродетели в целом Ямвлих говорит в Письме 16 (Сопатру), серию других писем посвящая отдельным добродетелям, таким как благоразумие (Письмо 3), рассудительность (Письмо 4), согласие (Письмо 9), мужественность (Письмо 10), достоинство (Письмо 17) и, напротив, неблагодарность (Письмо 15). Мы узнаем, что добродетель открывается лишь уму, очищенному от всего материального, причем о ней говорится как об умопостигаемой форме (νοητὸν εἶδος) и в терминах, адекватных лишь для описания истинного бытия платоновского *Филеба* (фр. 2–3).[5] И хотя в тексте писем Ямвлих ни словом не обмолвился о сложной неоплатонической иерархии добродетелей, ясно, что так понятая добродетель находится скорее на уровне «очистительном» или даже «парадигматическом», нежели на уровне обычных гражданских добродетелей.[6] Не удивительно поэтому, что она достигается лишь через посильное уподобление божеству и совершенствование человеческой природы (фр. 4). Кроме того, «к предельному основанию всех добродетелей и соединению всех их», как сказано в Письме 2 (фр. 1), «подойдет ведóмый правосудием», в то время как такая «многовидная» добродетель, как благоразумие (Письмо 3), реализуется в правильном распределении уделов между правителями и подданными. Ну а рассудительность (Письмо 4) «уподобляет божеству того, кто ею обладает», и возводит «города, дома и жизнь отдельного человека к божественному образцу», тем самым оказываясь «направляющим началом, правящим всей структурой их взаимоотношений» (вспомним, что в таких же терминах Ямвлих описывает действие промысла). С таким теоретическим багажом мы подходим к науке управления обществом, которой посвящена значительная часть собрания.

Возможность установления хорошего правления обусловлена сочетанием ряда внешних и внутренних условий, таких как благоприятные природные факторы (φύσει) и хорошие социальные установления (νόμῳ), с одной стороны, а также удачливость («Тиха») правителя и его внутренние качества, с другой. В Письме 9, адресованном Македонию, который, предположительно, был высокопоставленным имперским должностным лицом в Сирии, Ямвлих утверждает,

---

[5] Или того определения истины, которое находим в Письме 18.

[6] Разделение, сформулированное Плотином в *Эннеаде* I 2, где «гражданские» добродетели *Государства* противопоставляются «очистительным» добродетелям *Филеба*. Порфирий (в *Сентенции* 32) и Ямвлих (в утраченном трактате, специально посвященном этому предмету) далее развили эту теорию, выделив соответственно четыре и семь уровней добродетелей. Подробнее см. примечания к отдельным письмам.

что необходимым условием любого успешного правления является согласие, или «единомыслие» (ὁμόνοια). Терминология, разумеется, восходит к консервативной политической философии, что для подвластной Риму Сирии выглядит вполне уместным,[7] однако Ямвлиха волнует совсем другое: хорошему правителю (и вообще человеку) важно достичь согласия с самим собой (приобрести, как он выразился, ὁμογνωμοσύνη): «Управляемый единым умом и единой волей (γνώμη) человек находится в согласии с самим собой, с двоящейся же волей (διχογνωμονῶν) и неуверенный в расчете человек раздираем конфликтами».

Подданные, как мы узнаем из Письма 1 (Агриппе), больше всего любят, когда «порядочность и человеколюбие» сочетаются в правлении «с величавостью и властной суровостью». И напротив, избыток власти и ее несоразмерность им ненавистны. Оставаясь авторитарной, власть должна учитывать общие интересы – эту мысль Ямвлих иллюстрирует на примере отношений в семье, подчеркивая, что отношениям между мужем и женой следует отличаться от рабского типа властных отношений, сохраняя при этом свой потестарный характер (Письмо 19, возможно также Сопатру).

«Цель хорошего правителя, – читаем мы в Письме 6, – состоит в том, чтобы осчастливить подданных». Для этого вновь требуется общественное согласие, когда общественная польза гармонирует с личной выгодой, но кроме того – активные позитивные действия со стороны правителя. Причем «венцом всякого управления» (фр. 2) являются благодеяния (εὐεργεσία) правителя, предлагаемые добровольно и щедро, а не в обмен лишь на оказанные ему услуги, очевидно, такие как поддержка крупных градостроительных проектов и т. д. Другой стороной такого социального контракта оказывается, разумеется, благодарность подданных, поэтому в специальном письме на эту тему Ямвлих осуждает неблагодарность (ἀχαριστία) как величайшее из социальных зол (Письмо 15).[8] Неоднократно подчеркивая важность социального контракта, Ямвлих утверждает, что, в обмен на поддержку со стороны граждан, хорошее государство должно, как минимум, обеспечивать развитие экономики, безопасность перед лицом внешних и внутренних угроз и способствовать развитию культуры:

---

[7] Разумеется, к «единомыслию», политическому, религиозному, культурному, обычно призывают консервативные круги. См., например, фрагмент речи софиста V в. Фрасимаха (Дионисий Галикарнасский, *Демосфен* 3, 1–55; 85 B 1 Diels-Kranz; Pradeau 2009, II, 23–31), который ратует за согласие в обществе (особенно в сложные времена) и призывает «слушать слова наших предшественников» и принимать то, относительно чего они достигли согласия, замечая перед этим, что раздоров и хаоса вместо согласия Афиняне достигли потому, что в лучшие времена вели себя умеренно, в худшие же, которые обычно учат людей умеренности, впали в безумие.

[8] См. также фр. 6 Письма 8, где, в контексте обсуждения роли провидения в человеческой жизни, затрагивается вопрос о справедливом и несправедливом распределении наказаний и наград.

«Наиболее успешно… правит тот, кто предоставляет множество благ и обильные средства (χορηγίαν) для существования, а также обеспечивает наибольшую безопасность (σωτηρίαν) и спокойствие (ῥᾳστώνην) в [общественной] жизни» (Письмо 6, фр. 1).

Довольно адекватное описание функций государства, верное во все времена! Природное и социальное сливаются в понятии закона (включающего в себя как божественный промысел, так и позитивное право). В качестве «царя всему» закон полагает пределы роста для всякой власти, мешает ей стать абсолютной и обеспечивает ту «слаженность», о которой говорится в Письме 1 и которая в немалой степени обеспечивается личными качествами правителя:

«Правитель, ответственный за соблюдение законности, должен обладать совершенно ясным видением абсолютной правильности законов, не оступаться по незнанию, из-за уловки или обмана, не поддаваться насилию и не обманывать себя неправедными оправданиями. Ведь спаситель и защитник закона должен быть непорочным (ἀδιάφθορον) настолько, насколько это в человеческих силах» (Письмо 1, фр. 2).

В фрагменте письма неизвестному получателю (Письмо 20, которое может быть продолжением того же Письма 1) вновь подчеркивается моральная ответственность монарха и необходимость для него стать примером для всех остальных. Только так, с согласия и при благоволении подданных, сочетая все эти внешние и внутренние факторы, правитель исполнит свое предназначение.

Фрагменты *Писем* Ямвлиха Халкидского в составе *Антологии* Иоанна Стобея

Подготовлено Е. В. Афонасиным по изданию: John Dillon, Wolfgang Polleichtner, eds. (2009) *Iamblichus of Chalcis: The Letters* (SBL Press, Atlanta) [1]

Письмо 1: Агриппе, О власти [2]

Фр. 1. Stobaeus, Anth. IV v. 76, IV 223, 7–12 Hense

Избыток власти (ἀρχῆς) кажется оскорбительным большинству, и несоразмерность ее им ненавистна; однако когда порядочность и человеколюбие сочетаются в ней с величавостью и властной суровостью, то власть становится слаженной (ἐμμελὲς) и сдержанной, приятной и легко доступной. Именно такой вид правления больше всего любят подданные.

Фр. 2. Ibid. v. 77, IV 223, 14–224, 7 H.

Говорят, что «царь всему» [3] – закон. Ведь именно он, как считается, предписывает доброе и запрещает ему противоположное.[4] Насколько же соотнесенная с ним законность (εὐνομίαν) прекраснее других вещей и до какой степени [5] превосходит их все? Ведь в зависимости от того, сколько у нас имеется добродетелей и каких они родов и видов, столько же разнообразных благ установлено правовыми предписаниями, и польза от них всецело распространяется как на городское управление, так и на образ жизни частных лиц. Так что закон есть всеобщее благо (κοινὸν ἀγαθὸν ὁ νόμος),[6] и без него ни одно благо не может возникнуть. Поэтому правитель, ответственный за соблюдение законности, должен обладать совершенно ясным видением абсолютной правильности законов, не оступаться по незнанию, из-за уловки или обмана, не поддаваться насилию и не обманывать себя неправедными оправданиями. Ведь спаситель и

---

[1] С учетом критического издания Wachsmuth–Hense 1884–1912 и французского перевода части писем O'Meara–Schamp 2006. Я благодарен проф. Доминику О'Маре за эту книгу и ряд консультаций.

[2] Человек с таким именем не значится среди учеников Ямвлиха. По замечанию Диллона и Поллейхтнера (здесь и далее: comm. ad. loc.) он мог быть официальным лицом, в Сирии или за ее пределами, как и Дисколий, адресат Письма 6. См. также Письмо 20 (ниже), которое может быть еще одним фрагментом этого.

[3] Пиндар, фр. 169a; изречение цитируют Геродот (3.38.4), Платон (*Горгий* 484b, *Пир* 196c, *Протагор* 337d, *Письмо* VII 354b–c), Аристид (2.68) и Anonymus Iamblichi VS 89.6.1 (см. новый комментированный перевод Люка Бриссона: Pradeau 2009, vol. 1, 375 sq.). В *Пире* (196c) Платон приписывает это изречение софисту Алкидаму, равно как и Аристотель в *Риторике* (1406a18).

[4] Это же определение закона Ямвлих повторяет в трактате *О пифагорейском образе жизни*, 172, описывая далее законодательную деятельность Пифагора и его учеников.

[5] Исключаем δικαιοσύνῃ, следуя чтению Диллона.

[6] Ср. Платон, *Законы* 644d.

защитник закона должен быть непорочным (ἀδιάφθορον) настолько, насколько это в человеческих силах.[7]

Письмо 2: Анатолию,[8] О правосудии

Фр. 1. Stob. Anth. III ix 35, III 358, 5–8 H.
К предельному основанию (τέλος) всех добродетелей и соединению (συναγωγὴ) всех их, – к тому, в чем все они, как говорят древние,[9] собраны воедино, подойдет ведомый правосудием (δικαιοσύνη).

Фр. 2. Ibid. 36, III 358, 10–17 H.
В жизни человека разделение обязательных действий, почестей и всего того, что возлагается на каждого в отдельности, создает присущую человеческой жизни форму справедливости. Дела и обычаи, присущие справедливости, тогда будут направлены на развитие чувства коллективизма (κοινωνικά) и навыков социализации (ἥμερα), соблюдение договоров и соглашений (εὐσύμβολα καὶ εὐσυνάλλακτα) и достижение общественной пользы, что предполагает препятствование вредоносным действиям и создание полностью благоприятных условий для свершения им противоположного.

Письмо 3: Арете,[10] О благоразумии

Фр. 1. Stob. Anth. III v. 9, III 257, 13 – 258, 4 H.
То же самое можно сказать и о душевных силах,[11] чья упорядоченность (εὐκοσμία) определяется их взаимной согласованностью (συμμετρία),[12] правильным распределением (εὐταξία) стремления (θυμός), желания (ἐπιθυμία) и расчета (λόγος) в подобающем им порядке.[13] Потому распределение уделов между правителями и подданными и следует назвать благоразумием (σωφροσύνη), этой многовидной добродетелью.[14]

---

[7] Ср. Платон, *Законы* 768b.

[8] Так звали учителя Ямвлиха до Порфирия (Евнапий, *Жизнь софистов* 457–8).

[9] Фокилид, фр. 17 Bergk (= Феогнид, фр. 147); цитируется в Аристотелем в *Никомаховой этике* (1129b29–30): ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς᾽ ἀρετὴ ἔνι.

[10] Возможно, эту же даму упоминает император Юлиан в своем *Письме к Фемистию* (259D). Должно быть, Арете (Ἀρετή, «Добродетель») была образованной представительницей местной аристократии.

[11] Трактат с таким названием был у Порфирия (фр. 251–5 Smith). Рассуждение о «частях» души, восходящее к *Государству* Платона, в неоплатонизме уступило место теории о различных силах единой души.

[12] Ср. Платон, *Софист* 228c.

[13] Ср. Платон, *Софист* 228b, *Определения* 411d.

[14] По-видимому, потому, что благоразумие правит многообразными страстями. Ср. *Федон* 80b, где божественное называется μονοειδής (одновидной), а человеческое – πολυειδής (многовидной), а также *Государство* IX 590a, где о невоздержанности говорится как о многовидной твари (πολυειδὲς θρέμμα), вроде древних чудовищ, таких как

Фр. 2. Ibid. 45, III 270, 12–16 H.
Всякая добродетель сторонится смертной природы и радушно встречает бессмертную; однако благоразумие заботится об этом особенным способом, не почитая те наслаждения, которые «пригвождают» душу к телу (*Федон* 83d), «воздвигнувшись на священном престоле» (*Федр* 254b), как говорит Платон.[15]

Фр. 3. Ibid. 46, III 270, 18 – 271, 6 H.
Как же благоразумие не сделает нас совершенными, если оно очищает нас от всего несовершенного и подверженного страстям?[16] Ты поймешь, что это так, если вспомнишь Беллерофонта, который, призвав на помощь упорядоченность, уничтожил Химеру вкупе со всем животным, диким и свирепым войском.[17] Вообще говоря, неумеренная власть страстей не позволяет людям оставаться людьми, перетягивая их на сторону неразумной, животной и неупорядоченной природы.

Фр. 4. Ibid. 47, III 271, 8–15 H.
Добрый порядок, содержащий наслаждения в измеримых границах, «спасает дом и спасает город», согласно изречению Кратета.[18] Кроме того, он некоторым образом приближает нас к божественной форме (εἶδος). Так, Персей, поднявшийся на самую вершину благоразумия, ведомый Афиной, обезглавил Горгону, которую я считаю силой, низвергающей (καθέλκουσαν) людей в материю [19] и превращающей их в камни (ἀπολιθοῦσαν) [20] через безумное потакание страстям.

Химера, Скилла или Кербер (588c), о чем см. ниже. Ср. *Горгий* 508a, где «космос» ассоциируется с «геометрическим равенством» в распределении уделов.

[15] Ср. также Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 32 (228).

[16] Ср. Плотин, *Эннеады* I 2 и Порфирий, *Сентенция* 32. Умеренность (μετριοπάθεια) в качестве основной «гражданской» добродетели уступает место более аскетическому идеалу – бесстрастности (ἀπάθεια). Прилагательные τελείος и ἀτελές могут означать также «взрослый» и «малолетний», что также имеет смысл в данном контексте: «благоразумие делает нас взрослыми и избавляет от инфантильной приверженности страстям». См. пер. *Сентенций* Порфирия: Месяц 2008, 289. Текст и подробный комментарий к сентенции см. Brisson 2005, 628 sq.

[17] См. иллюстрацию на следующей странице. В Химере, по словам Платона (*Государство* 588c), «срослось несколько разных образов» – льва, грифона и змеи. Диллон (comm. ad loc.) отмечает, что благоразумие в качестве «убийцы» страстей у других авторов с Беллерофонтом не сопоставляется.

[18] Киник Кратет Фиванский (фр. 45 Mullach). Это изречение (возможно, поэтическое) другими авторами не цитируется.

[19] В классический период глагол καθελκύω означал процесс спуска корабля на воду (см. Платон, *Законы* 706d и др.), однако у Плотина (*Эннеады* II 9.2.8) так описывается «сталкивание» нижних частей души в материю.

[20] По замечанию Диллона, во всем корпусе сочинений Платона этот глагол встречается лишь в одной рукописи *Тимея* (Codex Vindobonensis 55, suppl. phil. gr. 39 [F] at *Tim.* 60d ἀπολιθουμένω), причем издатели предпочитают альтернативное чтение

Беллерофонт, Пегас и Химера. Греческий терракотовый рельеф, Мелос, ок. 450 г. до н. э., Лондон, Британский музей

Фр. 5. Ibid. 48, III 271, 17–21 H.
Добродетель, как имел обыкновение говорить Сократ, зиждется на контроле над сладострастием (γλυκυθυμία),[21] а благоразумие можно считать украшением всяких благ, как считал Платон.[22] По-моему же, добродетель есть оплот (ἀσφάλεια) наилучших способностей (τῶν καλλίστων ἕξεων).

Фр. 6. Ibid. 49, III 271, 23 – 272, 3 H.
Не сомневаясь, подтверждаю то, с чем все согласятся: красота благоразумия пронизывает все добродетели и настраивает (συναρμόζει) все их на один лад (κατὰ μίαν ἁρμονίαν), обеспечивая их соразмерность (συμμετρίαν) и слитность (κρᾶσιν πρὸς ἀλλήλας). Будучи таковой, она оказывается причиной (ἀφορμὴ) их возникновения и, утвердившись [в душе], их надежным убежищем (σωτηρία).[23]

ἀπομονουμένω. Первый достоверный случай употребления глагола – *Проблемы* Аристотеля (937a17).

[21] Ср. Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* (I 5, 4). Термин γλυκυθυμία встречается в *Законах* Платона (635c), у Ямвлиха (*О мистериях* V.11, для описания «притягательности» материи), но не у Ксенофонта.

[22] По-видимому, в *Государстве* 430e.

[23] Ср. *Государство* 433b.

Фр. 7. Ibid. 50, III 272, 5–9 H.
Сочетание (σύστασις) времен года и взаимное смешение (σύγκρασις) начал создают прекрасное и благоразумное (σώφρονα) созвучие (συμφωνία). Потому этот мир и называется космосом, благодаря упорядоченности его прекраснейших очертаний (διὰ τὴν κοσμιότητα τῶν καλλίστων μέτρων).

Письмо 4: Асфалию, О рассудительности [24]

Stob. Anth. III iii 26, III 201, 17 – 202, 17 H.
Именно рассудительность (φρόνησις) господствует над добродетелями и все их использует: умственным взором [25] тщательно упорядочивая их взаимное расположение и относительные размеры по наиболее подходящему канону, рассудок (λόγος) представляет их нашему взору в конкретных условиях. Значит, рассудительность первоначально возникает в чистом и совершенном уме. Появившись, она созерцает сам ум и совершенствуется благодаря ему, принимая его в качестве прекраснейшей меры и образца для всех внутренних изменений (τῶν ἐν αὐτῇ πασῶν ἐνεργειῶν). И если у нас есть что-либо общее с богами, то проявляется оно лучше всего в этой добродетели, и через нее мы особенно явно уподобляемся им.[26] Именно через нее мы приобретаем способность отличать благое, полезное и красивое от им противоположного, и при ее посредстве принимается решение и осуществляется подходящее действие. Короче говоря, она для людей является направляющим (κυβερνητική) началом, правящим (ἀρχηγός) всей структурой их взаимоотношений; возводя города, дома и жизнь отдельного человека к божественному образцу, она изображает их наподобие самого лучшего, изглаживая здесь, дорисовывая (ἐναπομοργνυμένη)[27] там и в обоих случаях добиваясь соразмерного сходства.[28] Воистину, рассудительность уподобляет божеству того, кто ею обладает.

---

[24] Адресат неизвестен. Диллон считает, что в действительности здесь речь идет о том, что обычно называется мудростью, причем Ямвлих не проводит традиционного со времен Аристотеля различения между σοφία, или мудростью в собственном смысле слова, и φρόνησις, или более практической формой мудрости.

[25] Ср. τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα (Платон, *Государство* VII 533d; ср. *Софист* 254b; Аристотель, *Никомахова этика* VI 2, 1144a30; Цицерон, *Об ораторе* III, 163 и др.). Выражение ὄμμα νοερόν до Ямвлиха не встречается, хотя употребляется Синесием (*Ер.* 154, 86), Сирианом *(In Met.* p. 25, 6 Kroll) и Дионисием Ареопагитом (*CH* p. 50, 13).

[26] *Теэтет* 176b1.

[27] ἐναπομόργνυμι – редкое слово, впервые встречается у Порфирия (*Сентенция* 29).

[28] Ямвлих мог иметь в виду пассаж из *Государства* (VI 501b: τὸ μὲν ἂν οἶμαι ἐξαλείφοιεν, τὸ δὲ πάλιν ἐγγράφοιεν)), в то время как διαζωγραφεῖ может в конечном итоге восходить к *Тимею* 55e.

Письмо 5: Дексиппу [29], О диалектике

Stob. Anth. II ii. 5, II 18, 13 – 19, 11 Wachsmuth

Воистину некий бог открыл диалектику и ниспослал ее людям. Говорят, что Гермес, бог речи (ὁ λόγιος Ἑρμῆς), держит в руках ее знак (σύνθημα) – двух взирающих друг на друга змей.[30] Однако, как утверждают наиболее уважаемые и избранные (δεδοκιμασμένοι καὶ πρόκριτοι)[31] из сведущих в философии, старейшая из муз, Каллиопа, придала слову неуклонную и неопровержимую твердость, украшенную «многосладостной кротостью (αἰδοῖ μειλιχίῃ)».[32] На деле же, бог в Дельфах, «не говорит, – по словам Гераклита,[33] – не скрывает, но знаменует» в своих пророчествах, побуждая слушателей оракулов к диалектическому исследованию, которое, выявляя неоднозначность и омонимию, и выискивая всякую двусмысленность, зажигает в них свет знания. Это хорошо понимал Фемистокл, который, подобающим образом разрешив загадку «деревянной стены», стал безусловной причиной спасения всех эллинов.[34] Сродни ей и диалектические труды (διαλεκτικῆς ἔργα) бога Бранхидов, который в следующих словах ясно указывает на индукцию: «Ни быстрая стрела, ни лира, ни корабль,

---

[29] Дексипп был учеником Ямвлиха. Сохранился его *Комментарий на Категории Аристотеля* в форме вопросов и ответов. Диалектике Ямвлих посвящает и Письмо 13 (ниже), адресованное другому его ученику Сопатру.

[30] По замечанию Диллона, до Ямвлиха такой эпитет Гермеса впервые встречается не ранее Лукиана (*Pseud.* 24 и *Apol.* 2) и Флавия Филострата (*Vit. Apollon.* 5, 15), а несколько позже – у Юлиана (*Гимн Солнцу* 3.11). О змеях, смотрящих друг на друга и обвивающих посох Гермеса, упоминается в схолиях к Фукидиду (Schol. Thuc. 1.53). Учитывая то, что трактат *О мистериях* начинается обращением к Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών, Ἑρμῆς, которого «Абаммон» прославляет как «покровителя всех жрецов», естественно предположить, что в данном случае имеется в виду египетский Гермес-Тот.

[31] Значение слова πρόκριτος становится понятным в контексте Афинской политической терминологии, когда должностные лица избирались ἐκ προκρίτων, «из заранее выбранного списка» (см. Платон, *Государство* 537d и *Законы* 945b). Очевидно, имеются в виду древние пифагорейцы и платоники.

[32] Выражение встречается в *Теогонии* Гесиода (79–93) и в *Одиссее* (VIII 172). Каллиопа, традиционно ассоциируемая с эпосом, вдохновляет царей на мудрые поступки и наделяет их красноречием, что делает соотнесение этой музы с диалектикой естественным.

[33] Фр. 14 Marcovich (B 93 DK). Также цитируется Плутархом (*Об оракулах Пифии* 404de). Ср. Ямвлих, *О мистериях* III 15.

[34] Текст оракула и последующую историю приводит Геродот (VII 141–3). Сообщается, что Фемистокл правильно истолковал текст оракула как указание на корабли, которые должны были спасти афинян в морском сражении у острова Саламин.

ни что иное не принесет пользы, если не будет использоваться со знанием дела (ἐπιστημονικῆς χρήσιος)».[35]

Письмо 6: Дисколию, О власти (?) [36]

Фр. 1. Stob. Anth. IV v. 74, IV 222, 7–18 H.
Наиболее успешно, как истинный правитель, и даже лучше, правит тот, кто предоставляет множество благ и обильные средства (χορηγίαν) для существования, а также обеспечивает наибольшую безопасность (σωτηρίαν) и спокойствие (ῥᾳστώνην) в [общественной] жизни. Ведь в конечном итоге цель хорошего правителя состоит в том, чтобы осчастливить подданных; и именно этим отличается обладающий властью господин от тех, кто ему подчинен, ведь, вверив себя ему, подданные получают возможность вести блаженную жизнь.[37] Однако общественная польза не может быть отделена от личной. Напротив, личная выгода содержится в общей, а частное сохраняется в целом и в живых существах, и в государствах и в других природных вещах.

Фр. 2. Ibid. 75, IV 222, 20 – 223, 5 H.
Меня восхищает великодушие и щедрость [38] во всех государственных делах, в особенности в том, что касается действий во благо людям, когда правители не мелочатся [39] и не жадничают при раздаче, не обменивают одно на другое,

---

[35] По-видимому, индукция (ἐπαγωγή) состоит в том, что, начиная с конкретных вещей (стрела, лира, корабль), оракул далее переходит к обобщению (οὔτε ἄλλο οὐδέν). Бранхидами назывался клан жрецов, связанных с оракулом Аполлона в Дидиме близ Милета. О них Ямвлих упоминает также в *О мистериях* III 11.

[36] Название письма у Стобея не указано и предложено издателем по смыслу. Основное внимание в сохранившихся фрагментах уделяется проблеме благодеяния (εὐεργεσία). Адресатом вполне мог быть правитель Сирии Δυσκόλιος (ок. 323 н. э., *PLRE* I 275).

[37] Ср. первую книгу *Государства*, где эта мысль иллюстрируется Сократом примерами отношения между кормчим и гребцом (342e) и пастухом и стадом (345de), и далее (343a) возражения Фрасимаха, который замечает, что пастух заботится о стаде ради своего же блага и вообще «вследствие исполнительности подвластных он благодетельствует, они же – ни в коей мере».

[38] τὴν μεγαλφροσύνην καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν. Похожее выражение встречается у Климента Александрийского. Великодушие и щедрость причисляются к основным качествам мужественности (ἀνδρεία) наряду с терпением, возвышенным образом мыслей и благородным образом действий (*Строматы* VII, гл. 3; 18, 1 Stählin; Афонасин 2003, т. 3, 205).

[39] ἀκριβολογῶνται. Платон использует этот глагол лишь в позитивном смысле (e. g. *Rep.* I 340e; *Crat.* 415a), однако Аристотель (*EN* IV 1127b8) говорит об ἀκριβολογία как качестве, несовместимом с μεγαλοπρέπεια.

как бы взвешивая на весах,[40] но благородно ниспосылают благодеяния, не проливая их лишь из сосуда, как сказал поэт,[41] и не заключая их в какое-либо иное вместилище, но предлагая их нагими и неприкрытыми, безо всяких внешних покровов, следующими одно за другим, добросердечно и благосклонно, действительно изящно. Такой порядок благодеяний (τῶν χαρίτων… κόσμον) я бы по праву назвал венцом всякого управления.

Письмо 7: Евстафию, О музыке [42]

Stob. Anth. II xxxi. 117, II 229, 6–8 W.
… осознав это [поймем], что величайшие натуры порождают великое зло, когда они испорчены, а сильнейшие личности (ἐπιτηδεύματα)[43] всего губительнее, когда они обращаются во зло.

Письмо 8: Македонию, О судьбе [44]

Фр. 1. *Stob*. Anth. I v. 17, I 80, 11 – 81, 6 W.
Все сущее существует благодаря единому,[45] однако первое сущее от начала происходит от единого, и совершенно особенным образом [принципы] всеобщей причинности (τὰ ὅλα αἴτια) получают действенную способность (τὸ δύνασθαι ποιεῖν) от единого, и охвачены единой связью (συμπλοκὴν), и возводятся (συναναφέρεται) к началу множественности, как уже существующее

---

[40] ὥσπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ. Это выражение встречается у Платона (*Государство* 550e), где говорится, что олигархи взвешивают добродетель и богатство на чашах весов в ущерб добродетели.

[41] ἐκ πίθου αὐτὰς προχέοντες. Образ используется у Феокрита (*Идиллии* X 13: ἐκ πίθω ἀντλεῖς), причем схолиаст замечает, что это устойчивое сочетание. Однако маловероятно, чтобы Ямвлих заимствовал это выражение отсюда. Ср. также известное место из *Илиады* XXIV 527.

[42] Ученики Ямвлиха Евстафий и Эдесий способствовали перемещению школы (вскоре после смерти основателя в 320-е гг.) в Пергам, а затем в Каппадокию. Из письма Василия Кесарийского Евстафию, датируемого 357 г., следует, что он все еще жил в Кесарии, время от времени путешествуя. В сохранившемся фрагменте ничего не сказано о музыке. Возможно, в нем развивалась пифагорейская тема о том, что музыка помогает в воспитании характера. О том, что великие натуры способны на большое зло, говорит Платон (*Государство* VI 491a-e).

[43] τὰ κράτιστα ἐπιτηδεύματα, буквально «сильнейшие привычки, обычаи». Предлагая интерпретирующий перевод «powerful characters», Диллон замечает, что, возможно, Ямвлих здесь имеет в виду место из *Законов* (VII 793 de), где Афинский гость говорит о важности сохранения инфраструктуры государства, проявляющейся в законах, этических нормах и обычаях (νόμους ἢ ἔθη… ἢ ἐπιτηδεύματα), потому что в противном случае вся структура рассыплется как ненадежная постройка.

[44] Адресат неизвестен. См. также Письма 11 и 12.

[45] Этой же фразой Плотин начинает трактат VI 9 (которая восходит к Аристотелевой *Метафизике* X 2, 1054a13).

(προϋπάρχοντα) в нем. Соответственно, все многообразные природные причины, многовидные (πολυειδῶν), многомерные (πολυμερίστων) [46] и зависящие от многих начал, подвешены (ἐκκρέμαται) на одной общей для всех причине, связаны друг с другом одним узлом (σύνδεσιν), и эта связка (σύνδεσμος) многочисленных причин ведет к всеохватному центру управления причинами (τὸ περιεκτικώτατον τῆς αἰτίας κράτος). Эта единая цепь (εἱρμὸς) [47] не есть случайный набор (συμπεφορημένος) из множества, не является она и единством, появившимся лишь в результате этой связи, и не распадается на составные части; напротив, в согласии с изначально руководящей и организующей единой связью (κατὰ δὲ τὴν προηγουμένην καὶ προτεταγμένην… μίαν συμπλοκὴν) самих причин, она все завершает (ἐπιτελεῖ), все с собой связывает и возводит единообразно к себе. Так что судьба может быть определена как единый порядок, включающий в себя все остальные порядки.

Фр. 2. Stob. Anth. II viii. 43, II 173, 5–17 W.
По своей сути душа нематериальна, бестелесна, не причастна какому-либо возникновению и уничтожению, в себе содержит собственное бытие (τὸ εἶναι) и жизнь, и является полностью самодвижущимся началом природы и всякого движения. Будучи таковой, эта сущность заключает в себе самостоятельную (αὐτεξούσιον) и независимую (ἀπόλυτον) жизнь. Но, отдавши себя во власть становления и подчинившись вселенскому потоку (τὴν τοῦ παντὸς φορὰν), она приводится во власть судьбы и порабощается всем тем, что необходимо по природе (ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις). Однако в той мере, в какой она осуществляет умственную деятельность, совершаемую независимо от чего бы то ни было и в силу свободного выбора (αὐθαίρετον), в той же мере она добровольно занята своим делом (τὰ ἑαυτῆς ἑκουσίως πράττει) и прикасается к божественному, благому и разумному, согласному с истиной (νοητοῦ μετ᾽ ἀληθείας).

Фр. 3. Ibid. 44, II 173, 19–24 W.
Мы должны заботиться о том, чтобы вести жизнь разумную и приближающую к богам. Ведь лишь она допускает свободную власть души,[48] освобождает нас от оков необходимости и делает нашу жизнь не просто человеческой, но божественной и наполненной даруемой богами божественной благостью.[49]

Фр. 4. Ibid. 45, II 173, 26 – 174, 27 W.
И вообще говоря, движения судьбы (πεπρωμένη) по миру подобны нематериальным и умным энергиям и вращениям (περιφορὰς), в то время как ее поря-

---

[46] Редкое словосочетание. См. ниже Письмо 10.

[47] Ср. трактат Плотина *О судьбе* (III 1, 2, 31 и 4, 11), где используется та же терминология. Подобные «морские» образы развиваются Ямвлихом и в Письме 11, где он рассуждает о «курсе» судьбы.

[48] τὴν ἀδέσποτον τῆς ψυχῆς ἐξουσίαν. Ср. *Государство* X 617e: ἀρετὴ δ᾽ ἀδέσποτος.

[49] Ср. Плотин, *Эннеады* I 2, 6, 1–2, где также говорится, что человек должен стремиться не просто к безгрешному, но богоподобному состоянию.

док уподобляется умному и чистому (ἄχραντον) благорасположению. (εὐταξίαν). Вторичные причины зависят от причин, им предшествующим, множественность в творении – от неделимой сущности, а вся полнота вещей, подвластных судьбе, подчинена ими управляющему промыслу (πρόνοια). Значит, по своей сути судьба связана с промыслом, и бытие промысла есть судьба, так что она получает свое существование в нем и через него.

Если это так, то начало деятельности (πράττειν) в людях находится в согласии с двумя этими началами всего; однако верно и то, что начало действия в нас (ἡ ἐν ἡμῖν τῶν πράξεων ἀρχή) независимо от природы и свободно (ἀπόλυτος) от движения небес. По этой причине оно не содержится (ἔνεστι) в [начале] космоса (ἐν τῇ τοῦ παντός). Ведь поскольку оно не выводится как из природы, так и из движения небес, то считается старшим (πρεσβυτέρα) по отношению к космосу и независимым от него; но так как оно выделило для себя (κατενείματο) части (μερίδων) из всего космоса и меры (μοίρας) от всех стихий, и нашло им применение, то и само включено в распорядок судьбы, способствует ее исполнению, помогает осуществлению ее установлений и с необходимостью ею используется. Но так как душа содержит в себе чистый, самодостаточный, самодвижущийся, самостоятельно действующий и совершенный логос,[50] она оказывается свободной от всякого внешнего воздействия. Однако, выдвигая вперед другие образы жизни, склонные к рождению и причастные телесному, она оказывается вовлеченной в мироустройство.

Фр. 5. Ibid. 46, II 175, 2–15 W.

Но если некто, убежденный непреднамеренностью (αὐτόματον) и случаем (τύχη), думает отвергнуть [космический] порядок, то да будет ему известно, что в космосе нет ничего неупорядоченного, несвязного (ἐπεισοδιῶδες), беспричинного, неопределенного, произвольного (εἰκῇ), возникающего ниоткуда (ἀπὸ τοῦ μηδενὸς ἐπεισιὸν) или случайного (συμβεβηκός). Значит, нечего и думать об отказе от порядка, причинно-следственной связи (συνέχεια τῶν αἰτιῶν), единства начал и всеохватной власти первых [сущностей]. Лучше это определить так: случай есть распорядитель (ἔφορος) и связующая причина многочисленных последовательностей (τάξεων) или чего иного, будучи старшим по отношению ко всему сопутствующему (πρεσβυτέρα τῶν συνιόντων), сущность, которую мы иногда называем богом, а иногда принимаем за демона. Ведь когда событие вызвано высшей причиной, распорядителем является бог, когда же природными [явлениями] – то демон. Следовательно, все всегда осуществляет-

---

[50] λόγον αὐθυπόστατον. Возможно, термин самого Ямвлиха. См. Плотин, *Эннеады* IV 7, 9 и Порфирий, *Сентенция* 17 (где душа определяется как непротяженная, нематериальная, неуничтожимая и живущая собственной (παρ' ἑαυτῆς) жизнью сущность). Самодвижущейся (αὐτοκίνητος) душа называется впервые в *Физике* Аристотеля (V 258a2), хотя понятие восходит к *Федру* Платона (245c7: τὸ αὑτὸ κινοῦν).

ся по определенной причине и ничто не входит в мир становления полностью неупорядоченным.

Фр. 6. Ibid. 47, II 175, 17 – 176, 10 W.
Почему же награды (αἱ διανομαὶ) раздаются не по заслугам? Или нечестиво даже начинать этот спор? Ведь блага зависят не от внешних причин, но от самого человека и человеческого выбора (αἱρέσει), который по преимуществу определяется лишь избранным [образом жизни] (ἐν τῇ προαιρέσει). Так что вопросы, возникающие у большинства, вызывают разногласия по незнанию. Нет иного дохода (ἐπικαρπία) от добродетели, нежели сама добродетель. Тогда добродетельный человек (σπουδαῖος) нисколько не умаляется (ἐλαττοῦται) случаем, потому как величие его души возвышает его над всеми случайностями. И случается это отнюдь не вопреки природе, ведь возвышенности и совершенства души достаточно для того, чтобы образовать (συμπληρῶσαι) лучшую природу человека. А так называемые противоположности (τά ἐναντία) в действительности упражняют, скрепляют и преумножают добродетель, и без них никогда не становятся прекрасными и добрыми (καλοὺς κἀγαθοὺς). Такое душевное расположение (διάθεσις) позволяет добродетельному человеку особенно почитать благо, лишь разумное совершенство считать ведущим к блаженной жизни, пренебрегая и не выказывая уважения всему остальному как чему-то незначительному.

Фр. 7. Ibid. 48, II 176, 12–21 W.
Так как истинная природа человека находится в его душе, а душа в действительности умной (νοερά) природы и бессмертной, причем присущие ей красота, благость и цель заключены в божественной жизни, то ничто из смертной породы (τῶν δὲ θνητοειδῶν) не властно что-либо привнести в совершенную жизнь или лишить ее счастья. Ведь наше блаженство пребывает в жизни ума, и никакая из промежуточных вещей (τῶν μέσων) не обеспечивает ее рост и не ведет к ее умалению. Так что бесполезно непрестанно болтать, как это делают некоторые люди, о Тихах (αἱ τύχαι) и неравных дарах случая (τὰ ἄνισα δῶρα τῆς τύχης).[51]

---

[51] Тихи играли важную роль в римском императорском культе. Считалось, что каждый император имеет свою Тиху, ответственную за благополучие и процветание государства. Юстиниан I (Nov.105.2.4) даже провозгласил, что Тиха императора является воплощением «живого закона», дарованного Богом. В качестве символа процветания Тиха нередко связывалась с городами. Так, на Форуме Константина в Константинополе стояла скульптурная группа, представляющая Константина, Елену, крест и персонифицированную Тиху города. Подробнее см. Shelton 1979 и реконструкцию форума (проект Byzantium 1200: http://www.arkeo3d.com/byzantium1200/forum-c.html). Предлагая такой перевод: «It is therefore irrelevant to go on, as men generally do, about Chance and its unequal gifts», Джон Диллон (в письме автору) замечает, что, по его мнению, в данном случае «тихи» Ямвлихом не персонифицируются и представляют собой «индивидуальные случаи проявления» или «удары» Судьбы в форме «неравных даров».

Эфес. Тиха императора Адриана (117–138 гг. н. э.)

Письмо 9: Македонию, О согласии

Stob. Anth. II xxxiii. 15, II 257, 5–17 W.

Согласие (*букв.* единомыслие, ὁμόνοια), как показывает само слово, включает в себя общность и единство, сближающие друг с другом (συναγωγὴν) родственные умы (ὁμοίου τοῦ νοῦ); отсюда оно распространяется на города и дома, на все собрания, публичные и частные, и на все природы и роды (συγγενείας), в равной мере как публичные, так и частные. Кроме того, оно охватывает согласованность [52] каждого с самим собой. Управляемый единым умом и единой волей (γνώμη) человек находится в согласии с самим собой, с двоящейся же волей [53] и неуверенный в расчете (ἀνόμοια λογιζόμενος) человек раздираем конфликтами. Первый, благодаря неизменному состоянию его рассудка (διανόησις), полон согласия,[54] тогда как последний, переменчивый в расчетах и постоянно меняющий свое мнение (ἄλλοτε ἐπ' ἄλλην δόξην φερόμενος), лишен прочного основания и живет с собой в борьбе.

---

[52] ὁμογνωμοσύνη. Редкое слово, встречающееся лишь у Иосифа (*Апология* 2.37).

[53] διχογνωμονῶν. Редкое слово, встречающееся лишь у Ксенофонта (*Воспоминания о Сократе* 2. 6. 21) и у Диона Кассия (*Истории* 44. 25).

[54] ὁμοφροσύνης ἐστὶ πλήρης. И вновь, учитывая редкость выражения, естественно допустить, что Ямвлих имеет здесь в виду место из Гомера, где Одиссей благословляет дочь Алкиноя Навсикаю, желая ей «однодушия» в семье: καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειεν (sc. οἱ θεοί) / ἐσθλήν (*Одиссея* VI 181).

Письмо 10: Олимпию, О мужественности [55]

Фр. 1. Stob. Anth. III vii. 40, III 319, 21 – 320, 5 H.
Мужественность главным образом следует понимать как непоколебимую умственную способность и наиболее зрелую умственную деятельность,[56] которая определяет самоидентичность ума [57] и состояние надежной фиксации его на себе. Таков образ мужественности, наблюдаемый в жизни и проявляющийся либо сам по себе, либо соединившим свою мощь (ῥώμη) с надежным здравомыслием (τὴν ἐν τοῖς λόγοις μόνιμον κατάστασιν).

Фр. 2. Ibid. 41, III 320, 7–21 H.
От них, следовательно, берут начала все те [душевные качества], которые, в области чувственного, занимают благородную позицию в том, чего следует

---

[55] Адресат не может быть идентифицирован с уверенностью. Диллон предполагает, что им мог быть отец одного из учеников Либания (*Ep.* 539), врач, живший в Антиохии и не чуждый философии и риторике.

[56] ἄτρεπτος νοερὰ δύναμις, καὶ… ἀκμαιοτάτη νοερὰ ἐνέργεια. Мужественность (ἀνδρεία) проблематична с философской точки зрения потому, что может быть присуща тем, кто не обладает тремя остальными базовыми добродетелями – мудростью, умеренностью и справедливостью. По этой причине со времен Платона прилагались усилия по переопределению термина таким образом, чтобы истинная мужественность могла быть отделена не только от ее противоположности, трусости, но и от ложной мужественности. Так, в *Лахете* мужественность сначала определяется как «знание того, чего следует и чего не следует бояться как на войне, так и во всех прочих случаях», и затем называется «не частью добродетели, но всей добродетелью в целом» (199e). Аналогично мужественность определяли стоики (напр. *SVF* 3.262). Однако Ямвлих поднимается на ступень выше и сначала рассматривает мужественность как универсальную науку меры, и только затем обращает внимание на ее практический аспект – доблестное следование по пути добра, невзирая на трудности и смертельные опасности. Ср. также определение Плотином мужественности как бесстрашия перед лицом смерти (*Эннеада* I 2, 3); о различных смыслах мужественности на «интеллектуальном» и «парадигматическом» уровнях говорит Порфирий в *Сентенции* 32; и хотя в *Письмах* Ямвлих не использует известное неоплатоническое учение о разных уровнях добродетели, очевидно, не считая его подходящим для популярного изложения философии, мы знаем, что в специальном трактате (*О добродетелях,* Damascius, *In Phd.* p. 113, 14ff. Norvin) он превосходит своих предшественников, выделяя целых семь уровней их понимания. Учению Ямвлиха о добродетелях посвящен доклад Джона Финамора, прочитанный на Афинском коллоквиуме 2009 г. (готовится к публикации).

[57] τοῦ νοῦ ταυτότης. Аналогичным образом Порфирий определяет мужественность на «парадигмальном» уровне (*Сентенция* 32, 69) как ταυτότης, «самоидентичность» (в смысле непоколебимости). Как замечает Диллон, учитывая эти параллели, уместно исправить определение мужественности в *Эннеаде* I 2, 7, 5–6 Плотина, заменив эпитет ἀυλότης, «нематериальность» (чтение рукописи), не вполне уместный в данном контексте, на термин αὐτότης, «самость», возможно, специально созданный Плотином для данного случая и затем несколько модифицированный Порфирием.

бояться и чего не следует, по отношению к страху и отваге, наслаждению и печали, придерживаясь одного и того же верного мнения и сохраняя соразмерность и срединность (τά σύμμετρα καὶ μέσα), то охлаждая <дух (θυμὸν)> разумным словом, то подбадривая его в нужное время, задавая общее измерение (τὰ κοινὰ) всем тем [качествам], которые происходят из страсти, рассудка и воли и которые я считаю многомерными (πολυμέριστα) образами мужественности. Через них появляется в человеческой жизни благородная доблесть (ἀνδραγαθία) поступков, неодолимая и непобедимая, добровольно избирающая и свершающая добрые дела ради их самих, ради добра не останавливающаяся ни перед какими трудами и опасностями, с готовностью берущаяся за то, что считается несподручным, мужественно принимающая смерть,[58] легко переносящая страдания и управляющая ими.

Письмо 11: Поймению, О судьбе (?) [59]

Stob. Anth. I i 35, I 43, 2–14 W.

Боги, связав (συνέχοντες) судьбу (εἱμαρμένη), прокладывают [ее курс] (ἐπανορθοῦνται) через весь космос. И такое выравнивание (ἐπανόρθωσις) [курса] приводит к уменьшению зол, их ослаблению, а иногда и устранению. Таким вот способом судьба устроена (διακοσμεῖται) ради благ, однако в процессе устроения не открывается полностью беспорядочной (ἄτακτον) природе творения. Более того, судьба (ἡ πεπρωμένη) сохраняется посредством этого выравнивания, и отклонение (τὸ παρατρέπον) ее сдерживается неуклонной (ἄτρεπτον) благостью богов, которая не позволяет ей погрузиться (ὑπορρεῖν) в [пучину] беспорядочного заблуждения.[60] А если это так, то сохраняются и благовидность промысла (τό ἀγαθοειδὲς τῆς προνοίας), и самостоятельность (τό αὐτεξούσιον) души, и все самое наилучшее, – все будучи скреплено волей богов.

Письмо 12: Сопатру, О судьбе [61]

Stob. Anth. I v 18, I 81, 8–18 W.

Сущность судьбы (εἱμαρμένη) лежит полностью в пределах природы. Природой же я называю неотделимую причину (ἀχώριστον αἰτίαν) порядка (τοῦ κόσμου) и

---

[58] Ср. *Федон* 67e.

[59] Адресат неизвестен. Возможно, в отличие от Писем 8 (Македонию) и 12 (Сопатру), предметом этого письма был промысел, а не судьба. Интересна морская терминология, напоминающая фр. 2 и 18 Нумения (Des Places; Афонасин 2009, 215 и 228).

[60] ἄτακτον πλημμέλειαν. Выражение напиминает место из *Тимея* 30a, где докосмическое Вместилище описывается как движущееся πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως. Ср. также *О мистериях* I 10; I 18; III 3; III 25.

[61] Еще одно письмо о судьбе (см. Письма 8 и 11) адресовано наиболее значительному ученику и преемнику Ямвлиха Сопатру из Апамеи (ок. 270–330 гг.), который, как сообщается (Suda, s.v. Sopatros), сам был автором специального трактата о промысле (судя по заглавию, этического содержания).

то, что неотделимо охватывает все причины творения, а именно высшие сущности и устроения (διακοσμήσεις), заключенные в себе и обособленные (χωριστῶς… συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς). Проявляющаяся в теле (σωματοειδὴς) жизнь и творческий разум (λόγος γενεσιουργός); формы в материи (τά ἔνυλα εἴδη) и сама материя; порождение (γένεσις), из этого всего составленное; движение, все это изменяющее; природа, которая приводит в порядок все то, что возникло; начала, концы и дела (ποιήσεις) природы; взаимные их сочетания (συνδέσεις); и движения от начала к концу – все это вместе и есть судьба.

Письмо 13: Сопатру, О диалектике

Фр. 1. Stob. Anth. II ii 6, II 19, 14 – 20, 16 W.

Все люди используют диалектику, так как эта способность всем присуща с детства, хотя бы отчасти, хотя одни причастны ей в большей мере, нежели другие. Этот дар богов ни в коей мере не следует отвергать; напротив, его следует укреплять особым о нем попечением, на опыте и специальными упражнениями (ἐν μελέταις… ἐμπειρίαις καὶ τέχναις). Разве не видишь, что он оказывается неизменно полезным на протяжении всей человеческой жизни: в общении с другими людьми, для беседы с ними в соответствии с общими понятиями и мнениями; при исследованиях в науках и искусствах, для обнаружения в них первых начал; для расчета перед началом каждого дела должного способа действия; и в качестве предварительного упражнения (προγυμνασίᾳ) для выявления удивительных (θαυμασίας) методов в разнообразных философских науках?

Ежели основательно поразмыслить, то станет понятно, что ни одна часть философии не может быть развита без диалектического рассуждения; ведь даже открыв какую-либо физическую теорию (δόγμα), мы все же обосновываем ее затем средствами логики; и, размышляя о богах, мы находим подобающее средство (συγκατασκευάσας) в диалектическом рассуждении. Да и в целом, ничего невозможно ни высказать, ни услышать, если отказаться от ее методов. Ведь даже для того, чтобы [сформировать] намерение не преподавать диалектику, надлежит научиться использовать диалектику. Так что склонны ли мы в ней упражняться или нет, рассуждаем мы все же посредством диалектики.[62] Абсурдно ведь, разумом (λόγῳ) вынося обо всем суждение, отвергать эту точнейшую теорию о разумении (τὴν ἀκριβεστάτην τοῦ λόγου θεωρίαν). Разумом превосходя другие живые существа и получив его в качестве отличительного преимущества (ἀγαθὸν) человеческой природы, станем ли мы с ним связанные способности осуществлять случайным и беспечным образом? Примем ли мы охотно (ἀγαπῶμεν) согласованное обсуждение (τὴν συμμεμιγμένην διάσκεψιν) всевозможных предметов средствами разума, а самопознание разума,[63] посред-

---

[62] εἴτε οὖν ἐπιτηδευτέον, εἴτε μή, διαλεκτικὴν ἀσκεῖν ἄξιον.

[63] τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν τοῦ λόγου. Имеется в виду знаменитая надпись из храма Аполлона в Дельфах γνῶθι σεαυτόν. Примечательно, что в письме другому своему ученику

ством которого он отвращается от всего остального и утверждает науку самого себя, важнейшую и наиболее почетную, как о том свидетельствует Дельфийская надпись (τὸ ἐν Πυθοῖ γράμμα), отвергнем как никуда не годную?

Фр. 2. Ibid. 7, II 20, 18 – 21, 14 W.

Перейдем теперь к философским занятиям (διατριβάς). Первыми из них идут те, которые ведут к воспоминанию (ἀνάμνησιν). Их, как Сократ показал в *Меноне*,[64] мы видим проявляющимися в правильной постановке вопросов (καλῶς ἐρωτᾶν). Вторыми будут те, которые проводятся ради «маевтики», с целью выведения порождений на свет и отделения истинных среди них от ложных.[65] Однако законную силу (κῦρος) все они получают благодаря диалектике; так как они представляют собой очищение рассуждения (διανοία) посредством спора, в ходе которого противоположные мнения спорящих сопоставляются и сталкиваются друг с другом. Чужие [мнения] предлагаются слушателям ради испытаний и упражнений (πείρας καὶ γυμνασίας): они как будто нападают на то или иное положение (εἰς θέσιν ἐπιχειροῦσιν), или же как бы испытывают (ἐξετάζουσι) какие-нибудь учения древних; и никакое из этих дел не может быть доведено до конца без диалектики. Итак, не освоивший науку рационального рассуждения (τὴν περὶ τὸν λόγον ἐπιστήμην) не сможет должным образом выдвинуть или принять какой-либо аргумент (λόγον).

Письмо 14: Сопатру, О воспитании детей [66]

Stob. Anth. II xxxi 122, II 233, 19 – 235, 22 W.

Первый отпрыск любого животного или растения, хорошо побуждаемый ко всякой форме добродетели, получает наилучшие возможности для достижения надлежащей цели,[67] и в отношении [будущего] благополучия детей первичное

на ту же тему (см. Письмо 5, адресованное Дексиппу), также упоминается дельфийский Аполлон и цитируется изречение Гераклита по этому поводу.

[64] Ср. *Менон* 84cd, хотя Ямвлих скорее излагает общую идею платоновского диалога.

[65] αἱ μαιείας ἕνεκα προσαγόμεναι. Ср. *Теэтет* 150a–d, где Сократ рассказывает о своем «повивальном искусстве».

[66] Проблемы правильного воспитания интересовали Ямвлиха, и ему, как известно, удалось внести решающий вклад в формирование неоплатонического образовательного канона. Обращение к Сопатру с письмом на эту тему также выглядит уместным, так как у лучшего ученика Ямвлиха было два сына, Сопатр младший и Гимерий. Родители, должно быть, дали им хорошее образование, так как оба сделали блестящую карьеру в качестве общественных деятелей, в то время как семейная склонность к интеллектуальным занятиям передалась сыну Гимерия Ямвлиху младшему, ставшему философом в Афинах. См. Cameron 1967 и Афонасин 2009. Фрагменты письма Сопатра (младшего) его брату Гимерию *Об управлении* сохранились в составе *Антологии* Стобея (Stob. Anth. IV, 5; фр. пер. и комм. O'Meara–Schamp 2006, 45–69).

[67] По замечанию Диллона, парафраз места из *Законов* Платона (765e): «Первый отпрыск любого растения, хорошо направленный, получает возможность усовершен-

природное развитие, направленное к лучшему, последовательно развивается в направлении того совершенного состояния, к которому ему подобает продвигаться. Именно к этому обязательно приводит правильное воспитание, заранее засевая семена добродетели и помещая (ἐμποιοῦσα) в незрелые и непорочные (ἁπαλαῖς καὶ ἀβάτοις) души удивительную склонность к прекрасным занятиям.

Прежде всего, обратившись к органам восприятия, в отце, матери, наставнике и учителе оно раскрывает образец благородного поведения, чтобы дети, созерцая его, стремились им уподобиться. Затем, через упражнение, оно ведет их к добру и насаждает в них благие задатки, и хотя они сами еще не способны рассудить разумно, оно обращает их души к лучшему через ознакомление с благом; кроме того, оно производит созвучный (συμφωνίαν) отклик на добрые <или злые> дела в виде наслаждения или боли, дабы они не только творили добро, но и соответствующим образом были рады этому, и не просто избегали зла, но в решительный момент (ἐγκαιρότατα) испытывали к нему отвращение.

Когда они достаточно продвинутся на этом пути (ведь освоение всего этого должно предварять всякую правильно организованную жизнь), оно наставляет их стыдиться плохого и стремиться к доброму, благодаря чему они могли бы избежать всего злого и выработать некую осмотрительность по отношению к нему, стремясь в то же время к добрым делам и приобретши страстное стремление к ним. После таких увещевательных предписаний, хотя и немногословных, но обладающих большим влиянием на тех, кто им внимает, таких как «надлежит…», а, когда нужно, «не следует…», «до какой степени?», «какова наилучшая [мера]?» и «кто так поступает?», оно придает их мышлению соразмерность, позволяющую адекватно реагировать на словесные предписания других людей,[68] таких как законодатель или учитель. Ведь решающее значение имеет возможность передать подобающим образом распоряжения и увещевания, ведущие к наставлению в добродетели, и через расхожие мнения (τὰ ἐν κοιναῖς γνώμαις), и через практические упражнения (τὰ ἐν ἔργων ἀσκήσει), и в обучении речам, и в форме наставления в том, что следует делать (πρακτέων), а что нет, и в виде житейских советов (τὰ ἐν ταῖς τῆς ζωῆς κατασκευαῖς).

И лишь когда они достаточно освоили все это, следует обратиться к их разуму, [69] начав с простейшего и общеизвестного и постепенно продвигаясь, день

ствовать качества, свойственные его природе. Это касается не только всех растений и животных, как диких, так и ручных, но и людей… Поэтому законодатель не должен допускать, чтобы образование было чем-то второстепенным и шло как попало» (пер. А. Н. Егунова).

[68] συμμετρίαν αὐτοῖς ἐναρμόζει τὴν πρὸς ἀλλότριον λόγον συνταττομένην.

[69] τοῖς λόγοις αὐτοὺς παιδευτέον; то есть воспитывать посредством логических аргументов. Как и Платон в седьмой книге *Законов,* Ямвлих строго различает между воспитанием, основанным на предписаниях, запретах и личном примере наставника, и образованием, основным инструментом которого должно быть разумное и постепенное обоснование сказанного, призванное в конечном итоге объяснить причины всех вещей. См., напр. 818c, где говорится о необходимости определения круга изучаемых наук, а

за днем и понемногу, к объяснениям причин (τοὺς τῆς αἰτίας ἀπολογισμούς). Однако требуется соблюдать особую осторожность в изложении предметов, нуждающихся в научной ясности (δι᾽ εὐκρινείας ἐπιστημονικῆς), тем, чьи мыслительные способности (διανοίαις) еще не сформировались окончательно; напротив, им следует рассказывать, как говорится <…>,[70] и подготавливать разумение (διάνοια) слушателей убеждениями в наиболее подходящей для них форме. После того, как они достаточно поупражнявшись во всем этом, для завершения возведения их к добродетели (τῆς εἰς ἀρετὴν ἀγωγῆς), следует сделать так, чтобы им стали понятны определения отдельных добродетелей, и передать им высшую теорию о причинах, и пусть укоренится в их сознании совершенство разумения, непорочная и неопровержимая наука и достоверность познания,[71] то есть истина. Ведь восхождением [к этим высотам] и достигается наивысшая цель в воспитании детей.

Письмо 15: Сопатру, О неблагодарности

Stob. Anth. II xlvi 16, II 262, 14–23 W.
Неблагодарность (ἀχαριστία) – это нечто такое, чего следует избегать; огорчает она еще и по другой причине, так как мешает благу прийти и явить себя, совершенно уничтожает область его применения, серьезно мешает добрым делам внешне проявляться и лишает весь мир всякой [божественной][72] помощи. Посему это великое зло. Я бы, во-первых, призвал всякого мужа блюсти верный счет (λόγον ὀρθὸν) дружеских благодеяний и, во-вторых, с благодарностью принимать благодеяния, тем самым, через эту благодарность, способствуя свершению еще большего числа благих дел.

Письмо 16: Сопатру, О добродетели

Фр. 1. Stob. Anth. III i. 17, III 9, 5–10 H.
Добродетель может быть определена как совершенство души и соразмерность (εὐμετρία) жизни, и как высочайшая и чистейшая деятельность разума, ума и рассудка. Дела (ἔργα) же добродетели следует видеть, прежде всего, благообразными, великолепной красоты, разумности, доброкачественности, полными умеренности, благоприятными, наиважнейшими, направленными на благую цель и благодатными.

затем в 819a отмечается, что «полное невежество вовсе не так страшно и не является самым великим из зол, а вот многоопытность и многознание, дурно направленные, – это гораздо более тяжкое наказание» (пер. А. Н. Егунова).

[70] τὰ δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν… Лакуна в тексте.

[71] τελειότης τῶν λογισμῶν καὶ ἀναμάρτητος καί ἀνέλεγκτος ἐπιστήμη καὶ βεβαιότης ἐντιθέσθω τῆς γνώσεως, ἀλήθεια.

[72] τὸ κοινὸν τῆς θείας βοηθείας πάσης. Возможно, случай диттографии, и Ямвлих желал сказать просто «…лишает общество всяческой помощи». O'Meara–Schamp (2006, 27) сохраняют чтение рукописи.

Фр. 2. Ibid. 49, III 19, 6 – 20, 9 H.

В уме, чистом и свободном от всех телесно-подобных образований,[73] открывается видение добродетелей. Качество этого можно понять так: красота, соразмерность, истина, неизменная тождественность и простота, все превосходящее величие, непреодолимое совершенство и предел всего сущего, и чистота, все превосходящая и ни с чем не смешанная. Для того же, чтобы показать, что все эти [качества] действительно таковы, достаточно привести один довод. Когда ты рассматриваешь умопостигаемую форму [74] добродетели, впредь представляй ее неделимо отделенной [75] от себя самой среди всех живых существ таким образом, что, хотя причастные ей вещи множатся,[76] сама она остается единой; хотя все относящиеся к ней вещи делятся, она остается неделимой; хотя все они возникают и уничтожаются, сама она остается нерожденной (ἀγέννητον) и нетленной; хотя они уходят в несходство (ἀνομοιότητα), она всегда остается той же, не движимой исхождением из нее всего возникающего и не отделенной (διιστάμενον) от себя через присутствие во всем том, что от нее отделилось, ни проявляющейся в них и не разрастающейся вместе с ними, и не подвергающейся при их посредстве какому либо иному изменению. Так ты увидишь ее присутствующей во всех вещах неизменной (τὸ αὐτὸ), обеспечивающей как постоянство сущности каждой причастной ей вещи, так и достижение ими всеми наилучшего из возможных для них состояния. В соответствии с этим принципом украшает она людей прекраснейшими дарами, наиболее возвышенными формами мысленной активности, наиболее совершенными логосами (λόγοις) души и жизненными силами, превосходящими всякое становление (γένεσιν).

Фр. 3. Stob. Anth. III xxxvii 32, III 706, 3–6 H.

Благим надлежит назвать того, кто, ограничившись (διασῴζων) наиболее совершенной деятельностью в пределах отвлеченного ума,[77] раскрывается в присутствии умопостигаемой красоты и причастен сущности и силе божества.

---

[73] ἀπολυομένου πάσης σωματοειδοῦς διαμορφώσεως. Термин σωματοειδὴς встречается у Платона (*Федон* 81bc, 83d и 86a), а διαμόρφωσις впервые появляется у Плутарха (*О сотворении души в Тимее* 1023c) и описывает оформление материи богом.

[74] νοητὸν εἶδος. Добродетель поднимается до уровня истинного бытия *Филеба* (65ab), с перечислением всех атрибутов: благо, красота, соразмерность и истинность. То есть здесь Ямвлих говорит не об обычных гражданских добродетелях, а о добродетели, в неоплатонической терминологии, очистительной или парадигматической.

[75] ἀμερίστως μεριζόμενον. Ср. *О мистериях* I 9, где «единый и неделимый свет божеств» описывается как присутствующий «неделимо» во всем, ему причастном.

[76] πληθυομένων. Ср. *О мистериях* I 6, где класс демонов описывается как «размножающийся в единстве» (ἐν τῷ ἑνὶ πληθυόμενον).

[77] κατὰ τὸν χωριστὸν νοῦν. Диллон замечает, что, поскольку Ямвлих не верит в «непадшие» души в Плотиновом смысле, естественнее отнести это выражение к космическому Уму. Различение между χωριστός и ἀχωριστὸς νοῦς можно найти в его *Комментарии на Тимей* (фр. 56 Dillon), относящийся к *Тимею* 36c, где говорится о Мировой душе и космическом уме.

Фр. 4. Stob. Anth. IV xxxix. 23, V 907, 7–9 H.
Счастлив тот, кто подобен, насколько это возможно, божеству, совершенен, прост и чужд (ἐξῃρημένος) человеческому образу жизни.

Письмо 17: Сопатру, О достоинстве (περὶ αἰδοῦς)

Stob. Anth. III xxxi 9, III 671, 2–5 H.
Таким образом, можно сохранить достоинство, почитая благие обычаи, удалившись от всего непристойного и искоренив в душе бесстыдство, через которое большинство попадает в ловушки, расставленные непристойностью.[78]

Письмо 18: Сопатру, Об истине

Stob. Anth. III xi. 35, III 443, 6–17 H.
Истина, как показывает само слово,[79] создает обращение (ποιεῖ τὴν ἐπιστροφὴν) к богу и к беспримесной божественной деятельности. Создание же образов (εἰδωλοποιία), подражание, соединенное с мнением (δοξομιμητικὴ), по выражению Платона,[80] ведет к блужданию в безбожной тьме.[81] Если первое находит свое завершение в умопостигаемых и божественных формах, а также среди подлинно сущих (ὄντως οὖσι), вечных и неизменных сущностей, то последнее обращено к бесформенному,[82] несущему и постоянно меняющемуся, пребывая из-за него в ослеплении.[83] Если первое созерцает сущее, то последнее принимает ту форму,

---

[78] Вслед за Диллоном и Поллейхтнером можно предположить, что эта фраза представляет собой заключительное предложение письма. Слово αἰδώς употребляется Ямвлихом и в других смыслах. Так, в трактате *О пифагорейском образе жизни* (31) он говорит, что искреннее уважение (ἀνυπόκριτος αἰδώς) к старшим есть одно из условий σωφροσύνη; далее там же (33) сказано, что пифагорейская дружба возникает не случайно, но с уважением (μετ' αἰδοῦς). В *Комментарии на Никомаха* (*in Nic.* p. 33. 11) он говорит, что αἰδώς представляет собой среднее между κατάπληξις, «бахвальством», и ἀναισχυντία, «бесстыдством».

[79] ὥσπερ καὶ τοὔνομα δηλοῖ. Основываясь на этимологии *Кратила* (θεία οὖσα ἄλη: 421b), значение слова ἀλήθεια Ямвлих выводит из «блуждает» (ἀλᾶται) «вокруг божеств» (περὶ θεοῦς).

[80] δοξομιμητικὴ εἰδωλοποιία. См. *Софист* 267e. Это противопоставление надмирного божественного мира, которому присуща истина, и физического космоса, довольствующегося лишь видимостью, проводится и в *Комментарии* Ямлиха на *Софист* (*In Soph.,* фр. 1 Dillon), где говорится, что изображаемый в этом диалоге Софист есть демиург подлунного мира, «творец образов и очиститель душ» (εἰδωολοποιὸς καὶ καθαρτὴς ψυχῶν), «связанные с небытием, вовлеченный в творение материальных вещей и принимающий истинную ложь», хотя и обращающий свой взор к подлинному бытию (τὸ ὄντως ὄν), которому присуща истина.

[81] Выражение заимствовано из *Алкивида I* (134e: εἰς τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινὸν βλέποντες).

[82] τὸ ἀνείδεον. Эпитет материи у Плотина: *Эннеады* I, 8, 3,14.

[83] ἀμβλυώττει. Термин Платона: *Государство* VI 508c6 и VII 516e9.

которая соответствует представлениям большинства. Потому первое общается с умом и взращивает умное начало в нас, в то время как второе, вечно мнящее, поражено неразумием [84] и постоянным обманом.[85]

Письмо 19: Неизвестному получателю, О брачном союзе

Stob. Anth. IV xxiii. 57, IV 587, 14 – 588, 2 H.
С тем, что муж правит, а жена подчиняется, [все] согласятся. Однако форма этого правления отлична от власти господина над рабом, которая призвана служить лишь интересам сильнейшего; и не как в случае с ремеслом,[86] которое заботится лишь о низменном. Скорее, она подобна публичной власти (τὸ πολιτικόν), в равной мере учитывающей общие интересы.[87]

Письмо 20: Неизвестному получателю, О власти (?)

Stob. Anth. IV v. 62, IV 219, 4–9 H.
Все достойное расцветает, а подвергнутое бесчестию – увядает. И это наиболее заметный признак хорошо организованной власти. Ведь она побуждает подданных к лучшему образу жизни, каждому воздавая по достоинству, и наполняет города лучшими нравами.[88]

---

[84] θηρεύεται. См. *Софист* 222a, где софист сравнивается с охотником и позже называется хитрым колдуном и создателем ложных образов.

[85] ἐξαπατᾷ. Божественное чуждо обману. См. *Государство* II 382e: οὔτε αὐτὸς (sc. ὁ θεός) μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ.

[86] τῶν τεχνῶν. Ср. *Государство* I, 340a–342e (где ремеслу отводится более высокая роль и, в частности, говорится, что мастера своего дела не ошибаются, так как ошибка есть признак недостатка мастерства).

[87] Ямвлих принимает точку зрения Аристотеля, выраженную в *Политике* 1252a24 сл. Здесь, в противоположность Платону, который считал, что женщины могут занимать равное мужчинам положение как в семье, так и в государстве, дополняя друг друга (напр., *Государство* V 454de, *Законы* VI 781a; ср. Ксенофонт, *Домострой* 7.25 сл.), Аристотель выделяет три различных типа властных отношений в семье: между мужем и женой, отцом и детьми, и господином и рабом. Причем оказывается, что, за исключением ряда случаев (1259b; ср. *Никомахова этика* 1161a1 сл.), муж главенствует над женой «по природе» и правит ею πολιτικῶς (1259b1), однако, вопреки мнению Ямвлиха, отношения раба и господина все-таки преследуют общий интерес (1252a34). Аналогичные сюжеты нередко обсуждаются в пифагорейской псевдоэпиграфике, которую наверняка знал Ямвлих. См., например, письмо Калликратида (Thesleff 1951, 105, 10–23)

[88] Возможно, еще один фрагмент Письма 1, адресованного Агриппе. Рассуждение напоминает место из *Законов* IV 711b, где также подчеркивается моральная ответственность монарха, который во всем является примером для подданных, как на пути, ведущем к добродетели (πρὸς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα), так и на ему противоположном.

Библиография

Афонасин Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*, в 3-х тт. (Санкт-Петербург)

Афонасин Е. В., Афонасина Е. В., пер. (2009) Нумений из Апамеи. *Фрагменты и свидетельства*, *ΣΧΟΛΗ* 3, 213–278

Афонасин Е. В. (2009) «Ямвлих в Афинах», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. Серия: Философия 4.1, 26–35

Месяц С., пер. (2008) Порфирий, *Подступы к умопостигаемому*, *ΣΧΟΛΗ* 2, 227–308

Brisson L., ed. (2005) *Porphyre,* Sentences, Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire avec une traduction anglaise de John Dillon, vols. 1–2 (Paris)

Cameron A. (1967) "Iamblichus at Athens", *Athenaeum*, n. s. 45, 143–153

Dillon J. (1987) «Iamblichus of Chalcis», *ANRW* II 36.2, 863–909

Dillon J., Finamore J., eds. (2002) Iamblichus, *De anima* (Leiden)

Dillon J., Hershbell J., eds. (1991) Iamblichus*, On the Pythagorean Way of Life* (Atlanta)

Dillon J., Polleichtner W., eds. (2009*) Iamblichus of Chalcis: The Letters* (Atlanta)

Fritz K. von., ed. (1971) *Pseudepigrapha I: Pseudopythagorica – Lettres de Platon – Litteraturepseudepigraphique juive*, Entretiens Hardt 18 (Vandoevres / Geneve)

Morello R., Morrison A. D. (2007) *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography* (Oxford)

O'Meara D., Schamp J., eds. (2006) *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle* (Fribourg / Paris)

Pradeau J.-F., ed. (2009) *Les Sophistes*, vols. 1–2 (Paris)

Shelton K. J. (1979) "Imperial Tyches", *Gesta* 18, 27–44

Städele A. (1980) *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer* (Meisenheim a.Glan)

Thesleff H., ed. (1951) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Åbo)

Thesleff H. (1961) *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Åbo)

Thesleff H. (1971) "On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica", Fritz 1971, 57–102

Wachsmuth C., Hense O., eds. (1884–1912) Stobaeus, *Anthologium* (Berlin)

Аннотации

Сергей Павлович Шевцов
Одесский национальный университет, Украина, sergiishevtsov@gmail.com
Римское право в свете истории ментальности
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 3–31
Ключевые слова. Право, ментальность, правовое сознание, военные действия
Аннотация. Рассматривая сложившуюся в XIX–XX веках ситуацию с изучением права в античном мире, автор отмечает, что по крайней мере со второй половины прошлого века становится актуальным раскрытие правовой ментальности и сущности права. Однако в каждой из этих областей возникают существенные трудности, так как недостаток текстов и проблемы их адекватного истолкования затрудняют получение достаточно полной картины эволюции правовой ментальности в античном мире. В статье намечены некоторые возможности для дальнейших поисков, в частности, показано, что продуктивным может оказаться исследование правовой ментальности через другие формы деятельности, получившие более полное отражение в античной литературе, например, военно-политической, так как организация армии и характер ведения боевых действий задействуют те же структуры ментальности, что и правовая сфера.

Арина Михайловна Брагова
Нижегородский государственный лингвистический университет, arbra@mail.ru
Цицерон о законах идеального государства
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 32–41
Ключевые слова. Рим, естественное право, закон, справедливость, равенство
Аннотация. Формулируя правовую сторону концепции идеального государства в диалоге *О законах*, Цицерон соединяет греческую теорию с римской практикой. Для него закон – это заложенный в природе высший разум, позволяющий людям совершать то, что совершать следует, и запрещающий противоположное. В основе закона лежит понятие справедливости, но не справедливости для правителя в духе софистической традиции, а справедливости для всех граждан, поскольку перед законом равны все. Справедливым Цицерон признает неписаный закон, в основе которого лежит добродетельное поведение каждого гражданина. Этот закон имеет божественное происхождение, и потому законы о религии следует соблюдать особенно тщательно. В статье подробно рассматривается, как Цицерон использует эти теоретические посылки при обсуждении законов, связанных с властью магистратов и механизмом трибуната.

Вера Викторовна Дементьева
Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова , vv_dementieva@mail.ru

Осуществление высшей власти в военной сфере диктаторами ранней Римской республики

Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 42–63
Ключевые слова. Римская республика, публичная власть, imperium, диктатура

Аннотация. Диктаторы V–III вв. до н. э., провозглашавшиеся для военных действий, осуществляли три первоочередных публичных акта, правовым образом регламентированных. Они совершали закрытие судов, объявляли о наборе войска (если набранных ординарными магистратами воинов было недостаточно для военной кампании) и непосредственно проводили воинский набор. Обращение к гражданам публиковалось в форме эдикта. Вероятно, что извещение о закрытии судов, прекращении частноправовых дел и воинском наборе могло содержаться в одном эдикте. Провозглашение диктатора для любых целей всегда переводило римскую жизнь в состояние militiae. Если же воинский набор от имени диктатора не был синхронизирован с переходом на военное положение жизни civitas, тогда необходим был отдельный эдикт о воинском наборе. Набранные диктатором войска давали своему полководцу сакральную клятву – sacramentum, а со Второй Пунической войны и официальную присягу ius iurandum. Анализ осуществления диктаторами высшей власти в военной сфере подтверждает следующее: во-первых, империй ординарных и экстраординарных магистратов отличался не своим объемом, а нормами, регулировавшими его применения, а во-вторых, термин «военный империй» не вполне корректен; для большей понятийной точности следует говорить о военной сфере действия империя римских магистратов.

Леонид Львович Кофанов
Центр изучения римского права, Институт всеобщей истории РАН,
leokofanov@yandex.ru

Римское право в Испании до введения Lex Wisigothorum

Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 64–77
Ключевые слова. Право частное, публичное, муниципальное, римские провинции

Аннотация. В статье дается аналитический обзор истории римского права в Испании II в. до н. э. – VI в. н. э. Автор отмечает, что уже во II–I вв. до н. э. степень влияния римских политико-правовых институтов на испанских союзников Рима была столь велика, что уже к концу I в. до н. э. значительная их часть почти полностью ассимилировалась с римлянами, восприняв язык, право и судебную систему. Далее приводятся данные письменных и эпиграфических источников, позволяющие утверждать, что муниципальное право Испании I–II вв. н. э. в значительной мере являлось калькой институтов публичного и частного права самого Рима. Активное участие испанцев в государственной власти Римской империи (императоры-выходцы из Испании) на многие века сделало этот регион важнейшим проводником римского права. Ассимиляция готских племен, более 100 лет бывших римскими союзниками, позволила Испании и после падения Западной Римской империи вплоть до арабского нашествия оставаться оплотом римского права, на что указывает, в частности, знаменитый Бревиарий Алариха.

Сергей Викторович Санников
Сибирская академия государственной службы, sannikov_sv@yahoo.com
Развитие представлений о преступлениях против королевской власти в раннесредневековой германской правовой культуре: от частного правонарушения к государственной измене
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 78–100
Ключевые слова. Королевская власть, измена, преступление умаления величия, средневековый, германское право
Аннотация. На основании анализа раннесредневековых западноевропейских правовых и историографических памятников автор реконструирует этапы эволюции представлений о сущности преступлений против королевской власти от частного нарушения к государственной измене. В статье выделяется четыре составляющих, выступавших основой представлений о сущности государственной измены, – это нарушение «королевского мира», нарушение верности правителю как господину, «преступление умаления величия» и нарушение религиозных заповедей. Данный перечень существенно корректирует и дополняет выработанное в европейской науке представление о содержании средневекового понимания сущности государственной измены.

Геннадий Геннадиевич Пиков
Новосибирский государственный университет, gennadij-pikov@yandex.ru
О некоторых особенностях библейской криминологии
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 101–136
Ключевые слова. Моисеев Закон, иудаизм, христианство, теоцентризм, грех, насилие, преступление, наказание
Аннотация. Статья посвящена малоизученной теме библейского законодательства – одного из важнейших истоков современной юриспруденции. Рассматриваются общецивилизационные предпосылки формирования и эволюции иудео-христианского юридического комплекса, место права в истории христианской цивилизации, особенности криминологической мысли в иудаизме и христианстве, причины фундаментальной связи религии и права в традиционном обществе, возможные точки пересечения библейского и современного уголовного права.

Виталий Васильевич Оглезнев
Российская академия правосудия, Томск, ogleznev82@mail.ru
Онтоэпистемологические основания философии права Герберта Харта
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 137–148
Ключевые слова. Аналитическая философия права, онтология права, язык
Аннотация. На основании анализа работ оксфордского правоведа Герберта Харта, написанных до первого издания его основной книги «Понятие права» (1961), автор выявляет специфические черты и основные исследовательские стратегии аналитической правовой онтологии, реконструирует и подвергает философскому анализу концептуально-методологические основы и эпистемологические положения, легшие в основу правового неопозитивизма.

Антон Борисович Дидикин
Институт философии и права СО РАН,
Новосибирский государственный университет, abdidikin@bk.ru

Формирование аналитической традиции в современной философии права

Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 149–165
Ключевые слова. Харт, Кельзен, аналитическая философия права, юридические правила, понятие права

Аннотация. В статье предпринята попытка анализа исторических аспектов формирования аналитической традиции в философии права XX века. Рассматриваются дискуссии о понятии права и их влияние на «лингвистический поворот» в современной философии права, а также проблемы концептуальных основ и методологии теории права. Автором предложен новый подход к анализу внешних и внутренних факторов развития современных правовых идей и концепций в философии права.

Евгений Васильевич Афонасин
Центр изучения древней философии и классической традиции,
Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН, afonasin@gmail.com

Ямвлих Халкидский. Письма:
Предисловие, перевод, комментарии, приложения, указатели

Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 166–193
Ключевые слова. Политическая философия, поздняя античность, платонизм, судьба и провидение, моральная ответственность

Аннотация. Письма философа-неоплатоника Ямвлиха Халкидского (242–325 гг. н. э.), фрагменты которых дошли до нас в составе *Антологии* Иоанна Стобея, на русский язык переводятся впервые. Перевод и комментарий основаны на новом издании *Писем*: John Dillon, Wolfgang Polleichtner, eds. Iamblichus of Chalcis, *The Letters* (SBL Press, Atlanta, 2009), а также частичном их переводе на французский язык в следующей хрестоматии: Dominic O'Meara, Jacques Schamp, eds. *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle* (Fribourg / Paris, 2006). Перевод сопровождается вступительной статьей, в которой особое внимание уделяется политической философии Ямвлиха, и подробным комментарием.

Abstracts

Sergey Shevtsov
Odessa National University, Ukraine, sergiishevtsov@gmail.com
Roman law in the light of the history of mentality
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 9–31
Keywords. law, mentality, legal consciousness, warfare
Abstract. Correlation of changes in the mentality of a given society and its legal consciousness is counted among the most salient problems that legal history has been facing since at least the second part of the 20th century. There are however considerable theoretical and practical difficulties in these areas, which involve a shift of interpretative paradigm as well as a new approach to the lamentable sparse sources. In these circumstances certain possibilities for further research can be found, for instance, in studying classical forms of legal consciousness as they are reflected in such forms of activities, as these abundantly presented in Greek and Roman military literature, since, obviously, military organization and the ways of warfare involve the structures and mentality, often parallel to these in the realm of law.

Arina Bragova
Nizhny Novgorod State Linguistic University, Russia, arbra@mail.ru
Laws in Cicero's Ideal State
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 32–41
Keywords. Rome, natural law, legal rules, justice, equality
Abstract. Formulating the juridical component of his ideal state in the dialogue *De legibus* Cicero combines Greek legal theory and Roman state activity. He sees the law as a supreme *ratio* inherent in the nature, which allows people to do what ought to be done and to refrain from the opposite. It is justice that can be found at the core of law, but (contrary to the sophistic tradition) – justice available to every citizen, not exclusively to the rulers, since only this sort of law guarantees equal treatment to all Roman citizens. Justice and equality are deeply rooted in civil virtues reflected in Roman tradition, an unwritten law of divine origin (that is why religious laws have to be most strictly observed). Examples given in the article show how Cicero uses these theoretical premises in his discussion of some legal acts related to the *imperium* of magistrates and the function of the *tribunate*.

VERA DEMENTIEVA
Yaroslavl' State University, Russia, vv_dementieva@mail.ru

EXECUTION OF THE HIGHEST POWER IN MILITARY SPHERE BY THE DICTATORS OF EARLY ROMAN REPUBLIC

LANGUAGE: Russian
ISSUE: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 42–63
KEYWORDS. Roman Republic, public power, *imperium*, dictatorship

ABSTRACT. The Roman dictators regularily (invested with power by the Roman state in the 5th – 3rd BCE c. in the situations of serious military treats to the Republic) had to accomplish three legally regulated public acts. They closed the courts, declare, if necessary, a levy in mass (if the warriors already called up for military service by ordinary magistrates were not numerous enough for starting a campaign), and personally supervised recruitment and training of the troops. Their orders were published in the form of an *edictum* which, most probably, contained all these regulations. Regardless of the purpose of its declaration, the dictatorship transferred the civil life of the city in the state of *militiae*. The newly formed army swore fidelity (called *sacramentum*) to the commander and – from the time of the Second Punic war – made a formal declaration of loyalty, *ius iurandum*. Contrary to a widespread scholarly opinion the author argues that it is the applicable legal rules, rather then the sphere of their applicability that distinguishes the *imperium* of an ordinary magistrate from this of an extraordinary one. Therefore, talking (not quite correctly) about "military *imperium*" of an extraordinary magistrate, the historians of Roman law are in reality dealing with an application of his *imperium* in military sphere.

LEONID KOFANOV
Centre of Roman Law, Institute of History, Russian Academy of Sciences, Moscow, leokofanov@yandex.ru

ROMAN LAW IN SPAIN PRIOR TO THE *LEX WISIGOTHORUM*

LANGUAGE: Russian
ISSUE: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 64–77
KEYWORDS. Civil, public, municipal law, Roman provinces

ABSTRACT. In this analytical outline of the history of roman law in Spain from the 2nd c. B. C. E. to the 6th c. C. E., the author notices that even in the 2nd century B. C. E. Roman legal and political institutes exercised so great influence on the Republican's allies in Spain, that the emerging provincial government adopted almost all their characteristic elements, including the majority of public regulations, legal proceedings, and language. Narrative and epigraphic evidences leave no doubt that already by the beginning of the Common Era the municipal law in Spain had effectively copied and assimilated all public and private Roman legal institutes. The most active involvement of the Spanish in Roman politics (including the Roman emperors descending from this region) made the province an important propagator of Roman legal and political tradition to the rest of the western world, whilst the consequent assimilation of the Goths (Roman allies for more that a century) helped Spain to become the last outpost of roman law in Europe until the Arabian invasion, and the *Breviarium* of Alaric is a good evidence to this process.

SERGEY SANNIKOV
Siberian Academy of State Service, Russia, sannikov_sv@yahoo.com

OFFENCES AGAINS ROYAL POWER IN EARLY MEDIEVAL GERMAN LAW: FROM CIVIL *DELICTUM* TO TREASON

LANGUAGE: Russian
ISSUE: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 78–100
KEYWORDS. royal authority, treason, crimen laesae maiestatis, medieval, Germanic law

ABSTRACT. Analyzing Early Medieval legal and historical sources, the author reconstructs the main stages of the historical evolution of notions concerning the essence of crimes against royal authority from civil *delictum* to treason. It is shown that the following four components form the basis of the idea of treason: a breach of king's peace, a breach of fidelity to the king as to a lord, crimen laesae maistatis, and a breach of religious commandments. This set of components corrects and broadens the existent scholarly interpretations of the Early Medieval concept of treason.

GENNADY PIKOV
Novosibirsk State University, Russia, gennadij-pikov@yandex.ru

CRIMINAL LAW IN THE BIBLE

LANGUAGE: Russian
ISSUE: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 101–136
KEYWORDS. Judaism, Christianity, religion, criminal law, violence, trespass, sin, punishment

ABSTRACT. The Old Testament criminal law, especially its moralizing attitude to state and private violence, crime and punishment, can be ranked among the most important sources of Medieval and Modern jurisprudence. The article analyses basic cultural preconditions of the formation and evolution of Judeo-Christian legal theory, peculiarities of criminological thinking in Judaism and Christianity, causes and effects of the fundamental ties between religion and law in traditional societies, and possible convergence of Mosaic and Modern criminal law.

VITALY OGLEZNEV
Russian Academy of Justice, the West Siberian Branch, Russia, ogleznev82@mail.ru

ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL BASES OF H. HART'S LEGAL PHILOSOPHY

LANGUAGE: Russian
ISSUE: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 137–148
KEYWORDS. analytical legal philosophy, theory of speech acts, legal rules, ascriptions

ABSTRACT. The article seeks to instantiate the distinctive features and basic research strategies in legal ontology as they are presented in the early works by the famous Oxford philosopher of law Herbert Hart, published before his major book The *Concept of Law* (1961). The author tries to isolate the most salient aspects of the analytical legal tradition applicable to Russian legal theory, which can bridge the existing gap between these approaches despite considerable difference both in their background and methodology.

ANTON DIDIKIN
Institute of philosophy and law, Novosibirsk State University, Russia, abdidikin@bk.ru
THE FORMATION OF ANALYTIC TRADITION IN THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF LAW
LANGUAGE: Russian
ISSUE: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 149–165
KEYWORDS. Hart, Kelsen, analytic philosophy, legal rules, concept of law
ABSTRACT. The paper attempts to analyze the historical aspects of the formation of analytic tradition in the 20th century philosophy of law. We consider the ongoing discussions about the concept of law and their influence on the so called "linguistic turn" in modern legal thought as well as the problems of the conceptual grounds and the methodology in legal theory. The author suggests a new approach to the historical analysis of the external and internal factors that influence the development of the contemporary legal ideas and the conceptions in the philosophy of law.

EUGENE AFONASIN
The centre for Ancient philosophy and the classical tradition,
Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Russia, afonasin@gmail.com
IAMBLICHUS OF CHALCIS. THE *LETTERS*:
Introduction, Russian translation and notes
LANGUAGE: Russian
ISSUE: ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 166–193
KEYWORDS. Political philosophy, Late Antiquity, Platonism, Fate, moral responsibility
ABSTRACT. The *Letters* by the Neoplatonic philosopher Iamblichus of Chalchis (c. 242–325 CE), preserved in a fragmentary form by John of Stobi in his *Antologia* are translated into Russian for the first time. The work is based on a new commented edition of the *Letters* by John Dillon and Wolfgang Polleichtner (SBL Press, Atlanta, 2009) and a partial French translation in O'Meara D., Schamp J., eds. (2006) *Miroirs de prince de l'Empire romain au IVe siècle* (Fribourg / Paris). In his introduction and notes to the translation the author mainly focuses on various aspects of political philosophy, advocated by Iamblichus.

ΣΧΟΛΗ

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2010. Том 4. Выпуск 1

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2010. 202 с.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ Е. В. АФОНАСИНА

В данный выпуск журнала входит восемь статей, посвященных различным аспектам истории и философии права, и один новый перевод с древнегреческого – *Письма* философа-неоплатоника Ямвлиха, также по большей части касающиеся моральной и политической философии. Непосредственным поводом для подготовки этого выпуска оказались два небольших семинара, которые мы провели весной 2010 г. в Новосибирском госуниверситете. Первый из семинаров был посвящен преступлению в древнем и средневековом праве, второй включал в себя круглый стол по аналитической философии права и серию сообщений по истории древнего и средневекового права. Адреса электронной версии журнала: www.nsu.ru/classics/schole/ и www.elibrary.ru.

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2010. Volume 4. Issue 1

Novosibirsk: State University Press, 2010. 202 p.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

HISTORY AND PHILOSOPHY OF LAW

EDITED BY EUGENE AFONASIN

This issue of the journal consists of eight articles, dedicated to various aspects of the history and philosophy of law, and a new Russian translation of the *Letters* by Iamblichus of Chalcis, in which the Neoplatonic philosopher expresses some of his thoughts concerning moral and political issues. The majority of the papers published in the issue are resulted from two seminars, organized in Novosibirsk State University by the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition, in collaboration with a recently established Novosibirsk division of the Centre for the Study of Ancient Law. These and other relevant publications are available on-line at the addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ and www.elibrary.ru.

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций*
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Компьютерная верстка Е. В. Афонасина

Корректура К. В. Шмугуровой

Подписано в печать 20.06.2010. Заказ № Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 11,5
Редакционно-издательский центр НГУ, 630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2