

КУЛЬТУРА И ФОРМА

*К 60-летию
А.Л. Доброхотова*

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

КУЛЬТУРА И ФОРМА

*Сборник научных трудов
Под редакцией И.А. Болдырева*

~~~~~  
*К 60-летию  
А.Л. Доброхотова*  
~~~~~



Издательский дом
Государственного университета — Высшей школы экономики

Москва, 2010

УДК 130.2(08)
ББК 71.0
К90

К90 **Культура** и форма [Текст] : К 60-летию А. Л. Доброхотова : сб. науч. тр. / под ред. И. А. Болдырева. — М. : Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 349, [3] с. : ил. — 500 экз. — ISBN 978-5-7598-0789-6 (в пер.).

В юбилейный сборник вошли статьи ведущих российских специалистов в области истории зарубежной и отечественной философии, культурологов и историков культуры, филологов — коллег и учеников профессора Государственного университета — Высшей школы экономики доктора философских наук Александра Львовича Доброхотова.

Для всех интересующихся историей философии и культурологией, студентов, аспирантов, научных сотрудников.

УДК 130.2 (08)
ББК 71.0

ISBN 978-5-7598-0789-6

© Оформление. Издательский дом
Государственного университета —
Высшей школы экономики, 2010

Содержание

От редактора	7
--------------------	---

История западной мысли

<i>Д. В. Бугай.</i> Категория ΔΙΚΗ в ранней греческой мысли (Гомер и Гесиод)	11
<i>В. А. Подорога.</i> Рене Декарт и <i>Arg chimaera</i>	42
<i>А. А. Кротов.</i> Философские идеи Антуана Арно	54
<i>В. В. Васильев.</i> Кант и идеализм: реальность и иллюзии	68
<i>М. F. Вукова.</i> On Kant's and Fichte's break with the traditional theory of the subject	75
<i>П. В. Резвых.</i> Абсолютное утверждение и условия смысла: логико- онтологические парадоксы «философии тождества» Ф. В. Й. Шеллинга.....	94
<i>И. А. Болдырев.</i> «Мир наизнанку»: две формы существования	129
<i>Д. А. Лунгина.</i> Гегель и XIX век. Три этюда	152

История российской мысли

<i>Н. В. Мотрошилова.</i> С. Франк и Н. Бердяев о «новом варварстве»	173
<i>Н. С. Плотников.</i> Понятия государства и личности в русской интеллектуальной истории	207
<i>О. М. Седых.</i> Павел Флоренский и французская социологическая школа (к проблеме «ночных» культур)	229

Современная философия и культура

<i>Е. В. Петровская.</i> Деперсонализация (к проблеме коллективного субъекта)	245
<i>А. В. Хитров.</i> «Границы моей речи указывают на границы моего...» города: городские пространства и языковые игры в «Нью-йоркской трилогии» и «Храме Луны» Пола Остера	254

Теория культуры

<i>Н. С. Автономова.</i> Перевод и непереводаемость: европейская перспектива	275
---	-----

<i>E. M. Swiderski.</i> What does it mean to be a ‘cultural realist’? Issues, questions... and uncertainties	288
---	-----

P. S. aus dem Morgenland

<i>Н. Н. Трубникова, А. П. Бурыкина.</i> Бодхисаттва Каннон со спутниками из храма Киёмидзу	313
--	-----

Библиография работ А. Л. Доброхотова (1975—2010)	341
--	-----

От редактора

В гуманитарном знании очень важны образцы, и они тем важнее, чем ближе к нам в пространстве и времени. Ученики и коллеги Александра Львовича Доброхотова могут подтвердить: непосредственный диалог с этим замечательным мыслителем часто оказывал на них решающее и неизменно позитивное воздействие.

Стиль мышления Доброхотова есть результат синтеза западноевропейской и российской гуманитарно-философской мысли: все его печатные работы и лекции отличают, с одной стороны, превосходная эрудиция и внимание к деталям, а с другой — понимание той или иной культурной эпохи, проблемы, личности как части сложного и вместе с тем целостного культурного универсума. Можно, например, бесконечно углубляться в тонкости аргументации какого-нибудь средневекового автора, но без широких обобщений в таких работах мало смысла, в них часто недостает философской дерзости, без которой и детали-то непонятны. Впрочем, и бездумные обобщения, лишенные фактуры, чаще всего — лишь попадание пальцем в небо. А. Л. очень хорошо почувствовал эту проблему и посвятил редкому исключению из правила — философу и поэту Ницше, обитателю мифологических пространств и испытателю мифических энергий, — обстоятельный и интересный текст. (В этой работе очень много характерных для интеллектуального стиля А. Л. черт: пронизательная характеристика времени, размышления о судьбе гуманитарного знания, сдержанно-ироничный тон по отношению к современным философам¹.) Перечитайте его — и станет ясно, что от упомянутых крайностей нет противоядия более действенного, чем работы Александра Львовича, тем более что говорит он с нами — из нашего времени.

В частности, книги «Учение досократиков о бытии», «Категория бытия в классической западноевропейской философии», «Данте», «Введение в философию» стали не только незаменимым чтением для поколений гуманитариев, но и библиографической редкостью. Остает-

¹ Доброхотов А. Л. Идейные контексты «Рождения трагедии» // Новое лит. обозрение. 2001. № 50. С. 58–64.

ся только сожалеть, что они не переиздаются. Тем важнее недавний выход в свет тома избранных работ А. Л.²

Кафедра истории и теории мировой культуры на философском факультете МГУ, которую многие годы возглавлял А. Л. Доброхотов, была и остается замечательным учебным и научным центром, одним из главных для отечественных гуманитарных наук. Принципиально, что дисциплина, с которой А. Л. начинал свою деятельность в университете, — это история философии, принципиально и то, что именно философия (понимаемая в традиционном европейском смысле, как метафизика) всегда находилась в центре его интересов, каков бы ни был материал, с которым он работал. Философский опыт в его текстах и лекциях кладется в основу гуманитарного знания, истории и теории культуры.

О лекциях следовало бы сказать особо. Дар слова — выверенного, взвешенного и лишь затем произнесенного — несомненно присущ А. Л. не только как автору, но и как педагогу. И трудно в точности измерить, сколь существенным оказывалось и оказывается это слово, сколько талантов открывается с его помощью и скольким судьбам оно освещает путь.

Как редактор я хотел бы поблагодарить всех тех, кто согласился принять участие в этой книге, которая, хочется думать, сама заслуживает чтения. Особую благодарность за помощь в организации издания выражаю Д. А. Лунгиной.

² *Доброхотов А. Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008.*

ИСТОРИЯ
ЗАПАДНОЙ
МЫСЛИ

Д. В. Бугай,
кандидат философских наук, доцент
кафедры истории зарубежной философии
философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

Категория ΔΙΚΗ в ранней греческой мысли (Гомер и Гесиод)

Одним из важнейших понятий греческого правового мышления было понятие *δίκη*¹. Возможно, оно возникло несколько позднее, чем *ἔμμις*, хотя, как и *ἔμμις*, впервые засвидетельствовано в гомеровских поэмах. В отличие от *ἔμμις*, история которой после Гомера протекала как медленное умирание, *δίκη* суждена была долгая жизнь. Она не только определяет правовое сознание греческого народа, но и становится — вместе с производными *δίκαιον* и *δικαιοσύνη* — ключевой категорией греческой этики. Прежде всего, это связано с тем, что *ἔμμις* была изначально связана с правоустанавливающей, нормосозидающей деятельностью «царя божьей милостью», получавшего от Зевса нормы, в соответствии с которыми царь принимал решения в конкретном случае. Это была норма, познаваемая интуитивно, путем «откровения», и не поддававшаяся рациональному определению, не предполагавшая процедуры *λόγον διδόναι*, столь свойственной греческому духу в историческое время. Поэтому *ἔμμις* не вышла за пределы «священного права» (*heiliges Recht*) и не распространилась на всю совокупность человеческих отношений. Она так и осталась связанной с фигурой царя, а позднее — с заместившим его в качестве авторитета с религиозной санкцией дельфийским оракулом.

¹ Первая часть этой работы, посвященная категории *ἔμμις* в раннем греческом мышлении, была опубликована в «Вопросах философии» (2007. № 12). Там же см. основные работы, посвященные греческому правовому мышлению.

Тогда как *ῥέμις* изначально связана с властным изречением царя относительно нормы в индивидуальном случае, *δίκη* имеет к царю косвенное отношение. Ее значение коренится в судебной процедуре, в деятельности правосудия. Царь может быть судьей, и ранняя история свидетельствует о том, что первоначально судебная функция принадлежит ему *par excellence*. Однако в суде царь — не константа, но лишь переменная. Суд — это, прежде всего, состязание двух сторон перед лицом третьей, независимой стороны, которая и должна определить, какое «право» из двух является более прямым. Это, однако, не значит, что значение ранней *δίκη* можно свести к «судебной процедуре» (*legal procedure*), как это сделал в своих работах М. Гагарин². *Δίκη* не сводится к формальной процедуре поиска мирного решения конфликта, скорее, это высказанная судьей прямая правда о нем, способная тем самым прекратить ссору и водворить мир.

Как уже говорилось, в отличие от *ῥέμις* *δίκη* жила в греческом сознании гораздо дольше. Но дело не только в хронологической продолжительности. Это понятие оказалось способным к внутреннему обогащению, которое проявилось и как расширение первоначальной сферы применения, в результате чего она смогла распространиться не только на мир людей, но и на всю жизнь космоса, и как способность порождения производных понятий, которые приобрели собственное бытие, не утратив связь с исходной категорией. *Δίκη*, таким образом, могла описывать и отношение богов к людям («божественная справедливость»), и взаимоотношения людей, и отношение между вещами как таковыми.

Δίκη у Гомера

В последнее время обсуждение гомеровской *δίκη* идет в рамках дискуссии, крайние точки в которой представляют позиции Михаэля Гагарина³ и Хьюго Ллойд-Джонса⁴. Как уже говорилось, Гагарин отождествляет *δίκη* у Гомера, Гесиода и ранних лирических поэтов с мирной судебной процедурой и исключает возможность иного, метафизического или нравственного значения. Точнее, он считает последние значения полностью сводимыми к «мирной легальной процедуре». Так, боги, со-

² *Gagarin M.* Early Greek Law. Berkeley etc.: Univ. of California Press, 1986.

³ *Op. cit.*

⁴ *Lloyd-Jones H.* The Justice of Zeus. Berkeley etc.: Univ. of California Press, 1971¹, 1983².

гласно Гагарину, гневается в II. XVI, 386 sqq. на тех, кто насилием нарушает ход этого процесса, а не на тех, кто изгоняет справедливость, как кажется любому непредвзятому читателю⁵. Позиция Ллойд-Джонса прямо противоположна: основным значением *δίκη*, начиная с Гомера, он считает представление о космическом порядке, блюстителем которого выступает Зевс. Речь идет о двух крайностях, однако мы предпочли бы не искать золотую середину между ними. Позиция Ллойд-Джонса, которая может показаться — и казалась — парадоксальной и недостаточно обоснованной, нам представляется верной в основных чертах. Она лучше всего позволяет найти объяснения всем встречающимся у Гомера — и не только — феноменам, включая и «мирную легальную процедуру», тогда как противоположный взгляд то здесь, то там приводит к натяжкам и упрощению. Ложность позиции Гагарина, однако, проистекает не столько из «позитивистского» лексического подхода, сколько из его принятия догм юридического позитивизма, вырывающего право из общего контекста культуры и противопоставляющего его «нравственности».

Как и *Ζέμς*, *δίκη* связана с Зевсом. Ему свойственно судить (*δικαζέμεν*), то есть принимать решение о том, кому из противоборствующих сторон отдать превосходство в определенный момент. Его суждение — не просто слова, оно наделено силой и властью совершить то, что задумано⁶. Если для высказывания *Ζέμς* наличие конфликта между двумя сторонами необязательно, то для *δίκη* это становится одним из определяющих моментов. Так, в II. VIII, 430—431 Гера говорит, что Зевсу прилично «присудить» (*δικαζέμεν*) троянцам и грекам, кто из них погибнет, а кто останется в живых. Небесный суд, как и земной, начинается тогда, когда две стороны противостоят друг другу. Осада Трои, бои между греками и троянцами представлены эпическим поэтом как судебная тяжба, в которой решающая роль принадлежит Зевсу. Суд Зевса зависит только от него, и никакой другой бог не может принимать участия в его решении, если этого не желает Зевс⁷. То, что на Олимпе Зевс вершит свой суд, отзывается и на земле, земной суд через это оказывается сопряженным с «суждением» верховного олимпийца.

⁵ См., например, сводку значений *Ζέμς* и *δίκη* у Гомера в: Frisch H. *Might and Right in Antiquity*. København: Gyldendalske Boghandel, 1951. P. 46—47.

⁶ Схолиаст отмечает ad II. I, 542 · *δικαζέμεν* = *πράττειν*.

⁷ II. I, 541—542.

На земле *δίκη* прежде всего принадлежит царю. Так, Сарпедон хранил Ликию «судебными решениями и своею силой»⁸. Схолиаст к этому месту, вероятно, справедливо указывает, что царская *δίκη*, царский суд, относится к городу и его жителям, тогда как сила служит для охраны от внешнего нападения⁹. Таким образом, для эпического поэта в самом праве не присутствует элемент силы. Ему еще чужда более поздняя концепция политической власти, высказанная Эсхилом: «Если сила с правом сопряжены, какая упряжка будет их сильнее?»¹⁰

Правосудие царя не только водворяет мир в общине, прекращая раздор, *νεῖκος*. Оно имеет космическое значение. В Od. XIX, 109–114 говорится о славе непорочного царя, который «возвышает правосудие»¹¹, и черная земля приносит пшеницу и ячмень, деревья тяжелеют плодом, рождается скот без падежа, море приносит рыб из-за его хорошего правления, люди под ним хорошеют». Связь между правосудным царем и плодородием земли, над которой он властвует, была, вероятно, заимствована греками с Востока и продолжала существовать в греческом сознании, по крайней мере, до конца V в. до н.э. Вряд ли можно сказать, что такая награда достается царю за корректное проведение «мирной легальной процедуры».

В «Илиаде» *δίκη* неразрывно связана с судом, судебной процедурой и судебным решением. Поэтому посмотрим внимательно на изображение суда в «Илиаде», чтобы понять значение *δίκη* для эпических поэтов. Вначале — картина суда на щите Ахилла¹². Поэт изображает суд как типичную сцену мирной жизни города наряду со свадьбой, пиром и плясками¹³. Ей противостоит картина войны в изображении жизни другого города. Война косвенно выступает как противоположность су-

⁸ II. XVI, 542.

⁹ ταῦτα γὰρ σφίζει, τὸ μὲν πόλιν καὶ οἰκίτορας, τὸ δὲ ἀπεῖργον τοὺς πολεμίους.

¹⁰ A. Fr. 381 Nauck².

¹¹ Схолиаст определяет здесь *εὐδικίαι* как *δίκαιαι κρίσεις*, «правосудные вердикты».

¹² II. XVIII, 496–508.

¹³ Суд здесь следует после изображения радостей мирной жизни, поэтому схолиаст отмечает: ἥδονήν δὲ διαγράφας μέτρισιν ἐπὶ τοὺς ταῦτα τηροῦντας νόμους. Конечно, о законах здесь речи не идет, однако мысль о том, что судебная процедура хранит мир в общине, предоставляя возможность мирных радостей, вероятно, была не чужда эпическому поэту. Возможно, однако, что изображение суда появляется в силу гомеровской поэтики. Поэт противопоставляет две большие картины, мира и войны, однако и в мирной жизни есть то, что сходно с войной, — ссора между гражданами, которая, впрочем, разрешается не с оружием в руках, но перед лицом почтенных людей. Та-

дебному разбирательству. Выбор судебной сцены для изображения на щите Ахилла показывает, что мы имеем дело не с исключительным, но с вполне обычным явлением греческой жизни гомеровского времени. Дело происходит на агоре, где собрались люди. Там возник спор (νεῖκος) между двумя людьми о вире (ποινή) за гибель некоего мужа. Одна сторона публично объявила (δήμιρ πιφαύσχων), что вира выплачена, другая это отрицала. Поэтому они пришли к знатоку (ἐπὶ ἵστορι), дабы положить конец этому спору. Их подбадривают сторонники (ἄρωγοί), о деле возвещают глашатаи (κήρυκες), а почтенные люди, к которым обращаются за решением, восседают в священном кругу. Приняв из рук глашатаев скипетры, они по очереди (ἀμφοβηδὺς) высказывают им свой приговор (δίκαζον). Посередине лежат два таланта золота, предназначенные тому, кто выскажет судебное решение (δίκτην) наиболее прямым (ιδύντα) образом¹⁴.

Суд происходит в главном месте собрания полноправных членов общины, на агоре. Δίκη связана с ней так же, как и θέμις. Поэт неоднократно подчеркивает присутствие народа (λαοί, δῆμος) во время разбирательства, стороны могут обращаться к нему. Судебный процесс ведется публично и открыто. Причиной, по которой стало необходимым высказывание δίκη, является ссора между двумя сторонами¹⁵. Δίκη есть то, что сможет положить предел их νεῖκος. Наличие двух сторон и здесь является условием действия δίκη, которая должна найти пропорцию, среднее в их притязаниях. Стороны разрешают конфликт не с оружием в руках, но через процедуру обращения к знатоку¹⁶. Такими знатоками

ким образом, и в мире есть своя война, поэтому гомеровское изображение лишается монотонности и приобретает особую рельефность.

¹⁴ Здесь не вполне ясно, кто вносит эти два таланта, являются ли они платой, налагаемой на обе стороны за судебную процедуру, или же платит лишь проигравшая сторона. Также некоторые древние комментаторы считали, что два таланта выплачиваются не судье, но стороне, оказавшейся правой в ходе судебного разбирательства. См.: Schol. и Eustath. ad loc.

¹⁵ В Od. XII, 439–440 судья на агоре «разбирает множество ссор, когда более молодые предъявляют друг другу претензии».

¹⁶ Кто здесь назван ἵστορ, не ясно. По объяснению древних (см.: Eustath. ad loc.), это либо свидетель (μάρτυς), либо судья (δικαστής). В первом случае процедура должна была выглядеть так. Стороны первоначально отправляются к свидетелю, затем к судьям, которые выносят решения, опираясь на показания свидетеля. Подтверждением этому является то, что в законодательстве Дракона и Солона свидетель обозначался как ἰδὺς, «знающий», а ἵστορ возводился к тому же основному глаголу

выступают почтенные члены общины (*γέροντες*)¹⁷. Место, где непосредственно происходит разбирательство, называется «священным кругом» (*ιερός κύκλος*)¹⁸, то есть сама процедура ставится под покровительство богов. Это было отмечено античными комментаторами и имеет параллель в II. XVI, 388 и в Od. XIV, 84, о чем нам еще предстоит говорить.

К сфере сакрального имеет отношение и скипетр, который берут в руки судьи. В первой книге «Илиады» (I, 238) скипетр как раз принадлежит мужам, заботящимся о *δίκη* и хранящим *δέμιοτες*, переданные Зевсом. Скипетр, таким образом, атрибут не только царей, но и судей. Сам суд происходит как поочередное высказывание каждым судьей своего мнения; общего мнения, как отмечает схолиаст, судьи не формируют, одного общего решения не принимают¹⁹. Принять самое справедливое решение значит «высказать *δίκη* наиболее прямым образом». «Прямое» и «кривое» становятся обозначениями правильного и неправильного судебного решения²⁰. Позднее, у Гесиода, появится устойчивый оборот *ἰθεὶα δίκη*, «прямая *δίκη*».

О *δίκη* речь заходит тогда, когда нарушается принятый порядок вещей. Это хорошо видно в XXIII песне «Илиады». На ристаниях у могилы Патрокла Ахилл захотел передать вторую награду не тому, кто пришел на самом деле вторым, но пришедшему последним герою Евмелу. Все ахейцы поддержали решение Ахилла, но пришедший вторым Антилох высказал Ахиллу свои притязания (*δίκη ἡμείψατο*)²¹. Тот, кто пришел вторым, и должен получить вторую награду, в противном случае возникает необходимость в *δίκη*, разборе тяжбы. Однако и сам Антилох не может выдержать такой тяжбы, поскольку во время состязания он

ἴσθμι, «знаю». У такого объяснения, впрочем, есть серьезные недостатки. Если конец спору полагает этот отличающийся от судей *ἴστωρ* своим свидетельством, как об этом пишет схолиаст (Schol. ad loc.), в чем тогда заключается деятельность судей? Поэтому все же более вероятным, на наш взгляд, является второе предположение, что *ἴστωρ* — это обозначение судьи. Возможно также, что свидетель и судья в то время не всегда точно различались. Так, в Od. XI, 545 sqq. спор между Аяксом и Одиссеем решают (*δίκασαν*) троянцы и Афина, свидетели подвигов того и другого героя на ратном поле.

¹⁷ Это не обязательно должны быть старцы, для Гомера отношение *γέρας* и *γέρον*, возможно, еще ощущается. См. комментарий Евстафия ad loc.

¹⁸ Софокл будет затем воспевать *κύκλοντα ἀγορᾶς δρόνον* (OT 160).

¹⁹ Schol. ad loc.

²⁰ В II. XVI, 387 «кривыми» названы *δέμιοτες*.

²¹ II. XXIII, 542: *Πηλεΐδην Ἀχιλῆα δίκη ἡμείψατ' ἀναστάς*.

придержал коней Менелая, который иначе должен был прийти вторым. Поэтому Менелай также обращается к «вождям и советникам аргивян» (Ἀργείων ἡγήτορες ἥδ' ἐμείδοντες) с просьбой рассудить (δικάσσετε) его и Антилоха²². Здесь проявляется весьма важный, на наш взгляд, момент, характерный для греческого правового сознания. Суд, который должны высказать «вожди и советники», должен быть судом ἐς μέσον ἀμφοτέροισι, буквально — судом «на середину для того и другого», то есть находящимся на одинаковом расстоянии от той и другой стороны, «равноудаленным», как принято сейчас выражаться²³. Образ середины (μέσον) как ключевой момент суда дополняется в следующих строках уже известным нам образом «прямой δίκη». Такому суду противопоставлен суд пристрастный, ἐπὶ ἀρωγῇ, буквально — «суд поддержки, помощи» одной из двух сторон. Этот суд не стоит посередине между сторонами, но склоняется на одну из сторон²⁴, встает на ее защиту и приходит на помощь. Таким образом, здесь впервые появляется — в свойственной грекам геометрической форме — один из основных постулатов принципа формальной справедливости, равенства состязającychся сторон перед судом, пусть даже пока в качестве таковых сторон выступают лица, принадлежащие к одному и тому же социальному классу.

Еще одно изображение судебного процесса переносит нас в царство мертвых²⁵, где Минос, сын Зевса с золотым скипетром, отвечает на вопросы мертвых о δίκας. Как сын Зевса, Минос получает от него право высказывать для мертвых θέμις и δίκας. Отношение правосудия к Зевсу здесь опосредовано его сыном. При жизни Минос царствовал в Кноссе и был «собеседником великого Зевса»²⁶. Мертвые просят его высказать свой вердикт относительно тех конфликтов, которые продолжают происходить между ними и в доме Аида. Как уже говорилось, эта сцена не имеет отношения к оценке справедливости совершенных ими на земле дел. Мертвые не отождествляются еще с самой личностью жившего человека, как это будет впоследствии у Платона, поэтому они не могут не-

²² Ibid. 573–574.

²³ Схолиаст напрасно противопоставляет «пространственное» и «правовое» значение этого пассажа. Пространственное положение суда, несомненно, указывает на характер изначальной процедуры, которая впоследствии (уже у Гомера) приобретает символическое значение.

²⁴ Действует ἐπαρωγῶς, по выражению схолиаста.

²⁵ Od. XI, 568–571.

²⁶ См.: Od. XIX, 178–179.

сти ответственность за деяния самого человека. Их *ψυχή* есть лишь при-
зрак, личность для гомеровского грека — это живое тело, обладающее
θυμός. Как и в сцене на щите Ахилла, стороны обращаются к судье для
решения возникающих между ними споров, одна сторона — вероятно,
истец — стоит, другая — вероятно, ответчик — сидит²⁷.

Как и *ἔρις*, *δίκη* последовательно противопоставляется силе-
насилию (*βίη*). Те, кто насилием на собрании искривляют *ἔριμους*, тем
самым изгоняют *δίκη*, «правосудие» (II. XVI, 387–388). Самым право-
судным народом называются ἄβιοι, «не знающие насилия» (II. XIII, 6).
В уже известном нам пассаже II. XVI, 388 насилие (*βίη*) заставляет ис-
кривлять *ἔριμους*, тем самым изгоняя *δίκη* и пренебрегая «взглядом бо-
гов». Для ранних греков, таким образом, идея права никогда не допол-
няется силой, право есть то, что преодолевает изначальное внеправовое
применение физического насилия. Это не значит, что право для ранних
греков не может быть дополняемо силой, но в самом понятии *δίκη* идея
силы и насилия не присутствует и не предполагается.

Изгнание *δίκη*, правосудия, вызывает божественное возмездие. Это
видно в том же пассаже (II. XVI, 387 sqq.). Гнев Зевса из-за насилия, опи-
санный здесь, проявляется как буря, от которой содрогается «черная
земля». Как правосудие царя вознаграждается плодородием земли, так и
неправосудие получает космическое наказание. За вину царя-судьи или
судей держит ответ вся община²⁸, расплачиваясь уничтожением урожая.
Замещение справедливого суда насилием чревато божественной карой
для всего народа.

Значение *δίκη* в этом месте «Илиады» вызвало оживленную полеми-
ку между теми, кто хочет видеть здесь справедливость (*Gerechtigkeit*), и
теми, кто, как М. Гагарин, видит в этом лишь «мирную легальную про-
цедуру», за пренебрежение которой следует божественное наказание.
Однако вряд ли имеет смысл так резко выделять этот случай и противо-
поставлять ему все прочие. *Δίκη* здесь значит правосудие, вынесение
справедливого решения в ходе суда. Сам суд выступает как орудие спра-
ведливости. К тому же жесткое противопоставление морали и права не
является самоочевидным и для современной правовой мысли, не гово-
ря уже о древнем правовом сознании.

²⁷ Схолиаст видит, впрочем, в одних людей простых, скромных (*εὐτελεῖς*), в дру-
гих — знатных и сильных (*ἐντελεῖς*).

²⁸ Schol. ad loc.

Хотя судебная процедура, как она описана у Гомера, многое дает для понимания *δίκη*, сам судебный процесс зависит от более фундаментальных представлений о праве, чем те, что непосредственно выражены в изображении судебной процедуры. В «Илиаде» присутствует идея *δίκη* как возмездия и возмещения. За то, что Агамемнон отобрал у Ахилла Брисеиду, он должен не только вернуть наложницу, но и возместить Ахиллу «потерю в чести». Это возмещение выражается в дарах, в клятвенном заверении, что он, Агамемнон, не прикасался к Брисеиде, и в угощении²⁹. Только в этом случае, говорит Одиссей, «ты, Ахилл, не будешь лишен *δίκη*»³⁰. Полное возмещение нанесенного ущерба есть то, на что должно быть направлено действие суда, высказывающего судебные вердикты, *δίκαι*, и тем самым осуществляющего правосудие, *δίκη*. Поскольку Агамемнон по своему царственному положению сам является судьей, которому принадлежит обязанность судить, *δικαζέμεν*, то он сам и определяет ту *δίκη*, которая должна разрешить конфликт (*νεῖκος*) между ним и Ахиллом. Если Агамемнон именно так восстановит первоначальное отношение между ним и Ахиллом, то он окажется «более правосудным» (*δικαιότερος*) и для любого другого человека, ибо он признает возможность для царя возместить ущерб, «снова угодить» (*ἀπαρέσασθαι*) тому, кого он оскорбил.

Возмещение нанесенного ущерба путем *δίκη*, правосудия, связывает ее с идеей порядка, должного положения дел, создаваемого благодаря наделению каждой вещи той честью, каковая ей должна принадлежать. Уметь сделать это — значит быть *δίκαιος*. Так, этим эпитетом обозначается Нестор³¹, предложивший первый кубок для возлияния Афине, а не Телемаху, то есть оказавший тем самым первую честь богу и лишь вторую — человеку, как и следует согласно должному порядку вещей, порядку распределения почестей (*γέρα, τιμαί*).

Женихи представлены «неразумными и неправыми» (*οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι*)³², поскольку они не знают, что их в ближайшем будущем ждет смерть. Здесь *οὐδὲ δίκαιοι* не абстрактная «этическая» характери-

²⁹ II. XIX, 172–180.

³⁰ Схолиаст говорит, что дары Агамемнон должен дать для удовлетворения мести (*διὰ τὴν ἄμυναν*), клятву — из-за девушки (*διὰ τὴν ἐρωμένην*), а угощение — из-за своей «дерзости» (*διὰ τὴν ὑβρίν*). Все вместе представляет собой полный объем *δίκη* для этого случая.

³¹ Od. III, 52–53.

³² Od. II, 282–284.

стика³³, но выражение того, что они не могут *suum cuique tribuere*, «воздавать каждому подобающее». За нарушение этого порядка их и ждет в скором времени гибель. *Νοήμων* и *δίκαιος* — не два различных выражения, а *ἐν διὰ δυοῖν*, посредством этих определений выражается единая идея «незнания *δίκης*»³⁴. Для греков незнание человеком должного порядка вещей с необходимостью ведет к действию против этого порядка, которое чревато божественным наказанием. Греческий интеллектуализм в этике, с наибольшей силой проявившийся у Сократа и Платона, начинает свой путь уже в ранней эпической поэзии³⁵. Отрицанию *οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι*, описывающему характер женихов, предшествовала положительная характеристика Афиной Телемаха. Последний изображается как человек, который будет *οὐδὲ κακὸς οὐδ' ἀνοήμων*. Формульное сходство выражений показывает, что для поэта «Одиссеи» *κακὸς* и *δίκαιος* противостоят друг другу как антонимы, описывающие один и тот же феномен либо в отрицательном смысле, либо в положительном. «Положительная» формула обозначает способность результативного действия (*τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε*), поскольку человек знает порядок вещей и действует в соответствии с ним. Отрицательная приводит к тому, что действие остается безрезультатным, а вернее, имеет негативный исход по сравнению с ожидаемым.

Также и ахейцы названы Нестором *οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι* за то, что они осквернили алтарь Афины в Трое, выказав пренебрежение богине и уничтожив ее честь. Поэтому возвращение домой, на которое они рассчитывали, оборачивается их гибелью по воле Афины и Зевса, который охраняет честь богов³⁶. Одиссей, которого феаки доставили на Итаку, но который еще не знает об этом, начинает упрекать «вождей и правителей»

³³ Ср. противопоставление А. Адкинсом (*Adkins A. Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford: Clarendon, 1960*) «competitive excellences» и «quiet virtues» (*σαοφροσύνη, δικαιοσύνη, πινυτός* и др.), второстепенная роль последних в гомеровском эпосе не кажется нам убедительной.

³⁴ Довольно близко к такому пониманию подходит схолиаст: *ἄκρως δογματίζει Ὅμηρος ὅτι ὁ ἄδικος καὶ ἀσύνετος*.

³⁵ Ср. также выражения *φιλα μῆδεα εἰδὼς* (II. XVII, 325), *αἴψια εἰδὼς* (Od. II, 231), *ἀδεμίστια εἰδὼς* (Od. IX, 428; XX, 287), *ἥπια εἰδὼς* (Od. XV, 557).

³⁶ Od. III, 132–135. Согласно схолиасту, гнев Афины был вызван тем, что ахейцы не наказали Локрийского Аякса за то, что он в священном для богини месте изнасиловал Кассандру. Схолиаст подчеркивает, что и в этом случае за преступление одного гнев богов обрушился на все ахейское войско.

феаков; они, думает Одиссей, *οὐκ πάντα νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι*, потому что пообещав одно, сделали другое³⁷. А когда вместо одного делается другое, нарушается *δίκη*, правильный порядок распределения. К тому же Одиссей обратился к феакам как проситель (*ἰκέτης*), поставив себя тем самым под защиту Зевса, покровительствующего просителям (*Ζεὺς ἰκετῆσιος*). За нарушение *δίκη* относительно просителя должна последовать месть Зевса. Поэтому Одиссей, еще не знающий, что феаки не погрешили против *δίκη*, говорит: «Да отмстит им Зевс, покровительствующий просителям, который и над прочими людьми надзирает и отмщает тому, кто допускает погрешность»³⁸. Тема мести (*τίσις*), следующей за нарушением *δίκη*, должного порядка распределения, нам еще не раз встретится в ранней греческой мысли.

То, что Телемах в соответствии с принятым порядком продолжает владеть отцовским *γέρας*, «достоянием», править отцовским *τέμενος*, «наделом», и «уделять» жирные пиры, делает его «мужем, заботящимся о *δίκη*» (*δικασπóλος*), должном порядке вещей³⁹. Стоит обратить внимание на явную связь между *δικασπóλος* и распределением, разделением, выраженную здесь соответствующими глаголами (*νέμεται, δαίννται*).

Нестор превосходил остальных в знании *δίκας ἥδὲ φρόνι*⁴⁰, то есть он лучше других знал проявления должного порядка в каждом индивидуальном случае. Его огромный жизненный опыт, простиравшийся на жизнь не одного, но трех поколений, дал ему возможность распознавать честь, присущую каждой вещи, и не делать ошибок в ее оценке. Здесь с *δίκη* соединен «интеллектуальный» термин *φρόνις*, поскольку, как мы видели, «справедливость» для эпических поэтов не только «этическая», но и «дианоэтическая» добродетель.

Боги, говорится в Od. XIV, 83 sqq., чтят *δίκη* и дела людей, которые суть *αἵσιμα*, то есть согласные с *αἶσα*, эолийским вариантом для *μοῖρα* у Гомера. Иными словами, боги чтят *δίκη* и такие дела, которые соответствуют должному порядку. Здесь же показано, что он собой представляет. Гнев богов, направленный на женихов, вызван тем, что они, во-первых, сватаются не так, как положено (*οὐ δικάως*), то есть не преподносят не-

³⁷ Это хорошо видит схолиаст: *περὶ τὴν ἀγωγὴν τῆς πατρίδος ἡδίκησαν αὐτόν*.

³⁸ Od. XIII, 209–214.

³⁹ Od. XI, 184–186.

⁴⁰ Od. III, 243–244. Евстафий правильно замечает *ad λογ.· εἰρισσότερον τῶν ἄλλων δι καλός ἐστι καὶ φρόνιμος*.

весте дары, а напротив, уничтожают ее достояние; во-вторых, они преступают порядок тем, что не возвращаются к себе домой, к своим делам и вещам (*ἐπὶ σφέτερά*), но силой (*ὑπέβριον*) грабят чужое. В этих обстоятельствах неминуем гнев богов. Женихи его не опасаются лишь потому, что знают, как им кажется, о гибели Одиссея, а следовательно, его имущество — теперь как бы ничье. Следование принятому порядку и занятие собственным делом, «быть при своем» — вот гомеровские примеры *αἵσιμα ἔργα*, проливающие свет на понимание *δίκη*. От этого не так далеко платоновское определение справедливости (*δικαιοσύνη*) в «Государстве» как *οἰκιοπραγία*, «занятие собственным делом»⁴¹. Как и в «Илиаде» (XVI, 387 sq.), порядок *δίκη* находится под покровительством богов. Он запечатлен и в человеческом сознании: когда преступается *δίκη*, в душе даже самых отъявленных злодеев возникает страх (*δῆος*) перед мстостью богов, и они стараются убраться подальше от места преступления.

Антонимами *δίκαιος* могут выступать такие определения, как *ὑβριστής*, «переходящий пределы, преступающий меру, дерзкий», *χαλεπός*, «гневливый»⁴², и *ἄγριος*, «дикий, некультурный», а родственными терминами — *φιλόξενος*, «гостеприимный», и *θεοудής*, «богобоязненный». Попадая в незнакомую землю, герой «Одиссеи» обычно спрашивает: «Страны каких смертных я достиг, дерзких, диких и неправедных или же гостеприимных и с богобоязненным умом?»⁴³ Связь *δίκαιος* и гостеприимства существует потому, что все странники находятся под покровительством «Зевса гостеприимного» (*Ζεὺς ξείνιος*), оскорбление странника — это пренебрежение Зевсовой честью, за которое карает сам бог. Поэтому в «Одиссее» дважды встречается формула «нехорошо и несправедливо обижать странников»⁴⁴. Тот, кто не уделяет богу должной чести, идет против *δίκη*, должного порядка распределения чести. Соответственно Полифем с его огромной силой (*ἀλκή*) не знает ни *δίκας*, ни *δέμοντας*⁴⁵. Он не знает ни должного порядка вещей, нарушение которого выражается в судебных вердиктах и ведет к неотвратимому воздаянию, ни существующих в обществе неписанных правовых и этических норм,

⁴¹ Plat. Resp. 434 с 7 sqq.

⁴² То, что *δίκη* противопоставит необузданному, не знающему меры гневу, видно из формулы, употребляемой в Od. XVIII, 414–415; XX, 32–33.

⁴³ Od. VI, 119–121 (= XIII, 200–202).

⁴⁴ Od. XX, 294–295; XXI, 312–313.

⁴⁵ Od. IX, 214–215.

находящихся под покровительством Зевса. Θέμιτες и δίκας в совокупности образуют единый комплекс, заключающийся в наличии норм и в неизбежности наказания за их нарушение.

Сама δίκη, таким образом, представляет собой сложный, но, в сущности, единый феномен, в котором — в зависимости от направленности внимания — видны различные стороны, обычно рассматриваемые как отдельные самостоятельные «значения» слова. Они, действительно, порой существуют изолированно, но все же имеют общий корень и основу. Δίκη как «легальный процесс», как вердикт в ходе такого процесса, как правосудие, коренится в δίκη как должном порядке распределения почестей и воздаянии за нарушение этого порядка. Судебный процесс нацелен, прежде всего, на установление такого порядка, а если он нарушен, то на его восстановление.

С этим порядком неразрывно связана и формула, встречающаяся в «Одиссее», δίκη ἐστὶ, которую обычно стараются представить чем-то своеобразным, далеким от исходного значения δίκη. На самом деле, она не значит «есть обычай, как обычно бывает, принято, как свойственно» и т.д. Она значит «как обычно бывает в соответствии с должным порядком распределения почестей». Идея порядка, за нарушение которого следует наказание, без сомнения присутствует в ней. Эту формулу сводят к значению обычая, поскольку не видят в ней «нравственного» значения. Действительно, цари, согласно формуле, могут сделать или сказать нечто недозволенное, выходящее за пределы их αἶσα (ἐξαίσμιον), «одного любят, другого ненавидят»⁴⁶. Действительно, они обычно так и делают, но делают это лишь потому, что таково отношение их τιμή к τιμή нижестоящих. Не обычай, но представление об определенном порядке почестей обуславливает их обычное поведение. То, в чем мы видим простую констатацию часто повторяющегося факта, ранние греки понимали как явление общего закона, устанавливающего и распределяющего почести между множеством областей бытия. Так, этот порядок уделяет мертвым существование, лишенное плоти и костей, призрачное существование, подобное сну⁴⁷. Удел слуг — бояться новых господ, поскольку слуги еще не знают, какую δίκη новые господа для них установят⁴⁸. В соответствии с установленным порядком сами женихи должны

⁴⁶ Od. IV, 689–692.

⁴⁷ Od. XI, 218 sqq.

⁴⁸ Od. XIV, 59 sqq.

приносить дары, а не поедать имущество невесты⁴⁹. Согласно порядку явление бога сопровождается ослепительным сиянием⁵⁰, ибо такое сияние входит как γέρας в совокупность неизменных атрибутов божества. Скорбь, наступающая после многотрудного возвращения и даже большая, чем та, которую человек испытал во время скитаний, также есть порядок вещей⁵¹, как и чуткий сон стариков⁵².

Итак, мы начинали исследование *dike* с дилеммы, перед которой стоит современная ее интерпретация, с выбором между «легальным» и «метафизическим» значением. Стало ясно, что гомеровскую *dike* нельзя свести к мирной легальной процедуре. *Dike* открылась как фундаментальное представление о мире и его порядке, которое лежит в основе легальности, но не создается ею. И правый суд, и правильность судебной процедуры зависят, в конечном счете, от правильного распределения почестей, осуществляемого во время суда и не только. Но и распределение почестей людьми — процесс вторичный, полностью зависящий от того, как они распределены в действительности. Космос представляет собой множество областей, наделенных различным статусом. Знание этого порядка делает человека не только мудрым, но и справедливым. Отсутствие такого знания ведет к невозможности исполнить свои замыслы, поскольку они сталкиваются с богами, хранящими мировой status quo. Поэтому характеристика «справедливый» не сводится лишь к этике в современном смысле, она описывает человека как существо, достигающее или не достигающее своих целей в зависимости от знания или незнания порядка сущего. Такое соотношение «легальности» и «метафизичности» неудивительно, поскольку любое право берет начало в неправовых, «моральных» и «метафизических» областях, осуществляя затем их частичную «юридизацию».

Вынесение суждения, соответствующее такому порядку, и есть верный судебный вердикт, «высказанная прямо *dike*». Поскольку им затронуто отношение человека к устройству бытия, судебный вердикт, правосудие находится под покровительством богов, вознаграждающих правый суд и ниспосылающих гибель за неправый. Причем за судебные ошибки несправедливого судьи, обычно царя, должна расплачиваться вся община.

⁴⁹ Od. XVIII, 275 sqq.

⁵⁰ Od. XIX, 43.

⁵¹ Od. XIX, 167 sqq.

⁵² Od. XXIV, 255.

Δίκη у Гесиода

Δίκη представлена у Гесиода гораздо более выпукло, чем в гомеровском эпосе. Это, однако, не является свидетельством эволюции понятия, как часто пытаются представить. В вопросе о соотносительной хронологии эпосов Гомера и Гесиода нет полной ясности, и, например, филолог М. Вест уже более 30 лет аргументирует в защиту более раннего происхождения эпоса Гесиода и его прямого влияния на гомеровские поэмы. Как бы там ни было, эволюционный подход, настаивающий на изменении характера понятия *δίκη* при переходе от Гомера к Гесиоду, служит, на наш взгляд, препятствием для создания объективной картины этой категории. Непреходящей заслугой Ллойд-Джонса является то, что он в своей книге «The Justice of Zeus» продемонстрировал возможность иного, незволюционного взгляда на «греческий дух» и его проявления от Гомера до софистов и Еврипида. То, что на 828 строк «Трудов и дней» приходится 38 случаев употребления *δίκη* и родственных ей слов (*δίκαιος*, *δικάζειν*, *ἄδικος* и др.), тогда как на всю «Одиссею» (12 110 стихов) приходится всего 30, а на всю «Илиаду» (15 693 стиха) — лишь 18, объясняется, скорее, жанровыми различиями произведений, а не быстрым прогрессом морального и правового сознания греков от Гомера к Гесиоду. В сущности, понимание *δίκη* в гомеровском и гесиодовском эпосе одинаковое, но в последнем случае оно дано в более концентрированном виде, что объясняется, прежде всего, тем, что разрешение морально-правового конфликта между Гесиодом и его братом Персом — главная тема «Трудов и дней». Этим объясняется и то обстоятельство, которое в свое время заставило Гагарина видеть в гесиодовской трактовке *δίκη* исключительно значение мирной легальной процедуры. Речь идет о том, что у Гесиода *δίκη* в основном относится к судебной сфере. Однако ее значение не сводится к форме судебного процесса, но включает в себя и прямое суждение — как на таком процессе, так и вне его, — и совокупность прямых суждений, «в сумме» образующих правосудие, и возмездие как результат небесного или земного правосудия, и, наконец, справедливость как наиболее общую категорию, под которую можно подвести все проявления правосудия. Кроме того, лежащее в основе категории *δίκη* представление о порядке распределения присутствует у Гесиода так же, как и у Гомера.

«Труды и дни» начинаются с призыва к Персу «выправить *ῥέμματα* с помощью *δίκη*»⁵³, то есть исправить неправильные нормы, установлен-

⁵³ Оп. 9–10.

ные Персом в конкретном случае тяжбы со своим братом, руководствуясь справедливостью. С помощью *δίκη* здесь исправляется когда-то искривленное положение дел между Гесиодом и Персом. Нормы действия, *θέμιστες*, должны соответствовать справедливости, иначе они искривляются. Не стоит видеть здесь в *δίκη* судебный процесс или судебное решение. Неопределенный и общий характер этих стихов свидетельствует о том, что Гесиод обращается к Персу с призывом исправить содеянное, руководствуясь общим, разделяемым и Персом, и поэтом, и его аудиторией пониманием справедливости, в соответствии с которым и должен проходить конкретный судебный процесс. Такое же общее значение слова «справедливость» мы видим и в тех местах «Трудов и дней», где Гесиод противопоставляет *δίκη* «дерзости» (*ὑβρις*)⁵⁴ и силе-насилию (*βίη*)⁵⁵, а также там, где противопоставлены, с одной стороны, *δικαι*, а с другой — «преступные дела» (*σχέτλια ἔργα*)⁵⁶. Когда Гесиод хвалит тех, кто не выходит за пределы *δικαίου*⁵⁷, он также имеет в виду не какой-то конкретный вид справедливости, но ее как таковую. Поэтому здесь он впервые вводит в язык субстантивированную форму прилагательного *δίκαιος*, которой греки впоследствии будут обозначать справедливость как таковую и право как таковое (*τὸ δίκαιον*). Последний случай (Ор. 226), на наш взгляд, хорошо показывает различие между конкретным и общим пониманием *δίκη*: с одной стороны, говорится о том, что горожане вершат правосудие над согражданами и гостями, а с другой — в качестве дополнительной характеристики говорится, что они ни в чем не переходят границ «справедливости». Если бы то и другое совпадали, дополнение вряд ли имело бы смысл.

Гесиод проводит различия между разными смыслами *δίκη* и на лексическом уровне. Так, в большинстве случаев *δίκη* в единственном числе и без артикля означает у него либо «справедливость» вообще⁵⁸, либо — изредка — судебный процесс⁵⁹ и правосудие⁶⁰, либо воздаяние и возмездие⁶¹. *Δίκη* с артиклем означает всегда богиню *Δίκη*, дочь *Θέμις* и

⁵⁴ Ор. 213, 217.

⁵⁵ Ор. 275.

⁵⁶ Ор. 254.

⁵⁷ Ор. 226.

⁵⁸ Ор. 9, 213, 217, 275, 278, 279, 283.

⁵⁹ Th. 434.

⁶⁰ Ор. 192.

⁶¹ Ор. 239, 272 (с оттенком «прибыль, корысть»), 712.

Зевса⁶². Δίκη с указательным местоимением ἥδε обычно означает «судебный вердикт», особенно в случае *figura etymologica* δικάσσαι τήνδε δίκην⁶³. Множественным числом δίκαι обычно обозначаются высказывания, с помощью которых осуществляется или не осуществляется правосудие в том или ином случае⁶⁴. Это могут быть высказывания царя, многих судей или просто двух конфликтующих сторон независимо от того, высказывают ли их стороны непосредственно в рамках судебного процесса или вне такового. Такие высказывания (δίκαι) могут быть прямыми (ἰεῖναι) или кривыми (σκολιαί).

Высказывать прямые суждения должен, прежде всего, царь или цари. В «Трудах и днях» им постоянно приписывается эта функция⁶⁵. Они могут исполнять ее хорошо, а могут исказить прямое суждение, делать его кривым под действием коррупции. В «Теогонии» изображается идеальный царь, вдохновленный музами. Он проводит различие (διακρίνων) в нормах (θέμιστες) своими прямыми суждениями (ἰεῖναι δίκην), прекращая раздор⁶⁶. Тем не менее Гесиод не ограничивает высказывание δίκη одними царями, высказывать ее могут и простые люди, такие как он сам и его брат⁶⁷.

Правое суждение обретается благодаря истинным речам, которыми в начале «Трудов и дней» Гесиод увещевает своего неразумного брата. Истинные речи служат необходимой предпосылкой осуществления δίκη как в частном разбирательстве, так и на судебном процессе, где судья обязан судить по справедливости, а стороны — говорить правду⁶⁸. Напротив, ложные речи упоминаются наряду со ссорами и спорами в числе детей «ненавистной вражды» в «Теогонии»⁶⁹. Поэтому призыв

⁶² Оп. 220 (с переходом к общему значению в следующих стихах), 256 (со связью с δίκαι в след. стихах). Отсутствие артикля в Th. 902 объясняется тем, что там перечисляются три Горы, дочери Θέμις и Зевса, поэтому специальной квалификации через артикль не требуется.

⁶³ Оп. 39, 249 (судебный вердикт, принадлежащий не земным судьям, но Зевсу), 269 (возможно более общее значение). Во fr. 338 M.—W. вынесение судебного вердикта обозначается δίκη δικάσῃς (без указательного местоимения, поскольку речь идет не о конкретном судебном решении, но о судебном решении вообще).

⁶⁴ Th. 86; Оп. 36, 219, 221, 225, 250, 254 (с более общим значением), 262, 264.

⁶⁵ Оп. 38—39, 248—249, 260—264.

⁶⁶ Th. 84—87.

⁶⁷ Оп. 35—36.

⁶⁸ Ср. Pl. Ap. 18 a 3—6.

⁶⁹ Th. 229.

к правому суждению, к правосудию, обращенный в «Трудах и днях» к Персу, симметрично дополняется признанием самого поэта ἐγὼ δὲ καὶ Πέρση, ἐπ' ἑταίρῳ μισθῶσαίμην, «я же, со своей стороны, Перс, мог бы сказать правду». В «Теогонии» Нерей, знающий δίκαια δῆρ' εἶνα, «правосудные замыслы», характеризуется как человек «нелживый и правдивый» (ἄψευδής καὶ ἀληθής)⁷⁰.

Как и у Гомера, δίκη внутренне связана с раздором, ссорой, конфликтом (νεῖκος) и с агорой, где обычно происходит разрешение таких ссор. Гесиод упрекает брата за то, что злорадная⁷¹ Вражда увлекает его от работы глазеть на ссоры (νεῖκεα) и прислушиваться к тяжбам на агоре⁷². К злорадной Вражде восходят и ссоры (νεῖκεα), и споры (δῆρις), и война (πόλεμος). Этой Вражде противопоставлена благая Вражда, положенная Зевсом у «корней земли», дух конкуренции, побуждающий к мирному труду. Человеческую причину раздоров Гесиод видит в пресыщении (κορεσσάμενος), открывая таким образом тему τίκτει κόρος, одну из важных тем архаической мысли. Пресыщенность и достаток, богатство побуждают к ссорам и спорам касательно чужого достояния (ἐπὶ ἀλλοτρίοις κτήμασι).

Возникшую между Гесиодом и Персом ссору (νεῖκος) из-за надела надо рассудить (διακρινόμεθα) прямыми δίκης, «суждениями», проводящими прямую линию в этом деле, не склоняясь ни на сторону Гесиода, ни на сторону его брата⁷³. Такие суждения исходят от Зевса (ἐκ Διός) и являются наилучшими. Источником противоположных суждений выступает коррупция царей, получающих за это дары. В этом случае δίκη, вердикт суда, превращается в ἀρπαγή, грабеж. Возникновение ссоры вызвано нарушением первоначально осуществленного раздела отцовского надела (κλήρον ἐδασσάμεθα). Перс, помимо справедливо причитавшегося ему достояния, уносит «многое другое» (ἄλλα πολλά). Умножение, выходящее за пределы установленного порядка, выступает здесь как начало конфликта⁷⁴. Таким образом, когда нарушается правильное распределение, возникает νεῖκος, которое должно быть урегулировано «прямыми

⁷⁰ Th. 233–236.

⁷¹ Схолиаст так определяет ἀκόχαρτος· ἀμφίβολον τὸ κακόχαρτος· ἤτοι γὰρ ἢ ἐπὶ κακοῖς καί αἰρουσα ἢ ἐφ' ἧ' οἱ κακοὶ ἐπιχαίρουσιν.

⁷² Op. 28–29.

⁷³ Op. 35–39.

⁷⁴ Схолиаст, описывая ситуацию, использует для характеристики Перса термин πλεονεξία.

суждениями», чьим источником выступает Зевс. Здесь, как и у Гомера, *δίκη* находится в связи с представлением о порядке распределения, находящемся под божественным контролем. Собственно, ситуация с разделом участка между Гесиодом и Персом имеет божественный прообраз в «Теогонии», где после воцарения Зевса боги разделили между собой богатство (*ἄφενος δάσσαυτο*) и распределили почести (*τιμὰς διέλοντο*), то есть каждый получил свое в соответствии со своим значением и функцией⁷⁵. Более точно дело определяется в другом месте «Теогонии», где функция распределения почестей отдана именно Зевсу, победившему Крона⁷⁶. Именно Зевс дал в удел (*μοῖραν ἐδάσσατο*) Атланту поддерживать широкое небо⁷⁷. Вопрос о правильном распределении частей жертвенного быка между богами и людьми стал причиной конфликта Зевса и Прометея. Гнев Зевса был вызван тем, что Прометеев дележ (*δασσάμενος, διδάσσαο μοίρας*) нарушал должный порядок распределения⁷⁸. Как на небе, так и на земле существует порядок почестей (*δασμός*)⁷⁹, установленный и хранимый верховным олимпийцем. Роль *δίκη* состоит в том, чтобы восстановить этот порядок после его нарушения, вернуть вещи из состояния *νεῖκος* к их изначальному и правильному состоянию, установленному Зевсом.

Вопреки распространенному мнению, утверждающему, что ранние греки не знали свободы воли и, соответственно, не обладали responsibility, ответственностью, суждения, высказанные царями на суде, отчетливо ставятся Гесиодом в зависимость от их решения, их воли. Поэтому Гесиод подчеркивает, что они не просто *δίκασσαν τήνδε δίκην*, «судили таким судом, приняли такое решение, высказали такой приговор», но *ἐθέλουσι δικάσσαι*, «сделали это по своей воле, захотели высказать такое суждение»⁸⁰.

В «Трудах и днях» *δίκη* противоположна *ῥβρις*, дерзость, заставляющая переходить положенные пределы⁸¹. Эти понятия выступают как два

⁷⁵ Th. 112.

⁷⁶ Th. 73–74

⁷⁷ Th. 520.

⁷⁸ Th. 543–544.

⁷⁹ Th. 425.

⁸⁰ Вест ad loc. *ἐθέλουσι*... emphasizes the voluntary nature of their actions. *ἐθέλουσι* — чтение рукописей, Ржак заменяет его на *ἐθέλοντι* без достаточных оснований.

⁸¹ Ор. 213: ὦ Πέσση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ῥβριν ὀφείλλε. Писать здесь *Δίκης* вместо *δίκης*, как делает Вест, неверно. Речь здесь о понятии правосудия, а не о богине. Хотя

полюса, между которыми проходит жизнь людей. Их противоположность абсолютна, между ними не может быть ничего среднего⁸². Таким образом, понимание гесиодовской *δίκη* тесно связано с пониманием *ὑβρις*. Соответственно стоит взглянуть на то, как Гомер и Гесиод понимали «дерзость».

У Гомера о *ὑβρις* как таковой речь заходит в нескольких местах. В «Илиаде» Ахилл видит «дерзость» в поведении Агамемнона, когда тот за возвращение Хрисеиды собирается отнять у других ахейских вождей уже данную им награду. Ахилл поясняет здесь *ὑβρις* через термин *ὑπεροπλία*, буквально «сверхвооруженность», то есть гордость и высокомерие, являющееся следствием избытка оружия и снаряжения⁸³. «Дерзость» здесь — это присвоение чужого, не считающееся с уже произведенным разделом и вызванное мыслью о собственном превосходстве над другими. С оценкой Ахилла согласна и Афина, когда несколькими стихами позднее обещает Ахиллу, что некогда Агамемнон даст ему в три раза больше, чем отнял сейчас, в уплату этой своей дерзости⁸⁴. Тема расплаты (*τίσις*), которая вызвана дерзостью, принадлежит тому же концептуальному полю, что и понятие *δίκη*. В *Λιταί* Ахилл снова возвращается к этой теме, связывая дерзкое поведение Агамемнона (*ἐφυβρίζων*) с отнятием чужого *γέρας*, материального символа чести и общественного положения⁸⁵. В «Одиссее» *ὑβρις* становится одним из постоянных эпитетов, прилагаемых к женихам. Они «наделены чрезмерной силой дерзости»⁸⁶, «повинуясь дерзости, они полагаются на свою силу»⁸⁷, «их *ὑβρις* и насилие (*βίη*) доходят до железного неба»⁸⁸,

для Гесиода переход от понятия к божеству и обратно не представляет никакой сложности, что признает и сам Вест, все же они обычно различаются. Правильно у Ржаха и Сольмсена. По-видимому, формальным признаком богини у Гесиода служит наличие определенного артикля.

⁸² См. комментарий Веста ad loc.

⁸³ II, I, 202–205.

⁸⁴ II, I, 213–214.

⁸⁵ II, IX, 367–368.

⁸⁶ Формула *μητρός ἐμῆς μνηστῆρες, ὑπέρβιον ὑβριν ἔχοντες* встречается в Od. I, 368; IV, 321; в IV, 627 сокращенный вариант *ὑβριν ἔχοντες* (две последние стопы гексаметра); в XVI, 410 вариант *ὑπέρβιον ὑβριν ἔχοντες* (вторая часть гексаметра после цезуры); в XVI, 418 Антиной *ὑβριν ἔχων* (вторая и начало третьей стопы); XVII, 169 *ὑβριν ἔχοντες* (последние две стопы).

⁸⁷ Формула *οἱ δ' ὑβριεῖσιζαντες, ἐπιστόμενοι μὲν ἐὶ σφῆρι* в Od. XIV, 262; XVII, 431.

⁸⁸ Od. XV, 329.

«они обладают чудовищной дерзостью»⁸⁹, им присуща «дерзость мужей чрезмерно мужественных»⁹⁰. Дерзость неразрывно связывается в эпической традиции с силой и насилием, отсюда ее определение *ὑπέρβιος*, *ὑπερφιάλως*, сочетание — *ἐν διὰ δυνῶν* — *ὑβρις* и *βίη*, насилие, в составе единой формулы, отношение к *μένος*, силе. Дерзость также имеет прямое отношение к чрезмерности, избытку, превосходству, на что указывает постоянное соседство со словами, образованными с помощью приставки *ὑπέρ*, «сверх». В «Одиссее» противоположностью *ὑβρις* выступает *εὐνομία*, «благый порядок», порядочность. Неслучайно эта последняя в «Теогонии» Гесиода становится сестрой *Δίκη*, родившейся, как и она, от Зевса и *Θέμις*. За тем, следуют ли люди дерзости или этому благому порядку, в «Одиссее» надзирают боги, специально спускаясь на землю и принимая вид смертных⁹¹. Наконец, дерзость и сопутствующие ей дела ведут к расплате (*τίσις*). За ее осуществление также отвечают боги. Известие о том, что женихи заплатились за свою «губительную дерзость», дает возможность Лаэрту воскликнуть: «Да, еще есть боги на великом Олимпе!»⁹². Расплата за дерзость — одно из проявлений небесной справедливости.

Связанный с «дерзостью» термин *ὑβριστής*, «дерзкий», «наглец», встречается в гомеровском эпосе пять раз: один раз в «Илиаде» и четыре в «Одиссее». Три раза в «Одиссее» он приходится на формулу *ἢ ῥ' οἱ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι*, «или же они дерзки и дики, а не справедливы»⁹³. Дерзость и дикость образуют здесь единое понятие, незнание границ и пределов, свойственное нецивилизованному, некультурному образу жизни. Тогда как *δίκαιος* представляет противоположный смысловой предел, осознающий наличие границ, культурный способ бытия. В пассаже из «Илиады»⁹⁴ Менелай называет троянцев *ὑβρισταί*, поскольку им присуща «преступная, дерзкая сила духа», *μένος ἀτάσθαλον*, и ненасытность войной, *μάχης ἀκόρητοι*. Менелай считает, что тем самым они переходят установленные для всего границы. Ненасытность чужда человеческой природе, есть насыщение для дел любви и для сна, для на-

⁸⁹ Формула *ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανόωνται* с незначительными изменениями, касающимися первой стопы гексаметра и формы заключающего глагола (3-е или 2-е л. мн. ч.), встречается в II. XI, 695; Od. III, 207; XVII, 588; XX, 170; XX, 370.

⁹⁰ Od. XVII, 581.

⁹¹ Od. XVII, 485–487.

⁹² Od. XXIV, 351–352.

⁹³ Od. VI, 120; IX, 175; XIII, 201.

⁹⁴ II. XIII, 631–639.

слаждения песней и танцем. За соблюдением пределов надзирает Зевс, к которому Менелай и обращается, не понимая, почему на сей раз Зевс попустительствует такой дерзости троянцев. Менелай не получает ответа, но ответ Зевса в том, что дерзость троянских воинов нужна для наказания дерзости его брата, нарушившего положенные пределы и границы в отношении Ахилла. Последний раз ὑβριστής встречается в 24-й песне «Одиссеи»⁹⁵. Лаэрт, не зная, что перед ним стоит сам Одиссей, недавно покончивший с женихами, говорит мнимому гостю (ξείνος): «землей этой владеют мужи дерзкие и преступные», то есть женихи. Одиссей, притворившийся чужеземцем, который некогда стал для Одиссея ξείνος, приняв его в своем доме и одарив, может, по словам Лаэрта, не рассчитывать здесь на соблюдение обетов гостеприимства, с чужестранцем такие люди, как женихи, считаться не будут. Дерзкий наглец, ὑβριστής, презирает нормы и правила гостеприимства.

В «Теогонии» ὑβριστής назван Тифаон, другим определением которого служил эпитет «не следующий порядку», ἄνομος⁹⁶. От связи Тифаона и Эхидны рождаются страшные чудовища, сразить которых выпадет затем на долю Геракла и Беллерофонта. Дети Тифаона названы «плотоядными» (ὀψιστής), «мощными» (κρατερός), «бесстыдными» (ἀναιδής), «несущими гибель» (ὀλοή)⁹⁷. Кроме Тифаона так назван сын Иапета Менотий, сраженный перуном Зевса за свою преступность и чрезмерную силу⁹⁸. И, наконец, этим эпитетом наделен Пелий, названный также ὑπερήνωρ, «чрезмерно мужественный», и ἀτάσθαλος ὀβριμοεργός, «с преступной силой в делах»⁹⁹. В «Трудах и днях» ὕβρις становится характеристикой людей серебряного века: «Они из-за своего неразумия не могли сдерживать дерзость по отношению друг к другу и не хотели почитать бессмертных и приносить жертвы на священных алтарях блаженных богов»¹⁰⁰. Дерзость здесь — причина междоусобиц, она направлена на людей, а не на богов, как это будет в архаической мысли. Точно так же четвертое поколение, род героев-полубогов, названо δικαίωτερον, более справедливым по отношению к третьему, медному,

⁹⁵ Od. XXIV, 280–282.

⁹⁶ Th. 304–307.

⁹⁷ Th. 308 sqq.

⁹⁸ Th. 514–516.

⁹⁹ Th. 995–996.

¹⁰⁰ Op. 132–136.

поколению, которому были присущи ὕβρις и которое пало в междоусобной брани¹⁰¹.

Таким образом, противопоставляя δίκη, правосудию, ὕβρις, дерзость, Гесиод движется в рамках эпического мирозерцания, уже противопоставившего эти категории, пусть и не так отчетливо. Дерзость представляла в нем как дикость, насилие, ненасытность вопреки человеческой природе, отрицание принятых уложений, бесстыдство, вредоносность. Противопоставив ей δίκη, Гесиод подчеркнул в последней начало культуры, цивилизаторское, ставящее необузданности пределы и границы, преодолевающее грубую силу-насилие и представляющее «закон» Зевса. Кроме того, у Гомера с «дерзостью» связана мысль о непременной расплате за таковую. Для Гесиода также ὕβρις, δίκη и τίσις представляют собой части одного понятийного целого.

«Перс, слушай правосудное суждение (δίκη) и не увеличивай дерзость (ὕβρις)», — говорит Гесиод. Следующий за этим призывом текст часто привлекался для доказательства того, что у Гесиода отсутствует представление об «этическом» характере δίκη. Она якобы не обладает для поэта ценностью сама по себе, но ее предпочтительность определяется лишь последствиями¹⁰². Действительно, Гесиод — не Платон, и вопрос о том, что представляет собой αὐτὸ τὸ δίκαιον вне своей полезности или вредоносности, перед ним не вставал. Впрочем, и для Платона справедливость как таковая является благом, которое ценно и само по себе, и по своим результатам¹⁰³. Чистой этики в кантианском смысле в архаической и классической Греции не существовало. Для Гесиода δίκη — это благо, а ὕβρις — зло, но увидеть это можно, внимательно наблюдая за последствиями того и другого. Последствия дерзости различны для простолюдина (δαίλος βροτός) и для человека знатного (ἐσθλός) — в этом также видят относительность как ὕβρις, так и δίκη, — но характер этих последствий одинаков. Действительно, знатный и богатый человек не может сразу лишиться всего, как человек простой и бедный, но вектор результатов будет и в том и в другом случае один и тот же. Дерзость налагает на человека своей тяжестью, из-за дерзости человека ждут несчастья (ἄπαι). В конце концов, δίκη возьмет верх, и лишь глупец будет дожидаться подтверждения на своем примере этого общего правила. К тому же Гесиод

¹⁰¹ Op. 143 sqq.

¹⁰² Op. 213–218.

¹⁰³ Pl. Resp. 387 d 4 — 388 a 3.

обращается здесь именно к Персу, своему брату, человеку незнатному. На него, а не на современного историка моральных идей рассчитано сравнение судеб простолюдина и аристократа. Именно ему говорит поэт, что даже для лучших людей последствия пренебрежения *δίκη* чрезвычайно тяжелы, а для простолюдина невыносимы. Когда дело дойдет до обращения к самой знати, Гесиод воспользуется угрозами божественных санкций за их *ὑβρις* и отсутствие *δίκη*. Меньше всего он хочет сформулировать этико-социологическое правило: если ты беден и незнатен, следуй *δίκη*, если же ты знатен и богат, следуй, но в ограниченном объеме. И когда Гесиод не обращается к Персу, а говорит об отношении *ὑβρις* и *δίκη* как таковом, он не проводит демаркационных линий между разными общественными слоями: «А тем, кто печется о злой дерзости и преступных делах, наказание (*δίκη*) определяет сын Крона, широко гремющий Зевс»¹⁰⁴.

Санкции за нарушение *δίκη*, правосудия, Гесиод отдает Зевсу и божеству, которое он изобретает *ad hoc*, Хоркосу (*Ὅρκος*). Хоркос карает прежде всего за нарушение клятвы (*ὅρκος*)¹⁰⁵. Соблюдение клятвы — один из составляющих элементов понятия *δίκη*, поэтому у Гесиода *δίκαιος* и отсутствующее у Гомера *εὐορκος* — родственные понятия. Это объясняется прежде всего тем, что на суде и стороны, и свидетели давали клятвы в том, что они будут говорить только правду (*ἐτήτυμα μνησθῆναι*). Соблюдение или несоблюдение клятвы зависит от свободной воли человека, поэтому в описании как верного клятве человека, так и клятвoprеступника Гесиод подчеркивает то обстоятельство, верен (неверен) ли человек клятве по своей воле (*ἐθέλῃ, ἐκὼν*) или же нет¹⁰⁶. Человек поэтому несет здесь «ответственность за дачу ложных показаний», за лжесвидетельство, ответственность, в первую очередь, перед богами.

Гесиод обращает также внимание на роль знания (незнания) при совершении правосудия: сторона, выступающая на суде, должна не только хотеть сказать правду, но и знать ее (*γινώσκων*)¹⁰⁷. Знание истины и воля к его публичному высказыванию дают в совокупности «высказывание справедливости» (*τὰ δίκαια ἀγορεύσαι*)¹⁰⁸. Напротив, незнание,

¹⁰⁴ Op. 238–239.

¹⁰⁵ Th. 231–232.

¹⁰⁶ Op. 280.

¹⁰⁷ Op. 281.

¹⁰⁸ Op. 280.

безрассудство (*ἄφραδίη*) — один из факторов в совершении преступных деяний¹⁰⁹.

Тема клятвы, ее нарушения и божественной кары за это присутствует в гомеровском эпосе. У Гомера за соблюдением клятвы надзирает, главным образом, Зевс. Так, сами клятвы могут быть названы «клятвами Зевса» (*Διὸς ὅρκια*)¹¹⁰ или «клятвами богов» (*θεῶν ὅρκια*)¹¹¹. Зевс, Гелиос, земля и реки призываются как свидетели и защитники верных клятв, они же должны воздать (*τίνυσθον*) клятвопреступнику¹¹². Той же функцией наделены Эринии, мстящие клятвопреступнику под землей¹¹³. За нарушение клятв Зевс, по убеждению Агамемнона, разрушит, в конце концов, священную Трою¹¹⁴. Клятвопреступление у Гомера может иметь отложенное наказание, роена *pede claudo*, но в итоге виновный должен за все расплатиться, причем не только он сам, но также его жены и дети¹¹⁵. Нарушение клятвы является провинностью именно перед богами, которые в ответ посылают страдания (*ἄλγεα δοῖεν*)¹¹⁶. Тому, кто хранит верность клятве (*ὅρκια πιστά*), противопоставляются люди, «гордящиеся силой и неверные» (*ὑπερφίαλοι καὶ ἄπιστοι*), наделенные «дерзкой преступностью» (*ὑπερβασία*), которая и уничтожает клятвы¹¹⁷. Гесиод следует по тому же пути, но, сохраняя верность традициям эпической мысли, соединяет их с собственными концепциями. Как уже говорилось, в «Теогонии» он вводит специальное божество, узко специализированное, которое и должно карать клятвопреступление. Хоркос, произошедший от «ненавистой Вражды», говорится там, приносит несчастье тем людям, кто по доброй воле (*ἐκὼν*) дает ложную клятву. У богов той же функцией обладает Стикс, карающая олимпийских клятвопреступников.

Хоркос, по Гесиоду, приходит в тот же момент, когда высказываются «искривленные суждения»¹¹⁸. Однако речь, вероятно, все же не идет о

¹⁰⁹ Ор. 330.

¹¹⁰ II. III, 107. Термин *ὅρκια*, который выше передан как «клятва», означает «животное или вещь, которая, будучи принесена в жертву, становится обеспечением за заключаемого договора».

¹¹¹ II. III, 269.

¹¹² II. III, 276 sqq.

¹¹³ II. XIX, 259–260.

¹¹⁴ II. IV, 155 sqq.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ II. XIX, 264–265.

¹¹⁷ II. III, 105–107.

¹¹⁸ Ор. 219.

моментальном наказании. Как мы видели, правосудие торжествует над дерзостью лишь в итоге. Несмотря на появление нового божества, Зевс у Гесиода продолжает следить за верностью клятв и за всей сферой *δίκη*, распределяя награды и наказания.

Δίκη противостоит не только дерзости и клятвопреступлению. Как и у Гомера, ей противоположно насилие (*βίη*)¹¹⁹. Когда *δίκη* осуществляется не прямыми суждениями, но превращается в «кулачное право» (*δίκη ἐν χέρσι*), как это происходит в железном веке¹²⁰, она переходит в свою противоположность. Человеку *ἰδυδίκης*, «с прямой *δίκη*», противостоит *χεῖροδίκης*, человек «с правом в кулаках»¹²¹. Кулачное право ведет к уничтожению мира между полисами, ибо в этом случае «один разграбляет город другого»¹²². *Δίκη*, противостоящая насилию, оказывается «законом» (*νόμος*) Зевса: все прочие живые существа поедают друг друга, поскольку у них нет *δίκη*, тогда как людям Зевс определил *δίκη*, что гораздо лучше¹²³. От животных человека здесь отличает наличие правосудия. Однако речь тут идет не только о «мирной легальной процедуре», формальная сторона процесса — вещь относительно вторичная. Главное для Гесиода, чтобы в рамках этой процедуры осуществлялось правое суждение, соответствующее должному положению вещей. Отсюда необходимость в контроле верховного божества, следящего за соблюдением установленного им порядка на земле. *Δίκη* для беотийского поэта — это и судебный вердикт, и «мирная легальная процедура» вынесения такого вердикта, и осуществляемое таким образом правосудие, верное или истинное определение правого и неправого, виновного и невиновного.

За нарушение *δίκη* следует наказание. Однако карой со стороны Хоркоса дело не исчерпывается. Как часто происходит в ранней греческой мысли, одна и та же тема рассматривается с нескольких сторон, одному и тому же феномену дается несколько объяснений, не исключających, но, скорее, дополняющих друг друга. Так обстоит дело и с объяснением наказания за несоблюдение *δίκη*. Иногда Гесиод трактует наказание за это так, как будто оно происходит само собой, в силу собственной тяжести. Когда человек отбрасывает *δίκη* и принимает *ὑβρις*, последняя

¹¹⁹ Op. 274–275.

¹²⁰ Op. 192.

¹²¹ Op. 189.

¹²² Ibid.

¹²³ Op. 276–280.

оказывается непосильным грузом, человек от нее тяжелеет и становится легкой добычей несчастий (*ἄται*), «наталкивается на них»¹²⁴. Также — без непосредственного указания на божественного агента — Гесиод говорит, что нарушитель *δίκη* будет «неисцелимо несчастен», а его род станет слабым¹²⁵.

В «Теогонии» наказывают за преступления (*παράβασις*) «безжалостные Керы», причем их действие распространяется как на богов, так и на людей. Они не прекращают свой гнев, пока не воздадут тому, кто согрешил¹²⁶. Там же речь идет о Немесиде, которая определяется как «горе для смертных мужей»¹²⁷. Вершителем наказания может быть и сама *Δίκη* в качестве богини, дочери Зевса. Когда мужи-дароядцы на суде искажают *ἑμίστες* кривыми суждениями, богиня поднимает шум, плачет, пристально следит (*ἔπειται*) за городом и нравами людей, принося им несчастье (*κακὸν ἀνθρώποισι φέρουσα*)¹²⁸. Наконец, главным агентом, следящим за положением дел относительно *δίκη* и карающим ее нарушителей, предстает у Гесиода сам Зевс. Тем, кто блюдет *δίκη*, Зевс дает мирную жизнь и не назначает жестокую войну¹²⁹. Напротив, за ее нарушение Зевс назначает возмездие (*δίκη*), ниспосылает с небес беды, голод и болезни. В этом случае по его решению (*Ζηνὸς φραδμοσύνησιν*) гибнут люди, прекращают рожать женщины, уменьшается экономическое благосостояние¹³⁰. Зевс в этом случае может погубить войско, уничтожить город и корабли в море¹³¹. Тем самым он взыскивает с нарушителей *δίκη* уплаты, гибнущие вещи рассматриваются как долг преступников Зевсу. *Δίκη*, таким образом, и Гесиодом связывается с *τίσις*, расплатой, а взыскателем долга выступает сам Зевс. Он карает обидчика просителей и чужестранцев, наказывает обидчика родного брата и старика-отца, мстит за сирот. За все неправосудные дела (*ἀντὶ ἀδίκων ἔργων*) Зевс в конце концов заставляет платить тяжелое возмещение (*ἀμοιβή*)¹³². Этот термин выражает одну из самых существенных черт понятия *δίκη*, равноценную замену,

¹²⁴ См. комментарий М. Веста ad loc.

¹²⁵ Op. 283–284.

¹²⁶ Th. 220–222.

¹²⁷ Th. 223.

¹²⁸ Op. 220–224.

¹²⁹ Op. 228–229.

¹³⁰ Op. 242–245.

¹³¹ Op. 245–247.

¹³² Op. 333–334.

возмещение, воз-мездие. В нем выражается суровая необходимость обмена несправедливого деяния на его последствия.

Возможно объединение последних двух вариантов, когда богиня *Δίκη* садится возле своего отца, Зевса, и сообщает ему об образе мыслей (*γόου*) неправосудных мужей, чтобы за это их — по воле Зевса — настигла расплата. Хотя Зевесово око все видит и все замечает, тем не менее у Зевса на земле имеются *agentes in rebus*, три «тьмы» бессмертных стражей над людьми, которые, будучи невидимыми, наблюдают за правосудными и неправосудными делами людей, видят, кто из них кривыми суждениями давит друг друга (*ἀλλήλους τρέβουσι*)¹³³. Видимо, с их помощью Зевс получает необходимую информацию для принятия решения в том или ином случае.

Несмотря на множество взаимодополняющих агентов, осуществляющих наказание, исключительная роль здесь принадлежит, без сомнения, Зевсу. В конечном счете, именно он насылает на преступника *ἄται*, он выслушивает жалобы своей дочери, богини *Δίκη*, и сообщения своих бессмертных наблюдателей. Зевс у Гесиода представляет не божественный произвол, но божественный порядок; и не каприз своевольного Олимпийца, но волю хранителя порядка и законности выражают строки проэпия к «Трудам и дням»: «С легкостью он наделяет силой, с легкостью сгибает сильного, с легкостью уничтожает ревнующего о славе и возвеличивает безвестного, с легкостью выпрямляет кривого и иссушает горделивого высоко гремящий Зевс, обитающий в высочайших обителях»¹³⁴.

Как и у Гомера, наказание не ограничивается тем человеком, который допустил прегрешение против *Δίκη*, но распространяется по его вине на множество других людей. Так, мы уже видели, что род, потомство (*γενεή*) неправосудного мужа будет слабее, незначительнее, чем у его антипода. Хотя, вероятно, идея родового проклятия здесь еще не выражена, определенный шаг в этом направлении сделан. Также за преступление одного человека терпит лишения вся гражданская община (*ξυμπασα πόλις*). Речь идет, прежде всего, о царе, главе общины, который может исказить *Δίκη* своими решениями. В другом месте Гесиод говорит об этом предельно ясно: демос расплачивается за преступления

¹³³ Оп. 249–255.

¹³⁴ Оп. 5–8.

(ἀτασθαλίᾱς) царей, которые мыслят злое и, таким образом, отклоняют δίκαι в иную, чем должно, сторону, высказывая кривые суждения.

Как за нарушение δίκη полагается наказание, так и за ее соблюдение причитается награда. И наказание, и награда носят космический характер. У тех, кто правосуден к чужеземцам и соплеменникам, то есть у тех, кто всецело правосуден, процветает полис и в нем — люди, на их земле мир, нет голода и несчастья. Земля дает им богатый урожай, ветви дуба приносят желуди, а в его дупле роятся медоносные пчелы, овцы тягелеют руном, а жены рожают детей, сходных с родителями. Счастье их постоянно, поэтому им не приходится садиться на корабли, ибо все дает земля. Тому, кто правосуден, Зевс дарует богатство (ῥέβον).

Гесиод приводит свой список неправедных дел (ἔργα ἄδικα)¹³⁵. Он от противного дает нам возможность судить о том, чем для него являются дела праведные, соответствующие δίκη. Неправедные дела — это прежде всего захват чужого имущества с применением физического насилия или обмана, зло-деяние в отношении просителя или чужеземца, против близкого родственника, детей-сирот, оскорбление старого отца. Можно задаться вопросом, относятся ли все эти деяния для Гесиода к правонарушениям или к моральным проступкам? Нам кажется, что поскольку для них указывается не легальная санкция, но божественное наказание, исходящее от богов in toto или от Зевса, речь здесь идет скорее о морали, чем о праве. Другое дело, что в эту эпоху отношение права и морали более тесное, чем в наши дни.

Если Θέμις была у Гомера не только понятием, но и божественной личностью, то богини Δίκη Гомер не знает. Она появляется в «Теогонии», ее матерью становится, как уже говорилось, Θέμις, отцом — Зевс, а сестрами — Эвномия и Ирина. Три сестры, три Горы, наблюдают (ἰστέουσι) за делами смертных людей. Теологическая мысль Гесиода может быть представлена таким образом. Истоком правосудия является лоно неписанных заветов Зевса, однако правосудие отличается от них и оказывается новым представлением о праве. Поскольку Горы наблюдают за людскими делами, то они могут иметь и карающую функцию, которой лишена их мать. Объединение в Горы трех божеств, или трех понятий, образует единое концептуальное пространство, выражающее представление Гесиода о праве и его последствиях. Хороший закон и распространяющееся на всех без исключения правосудие служат условиями для

¹³⁵ Ор. 320–334.

мирной жизни людей, которая, в свою очередь, приносит богатство и счастье. В «Трудах и днях» *Δίκη* становится действующим персонажем, она шумит, когда ее влекут мужи-дароядцы, плачет и садится возле своего отца Зевса, чтобы возвестить ему «неправосудный образ мысли» людей. *Δίκη* предстает как славная и почитаемая олимпийцами богиня.

Мы уже видели, что в связи с *δίκη* Гесиод говорит о принципе замены или возмещения (*ἀμολγῆ*), согласно которому Зевс воздаст тем, кто вершит «неправосудные дела». За неправосудное действие полагается некий эквивалент. Эта мысль четко формулируется в одном из фрагментов Гесиода (286 M.—W.), который приводится в анонимном комментарии к «Никомаховой этике» Аристотеля. Поскольку, на наш взгляд, это один из самых важных текстов для понимания ранней греческой *δίκη*, мы приведем его здесь целиком.

*εἰ καὶ τίς σπείρει, καὶ κέρδεά <κ'> ἀμύσειεν·
εἰ κέ πάθοι, τὰ τ' ἔρξεε, δίκη κ' ἰδέσθαι γένοίτο*

«Если кто посеет какое злодеяние, то пожнет он злые плоды. Если он получит в ответ то, что он совершил, *δίκη* будет пряма». Здесь Гесиод формулирует тот основной принцип правосудия и справедливости, который наделяет смыслом все те аспекты понятия *δίκη*, о которых до этого шла речь. Это принцип воздаяния, которое равно содеянному. Этот принцип лежит в основе космической жизни, за его осуществлением надзирает Зевс, следя за тем, чтобы *δίκη* всегда оставалась прямой, воздавая злом за зло и добром за добро. Этот же принцип должен лежать в основе земного правосудия. Если он нарушается, то гнев Зевса настигает не только непосредственно виновных в его нарушении, но и всю гражданскую общину, чьи цари и судьи судят криво. В осуществлении воздаяния, равного содеянному, и заключается главная задача земного правосудия. Если оно ошибется, то его ошибки будут исправлены богами и Зевсом, но последствия божественного вмешательства будут более тяжкими.

Подведем итоги. У Гесиода мы встречаемся с многообразием как мысли, так и терминологии, связанной с категорией *δίκη*. Ее проявления трудно и, наверное, невозможно свести к одному жестко фиксированному «значению слова», а его — приписать либо сфере права, либо сфере морали исключительно. Мысль Гесиода относительно *δίκη*, скорее,

находится там, где эти области пересекаются и имеют общее пространство, в котором и движется мысль беотийского поэта. Поэтому *δίκη* у Гесиода как бы постоянно меняет значения в зависимости от того, какое смысловое ударение ставит поэт в том или ином месте, на чем делается акцент: на праве или на справедливости. При этом антитезы легальности и моральности, которую часто хочет найти современный исследователь, Гесиод еще не знает. *Δίκη* существует у Гесиода не изолированно, но в тесной связи с понятиями «ссора», «дерзость», «насилие», «расплата». Они в совокупности образуют единое морально-правовое поле, в котором движется мысль Гесиода. Необходимость в *δίκη* возникает из-за «ссоры», *ῥείκος*, которая в свою очередь вызывается нарушением установленного порядка в результате действия «дерзости», *ἔβρις*, перехода существующих границ. Нарушение порядка влечет за собой «расплату», *τίσις*, восстанавливающую нарушенный порядок. Эти понятия функционируют у Гесиода в социальном контексте, однако они, по своей сути, выходят за его рамки, являясь категориями, которые могут быть применены к объяснению и внечеловеческого бытия. Это обнаружится в мысли так называемых «досократиков», оперирующих данными категориями для объяснения всей совокупности сущего. Существующий вечно порядок, его нарушение, восстановление изначального порядка путем расплаты за «дерзость» — все это еще встретится нам во фрагментах и Анаксимандра, и Гераклита, и Эмпедокла. Сам мировой порядок у Гесиода, как и у Гомера, предстает как распределение почестей, устанавливаемое Зевсом. Он существует и на небесах, и на земле. Земной порядок является отражением небесного, возникшего в ходе теогонического процесса и борьбы за первенство во вселенной.

Конец ознакомительного фрагмента

Полная версия книги доступна на litres.ru ➤

Научное издание

Культура и форма

К 60-летию А. Л. Доброхотова

Зав. редакцией *Е. А. Бережнова*

Редактор *О. А. Шестопалова*

Художественный редактор *А. М. Павлов*

Компьютерная верстка: *О. А. Быстрова*

Корректор *О. А. Шестопалова*

На фронтисписе — фотография работы Е. Дюрер

Подписано в печать 27.08.2010. Формат 60×88/16. Гарнитура Newton C
Усл.-печ. л. 21,34. Уч.-изд. л. 19,84. Тираж 500 экз. Изд. № 1239

Государственный университет — Высшая школа экономики
125319, Москва, Кочновский проезд, д. 3
Тел./факс: (495) 772-95-71

ISBN 978-5-7598-0789-6



9 785759 807896