



ОДИССЕЙ

2006



2006 * ОДИССЕЙ

Феодализм перед судом
историков

«Устранение необоснованного
многообразия»...

Майстер Экхарт
и Григорий Палама

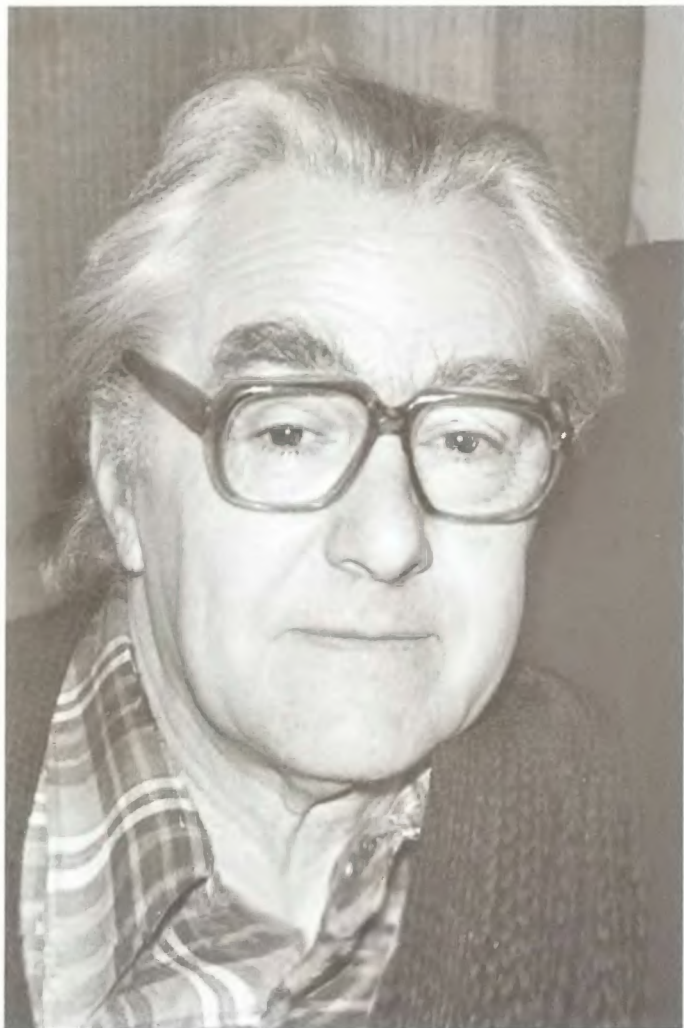
Семиотика «дедовщины»

Житие Святого Патрика: взгляд
из VII века

Культ Фрейра в Швеции



НАУКА



Арон Яковлевич
ГУРЕВИЧ
(1924–2006)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



ODYSSEUS

Man in History

*Feudalism
on Historians' Trial*

2006



MOSCOW NAUKA 2006

ОДИССЕЙ

Человек в истории

Феодализм
перед судом историков

2006



МОСКВА НАУКА 2006

Издание основано в 1989 году

Главный редактор **А.Я. ГУРЕВИЧ**

Редакционная коллегия:

М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН,
Г.В. БОНДАРЕНКО (ответственный секретарь),
Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора),
В.Н. МАЛОВ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА, А.В. ТОЛСТИКОВ,
П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Секретарь редакции **И.Г. ГАЛКОВА**

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,
Вяч. Вс. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТИНСКИЙ,
В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН

Рецензенты:

доктор исторических наук **С.Г. КАРПЮК,**
кандидат исторических наук **А.С. КЛЕМЕШОВ**

Одиссей : человек в истории / Ин-т всеобщ. истории. – М. : Наука, 1989. –

2006 : Феодализм перед судом историков [гл. ред. А.Я. Гуревич]. – 2006. – 493 с. – ISBN 5-02-034005-7.

Главная тема выпуска – концепция феодализма с точки зрения современной исторической науки. Публикуются статьи по истории этого понятия и сравнительно-исторические исследования, в том числе А.Я. Гуревича “О средневековой крестьянской цивилизации”. В разделе “Культурная история социального” анализируются социальные аспекты нормирования языка в Германии; феномен насилия в российской армии рассматривается сквозь призму семиотического подхода. Внимание читателей привлекут статья о европейскости России и публикации “Жития святого Патрика” и “Пряди об Эгмунте Битом”.

Для историков, историков культуры, студентов, специалистов-гуманитариев и широкого круга читателей.

Темплан 2006-I-307

ISBN 5-02-034005-7 © Институт всеобщей истории РАН, 2006

© Коллектив авторов, 2006

© Российская академия наук и Издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1995 (год основания), 2006

© Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

ФЕОДАЛИЗМ ПЕРЕД СУДОМ ИСТОРИКОВ

<i>П.Ю. Уваров</i> В ПОИСКАХ ФЕОДАЛИЗМА	5
<i>А.Я. Гуревич</i> ФЕОДАЛИЗМ ПЕРЕД СУДОМ ИСТОРИКОВ, ИЛИ О СРЕДНЕВЕКОВОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	11
<i>И.В. Дубровский</i> КАК Я ПОНИМАЮ ФЕОДАЛИЗМ	50
<i>Л.А. Пименова</i> ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О “ФЕОДАЛЬНОМ” В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ФРАНЦИИ XVIII в.	63
<i>А. Герро</i> ФЬЕФ, ФЕОДАЛЬНОСТЬ, ФЕОДАЛИЗМ. СОЦИАЛЬНЫЙ ЗАКАЗ И ИСТОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ	77
<i>Н.А. Селунская</i> “СЕНЬОРИЯ, ОБЩИНА И ВАССАЛИТЕТ ПРОСТОЛЮДИНОВ”, ИЛИ “ПРЕЗУМПЦИЯ НЕВИНОВНОСТИ РЕЙНОЛЬДС”	114
<i>П.В. Лукин</i> ПРАЗДНИК, ПИР И ВЕЧЕ: К ВОПРОСУ ОБ АРХАИЧЕСКИХ ЧЕРТАХ ОБЩЕСТВЕННОГО СТРОЯ ВОСТОЧНЫХ И ЗАПАДНЫХ СЛАВЯН.....	134
<i>П.С. Стефанович</i> БОЯРСКАЯ СЛУЖБА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ	151
<i>В.Я. Петрухин</i> ФЕОДАЛИЗМ ПЕРЕД СУДОМ РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ	161
<i>П.Ю. Уваров</i> ФЕОДАЛИЗМ В XXI ВЕКЕ	171
<i>А.Я. Гуревич</i> POST SCRIPTUM: PEASANT SOCIETY И ПРОФЕССОР КРИС УИКХЕМ	184

КУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО*И.Е. Суриков*

ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ РЕФОРМЫ ДРАКОНТА И СОЛОНА: РЕЛИГИЯ, ПРАВО И ФОРМИРОВАНИЕ АФИНСКОЙ ГРАЖДАНСКОЙ ОБЩИНЫ	201
--	-----

К.А. Левинсон

“УСТРАНЕНИЕ НЕОБОСНОВАННОГО МНОГООБРАЗИЯ”: НОРМИРОВАНИЕ ПИСЬМЕННОСТИ В ГЕРМАНИИ XIX В. И ЕГО ОБЩЕСТВЕННЫЙ КОНТЕКСТ	221
--	-----

К.Л. Банников

“ПОТОМУ ЧТО АБСУРДНО”: СЕМИОТИКА НАСИЛИЯ В МЕТАМОРФОЗАХ СОЦИОГЕНЕЗА	261
---	-----

А.Г. Левинсон

ГОСЗАКАЗ НА ДЕДОВЩИНУ: КРАТКОЕ ЗАМЕЧАНИЕ	279
--	-----

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ*М.Ю. Реутин*

МАЙСТЕР ЭХХАРТ – ГРИГОРИЙ ПАЛАМА (К СОПОСТАВЛЕНИЮ НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ И ВИЗАНТИЙСКОГО ИСИХАЗМА).....	285
---	-----

С.И. Лучицкая

ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ПОЛЕМИКА ПО ПОВОДУ ИЗОБРАЖЕНИЙ В ЭПОХУ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ	319
--	-----

ПУБЛИКАЦИИ*Г.В. Бондаренко*

МУРЬХУ МОККУ МАХТЕНИ: ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ И РОЖДЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ СВЯТОСТИ	351
--	-----

Мурьху мокку Махтени

ЖИТИЕ СВЯТОГО ПАТРИКА (перевод Г.В. Бондаренко и С.В. Шкунаева, комментарии Г.В. Бондаренко)	363
--	-----

Е.А. Гуревич

КУЛЬТ ФРЕЙРА В ШВЕЦИИ. “ПРЯДЬ ОБ ЭГМУНДЕ БИТОМ ИГУННАРЕ ПОПОЛАМ” (перевод, комментарии и статья Е.А. Гуревич)	390
---	-----

ИСТОРИЯ РОССИИ: QUO VADIS?

Б.Н. Миронов

ДИСКУРС О ЕВРОПЕЙСКОСТИ РОССИИ, ИЛИ КОНСТРУИРОВАНИЕ ЕВРОПЫ: ЕВРОПА С РОССИЕЙ ИЛИ БЕЗ?.....	420
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

Л.П. Лаптева

У ИСТОКОВ ТРАГЕДИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ГУМАНИТАРНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

<i>М.А. Робинсон. Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 – начало 30-х годов). М., 2004</i>	444
---	-----

ЮБИЛЕИ.....	458
-------------	-----

К СТОЛЕТИЮ Леонида Ефимовича ПИНСКОГО	458
---	-----

ПАМЯТИ УШЕДШИХ.....	469
---------------------	-----

Михаил Леонович ГАСПАРОВ (1935–2005).....	469
---	-----

Владимир Николаевич ТОПОРОВ (1928–2005)	471
---	-----

Елеазар Моисеевич МЕЛЕТИНСКИЙ (1918–2005).....	478
--	-----

Арон Яковлевич ГУРЕВИЧ (1924–2006)	480
--	-----

SUMMARIES	481
-----------------	-----

ИСТОЧНИКИ ИЛЛЮСТРАЦИЙ.....	487
----------------------------	-----

CONTENTS

FEUDALISM ON HISTORIANS' TRIAL

<i>P.Yu. Uvarov</i> IN SEARCH OF FEUDALISM.....	5
<i>A.Ya. Gurevich</i> FEUDALISM ON HISTORIANS' TRIAL, OR MEDIAEVAL PEASANT CIVILISATION REVISITED.....	11
<i>I.V. Dubrovsky</i> MY PERCEPTION OF FEUDALISM	50
<i>L.A. Pimenova</i> THE DELIBERATIONS ON THE "FEUDAL" IN THE 18TH CENTURY PRE-REVOLUTIONARY FRANCE	63
<i>A. Guerreau</i> FIEF, FEUDALITY, FEUDALISM. SOCIAL ORDER AND HISTORICAL THOUGHT	77
<i>N.A. Selunskaya</i> "SIGNORIA, COMMUNES AND VASSALAGE OF THE BASE-BORN PEOPLE", OR "ASSUMPTION OF S. REYNOLDS' INNOCENCE"	114
<i>P.V. Lukin</i> FESTIVAL, FEAST AND VECH: ON SOME ARCHAIC FEATURES OF WESTERN AND EASTERN SLAVS' SOCIAL ORDER	134
<i>P.S. Stephanovich</i> THE BOYARS' SERVICE IN MEDIAEVAL RUS'	151
<i>V.Ya. Petrukhin</i> FEUDALISM ON TRIAL OF RUSSIAN HISTORIOGRAPHY	161
<i>P.Yu. Uvarov</i> FEUDALISM IN THE 21ST CENTURY	171
<i>A.Ya. Gurevich</i> POST SCRIPTUM: "PEASANT SOCIETY" AND PROFESSOR CHRIS WICKHAM	184

CULTURAL HISTORY OF THE SOCIAL

<i>I.E. Surikov</i> THE LEGISLATIVE REFORMS OF DRAKON AND SOLON: RELIGION, LAW AND THE FORMATION OF ATHENIAN CITIZEN COMMUNITY	201
--	-----

K.A. Levinson

- "THE REMOVAL OF THE UNFOUNDED VARIETY": LANGUAGE NORM SETTING IN THE 19TH CENTURY GERMANY AND ITS SOCIO-CULTURAL CONTEXT 221

K.L. Bannikov

- QUIA ABSURDUM*: THE SEMIOTICS OF VIOLENCE IN THE METAMORPHOSES OF SOCIOGENESIS 261

A.G. Levinson

- THE STATE ORDER FOR *DEDOVSCHINA*. A BRIEF REMARK 279

COMPARATIVE HISTORY

M.Yu. Reutin

- MEISTER ECKHART AND GREGORY PALAMAS. ON THE SIMILARITY BETWEEN THE THEOLOGICAL TEACHINGS OF GERMAN MYSTICISM AND BYZANTINE HESYCHASM 285

S.I. Luchitskaya

- CHRISTIAN-MUSLIM IMAGOLOGICAL POLEMICS IN THE TIME OF THE CRUSADES 319

PUBLICATIONS

G.V. Bondarenko

- MUIRCHÚ MOCCU MACHTHENI: CONVERSION TO CHRISTIANITY IN EARLY IRELAND AND THE BIRTH OF NATIONAL SAINTHOOD 351

Muirchú moccu Machtheni

- THE LIFE OF SAINT PATRICK (translated by *G.V. Bondarenko, S.V. Shkunaev, notes by G.V. Bondarenko*) 363

Ye.A. Gurevich

- FREYR'S CULT IN SWEDEN. "THE STORY OF EGMUND THE BEATEN AND GUNNAR HALF-AND-HALF" (translation and notes by *Ye.A. Gurevich*) 390

HISTORY OF RUSSIA: *QUO VADIS?*

B.N. Mironov

- A DISCOURSE ON EUROPEAN FEATURES OF RUSSIA, OR THE CONSTRUCTION OF EUROPE: EUROPE WITH RUSSIA OR WITHOUT?.... 420

BOOK REVIEWS*L.P. Lapteva***AT THE SOURCES OF RUSSIAN HUMANITARIAN INTELLEGEN-
CIA'S TRAGEDY**

<i>M.A. Robinson. The Fortunes of Academic Elite: Russian Slavic Studies (1917 – early 1930-s). Moscow, 2004</i>	444
ANNIVERSARIES	458
The 100th Anniversary of Leonid Efimovich PINSKY	458
IN MEMORIAM.....	469
Mikhail Leonovich GASPAROV (1935–2005).....	469
Vladimir Nikolaevich TOPOROV (1928–2005)	471
Yeleazar Moiseevich MELETINSKY (1918–2005).....	478
Aron Yakovlevich GUREVICH (1924–2006).....	480
SUMMARIES	481
SOURCES OF ILLUSTRATIONS.....	487

И.Е. Суриков

ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ РЕФОРМЫ ДРАКОНТА И СОЛОНА: РЕЛИГИЯ, ПРАВО И ФОРМИРОВАНИЕ АФИНСКОЙ ГРАЖДАНСКОЙ ОБЩИНЫ*

Уникальность афинского полиса в греческом мире выразилась помимо прочих многочисленных обстоятельств еще и в том факте, что в архаическую эпоху, когда передовые государства Эллады пережили своеобразный “законодательный бум”, Афины – и, насколько известно, только они – стали ареной действия *двух* законодателей, местом письменной фиксации *двух* следовавших друг за другом с незначительным хронологическим разрывом законодательств. Причина этой необычной ситуации, возможно, отчасти станет нам ясна в ходе исследования, пока же отметим, что если первый из этих двух законодателей – Драконт – представляется фигурой, в общем, стандартной для своего времени, равно как и его деятельность не имеет значительных отличий от мероприятий его “коллег” из других городов, то со вторым – Солоном – дело обстоит совсем иначе. Этот последний был, безусловно, одной из самых ярких личностей во всей античной истории и уж во всяком случае не имевшей себе равных в архаической Греции по разносторонности и одновременной гармоничности своих проявлений. Уникальная деятельность Солон не стала определяющей для последующей политической, социальной, идейной эволюции Афин в той мере, в какой могла бы, лишь по той причине, что он, судя по всему, существенно опередил свое время.

Предметом анализа в настоящей статье станет именно законодательная деятельность Драконта и Солон, естественно, не во всем своем объеме (такая задача потребовала бы отдельной и весьма обширной монографии), а в ряде представляющихся нам важными и недостаточно изученными предшествующей литературой аспектов.

Говоря об общегреческом контексте первых афинских письменных кодификаций права, следует отметить: нет никакого сомнения в том, что они проходили в общем русле “первоначальной законодательной реформы” (пользуемся выражением Э.Д. Фролова¹), осуще-

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (номер проекта 03-06-80066).

ствявшейся в архаическую эпоху в целом ряде греческих полисов и обусловленной объективными факторами, в значительной мере общими для многих регионов Эллады. Явления того же порядка – законодательные реформы Залевка и Харонда в Великой Греции, Фидона в Коринфе, Филолая в Фивах, составление первых сводов письменных законов в городах Крита, который вообще, судя по всему, можно считать “колыбелью” законотворчества в Элладе². Иными словами, Афины в этом отношении не уникальны. Однако несомненно и то, что объективная ситуация в каждом отдельно взятом полисе получала конкретное преломление и имела свои особенности. Диалектическая динамика объективного и субъективного являла собой сочетание и взаимодействие двух сторон единого процесса.

Ранние законодательные реформы внесли исключительно важный вклад в складывание феномена античного полиса прежде всего в том отношении, что они стали принципиальным шагом на греческой почве от “предправа” к праву в собственном смысле слова. Термин “предправо” (*prédroit*) был введен в свое время выдающимся французским антиковедом Л. Жерне³ и подразумевал следующие импликации. До выделения автономной “юридической функции” в греческом мире состояние отношений, которые мы ныне относим к праву, было принципиально иным и осмыслялось в рамках более широкого комплекса ментальных концептов, прежде всего религиозно-магического характера. Такое состояние и являлось “предправом”. Для этой системы воззрений и практик характерна важнейшая роль таких институтов, как дар и порождаемая им обязанность⁴, клятва, родовое проклятие, из которого закономерно вытекает идея коллективной ответственности⁵, кровная месть как реализация закона адекватного воздаяния, особое отношение к “чужакам”, один из аспектов которого – специфический институт “моления” (*ἱκετεία*, *supplicatio*)⁶, процедуры типа ордалий и т.п. Право как таковое лишь постепенно выкристаллизовалось из этих практик, составив особую сферу, в то время как ранее оно находилось в тесном смешении с религиозными и этическими категориями.

Однако вряд ли верным было бы полагать, что после введения первых законодательных сводов в греческих полисах ситуация немедленно и кардинально изменилась, что право решительно высвободилось из-под влияния религии. Справедливо отмечалось⁷, что в полисных условиях и позже, после появления права как такового, сохранялись пережитки “предправа”, что автономная “юридическая функция” долго еще не освободилась от магики-религиозного наследия (а собственно, освободилась ли она от него окончательно даже и по сей день, в нашем вполне светском, но тем не менее пронизанном различными ритуалами обществе?). К греческому праву всё это приложимо в несравненно большей степени, нежели, скажем, к

римскому, в котором достаточно четко отделялись друг от друга сферы *ius* и *fas*. Таким образом, ранние греческие своды законов, безусловно, следует трактовать как акты синкретического характера, имеющие прямое отношение как к праву, так и к религии.

Категория закона (*θεσμός, νόμος*) в архаическую эпоху относилась, в сущности, не столько к светской, сколько к религиозной, сакральной сфере жизни. Введение новых законов или изменение старых (даже такое изменение, как, например, простой их перевод из устной формы в письменную, без какого-либо вмешательства в формулировку) рассматривался как акт космического значения, призванный восстановить гармоничный миропорядок, но могущий в то же время привести и к еще худшему его нарушению в случае, если этот акт не основывался на подобающей божественной санкции⁸. Данное обстоятельство, кстати, нередко упускается из виду в исследовательской литературе, когда архаическое законодательство анализируется исключительно в социально-экономических и политических терминах.

Строго говоря, вообще не вполне ясно, можно ли вводить категорию “светского” применительно к греческому полису и его праву⁹. Так, техническое выражение *τὰ ἱερά καὶ τὰ βία* зачастую трактуется как нечто вроде *sacra et profana*, т.е. совокупность религиозного, “божеского”, с одной стороны, и мирского, “человеческого” – с другой. Однако, как убедительно показал А. Маффи¹⁰, термин *βίος* в подобных контекстах вряд ли может быть понимаем как “светский”, “профанный” в полном смысле слова; скорее следует говорить о несколько ином уровне священного, имеющем отношение не к богам, а к самому полису. В сущности, автономную “религиозную функцию” в полисных рамках, подобно юридической, тоже нельзя считать четко выделившейся; она неразрывно переплеталась с прочими аспектами бытия¹¹. Последнему, кстати, способствовало отсутствие специального сословия духовенства. Даже пожизненные и наследственные жрецы, известные для некоторых культов (например, дадухи Элевсинских мистерий из рода Кериков) являлись полисными магистратами и могли параллельно активно заниматься политической деятельностью¹².

В полисе было сакрализовано буквально всё, любая сфера общественной деятельности. Он являлся не только политическим, но и религиозным феноменом. Часто отмечают, что религия в полисе была тесно связана с политикой, государственностью¹³. Нам, однако, даже такая формулировка кажется недостаточной, слишком слабой. Вернее было бы сказать, что религиозные и государственные структуры в принципе совпадали.

Поясним свою мысль. Полис есть городская гражданская община, конституирующая себя в качестве политической организации,

т.е. государства. Но в той же самой мере полис есть городская гражданская община, конституирующая себя в качестве религиозной организации. Здесь напрашивается продолжение “...то есть церкви”, и если мы воздерживаемся здесь от употребления термина “церковь”, то только потому, что он несет в себе ряд устойчивых коннотаций вполне определенного характера, с трудом увязывающихся в современном сознании с античной языческой религией. Впрочем, в западной исследовательской литературе можно встретить и определения именно такого рода: в условиях религии, не имевшей ни элементов откровения, ни канона священных текстов, ни духовенства, полис играл роль церкви¹⁴.

Сказанное о полисе в целом в полной мере относится и к его законам. Ранние законодательства как бы “творили” полис, причем в ряде различных отношений. С одной стороны, они создавали полисную государственность, фиксировали ее в стабильной, устойчивой форме. Потестарная структура может считаться полноценным государством, а не “протогосударством” или “квазигосударством” тогда, когда она обладает некоей совокупностью писанных (т.е. уже не подлежащих несанкционированному изменению) авторитетных и обязательных для всех публично-правовых норм, а это и есть законы. Но, с другой стороны, архаические законодатели создавали полис и как религиозную организацию. Они одновременно давали полису религиозную санкцию и религии – санкцию полиса.

Вполне закономерно в данной связи то обстоятельство, что, согласно устоявшемуся в историографии (и, насколько можно судить, вполне обоснованному) мнению, значительное влияние на становление самого феномена раннего греческого законодательства оказал наиболее авторитетный религиозный центр греческого мира архаической эпохи – Дельфийский оракул¹⁵. В деятельности архаических Дельф нашла выражение “легалистская” (термин М. Нильссона) тенденция эпохи, в силу чего они и оказывались способными влиять на первые кодификации права. Бесспорно, говорить о прямой дельфийской инспирации во всех конкретных случаях деятельности номофетов было бы слишком категоричным. Так, если взять пример Афин, ничего не известно о каких-либо контактах Драконта со святилищем на склоне Парнаса. Правда, это может объясняться тем, что о личности и деятельности Драконта вообще не сохранилось практически никаких конкретных фактов. Что же касается несравненно более знаменитого Солона, то существует обширная традиция о связях этого законодателя с Дельфами¹⁶. Эти связи начались еще в начале деятельности Солона (война Афин с Мегарами за Саламин, первая Священная война за контроль над оракулом). И когда этот афинский поэт и мудрец начал проводить свои кардинальные и всеобъемлющие законодательные реформы, он встретил самую ре-

шительную поддержку дельфийского жречества¹⁷. Поддержка, пожалуй, была даже слишком рьяной: в одном из пророчеств пифии (ар. *Plut. Mor.* 152c) Солону предлагалось ни более ни менее как провозгласить себя тираном. Законодатель, будучи убежденным противником единоличной власти, отверг это предложение (*Sol. Fr.* 23 *Diehl*)¹⁸.

* * *

О законодательстве Драконта (621 г. до н.э.) нам уже приходилось писать¹⁹, и здесь мы во избежание повторений лишь сделаем акцент на нескольких моментах, наиболее важных в контексте данной статьи. Важнейшее место в законодательстве, о котором идет речь, занимал комплекс законов об убийстве (частично сохранился аутентичный текст: *IG. I³.* 104). Есть даже мнение²⁰, что законы об убийстве были вообще единственными законами, кодифицированными Драконтом, а все остальные (о смертной казни за кражу, праздность и т.п., впоследствии давшие повод говорить об экстраординарной суровости вошедшего в поговорку “драконовского” законодательства) были неоправданно приписаны ему позднейшей традицией. Как бы то ни было, с какой-то степенью уверенности и системности мы, действительно, можем делать выводы только по поводу законов об убийстве²¹. Если и имелись какие-то другие законы Драконта, то они уже вскоре были отменены Солоном (*Arist. Ath. pol.* 7.1; *Plut. Sol.* 17) и, таким образом, дойти до нас никоим образом не могли.

Что же можно сказать по поводу законов Драконта об убийстве в интересующем нас аспекте? Главной их целью было поставить под контроль формирующихся государственных структур архаичный обычай кровной мести. Не то чтобы она отныне была отменена совершенно: ее осуществление сохраняло законную силу для некоторых частных случаев (например, если убийца отказывался удалиться в изгнание или возвращался в Аттику, не достигнув предварительного примирения с родственниками жертвы). Тем не менее нормой отныне становилась не самочинная расправа, а организованный полисом судебный процесс.

Необходимо отметить, что убийство в греческом мире – не только в архаическую, но и в классическую и даже эллинистическую эпоху, – в принципе считалось преступлением, имевшим отношение к частной, а не государственной сфере²². На институциональном уровне это проявлялось в том, что оно требовало возбуждения процесса типа *δίκη*, а не *ῥαφή*. Тем не менее убийство затрагивало, бесспорно, интересы не только отдельных лиц, но и полиса, однако, подчеркнем, лишь постольку, поскольку оно было не только юридическим, но и религиозным феноменом. Кровопролитие для архаического менталитета означало (далеко не в последнюю очередь) воз-

никновение на территории полиса очага религиозной “скверны”, которая, в свою очередь, понималась как нечто вроде заразной болезни²³. Для ее ликвидации применялись различного рода катартические ритуалы, считавшиеся достаточно эффективными: ритуальному очищению подвергалось место совершения преступления, а в наиболее “тяжелых” случаях – даже вся территория полиса.

Но “носителем скверны” κατ' ἐξοχήν оказывался, естественно, убийца, и в связи с этим оставалось не вполне ясным, как с ним надлежит поступать. Оставить его безнаказанным было, конечно, невозможно: это ipso facto создавало бы угрозу дальнейшего осквернения для всех его сограждан. Однако ответ на убийство новым убийством (будь то в виде кровной мести или в виде казни) тоже был не оптимальным решением проблемы: на смену старому возникал новый источник “скверны”. А к идее о том, что само государство, как учреждение, санкционированное богами, может своей властью снять скверну убийства (наиболее ярко эта идея проявилась в “Эвменидах” Эсхила), афиняне VII в. до н.э. еще не пришли.

Самым лучшим в подобном положении казалось *изгнание* убийцы, удаление его за пределы полиса. Такой выход и ликвидировал непосредственную опасность для граждан, и в то же время не приводил к новой насильственной смерти. Поэтому абсолютно прав, на наш взгляд, М. Гагарин, показывающий, что в законах Драконта наказанием даже за умышленное убийство было именно изгнание, а не смертная казнь²⁴. Кроме того, убийце запрещалось посещать святыни, – естественно, во избежание их осквернения.

Все вышесказанное порождало необходимость более четко очертить территориальные границы полиса, ясно осознать, где же, собственно, убийца не должен находиться. Может ли он укрыться где-нибудь на окраине Аттики, скажем, в Марафоне или Бравроне? Законодательство Драконта не допускало такой возможности, а, следовательно, вносило свой вклад в формирование полисного единства и целостности. Не случайно закон об убийстве – первый известный документ, в котором все жители Аттики определяются как Ἀθηναῖοι²⁵. Все они теперь были связаны определенным набором общеобязательных процедур для предотвращения и ликвидации “скверны”, порождаемой убийством.

Законодательство Солона (594 г. до н.э.) известно несравненно лучше, нежели драконтовское²⁶. Более информативны данные и о тех его аспектах, которые находились на стыке права и религии. В частности, целый комплекс солоновских законов (свидетельства о них: *Demosth.* XLIII. 62; *Cic. Leg.* II. 23. 59; 25. 64; *Plut. Sol.* 12; 21) имеет отношение к погребальной обрядности. Об этих законах мы тоже уже говорили подробно в другом месте²⁷, и здесь остановимся на данном сюжете лишь кратко. Солон упорядочивал и даже ограничи-

вал обряды, совершавшиеся при погребении, вводил их в более умеренные, чем ранее, рамки. При этом великий афинский законодатель руководствовался, насколько можно судить, следующими основными соображениями.

Во-первых, он опять же стремился свести к минимуму возможность распространения в полисе “скверны”, культовой нечистоты. Нам даже трудно в полной мере представить, насколько большое место в сознании (и подсознании) эллинов архаической эпохи занимал этот религиозный страх осквернения²⁸. “Скверна”, согласно общераспространенному мнению, вызывалась не только убийством (это лишь крайний случай), но и вообще любым контактом с миром смерти. В частности, участие в похоронах само по себе оскверняло индивида²⁹. Соответственно, чем менее пышным был погребальный ритуал, чем меньше людей принимало в нем участие, тем меньше была религиозная опасность для полиса. Во-вторых, целью Солона было помешать использованию погребения в качестве повода для кровной мести. Таким образом, и в данном отношении он выступал в известной степени как продолжатель дела Драконта.

В-третьих, сыграла свою роль при принятии законов о погребальной обрядности и общая эгалитарная тенденция, связанная со становлением полиса³⁰. Не случайно меры аналогичного характера, регулировавшие эту обрядность, осуществлялись и в других греческих государствах архаической, классической, да даже еще и эллинистической эпох. Ведь все такого рода ограничения имели в виду в первую очередь аристократов: именно они из жадности престижа устраивали демонстративно богатые похороны, что в целом должно было все более противоречить коллективизму полисного менталитета.

Согласно правовым воззрениям греков, человек и после смерти продолжал обладать определенной совокупностью прав³¹. Неясным оставалось, должна ли эта совокупность продолжать быть незыблемой или же в ней можно осуществлять какие-то изменения, как это делалось в отношении прав живых граждан. Кажется, Солон был склонен ко второму ответу на этот вопрос. Он смело вторгся своими регулирующими установлениями в сакральную сферу, ранее находившуюся в исключительном ведении жреческих коллегий³², и фактически “ограничил права” покойных. Очевидно, без этого не мог быть сделан следующий шаг в постепенном складывании афинской гражданской общины.

Великий законодатель вторгся в компетенцию жречества и в ряде других случаев. Чуть подробнее рассмотрим в данной связи еще некоторые из его законов и реформ, имевших отношение к религии. Известно, что именно Солоном был введен принцип жребия при выборе высших должностных лиц полиса, в том числе колле-

гии девяти архонтов (*Arist. Ath. pol.* 8.1). До того архонтов назначал Ареопаг³³. Принцип жеребьевки при избрании магистратов в древнегреческих государствах, по справедливому мнению ряда ученых³⁴, имел, помимо прочих своих коннотаций, четко выраженный религиозный характер. Жребий рассматривался как воля богов, в чьи руки, таким образом, теперь и передавался высший контроль над полисными властями.

Солон осуществил реформу афинского календаря. Наиболее подробно об этом повествует Плутарх (*Sol.* 25): «Солон заметил аномалии месяца и видел, что движение луны не совпадает вполне ни с заходом солнца, ни с восходом, но часто в один и тот же день догоняет солнце и опережает его. Такой день он приказал называть “старым и молодым”, ввиду того, что часть дня, предшествующая конъюнкции, относится к кончающемуся месяцу, а остальная – к уже начинающемуся... Следующий день он назвал новолунием. Дни от двадцатого до тридцатого он считал от конца месяца, называя их убывающими числами и сводя на нет соответственно ущерб луны». Более кратко говорит о том же Диоген Лаэций (I. 58–59): “Солон впервые назвал тридцатый день месяца старым и новым... Афинянам он присоветовал считать дни по лунным месяцам”. Аристотель в “Афинской политике” ничего не говорит о календарных реформах Солона, скорее всего потому, что заинтересован прежде всего изменениями в государственном устройстве Афин, а не какими-либо другими вопросами.

Из процитированных источников следует, что афиняне считали Солона фактическим создателем их полисного календаря со всеми его характерными особенностями. Так это или не так – судить трудно; вряд ли в Афинах досолоновского времени не существовало еще сколько-нибудь разработанной календарной системы. Несомненно, во всяком случае, следующее. Во-первых, Солон действительно проводил какие-то реформы в данной области. О конкретном содержании этих реформ можно спорить, но оно и не имеет для нас принципиального значения, коль скоро мы занимаемся здесь не историей греческих календарей, а религиозным аспектом законодательства Солона. Во-вторых, представляет особенный интерес тот факт, что Солон вносил изменения именно в религиозный календарь. Дело в том, что впоследствии, в классическую эпоху, в Афинах сосуществовали два календаря: религиозный (его еще называют праздничным или архонтским) и гражданский. Первый из них был основан на лунном месяце; именно по нему отмечались даты праздников и иных культовых мероприятий. В основе же гражданского календаря лежала притания – отрезок длиной в десятую часть года. Этот календарь служил для назначения сроков народных собраний, выборов должностных лиц и в целом применялся в государственной жизни

полиса³⁵. В солоновские времена календарь, основанный на притании, скорее всего, вообще еще не существовал, по крайней мере в своем окончательно сформировавшемся виде. Кроме того, из сообщений Плутарха и Диогена Лаэртца ясно видно, что Солон реформировал тот календарь, который имел основной единицей исчисления лунный месяц.

Таким образом, эта мера законодателя прямо относится к религиозной сфере³⁶. Крупнейший специалист в области греческой религии М. Нильссон считает, что календарные реформы в греческих полисах проводились под значительным дельфийским влиянием. Солон и здесь, как в случае погребальной обрядности, смело принимал на себя фактически жреческие прерогативы. Реформируя лунный календарь, он, конечно, отдавал себе отчет в том, что изменения в нем повлекут за собой изменения в сроках культовых действий – празднеств, жертвоприношений.

Афинский мудрец осуществлял нововведения и непосредственно в отношении этих последних. Плутарх (Sol. 23) отмечает, что им была проведена оценка жертвоприношений (τὰ τιμῆματα τῶν θυσιῶν). Он осуществил также переоценку наград победителям на общегреческих состязаниях культового характера, в частности на Олимпийских играх (Ibid. 23; *Diog. Laert.* I. 55), причем при этой переоценке сократил размеры наград. Диоген Лаэртций приводит следующую мотивацию, которой будто бы руководствовался законодатель: “Нехорошо, говорил он, излишествовать в таких наградах, когда столько есть граждан, павших в бою, чьих детей надо кормить и воспитывать на народный счет... Гимнастические же борцы и в учении недешевы, и в успехе небезопасны, и венцы принимают за победу не столько над неприятелем, сколько над отечеством” (ср. также: *Diod.* IX. 25). Эту мотивацию во всей ее совокупности нелегко принять. Она явно взята Диогеном у какого-то автора классической эпохи и отражает взгляды этого времени, когда, по наблюдению А.И. Зайцева, в связи с распространением демократии и реставрацией коллективистских ценностей происходила частичная утрата атлетикой ее места в жизни³⁷.

Однако обратим внимание на некоторые неожиданные выражения. Почему атлеты “в успехе небезопасны” (νικῶντες ἐλιζήμοι)? Почему они принимают венцы за победу над отечеством (στεφανοῦνται κατὰ τῆς πατρίδος)? Все становится на свои места, если мы припомним, что олимпийники архаической эпохи действительно нередко представляли собой угрозу стабильности полиса, в частности начинали претендовать на тираническую власть³⁸. Олимпийские победители из Афин не были исключением. Наиболее известен в данной связи, безусловно, Килон, выигравший состязания в беге на Олимпийских играх 640 г. до н.э., а через несколько лет поднявший

мятеж с целью установления тирании, но потерпевший неудачу, что повело к кровавой резне³⁹. Еще один афинский олимпиец – борец Фринос, победитель 636 г. до н.э., – также, видимо, оказался человеком с амбициями; он в конечном счете так и не смог ужиться со своими согражданами и, покинув город, отправился во главе колонизационной экспедиции на берега Геллеспонта, где и погиб⁴⁰. Всё это происходило еще на памяти Солона, и нет ничего удивительного в том, что он в интересах единства и стабильности полиса, предотвращения гражданской распри принимал определенные меры для снижения престижа и значения олимпийцев. В целом эту меру не без оснований можно охарактеризовать как антиаристократическую⁴¹.

Назначал Солон и новые празднества. Одним из них стали Генеисии – праздник в честь умерших, как бы день их общеполитического поминовения, отмечавшийся ежегодно в пятый день месяца боздромиона (*Bekker. Anecd. I. 86. 22*)⁴². Это мероприятие, бесспорно, следует поставить в прямую связь с солоновскими законами, регулировавшими погребальную обрядность. Культ, связанный с погребением, превращался из частного, родового в государственное дело.

Другой, еще более важный введенный Солоном праздник, сопровождавшийся общим жертвоприношением, назывался Сисахфиями (*Plut. Sol. 16*). Не приходится сомневаться в том, что учреждение этого праздника должно было освятить память о, пожалуй, самой знаменитой из солоновских реформ – сисахфии, облегчении долгового бремени⁴³. По справедливому утверждению У.Р. Коннора⁴⁴, “Солон, как и многие политики архаической эпохи, действовал в значительной степени в рамках церемоний, ритуалов и праздников и через их посредство”. Этот исследователь полагает, что и сама сисахфия проходила в форме праздника, вероятно, представляя собой процессию граждан по афинской хоре с ритуальным уничтожением “закладных камней” (*θροί*). Характерно, что ни один из этих камней досолоновского времени не найден археологами. Создается впечатление, что они были демонстративно разрушены или, еще вероятнее, удалены за пределы Аттики, подобно останкам оскверненных. С этим-то актом высокого символического значения и было, судя по всему, связано учреждение благодарственного жертвоприношения богам.

Коннор считает также, что еще одна важнейшая социально-политическая мера Солона – разделение гражданского коллектива на четыре имущественных класса (пентакосиомедимнов, всадников, зевгитов и фетов) – тоже имела свой религиозный аспект. Он задается вопросом, почему в качестве критерия границ между классами фигурирует оценка их доходов в медимнах, и обращает внимание на то, что, согласно данным афинских надписей, именно в медимнах велось исчисление приношений начатков урожая (*ἀλαρχαί*) на аттиче-

ских аграрных празднествах. Чем богаче был человек, тем он, естественно, больше приносил в жертву. Праздники такого рода по обычаю сопровождалась процессиями, в которых, по мнению Коннора, статус представителей различных классов проявлялся даже внешне: пентакосиомедимны ехали в колесницах, всадники – на конях, зевгиты шли пешком. Феты к этим процессиям во времена Солона могли еще просто не допускаться. Таким образом, главное солоновское нововведение получало легитимацию путем включения его в традиционную ритуально-символическую модель. Тем конкретным праздником, процессия которого послужила основой для создания системы четырех классов, скорее всего, были Панафиней. В то время в Афинах еще не было Великих Панафиней, справлявшихся раз в четыре года с особенным блеском. Однако ежегодные, обычные Панафиней с их процессией-помпой, безусловно, существовали и уже являлись самым важным событием религиозной жизни полиса⁴⁵.

Таким образом, законодатель не только вводил новые празднества, но и осуществлял определенные изменения в существовавших ранее. Известно, в частности, что один из его законов касался Элевсинских мистерий (*Andoc.* I. 111). С именем Солона можно связать создание ряда культовых построек. Плутарх (*Sol.* 9) говорит о храме Эниалия, построенном Солоном на Саламине в ознаменование овладения этим островом. К.М. Колобова считает (на наш взгляд, не без основания), что первые каменные храмы на афинском Акрополе (в том числе, возможно, прообраз Гекатомпедона на месте царского дворца микенской эпохи) тоже были возведены именно при Солоне⁴⁶. Монументальный каменный храм, приходивший на место небольших частных (родовых) святилищ, был, конечно, ярко выраженным символом религиозного единства полиса. Сохранились упоминания о законах Солона, которые регулировали деятельность афинских культовых сообществ – фиасов, оргеонов и др. (*D.* XLVII. 22. 4; *Phot. Lex. s.v. ὄρυεῶνες*).

Коснемся религиозного компонента еще некоторых законов и реформ Солона. Говоря о “погребальном” законодательстве, мы уже указывали, что Солон, как, наверное, каждого грека архаической эпохи, очень заботили проблемы культового осквернения; он всячески старался избежать такового. “Скверна” могла прийти едва ли не отовсюду; приходилось постоянно быть начеку и в каких-то случаях даже заведомо подстраховываться. Признаки такого отношения прослеживаются во многих солоновских мероприятиях. Характерно, что Солон – при всей масштабности своих нововведений – всецело оставил в силе законодательство Драконта об убийстве (*Plut.* *Sol.* 17), а в этом законодательстве, как мы видели выше, категория “скверны” занимает достаточно важное место. Плутарх (*Ibid.* 23), насколько можно судить, указывает на то, что одно изменение в

драконтовский закон Солон все-таки внес, а именно оговорил, что убийство любовника жены *in flagranti* не влечет за собой наказания (стало быть, не оскверняет убившего?)⁴⁷. Возможно, Солон действительно расширил круг убийств, не вызывавших “скверну”. Впрочем, не менее вероятно, что он просто повторил предписание закона Драконта (как раз в части, касающейся убийств, не чреватых последствиями, дошедший до нас текст этого закона сильно испорчен и не подлежит полной и исчерпывающей реконструкции).

В солоновских законах идея “скверны” (по большей части, правда, имплицитно) встречается не раз. Так, законодатель издает закон о всеобщей амнистии (*Ibid.* 19) – но не включает в эту амнистию лиц, виновных в индивидуальных или массовых убийствах, т.е. тех, чья оскверненность была несомненной. Укажем еще и на то, что по солоновским законам архонт, нарушивший клятву, принесенную им при вступлении в должность, обязан был установить в Дельфах за собственный счет золотую статую в натуральную человеческую величину (*Arist. Ath. pol.* 7. 1; *Plut. Sol.* 25)⁴⁸. В данном случае, очевидно, имеется в виду искупление “скверны”, порожденной клятвopеступлением. Обратим внимание на способ этого искупления – установку статуи. Способ этот весьма характерный, причем чисто дельфийский. Дельфы неоднократно в своей истории требовали от различных полисов очищаться от скверны, в числе прочего именно таким образом. Так, когда спартанцы в V в. до н.э. уморили голодом в храме Афины Халкиойкос мятежного военачальника Павсания, оракул обязал их воздвигнуть близ этого храма две бронзовые статуи умерщвленного. В Афинах в тех же катартических целях была поставлена на Акрополе (скорее всего, в начале Пелопоннесской войны) статуя Килона, убитого при попытке захвата тиранической власти⁴⁹. Предписание Солона прекрасно укладывается в рамки той же парадигмы.

“Скверна”, как известно, порождалась отнюдь не только убийством или клятвopеступлением. Характерен в этом отношении еще один солоновский закон, приводимый Диогеном Лаэртцем (I. 55) со ссылкой на оратора Лисия. Этот закон запрещал развратникам выступать с трибуны (*τὸν ἡταιρηκότα εἰφεῖν τοῦ βήματος*), т.е. участвовать в политической жизни. Этический момент здесь, бесспорно, тоже присутствует. Но не будем забывать и о том, что общественные места полиса (во времена Солона к ним относились Акрополь и примыкавшая к нему с востока “Старая Агора” с административными постройками⁵⁰) считались территорией священной, “чистой” в культовом отношении. Допущение недостойных в эту сакральную зону, тем более дозволение им производить там какие-то важные действия общественного характера, безусловно, привело бы к осквернению полиса. Теми же опасениями, скорее всего, был продикто-

или закон Солона, запрещавший дурно говорить об умерших, а также браниться (даже по отношению к живым) “в храмах, судебных и правительственных зданиях, равно как и во время зрелищ” (*Demosth.* XX. 104 *cum schol.*; *Plut. Sol.* 21), т.е. в тех же общественных местах и во время общественных мероприятий. Перед нами, по сути, перечисление потенциально оскверняющих действий. В том же ключе нужно рассматривать и атимию (лишение гражданских прав, т.е. опять же запрещение участвовать в политической деятельности, появляться в общественных местах) для граждан, не содержащих собственных родителей или растративших их имущество (*Diog. Laert.* I. 55). Такие люди, в категориях архаического менталитета, нарушали неписанные, но священные и высокоавторитетные обычаи рода, родовой солидарности и, следовательно, тоже могли стать источником “скверны”⁵¹.

Вводимые Солоном правовые нормы, долженствовавшие воспрепятствовать возникновению и распространению культового осквернения, на наш взгляд, свидетельствуют, в числе прочего, и о дельфийском влиянии на его деятельность. Почтение к Аполлону – к светлому, гармоничному Аполлону, богу-очистителю – достаточно ясно видно в этих нормах. Отметим один интересный солоновский закон (*Diog. Laert.* I. 57): “Архонту, если его застанут пьяным, наказание – смерть”. Мера, кажущаяся очень суровой, прямо-таки жестокой и, во всяком случае, несоразмерной с тяжестью проступка, особенно если учитывать, что вино в Древней Греции было наиболее употребительным напитком. А не проявилось ли здесь стремление свести к минимуму эксцессы нарождающегося дионисизма?⁵² Культ Диониса, который как раз в это время стремительно распространялся по Греции, принимая на первых порах, грубоватые, полуварварские и слабо гармонизировавшие с полисными ценностями формы буйных оргий, встретил себе мощного противника в лице жречества Аполлона, особенно дельфийского. В конце концов, дионисизм удалось ввести в “цивилизованные” рамки и в таком виде сделать даже частью государственной религии (в том числе и в самих Дельфах), но это случилось уже несколько позже, в частности в Аттике не ранее чем при Писистратидах. В солоновские же времена “дионисийский вопрос” должен был стоять весьма остро. Отсюда – и суровость наказания за пьянство, если речь идет о высшем должностном лице⁵³.

Судя по всему, именно Солон первым в Афинах, еще до Писистрата, всерьез занялся упорядочением эпической традиции, сбором гомеровских героических песен (*Diog. Laert.* I. 57; ср. *Plut. Sol.* 10). Это, конечно, было нужно ему и в политических целях (в частности, в контексте афино-мегарского соперничества за обладание Саламином). Но в целом данная мера имела также и религиозное значение; она может говорить о том же “аполлоновском духе”⁵⁴.

Итак, Солон с полным основанием можно назвать не только реформатором в социально-экономической и политической областях, но и религиозным реформатором (хотя на этот последний аспект его деятельности несравненно реже обращается внимание). Разумеется, далеко не все его законы, имевшие отношение к религии, являли собой новшества, изменения существующих обычаев. Зачастую прибегал он и просто к записи норм устного традиционного права. Так, одно из его сохранившихся установлений (“Кто выколлет глаз одноглазому, тому за это выколоть оба глаза”, – *Diog. Laert. I. 57*) представляет собой не что иное как модификацию обычая талиона⁵⁵. Интересно, что аналогичный закон приписывается античной традицией и другим законодателям архаической эпохи, в частности Залевку. Из этого, на наш взгляд, не следует делать вывод ни о заимствовании одним законодателем у другого, ни тем более о недостоверности такого рода сообщений. Ведь талионные нормы и их эволюция были более или менее схожими в различных греческих полисах.

Однако, конечно, не в письменной фиксации обычного права главная заслуга Солона. Афинский мудрец, смело вторгаясь, как мы уже говорили, в прерогативы жречества, вносил серьезные изменения в религиозную жизнь государства. Сущность этих изменений можно определить как формирование системы полисной религии взамен родовой⁵⁶. Досолоновское жречество – в основном прерогатива знатных, евпатридских семей (“кланов”, как их часто, хотя не вполне точно, именуют в исследовательской литературе). Жречество после Солона (конечно, не одновременно, а постепенно) инкорпорируется в полисный мир. Жреческие должности в большинстве своем становятся полисными магистратурами и начинают восприниматься как таковые. Первые шаги к этому, насколько можно судить, сделал сам Солон. Так, по предположению ряда авторитетных исследователей⁵⁷, именно при Солоне в Афинах была учреждена коллегия экзегетов-пифохрестов, назначавшихся с санкции Дельфийского оракула и призванных толковать его прорицания. Это была, бесспорно, жреческая коллегия, причем высокого ранга и с важными полномочиями, но она фактически не имела ничего общего, кроме названия, с более древними коллегиями экзегетов из аристократических родов⁵⁸. Далее, по справедливому мнению В. Эренберга, при Солоне члены культовых ассоциаций незнатных афинян (фиасов, оргеонов) получили равные религиозные права с геннетами, т.е. аристократами, членами родов⁵⁹.

Солон, разрешив любому желающему из граждан выступать истцом по прямо не касавшемуся его делу (*Arist. Ath. pol. 9. 1; Plut. Sol. 18*), таким образом, явился основателем нового типа иска и процесса – *γραφή*, иска публичного, противостоящего иску частному

(δίκη). Это также демонстрирует сознательную устремленность на формирование полисных ценностей, на замену родовой солидарности солидарностью сограждан⁶⁰. В частности, к Солону, очевидно, восходит закон о ὑραφή ὕβρεος (см. об этом законе: *Aeschin.* I. 15). Понятие ὕβρις (“высокомерие, надменность, гордыня, превознесение себя над другими”) было одним из ключевых для древнегреческого менталитета и в полисную эпоху всегда вызывало активное неприятие. Солон с его подчеркнутым пиететом перед “благозаконом”, дельфийской этической идеей самоограничения, тоже должен был считать ὕβρις достойным всяческого наказания: ведь он противоречил всем основным устоям полиса⁶¹.

Создание системы полисной религии всемерно поощрялось Дельфийским оракулом с его идеями “легализма”. Солон шел в этом отношении по дельфийскому пути, и жречество Аполлона не забыло этого. Как известно, Солон довольно рано (очевидно, уже в течение VI в. до н.э.) оказался включенным в канон Семи мудрецов и занял в нем, пожалуй, самое устойчивое место. Канон же этот создавался при активном участии Дельф.

* * *

Можно с достаточной уверенностью говорить о том, что раннее афинское законодательство (особенно солоновское) при всем разнообразии своих проявлений имело некую общую интенцию, единый стержень. И фиксировался он где-то на стыке права и религии. С одной стороны, законодательные реформы создали в Афинах целостную систему писаного права, по которому отныне полис жил на всем протяжении своей истории. С другой же стороны, как мы видели, эти реформы фактически создали целостную систему полисной религии (или, во всяком случае, заложили основание для ее создания). И всё это в своей совокупности, безусловно, способствовало формированию классической афинской гражданской общины.

¹ Фролов Э.Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988. С. 120 и след.

² О наиболее ранних греческих законах и сводах законов см.: *Gehrke H.-J.* Der Nomosbegriff der Polis // *Nomos und Gesetz: Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens.* Göttingen, 1995. S. 14 u. folg. Специально о законодательствах Залевка и Харонда см.: *Строгецкий В.М.* Античная традиция и современная историческая наука о законодательстве Залевка и Харонда // *Античность, средние века и новое время: Социально-политические и этнокультурные процессы.* Нижний Новгород, 1997. С. 68–78. О законодательстве Фидона: *Соломатина Е.И.* Проблемы изучения деятельности архаических законодателей в Греции (к вопросу о законодательстве Фидона) // *Ius antiquum: Древнее право.* 2002. № 1 (9). С. 22–31. О законодательстве Филолая см.: *Шишова И.А.* Раннее законо-

- дательство и становление рабства в античной Греции. Л., 1991. С. 74–93. О раннем критском законодательстве см.: *van Effenterre H.* Ein neues Gesetz aus dem archaischen Kreta // Symposium 1985: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1989. S. 23–27; *van Effenterre H.* Criminal Law in Archaic Crete // Symposium 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1991. S. 83–86. О Крите как колыбели греческого законодательства см.: *Jeffery L.H.* Archaic Greece: The City-States c. 700–500 B.C. L., 1978. P. 76.
- ³ *Gernet L.* Droit et institutions en Grèce antique. P., 1982. P. 7 ss.
- ⁴ Для понимания института дара в архаических обществах и по сей день основополагающей остается классическая работа М. Мосса “Очерк о даре” (см. в русс. пер. в кн.: *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 83–222).
- ⁵ См. об этом: *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии позднеархаической и раннеклассической эпох: Род Алкмеонидов в политической жизни Афин VII–V вв. до н.э. М., 2000. С. 238 и след.
- ⁶ Об отношении к чужакам в архаических обществах см.: *van Genneп A.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 29 и след. Об обрядах “моления” в греческом мире см.: *Schlesinger E.* Die griechische Asylie. Giessen, 1933. S. 33–52; *Gould J.* Hiketeia // JHS. 1973. Vol. 93. P. 74–103.
- ⁷ См., например: *van Effenterre H.* Droit et prédroit en Grèce depuis le déchiffrement du linéaire B // Symposium 1985: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1989. S. 3.
- ⁸ О космичности, “глобализме” древнегреческого правосознания см.: *Суриков И.Е.* Камень и глина: к сравнительной характеристике некоторых ментальных парадигм древнегреческой и римской цивилизаций // Сравнительное изучение цивилизаций мира (междисциплинарный подход). М., 2000. С. 281; *Он же.* Из истории греческой аристократии... С. 118. О сакральном характере ранних греческих законов ср. также в недавней раб.: *Туманс Х.* Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла (VIII–V вв. до н.э.). СПб., 2002. С. 240. Справедливости ради отметим, что некоторые тезисы о ранних законодательствах, высказываемые в этой книге, представляются весьма спорными, а порой – недостаточно продуманными.
- ⁹ Ср.: *Jones J.W.* The Law and Legal Theory of the Greeks: An Introduction. Oxford, 1956. P. 32.
- ¹⁰ *Maffi A.* Tà iepà καὶ τὰ δῖα. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca // Symposium 1977: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1982. S. 33–52.
- ¹¹ Ср.: *Finley M.I.* Early Greece: The Bronze and Archaic Ages: 2nd ed. L., 1981. P. 129.
- ¹² О некоторых аспектах политической деятельности этих дадухов см.: *Суриков И.Е.* Два очерка об афинской внешней политике классической эпохи // Межгосударственные отношения и дипломатия в античности. Казань, 2000. С. 101.
- ¹³ См., например: *Ehrenberg V.* The People of Aristophanes: 2nd ed. Oxford, 1951. P. 253 ff.; *Flacelière R.* La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès. P.,

1960. P. 236 s.; Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragédie en Grèce ancienne. P., 1986. T. 2. P. 22–23.
- ¹⁴ См., в частности: *Sourvinou-Inwood Chr.* What is Polis Religion? // *The Greek City: From Homer to Alexander*. Oxford, 1991. P. 302. Названная статья вообще очень важна для понимания места религии в жизни полиса.
- ¹⁵ Особенно интенсивно этот тезис отстаивал крупнейший в XX в. исследователь древнегреческой религии Мартин Нильссон. См.: *Nilsson M.P.* Greek Piety. Oxford, 1948. P. 46; *Idem.* Geschichte der griechischen Religion: 2. Aufl. München, 1955. Bd. 1. S. 640–644. Ср. также: *Meier Chr.* The Greek Discovery of Politics. Cambridge (Mass.), 1990. P. 43; *Кулишова О.В.* Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII–V вв. до н.э.). СПб., 2001. С. 154 и след.
- ¹⁶ Эта традиция подробно разбирается нами в другом месте. См.: *Суриков И.Е.* Солон и Дельфы // *Studia historica*. М., 2003. Вып. 3. С. 38–52. Там же приводятся и соответствующие сообщения источников.
- ¹⁷ *Hönn K.* Solon: Staatsmann und Weiser. Wien, 1948. S. 84–85.
- ¹⁸ По поводу упомянутой перипетии см.: *Forrest W.G.* The First Sacred War // *VCH*. 1956. Vol. 80, N 1. P. 48.
- ¹⁹ *Суриков И.Е.* Законодательство Драконта в Афинах и его исторический контекст // *Ius antiquum: Древнее право*. 2000. № 2 (7). С. 8–18; *Он же.* Законы Драконта как мнимая реальность // *Восточная Европа в древности и средневековье: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии*. М., 2002. С. 215–221.
- ²⁰ *Humphreys S.* A Historical Approach to Drakon's Law on Homicide // *Symposion 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Köln, 1991. S. 17–45.
- ²¹ О них см. наиболее подробно: *Stroud R.S.* Drakon's Law on Homicide. Berkeley, 1968; *Gagarin M.* Drakon and Early Athenian Homicide Law. New Haven, 1981.
- ²² *Mélèze Modrzejewski J.* La sanction de l'homicide en droit grec et hellénistique // *Symposion 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Köln, 1991. S. 3–16.
- ²³ О категории “скверны” см.: *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии... С. 227 и след. (с указ. на лит. вопроса).
- ²⁴ *Gagarin M.* Op. cit. P. 65 ff.
- ²⁵ *Frost F.J.* The Rural Demes of Attica // *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*. Oxford, 1994. P. 173.
- ²⁶ Важнейшие сводки традиции об этом законодательстве см.: *Ruschenbusch E.* ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ: Die Fragmente des solonischen Gesetzwertes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte. Wiesbaden, 1966; *Martina A.* Solone: Testimonianze sulla vita e l'opera. Roma, 1968.
- ²⁷ *Суриков И.Е.* Законодательство Солона об упорядочении погребальной обрядности // *Ius antiquum: Древнее право*. 2002. № 1 (9). С. 8–21.
- ²⁸ См. об этом: *Доддс Э.П.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 60 и след.
- ²⁹ Ср.: *Parker R.* Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford, 1985. P. 34–35.
- ³⁰ См. об этой тенденции в архаической Греции в связи с погребальной обрядностью: *Morris I.* Burial and Ancient Society: The Rise of Greek City-State.

- Cambridge, 1989; *Robinson E.W.* The First Democracies: Early Popular Government outside Athens. Stuttgart, 1987. P. 65 ff.
- ³¹ *Garland R.* The Greek Way of Death. Ithaca, 1985. P. 8.
- ³² Ср.: *Vlastos G.* Solonian Justice // *CIPh.* 1946. Vol. 41. N 2. P. 67, 74.
- ³³ О дальнейших изменениях в способе избрания архонтов см.: *Суриков И.Е.* Афинский ареопаг в первой половине V в. до н.э. // *ВДИ.* 1995. № 1. С. 33–34.
- ³⁴ *Wade-Gery H.T.* Essays in Greek History. Oxford, 1958. P. 113; *Murray O.* Early Greece: 2nd ed. L., 1993. P. 195.
- ³⁵ О религиозном и гражданском календарях в Афинах см.: *Samuel A.E.* Greek and Roman Chronology: Calendars and Years in Classical Antiquity. München, 1972. P. 57 f.
- ³⁶ О религиозном значении солоновской реформы календаря см.: *Hönn K.* Op. cit. S. 84; *Nilsson M.P.* Geschichte... Bd. 1. S. 644 u. folg.; *Masaracchia A.* Solone. Firenze, 1958. P. 179–181.
- ³⁷ *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985. С. 111 и след.
- ³⁸ См.: *Зельин К.К.* Олимпиадики и тираны // *ВДИ.* 1962. № 4. С. 21–29.
- ³⁹ Наиболее подробно о мятеже Килона см.: *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии... С. 78–124 (с указ. на источники и на исслед. лит.).
- ⁴⁰ О времени олимпийской победы Фринона см.: *Moretti L.* Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni Olimpici. Roma, 1957. P. 66. Об обстоятельствах его гибели см.: *Jeffery L.H.* Op. cit. P. 89–90.
- ⁴¹ *Vlastos G.* Op. cit. P. 74–75.
- ⁴² Об этом празднике и введении его Солоном см.: *Jacoby F.* ΓΕΝΕΣΙΑ. A Forgotten Festival of the Dead // *CIQ.* 1944. Vol. 38, N 3/4. P. 65–75; *Snodgrass A.* Archaic Greece: The Age of Experiment. L., 1980. P. 117; *Garland R.* Op. cit. P. 105; *Латышев В.В.* Очерк греческих древностей: Богослужбные и сценические древности. СПб., 1997. С. 129.
- ⁴³ Н. Хэммонд даже считает, что само название этой реформы Солон, закрепившееся в античной традиции, произошло именно от названия праздника, которое было первичным: *Hammond N.G.L.* Studies in Greek History. Oxford, 1973. P. 160.
- ⁴⁴ *Connor W.R.* Tribes, Festivals and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece // *JHS.* 1987. Vol. 107. P. 49.
- ⁴⁵ Совсем недавно Х. Туманс предложил иное объяснение натурального характера солоновского имущественного ценза. Он считает, что Солон не желал улучшить положение богатых торговцев и ремесленников, которые, по мнению исследователя, измеряли свое состояние не в сельскохозяйственных продуктах, а в деньгах, и потому автоматически попадали в низший класс фетов. См.: *Туманс Х.* Указ. соч. С. 241 и след. Подчеркнем, однако, что во времена Солон вряд ли вообще кто бы то ни было в Афинах измерял свое состояние в деньгах. В начале VI в. до н.э. афинский полис еще не чеканил монету. См.: *Kraft K.* Zur solonischen Gewichts- und Münzreform // *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte.* 1969. Bd. 19. S. 7–24; *Crawford M.H.* Solon's Alleged Reform of Weights and Measures // *Eirene.* 1972. Vol. 10. P. 5–8; *Kraay C.M.* Archaic and Classical Greek Coins. Berkeley, 1976. P. 55 ff. Монеты из других полисов могли, конечно, спора-

- дически попадать в Афины, но еще не играли сколько-нибудь значительной роли в экономике и не могли использоваться для оценки состояний. Если и была какая-нибудь альтернатива медимнам как ценовой единице, то этой альтернативой могли быть только головы скота. Скот еще с гомеровских времен широко использовался в греческом мире для оценки богатства.
- ⁴⁶ Колобова К.М. Революция Солона // Учен. зап. ЛГУ. Л., 1939. № 39. С. 70. Совершенно неубедительна недавняя попытка датировать старый храм Афины на Акрополе гораздо более поздним временем, самым концом VI в. до н.э., т.е. временем Клизфена: *Childs W.A.P. The Date of the Old Temple of Athena on the Athenian Acropolis // The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Oxford, 1994. P. 1–6.* Эта попытка лежит в русле модной ныне тенденции приписывать все культурные достижения Афин только периоду демократии.
- ⁴⁷ Именно на этот закон ссылается защищающийся в первой речи Лисия.
- ⁴⁸ Именно Солону античная традиция приписывала (и, насколько можно судить, с полным основанием) учреждение целого ряда клятв – не только клятвы архонтов, но также клятвы членов Совета, присяги гелиастов (*Demosth. XVIII. 6; XXIV. 147–148; Poll. VIII. 142; Liban. Decl. I. 9; Hesych. s.v. τρεῖς θεοί; Bekker. Anecd. I. 242. 20*). О религиозном значении клятвы вряд ли нужно специально говорить.
- ⁴⁹ См. об этих акциях: Суриков И.Е. Из истории греческой аристократии... С. 111–112. Там же приводятся ссылки на источники.
- ⁵⁰ О местонахождении “Старой Агоры” см.: *Robertson N. The City Center of Archaic Athens // Hesperia. 1998. Vol. 67, N 3. P. 283 ff.*
- ⁵¹ О факторе скверны в такого рода установлениях см.: *Mikalson J.D. Athenian Popular Religion. Chapel Hill, 1983. P. 86.*
- ⁵² См. об этом явлении: *Dabdab Trabulsi J.A. Dionysisme: pouvoir et société en Grèce jusqu’à la fin de l’époque classique. P., 1990.*
- ⁵³ Отметим, что у Солона был и закон, возбранявший всем гражданам употребление несмешанного вина (*Alexis Fr. 9 Kock*).
- ⁵⁴ Писистратиды, впоследствии наиболее активно занимавшиеся приведением в систему гомеровского эпоса, были враждебны дельфийскому жречеству. Но из этого не следует, что они неприязненно относились к культу Аполлона как таковому. Скорее напротив: они проводили очистительные ритуалы на Делосе – священном острове, где, по преданию родился Аполлон (*Herod. I. 64*), создали в Афинах святилище Аполлона Пифийского (*Thuc. VI. 54. 6–7*).
- ⁵⁵ О рудиментах талионного права у древних греков см. наиболее подробно: *Дворецкая И.А., Залюбовина Г.Т., Шервуд Е.А. Кровная месть у древних греков и германцев. М., 1993. С. 12 и след.*
- ⁵⁶ Ср.: *Jacoby F. Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens. Oxford, 1949. P. 38; Ehrenberg V. From Solon to Socrates. L., 1968. P. 72; Alexiou M. The Ritual Lament in Greek Tradition. L., 1974. P. 20; Колобова К.М. Указ. соч. С. 70.*
- ⁵⁷ *Jacoby F. Atthis... P. 38 ff.; Parke H.W., Wormell D.E.W. The Delphic Oracle. Oxford, 1956. Vol. 1. P. 110–112; Parker R. Op. cit. P. 131.*
- ⁵⁸ Ранее в Афинах существовали две древние коллегии экзегетов (толкова-

телей сакральных предписаний): экзегеты “из эвпатридов” и экзегеты “из Евмолпидов”. См. о них в исследовании: *Oliver J.H. The Athenian Exponents of the Sacred and Ancestral Law*. Baltimore, 1950. Насколько нам представляется, первая из этих коллегий была исконно афинской; ее члены были представителями высшего слоя собственно городской аристократии (эвпатридов). Вторая же появилась после инкорпорации в состав афинского полиса (не позднее начала VII в. до н.э.) Элевсина – влиятельнейшего религиозного центра (Евмолпидами назывался главный элевсинский жреческий род).

⁵⁹ *Ehrenberg V. The Greek State: 2 ed. L., 1969. P. 20.*

⁶⁰ Ср.: *Ranulf S. The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens: A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*. Copenhagen, 1933. Vol. 1. P. 130.

⁶¹ По поводу религиозного характера закона Солона о ὑβρις см.: *Ленин-ман Я.А.* Рабы в законах Солона: к вопросу о достоверности античной традиции // ВДИ. 1958. № 4. С. 67. В целом о понятии ὑβρις см.: *Del Grande C.* Hybris: Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica (da Omero a Cleante). Napoli, 1947; *Dirat M.* L'hybris dans la tragédie grecque. Lille, 1973; *Суриков И.Е.* Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н.э.: Софокл, Еврипид и Аристофан в их отношении к традиционной полисной религии. М., 2002. С. 40 и след.