

DOI 10.25991/AE.2019.25.67.001  
УДК 321.1

**В. А. Королев**

Королев Всеволод Анатольевич — магистрант РХГА

## У ИСТОКОВ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ПРАВА\*

В статье рассматриваются истоки древнегреческого понимания права, которые, безусловно, связаны с эпосом. Для того чтобы разобраться с природой права в самом эпическом, следует прояснить, что такое само эпическое. Идеалы эпического — война, труд, слава, смерть и т. д. напрямую связаны с тематикой политики и права. Начало европейского понимания права показывает, каким образом правовые идеи формировались или заимствовались из антично-византийской традиции в эпическом сознании древнерусского общества.

**Ключевые слова:** Эпос, право, эпический дискурс

**Korolev Vsevolod**

THE ORIGINS OF THE EUROPEAN UNDERSTANDING OF LAW

The article deals with the origins of the ancient Greek understanding of law, which, of course, are related to the epic. In order to understand the nature of law in the most epic, it is necessary to clarify what is the epic itself. Ideals of the epic — war, work, glory, death, etc. directly related to the subject of politics and law. The beginning of the European understanding of law shows how legal ideas were formed or borrowed from the ancient Byzantine tradition in the epic consciousness of Old Russian society.

**Keywords:** Epic, law, epic discourse

Истоки древнегреческого понимания права, безусловно, связаны с эпосом. Однако для того, чтобы разобраться с природой права в самом эпическом, едва ли следует в очередной раз обращаться к тематике «басилеев» и «вождей», их месту в социуме, сакральной санкции на их власть, устанавливаемой в том числе успешностью на поле боя. Эта тема разбиралась неоднократно, также как тема «гласа народа», мудрости старейшин, наконец, тема судьбы — той инстанции, что санкционирует власть самого Зевса.

Чтобы разобраться с истоками древнегреческого понимания права, следует прояснить, что такое само эпическое, эпос задающее? На этот вопрос может пролить некоторый свет феноменология эпического. Слово «эпос» обладает столь огромным количеством значений и коннотаций, что использовать его в философском исследовании, не вводя читателя в заблуждение, решительно невозможно. Для начала, эпос есть повествовательный род литературы, отличающийся от лирики и драмы. В этом случае эпос понимается преимущественно как литературное произведение, хотя кое-что бывает сказано и о его мифологических корнях, ведь эпос всегда апеллирует к той реальности, которую изображает. Однако литературоведческие прочтения, игнорирующие исторические факты, способны ввести исследователя в заблуждение, они, по словам Д. Кёрка, ненадежны и вероломны (*fickle and treacherous*) [1, с. 820]. Впрочем, это в той же мере относится к любой неполной картине. Наиболее детально разработана теория эпоса в фольклорно-мифологических исследованиях. К эпосу в них можно подобрать с двух сторон: с общетеорети-

ческой (в чем отличие эпоса от мифа? чем отличается архаический эпос от героического, или классического?) или с практической (как создается эпос? какими качествами должен обладать сказитель? какими техниками он пользуется для запоминания?) В этих областях сделано столь много, что даже краткий перечень основных трудов вряд ли возможен. Однако введение одного термина должно быть обосновано и прояснено не одним лишь отрицанием другого как неподходящего.

Начнем издалека. При огромном разнообразии научной литературы, посвященной эпосу, почти отсутствует его философское осмысление. Собственно говоря, первым делом на ум приходит лишь великолепная статья А. В. Ахутина «Эпический исход», к которой мы вскоре вернемся. Сразу оговоримся — под философским осмыслением мы здесь подразумеваем именно осмысление, отчетливо позиционирующее себя как философское, а не как филологическое, историко-философское, историческое и т. д. Ближайшим образом это значит, что обычно эпос понимается лишь как некое предчувствие, преддверие философии, веха на пути к ней. В эпосе ищут философичность, лишая тем самым его права на философию жизни, несводимую ни к философии мифа, ни к более поздней традиции философии вообще. Установка на тождество эпоса и мифа вполне понятна и обоснована в глазах фольклориста или индоевропеиста, пытающегося, например, реконструировать «основной миф»: в обоих случаях исследователь будет рассматривать эпос как модификацию именно мифа и будет в этом полностью прав. Проще говоря, миф будет рассматриваться как субстанция, а эпичность — в качестве

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

его акциденции: «В развитых эпосах... готы и бургунды, ахейцы и троянцы, пандавы и кауравы, уже исчезнувшие как самостоятельные племена... выступают прежде всего как героические племена древнего героического века, представлены как некий героический, в сущности мифический, образец для последующих поколений» — [5, с. 665]. Дело здесь, по-видимому, осложняется еще и дополнительной классификацией внутри эпоса: стадильно его можно разделить на архаический эпос (в терминологии М. С. Боуры — «шаманская поэзия») и классический, или героический. Первый можно определить следующим образом: «Эта поэзия отражает не героическое мировосприятие, не восхищение человеком за те невероятные усилия, которые он совершает, обладая лишь естественными, человеческими способностями, а более простую точку зрения, когда с восторгом воспринимается всякая попытка прорваться магическими, сверхъестественными средствами за пределы человеческих возможностей» [3, с. 10]. В качестве примера таковой приводится постройка корабля с помощью заклинаний Вьяньямейненом [3, с. 11]. Разумеется, элементы первого могут с легкостью переключаться во второй, не менее очевидно и то, что первый имеет большую схожесть с мифом.

Почему такой путь неприемлем для философа? Замечательный ответ на этот вопрос дал А. В. Ахутин, высказавший свои соображения по поводу опасности, неизменно сопутствующей историко-генетическому подходу:

«Успехи и продуктивность этого “нисхождения к началам” невозможно отрицать. Часто, впрочем, это нисхождение принимает вид объяснения, и тогда приходится вспоминать, что осталось “объяснить” самое главное: что же представляет собой возникшее как отличное от того, из чего оно возникло?» [2, с. 94].

Остановившись на эпосе лишь как на модификации мифа, мы не поймем его своеобразия. Захотев прокатиться вслед за множеством исследователей по маршруту «от мифа к логосу», мы воспримем эпос лишь как заброшенный полустанок на полдороге. Ограничив бытие эпоса историей, мы упустим из виду тот факт, что *эпическое* из жизни человека никуда не исчезло, несмотря на все заверения пост-модерна о смерти большого нарратива.

Зададим теперь вопрос: что значит философски осмыслить эпос? Во-первых, это значит рассмотреть его в некоей целостности. Но как? Здесь необходима многоплановость. На научном уровне мы бы выделили три приоритетные задачи: (1) рассмотрение генезиса эпоса, его корней, его предыстории (неоценимую помощь могут тут оказать фольклористика, антропология и индоевропеистика); (2) рассмотрение того, как складывается эпос (здесь важна фигура сказителя и все, что с ней связано); (3) аспекты бытования эпоса в культуре. Разумеется, нам неизбежно потребуется принять какую-либо одну традицию за образец. Учитывая, что Европа является

наследницей греческой культуры (в том числе и философской), будет логично принять именно греческую традицию в качестве некоей базовой модели. Однако кроме того, что мы европейцы, мы еще и индоевропейцы: поэтому индийскую эпическую традицию тоже сбрасывать со счетов не стоит. В этом смысле нам очень нравится лаконичная и осторожная формулировка Г. Нады — «эллинизация индоевропейского» (мифа, ритуала и т. д.). Не следует забывать и о религиозно-исследовательских в области общей теории мифа, и об исторических. Это тот материал, постепенное освоение которого должно, по нашей мысли, идти параллельно с философским осмыслением феномена *эпического*, а не предшествовать ему или следовать за.

Еще один план затрагивает роль эпоса и *эпического* в греческой культуре. Быть может, именно он поможет нам выйти на философский уровень осмысления эпического. Здесь, вероятно, следует сказать о том, почему мы называем нашу философию феноменологической: достаточно очевидно ведь, что она отличается от общераспространенного понимания феноменологии. Под феноменологическим способом исследования мы понимаем двоякое. Во-первых, дело касается самой его структуры. Здесь нам кажется принципиальной мысль о фундаментальном отличии, пролегающем между старым и новым способами человеческого подражания природе — аллотехникой и гомеотехникой, — высказанная П. Слотердайком.

«Нужно уяснить себе, — настаивает Слотердайк, — что все доньше существовавшие техники, за исключением некоторых китайских примеров и простых “симбиотических” способов действия у так называемых примитивных народов, обнаруживают радикально антиприродную, противоестественную тенденцию развития. Созданное и развиваемое человеком машиностроение по сути своей отличается от машиностроения биологического, от создания живых машин, которым занималась и продолжает заниматься эволюция» [9, с. 488].

Лишь недавно техническая оснащенность человека возросла настолько, что он получил возможность вмешиваться в порядок природы путем конструирования более сложных схем, затрагивающих действительность на биологическом уровне. Разумеется, это вызывает массу проблем этического характера, которые мы здесь обсуждать не можем.

Философия во многом еще не преодолела старое понимание эволюционизма. Часто все еще ищут синтез за тезисом и антитезисом. Часто ищут логику как сознательно выстроенное. Однако сама сущность эволюции заключается в непрерывном потоке изменений. В процессе этих изменений могут возникать красивейшие формы, однако ни одна из них не есть имманентная цель эволюции. Как таковая эволюция вообще не знает ни цели, ни прогресса, ни «вершины», ни тем более «красоты». Как же можем мы избежать этого недостатка? Единствен-

ным приемлемым для нас решением оказывается феноменологический способ исследования как *поток познания вслед за бытием феноменов*. Поэтому мы решительно отказываемся от архитектурного способа построения текста путем его систематизации. То, что мы называем сейчас феноменологией эпического, может стать впоследствии чем-то иным, однако в получившемся в результате нарративе, своеобразном *эпосе об эпическом*, не будет изменено ни слова. Мы хотим предоставить нашему нарративу хотя бы ограниченную возможность сформироваться самому. Это не значит, что мы лишь записываем то, что нам диктует некий дух. Это означает попытку ухватить сам ход мысли путем отказа от всевозможных систематизаций и от сужения поля исследования. Наш принцип таков: мы занимаемся тем, что *увлекает* нас за собой.

Во-вторых, нам близка мысль Сартра, высказанная им в первом же параграфе «Бытия и ничто». Он очень верно подмечает, что отказ от онтологизации категории сущности дает нам такую сущность, которая, «будучи основанием ряда, есть не что иное как связь явлений, то есть она сама — явление» [8, с. 21]. Поэтому, возвращаясь к оставленной нами теме, нам кажется, что исследование проявлений эпического в творчестве ряда греческих мыслителей — например, Софокла и Платона, — может представлять некоторый интерес. Кроме того, здесь есть возможность и необходимость показать силу того понятия сакрального, которое формируется благодаря *эпическому* и которое часто неправоммерно, на наш взгляд, принижается. Приведем лишь один пример из той же статьи А. В. Ахутина. Под эпическим исходом Ахутин подразумевает исход из мифа, однако парадоксальным образом греческий эпос оказывается исходом в никуда, в сам исход:

«Исход из мифа есть исход человека в новое измерение своего бытия, но в отличие, например, от библейского исхода... в свободу бытия лицом к лицу с Богом, — эллинский эпический исход совершается в другой, иначе определенной сфере: в эстетико-теоретическом отстранении, отвлечении, освобождении от впутанности в ткань мифа... И красота, и слава не представляют собой ничего, помимо того, что они суть разные формы *исхода*, — исхода из, когда нет ничего, к чему мог бы быть совершен переход» [2, с. 132–133].

Разумеется, если мы признаём, что эпос и миф представляют собой нечто отличное друг от друга, то акцент на понятии *перехода* от одного к другому можно считать оправданным. Однако, как нам кажется, Ахутин несколько недооценивает потенциал эпического, воспринимая его изнутри христианской парадигмы. Это приводит к тому, что исход понимается одновременно и как *процесс перехода от мифа к эпосу*, и как *сущность последнего*. При подобном гипостазировании игнорируется мощнейший воспитательно-религиозный потенциал эпического. Ахутин пишет: «Ситуация, располагающая

к эподии, есть, как мы знаем из Гомера, чаще всего ситуация праздника, пира, праздничного отвлечения от мира обыденной утилитарности, *включая и сакральную утилитарность мифа или обряда*» [2, с. 133] (курсив мой. — В. К.). Но тот факт, что эпос исполняется на пирах, вовсе не делает его каким-то несерьезным развлечением! Безусловно, в свое время античность узнает и времена деградации пира, превращения его в простую попойку, однако нормативное его понимание коренится в сакральном. Пир есть совместное действие богов и людей, соединяющее их в единую общину, и в этом смысле он близок жертвоприношению как священной трапезе. Кроме того, пир есть и пространство воспитания, ибо истинно воспитанным может быть лишь тот, кто способен сохранять на пиру приличия (ср.: Plat. Leg. 645d–650b). В этом аспекте можно трактовать, к примеру, слова Феникса, напоминающего Ахиллу о том, как тот на пирах заливал ему одежду, «брызжа из уст вино во время неловкого детства» (II. IX, 490–491). Неловкость детства есть прежде всего *невоспитанность*.

Однако тем самым мы выходим на ту сторону *эпического*, которая является подлинно философской. Эпическое есть не просто воспоминание о славном прошлом, но воспоминание о славном прошлом во имя грядущего человека. Эпическое впервые ставит для человека *образец*. Ваянмейнен, равно как и любой другой мифомагической герой, не может стать образцом осмысленного *подражания* для каждого члена общины. Шаман обречен на одиночество: не случайно, во всех традиционных обществах по отношению к нему испытывается смесь уважения и опасения.

«Считается, что шаманами становятся по избранию и велению духов. Духи сами избирают достойных людей и наделяют их особым даром. Дар — это не только подарок духов, это еще и обязанность. От шаманского дара нельзя отказаться» [10, с. 25].

Не таков эпический образец. Конечно, как и шаман, герой являет собой промежуточную фигуру между богами (духами) и людьми. Определяющие черты этой фигуры — красота и слава — выявлены Ахутиным верно. Однако не путем красоты и славы должен совершаться исход куда-то еще, но исход свершается к ним и в них — *к славе и красоте человека*. И это значит, что они относятся не к эстетико-теоретическому уровню, а к философско-религиозному, формируя саму греческую философию жизни. Коль скоро образец всеобщ, он задает и особый тип эпической общности. *Эпическое* формирует группу людей, теоретически способных достичь определенного идеала, а идеал этот может быть достигнут только путем воспитания души и тела. Идеал этот есть образ человека, который впервые становится достаточно всеобщ и ясен для того, чтобы на его основе была выстроена система воспитания. Воспитание есть восхождение к герою, который по сути своей есть то, чем человек должен стать сам:

следовательно, воспитание есть парадигма истинно человеческого. Например, героизм «Илиады» может быть выявлен прежде всего в смерти, которая так же есть важная черта *эпического*. Без понимания этого нам будет совершенно непонятна навязчивая греческая идея о том, что человек не может считать себя счастливым — более того, даже должен этого остерегаться, — до самого последнего дня своей жизни. *Воспитание* — умение не только жить, но и умирать. Смерть же есть рождение в славе.

В этом и состоит самое главное отличие эпического сознания от мифомагического. Миф направлен на то, чего эмпирический человек делать по большому счету не в состоянии. Единственным способом прикоснуться к идеалу мифа, является ритуал, священнодействие.

Идеалы же эпического — война, труд, слава, смерть и т. д. — есть именно то, что при условии правильного воспитания может в определенной степени быть доступным каждому. Поэтому говорить, что эпос есть исход в никуда, исход в исход, на наш взгляд, неправомерно. *Эпическое* всегда исходит к Человеку. Сказанное не следует, конечно, понимать в индивидуалистическом ключе. Неотделимым от понятия Человека является здесь понятие Общины. Эта община может быть, однако, лишь общиной равных и достойных: их равенство в достоинстве конституируется принципиально одинаковым отношением к *эпическому* как теоретически достижимому. Непричастный к *эпическому* не является полноправным членом общины, хотя и может в каком-либо качестве быть для нее полезен. Истинно философским творением *эпического* является греческий полис, призванный хранить *эпическое* в припоминании. Нетленная слава нерушима постольку, поскольку нерушим полис. Эподия на пиру есть потому не развлечение, но ритуал, посредством которого *эпическое* себя хранит, воспроизводясь все заново и заново в новых членах общины и сохраняя тем самым ее саму. Это ритуал священного Слова. «Тема получения бессмертия героем переносится из сферы культа в область эпоса как такового. Вот почему гомеровская поэзия о даровании бессмертия прямо и не говорит: это действие просто является ее сутью. Конечно, это вовсе не означает, что гомеровская поэзия вообще пренебрегает культом; она скорее ставит себя выше культа» [6, с. 182].

Напоследок нам хотелось бы обратиться к прекрасной работе современного русского философа Ю. М. Романенко, посвященной онтологии мифа, особенно к той ее части, что касается воображения [7, с. 20–65]. Заметив, что в буквальном смысле воображение есть вхождение в образ (во-ображение), мы немедленно будем вынуждены задаться вопросом: является ли оно в таком случае естественным или искусственным процессом? Единственный ответ здесь может быть диалектическим:

«Само естество допускает возникновение в себе и из себя искусства, а с другой стороны, в некоторых

случаях именно искусство дает возможность естественному быть таковым. Отсюда следует, что природа такой способности человека, как воображение, его естественность заключается в способности творить искусственное» [7, с. 27].

Воображение, далее, играет важнейшую роль в процессе человеческой идентификации. Эта роль, согласно Романенко, принципиально двояка, имея как конструктивный, так и деконструктивный аспекты. Конструктивный аспект идентичности будет нас здесь интересовать больше. «Обращаясь к нашей проблеме, можно представить, что акт идентификации осуществляется тогда, когда субъект вдруг (!) находит центральную точку окружности, по которой вращается его мысль» [7, с. 39]. Автор уподобляет акт идентификации линии, которая, выходя из точки, оборачивается вокруг нее: получившийся круг указывает в этом случае нам на свой центр. Как пишет Романенко,

«миф исторически по-своему обозначил и даже решил данную проблему, но без осознанности результата решения. Миф и был той стихийно вращающейся линией, вереницей (хороводом) переходящих друг в друга образов, тотально окружившей некое пустое место, в котором скрывалась возможность появления светящейся точки самотождественного бытия. Открытие последнего удастся законнорожденному детищу мифа — философии» [7, с. 40].

Задумаемся, однако, как же так получилось, что миф окружил пустое место и почему впоследствии философия удалось все же обнаружить скрытую доселе в этой пустоте точку самотождественности. Наш ответ становится уже традиционным: в рамках существующих вводных условий задача не имеет решения, поскольку здесь упущено *эпическое*. В том ли дело, что способность воображения в процессе развития человека *усиливалась*, или дело в ее *направленности*? Ведь бытие точки всегда идеально. Идеал в данном случае есть человек, каким он должен быть. Но для того, чтобы быть *каким-либо* человеком, он прежде должен быть *человеком*. Миф в этом смысле есть не хоровод вокруг пустого места, а безудержная оборотническая пляска, внутри себя никакого пустого места для идеала не оставляющая. На основе мифа никогда не ясно, что или кто есть человек. А если так, то и в философии человек просто так, откуда ни возьмишь, по мановению руки, возникнуть не может.

Человека на сцену выводит именно *эпическое*. *Эпическое* есть точка идеальной нормативности, в которой образ положен и высвечен — а значит, становится возможен и хоровод вокруг него, его прославление. Значит, впоследствии станет возможна и рефлексия, ибо есть над чем рефлексировать. Значит, возможно и воспитание, ибо есть кого воспитывать. Этим эллин — человек, причастный не столько эллинскому языку, сколько эллинскому духу, выраженному в *эпическом*, — отличается от варвара, не причастного большому нарративу, обеспечивающему бессмертие в нетленной славе.

Когда мы говорим, что гомеровские идеалы вызвали критику у позднейших мыслителей, мы заблуждаемся, попросту путая понятия. Не красота, слава или мужество вызывают протест у Платона, а условия их достижения. Вызывает сомнение не идеал, а правильный к нему путь. В гомеровском эпосе, к примеру, совершенно не раскрыта роль мышления — большинство действий героя, как известно, объясняется прямым вмешательством богов. Однако мышление, как окажется позже, есть тоже деятельность, характерная для человека: значит, она тоже может быть героической, и вот уже на сцену выходит философ — новый «герой бытия» (М. Хайдеггер). Один из наиболее возвышенных образов античности — платоновский Демиург, взирающий при *постройке космоса как живого существа* на идеальный образец, — есть тоже плоть от плоти эпоса, и этим его мифологические черты не умалены нисколько. Ведь именно так, — взирая на идеальный образец, пример для подражания, открытый *эпическим*, — выстраивает себя в войне и труде, в мышлении и воспитании, на суде и в народном собрании античный грек.

## Литература

1. Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе. М.: Альфа-М, 2013.
2. Ахутин А. В. Эпический исход // Он же. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 91–141.
3. Боура С. М. Героическая поэзия. М.: НЛЮ, 2002.
4. Гессе Г. Собр. соч. в восьми томах. Т. 4. Игра в бисер. М.; Харьков: Фолио, 1994. С. 371–407.
5. Мелетинский Е. М. Эпос и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 664–666.
6. Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
7. Романенко Ю. М. Онтология мифа. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000.
9. Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015.
10. Шаповалов А. В. Шаманизм как религиозная система. Новосибирск, 2005.
11. Adkins A. W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxford, 1960.
12. Kirk G. S., Raven J. E. The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge, 1957. P. 263–286.