

П. П. МЕДВЕДЕВ

Ἰσότης

КАК ПРИНЦИП СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ  
У ВИЗАНТИЙЦЕВ

Известно, что любое государство, оставаясь основным орудием политической власти в классовом обществе, в более широком смысле понимается как политическая форма организации жизни общества, как результат выделения и функционирования публичной власти — особой управляющей системы. В этом своем качестве государство не может не осуществлять и общесоциальную функцию, призванную поддерживать необходимые условия существования цивилизованного человеческого общежития, так сказать (по Аристотелю) условия «коллективного бытия». Именно этот элемент общинности, корпоративности государственного организма, «общего дела» особо подчеркивался как первичный древними теоретиками, которые настаивали на том, что закон должен иметь в виду интересы не той или иной социальной группы, но всего общества в целом (пифагорейцы, Платон, Цицерон, Дион Хрисостом и т. д.).

Все эти античные по своему происхождению идеи были унаследованы политической мыслью византийцев, оказали влияние на формирование их правосознания и общих задач монархии в социальной сфере. Правовая система Византии была ориентирована на то, чтобы внедрить в общественное сознание идею справедливости, на которой якобы основаны все социальные отношения. «Закон получил наименование от справедливости; справедливость же есть твердая и постоянная воля воздавать каждому принадлежащее ему право», — утверждают Василики<sup>1</sup>, а вслед за ними и другие памятники византийского права — гражданского и церковного.

В новеллах императоров неоднократно постулируется благополучие подданных в качестве самостоятельной задачи государственной власти, причем античная идея справедливости и равенства объединяется здесь с восточной — христианской идеей эвергетизма и филантропии (ср. также официально титулование императоров: εὐεργέτης и μέγιστος εὐεργέτης<sup>2</sup>). Так, в Новеллах Юстиниана и его преемников постоянным рефреном звучит мысль об «общей благотворительности», которую император поставил себе целью, о неусыпных заботах о благе народа, «днем и ночью» терзающих императора<sup>3</sup>. В новелле императора Тиверия от 575 г. главными прин-

<sup>1</sup> Bas. 2.1.10=D. 1.1.10. — Об ульпиановском положении *suum cuique* и его греческом эквиваленте *ἐκάστῳ τὸ ἴδιον*, ставшем аксиомой всей византийской концепции социальной справедливости, см.: *Simon D. Princeps legibus solutus: Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz // Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel*. Frankfurt a. Main, 1984. S. 451, 456—457.

<sup>2</sup> *Hunger H. Proömion: Elemente der byzantinischen Kaiseridee in der Arengen der Urkunden*. Wien, 1964. S. 157 ff.; *Rösch G. Ὀνομα βασιλείας: Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in Spätantiker und frühbyzantinischer Zeit*. Wien, 1978. S. 48, 109, 139, 169—171. Anh. 2 (Listeder Titelwörter).

<sup>3</sup> Указание источников см.: *Köpstein H. Zu einigen Aspekten der Agrarverhältnisse im 7. Jahrhundert (nach den juristischen Quellen) // Studien zum 7. Jahrhundert in Byzanz: Probleme der Herausbildung des Feudalismus*. B., 1976. S. 25; *Karayannopoulos I. E. Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 27. καὶ σημ. 98.*

ципами законодательства объявляются *δικαιοσύνη* и *φιλανθρωπία*, причем определяется и их содержание: «справедливость» — это свойство закона «воздавать каждому равное и не стремиться ни к чему иному»; «человеколюбие» — это его же свойство испытывать сострадание и освобождать испытывающих нужду от трудностей. Далее прямо говорится, что правительство ставит себе задачей «обеспечить подданным все, в чем они нуждаются, устранить нужду и вообще прийти им на помощь»<sup>4</sup>.

Все свидетельствует о том, что идея «равенства» в ее основных и традиционных (во всяком случае, у всех народов греко-римской и европейской культуры) ипостасях как равенства имущественного, правового и естественного, в число которых с распространением христианства вошел и четвертый элемент — равенство перед богом, глубоко укоренилась в сознании византийцев, причем всякий раз на первый план выдвигался то один, то другой аспект этого понятия. В гл. 16 своего «Наставления» Агапит высказывает в высшей степени радикальную мысль о том, что слишком большое богатство такое же зло, как и крайняя бедность, и советует Юстиниану отнять излишки у одних и отдать другим и на место неравенства установить равенство (*πρὸς ἰσότητά τὴν ἀνισότητα μετενεχτέον*)<sup>5</sup>. Аналогичная мысль содержится в речи Юстина II к Тиверрию, где говорится о том, что власть не должна быть орудием в руках высших сословий, что на ней лежит важная социальная задача — содействовать равномерному распределению материальных благ между общественными классами, правда, с оговорками, о которых нам еще предстоит сказать<sup>6</sup>. Автор трактата VI в. «О политической науке» также развивает свою точку зрения на роль господствующего класса в государстве (или, точнее, представителей этого класса, «лучших людей», которые назначены на должности архонтов) в том смысле, что они должны не замыкаться в кругу своих классовых интересов (*ἰδιοπράττειν*), а работать на общее благо и играть в государстве ту же роль, которую на рынке играют агораномы и торговые инспекторы — «эпопты». Держась на почве закона и справедливости, они должны защищать народ и не позволять «сильным» действовать в ущерб закону<sup>7</sup>.

Справедливость и принципиальное равенство всех граждан перед законом и судом как краеугольный камень всей концепции права того времени декларирует византийский законодательный свод VIII в. Эклога, предписывавшая всем тем, кто поставлен исполнять законы, «воздерживаться от всяких человеческих страстей и выносить решения исходя из здравого суждения по истинной справедливости; не презирать бедняка, не оставлять без преследования несправедливо поступающего могущественного (человека) и не высказывать в преувеличенной форме на словах восхищения справедливостью и равенством, на деле же отдавая предпочтение как более выгодному несправедливости и лихоимству; а если судятся две стороны: одна — обладающая большим состоянием, и другая — малоимущая, ставить их в равное положение друг к другу и отнимать у имущего настолько больше, насколько они найдут обиженным ущемленного»<sup>8</sup>. По-видимому, не без влияния Эклоги сформировались и «эгалитаристские и либеральные идеи» Льва VI Мудрого, мысль о равенстве всех граждан

<sup>4</sup> *Zachariae a Lingenthal C. E. Ius graeco-romanum. Lipsiae, 1857. Ps. 3. P. 21 sq.*

<sup>5</sup> Об Агапите см.: *Frohne R. Agapetus Diaconus: Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte der ersten byzantinischen Fürstenspiegel: Diss. Tübingen, 1985.*

<sup>6</sup> *Вальденберг В.* Речь Юстина II к Тиверрию // Изв. АН СССР. 1928. № 2. С. 125.

<sup>7</sup> *Valdenberg V. Les idées politiques dans les fragments attribués à Pierre le Patrice // Byz. 1926. T. 2. P. 75.* Издатель трактата Анджемо Май приписал его авторство известному юристу юстиниановского времени Петру Патрикию, и под этим именем трактат вошел с тех пор в науку, но в последнее время авторство Петра Патрикия отрицается. См.: *Mazzucchi C. M. Per una rilettura del palinsesto Vaticano contenente il dialogo «Sulla scienza politica» del tempo di Giustiniano // L'imperatore di Giustiniano: storia e mito. Milano, 1978. P. 237—247.*

<sup>8</sup> *Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V / Hrsg. von L. Burgmann. Frankfurt a. Main, 1983. S. 164, Z. 52—60.*

(и из правящих слоев общества, и из управляемых) перед законом, едином для всех членов общества благе от законов (см., например, его новеллы 27 и 40, трактат о тактике) <sup>9</sup>.

Именно с точки зрения приверженности (или отсутствия таковой) принципу равенства всех граждан перед законом оценивает Михаил Пселл деятельность императоров, критикуя, например, Константина VIII за то, что он, умея благодетельствовать подданных лучше любого другого императора, не соблюдал, однако, в милостях своих «баланса справедливости» (τῆς δικαιοσύνης ἰσότητα — «справедливого равенства», согласно переводу Я. Н. Любарского) и близким своим оказывал благодеяния без всяких границ, раздавал им золото, как песок, а в отношении людей от него далеких проявлял эту добродетель в меньшей мере; зато у Константина X Пселл отзывается одобрительно именно потому, что тот, вступив на престол, почел своим первым долгом установить равенство и благозаконие (ἰσότητα καὶ εὐνομία), искоренить корыстолюбие и ввести умеренность и справедливость <sup>10</sup>. Точно так же Михаил Ритор хвалит Мануила Комнина за то, что тот, согласно ему, постиг истинную суть справедливости, заключающуюся в равенстве всех перед законом (ἰσότης, ἰσονομία), и поэтому обращался со всеми одинаково, как с людьми наиболее приближенными к нему и окружавшими царский трон, так и с людьми самого презренного сословия (кили и не с людьми даже, а, скорее, с червями) <sup>11</sup>. Чувства равенства и благозакония свойственны были, согласно Атталиате, и Михаилу V, находя свое выражение в его стремлении одинаково удовлетворять запросы и высшего, senatorского сословия, и всех других его подданных <sup>12</sup>. Но, пожалуй, наиболее развернуто представление об ἰσότης как принципе социальной справедливости изложено у Кекавмена.

В своих «советах василевсу» Кекавмен, называя императора «земным богом» (θεὸς ἐπίγειος), который, по установившемуся мнению, «не подчиняется законам», тем не менее требует от него равного и справедливого отношения ко всем, особенно в распределении налоговых тягот. «Смотри на всех, — говорит он, — и поступай одинаково (ἐν ἰσῶ ὀφθαλμοῖς, т. е. буквально «равным глазом» или, согласно переводу Г. Г. Литаврина, «беспристрастно») со всеми, и с сановниками, и с прочими, чтобы не обидеть зря одних и не облагодетельствовать без истинного основания других, но чтобы равенство было для всех (ἰσότης ἔστω πρὸς πάντας) <sup>13</sup>. И пусть совершивший проступок понесет наказание, пропорциональное своей вине; если же ты ему выкажешь сострадание и простишь ему грехи, то это дело божеское и царское. Но ты, конечно, не причинишь горя ни в чем перед тобой не провинившемуся, а, наоборот, если тебе будет угодно, сотворишь ему благо; ибо не провинившийся перед тобой заслуживает предпочтения перед провинившимся» <sup>14</sup>.

Еще более интересно то место в советах Кекавмена василевсу, где он предстает прямо-таки «радикальным демократом» (выражение Вальденберга, который, однако, применял его к Никулице, а не к Кекавмену <sup>15</sup>) при изложении своих взглядов на природное равенство «всех людей», ибо они — и василевсы и архонты, и зарабатывающие хлеб своим трудом —

<sup>9</sup> *Michaelidès-Nouaros G.* Les idées philosophiques de Léon le Sage sur les limites du pouvoir législatif et son attitude envers les coutumes // *Mnémosynon P. Bizoukidès.* Thessalonique, 1960. P. 34—35.

<sup>10</sup> *Michel Psellos.* Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976—1007) / Ed. E. Renauld. P., 1926. T. 1. P. 21, 233. См. также рус. пер.: *Михаил Пселл.* Хронография / Пер., ст. и примеч. Я. Н. Любарского. М., 1978. С. 19, 168.

<sup>11</sup> *Regel W.* Fontes rerum byzantinorum. Petropoli, 1917. Vol. 1. P. 187. Ср.: *Valdenberg V.* Nikoulitza et les historiens byzantins contemporains // *Byz.* 1927. T. 3. P. 114.

<sup>12</sup> *Michaelis Attalioetae* Historia. Bonnae, 1853. P. 11.

<sup>13</sup> Перевод Г. Г. Литавриным этих слов фразой «будь нелицеприятен со всеми», может быть и глаже в стилистическом отношении, но нам важно было сохранить и само слово, и понятие ἰσότης.

<sup>14</sup> Советы и рассказы Кекавмена: сочинение византийского полководца XI века / Подгот. текста, введ., пер. и коммент. Г. Г. Литаврина. М., 1972. С. 274 (Далее: Кекавм.).

<sup>15</sup> *Valdenberg V.* Nikoulitza. P. 108.

не что иное, как дети одного человека — Адама. Кекавмен рассказывает, что какой-то негодный старец дал императору Василию II совет держать народ в бедности (*πτῶρε λαόν*)<sup>16</sup>, — совет, который оказался Кекавмену коварным, ибо такая политика может возбудить народ против власти и подтолкнуть его к восстанию. Кекавмен советует рассматривать народ не как стадо животных (*ἄλογα*), с которыми можно делать все что угодно, но как объединение людей разумных, мыслящих и отлично понимающих, хорошо или плохо с ними поступают. Поэтому он рекомендует обращаться с народом осторожно, «со страхом божьим», заботиться о материальном благосостоянии военной и сановой аристократии («стратиотов и синклитиков») так же, как и простых граждан (*οἱ πολῖται*)<sup>17</sup>.

Такая политика, свободная от классового духа, должна была, по мнению Кекавмена, стать предпосылкой единства империи и привести к полному союзу правительства и народа. «Тогда каждый делом своим, как было искони установлено, будет служить тебе без ропота», — говорит он, советуя также в налогообложении придерживаться обычая и не вводить новых налогов, а в судопроизводстве внедрять принципы справедливости. Император должен был сделать так, считает Кекавмен, чтобы его родственники и вообще приближенные не злоупотребляли своим положением и не выгораживали «дурных людей и врагов истины», а, напротив, если придет к ним человек обиженный, то заступались бы за него<sup>18</sup>. Он советует императору не засиживаться в Константинополе, как в некоем узилище, а чаще посещать подвластные ему страны, и восточные и западные, с тем чтобы узнавать о несправедливостях, которые терпят бедные, и защищать их, в частности, от неумеренных appetитов сборщиков налогов<sup>19</sup>.

Как видим, именно византийская публицистика со всей отчетливостью поставила проблему отношений между классом богатых и классом бедных, и эта традиция была продолжена на последнем этапе существования империи в творчестве таких публицистов, как Фома Магистр, Николай Кавасила, Димитрий Кидонис<sup>20</sup>, но прежде всего в «Диалоге богатых и бедных» Алексея Макремволита (XIV в.), подлинном манифесте «бедных» в их борьбе против социальной несправедливости и эксплуатации<sup>21</sup>. Обвиняя «богатых» в монополии на богатство, которое на самом деле принадлежит всем, «бедные» подчеркивают свое природное равенство с ними («мы все благородного происхождения в равной степени», «мы отличаемся от вас по состоянию, а не по природе», «земля — общая для всех мать»), противоестественность неравномерного распределения богатства, их равные права на него, тем более что именно они, «бедные», своим трудом создают его, и в конечном счете оказывается, что «богатые» (а с ними и все общество) не могут обойтись без труда «бедных». «Ведь из нашей среды, — говорят они, — выходят пахари, строители домов и грузовых кораблей,

<sup>16</sup> Принимая отождествление Г. Г. Литавриным «негодного старца» с Вардой Склиром, о встрече которого с Василием II и о его «коварном» совете императору подорвать материальную основу войска рассказывает Пселл, мы, тем не менее не считаем удачной интерпретацию слова *λαόν* у Кекавмена (Кекавм. С. 598—600, примеч. 1198). Весь контекст этого отрывка у Кекавмена, который к тому же, как признает сам Г. Г. Литаврин, «говорит о конкретном случае, не ведая деталей этого происшествия» (Там же. С. 598), требует понимания слова *λαόν* в его обычном значении — «народ».

<sup>17</sup> Кекавм. С. 284. Стремление Г. Г. Литаврина и в этом случае конкретизировать смысл текста, видеть в этих *πολίται* «горожан», жителей столицы, и даже не всех константинопольцев, а лишь тех из них, которые несли службу в государственных учреждениях, имели право на получение определенной платы, но, занимая более низкое положение, не входили в разряд синклитиков (Там же. С. 601, примеч. 1201), не представляется нам вполне оправданным.

<sup>18</sup> Там же. С. 286.

<sup>19</sup> Там же. С. 296.

<sup>20</sup> Поляковская М. А. Общественно-политическая мысль Византии (40—60-е годы XIV в.). Свердловск, 1981; *Pertusi A. Storia del pensiero politico // La civiltà bizantina dal XII al XV secolo. Roma, 1982. P. 26—62; Mavromatis L. Storia del pensiero politico // Ibid. P. 63—108.*

<sup>21</sup> *Sevcenko I. Alexios Makrembolites and his «Dialogue between the Rich and the Poor» // ЗРВИ. 1960. Кн. 6. С. 187—202.*

ремесленники, на которых держатся все города. А кто выходит из вашей среды? Придется сказать, хоть это и неприятно вам: азартные игроки и сибариты, люди, приносящие общие бедствия своей алчностью, приводящие к смуте города и увеличивающие нужду. Правитель государства, чтобы не осквернить и себя этой грязью, должен был бы принять решение, угодное богу, и изгнать из правительственного дворца тех, кто не заботится о своих подданных»<sup>22</sup>.

Призывая «богатых» быть милосердными и делиться излишками своих богатств с «бедными», автор диалога предлагает такой забавный способ решения социальных проблем, как матримониальный, ибо бедная девушка, выйдя замуж за богатого жениха, тем самым покончила бы со своей унижительной бедностью и наоборот. «Благодаря этому исчезла бы бедность, которая, по-моему, вызывается к жизни не какой-то иной причиной, а именно бракосочетанием с себе подобными. Смешением же противоположностей можно было бы избежать этих крайностей и достичь необычайно целительной середины»<sup>23</sup>.

Конечно, в устах оппозиционно настроенного публициста апелляция к принципу социальной справедливости, имущественного и правового равенства вполне естественна, но, как мы видели, подобного рода декларации исходили и от представителей господствующего класса, будучи закреплены даже и в законодательстве. На исходе византийской истории они еще раз и вполне недвусмысленно были изложены в нормативных актах по реорганизации имперского суда в ходе знаменитой судебной реформы, осуществленной Андрониками II и III Палеологами и приведшей к образованию института «вселенских судей ромеев». Целью реформы провозглашались «благосостояние государства», «достижение справедливости», а основой суда — такие фундаментальные принципы, как равенство сторон перед законом, ибо «этот суд во всем имеет силу и к нему будут обращаться все, даже против своей воли, малые и великие, более высокие по своему положению и низшие, находящиеся на самой высокой и первой ступени и все вообще, причем все имеют равное основание с доверием относиться к царским повелениям и никто не должен оставлять без внимания ни одного из постановлений судей о выступающих в судебных процессах»; компетентность судей, ибо император «избрал судьями лиц, прекрасно понимающих начала справедливости, так что подлежащие суду не должны беспокоиться относительно причинения им какой-либо несправедливости, как это бывает с несведущими судьями»; беспристрастность и неподкупность судей, ибо «они в равной мере будут судить как великого, так и малого, не должны принимать дара, не взирая на лица, не угрожать дружбе и ничего не ставить выше справедливости — это они прекрасно гарантируют своей клятвой». Подчеркивается, что эти принципы отнюдь не были новшеством в византийском законодательстве и судопроизводстве, что император «не создает ничего нового» и только «возобновляет древний обычай»<sup>24</sup>.

Спрашивается, как следует отнестись ко всей этой фразеологии? Ведь мы же прекрасно знаем, что византийское право и законодательство носили ярко выраженный классовый характер, что за одни и те же преступления несли совершенно различные наказания богатые и бедняки, свободные и «рабы» (см., помимо конкретных правовых норм, и общий принцип, зафиксированный в Василиках: «За преступления рабы и лица, лишенные прав, наказываются более жестоко. — Вас. 60.51.26»), что социальное неравенство сказывалось и в отборе свидетелей (в византийском законо-

<sup>22</sup> Цит. по: Алексей Макреволит. Разговор богатых и бедных «Что сказали бы бедные богатым и что богатые ответили бы им» / Пер. М. А. Поляковской // ВВ. 1972. Т. 33, с. 280, 281.

<sup>23</sup> Там же. С. 280.

<sup>24</sup> Zepos J. et P. Ius graeco-romanum. Athenes, 1931. Vol. 1. P. 558—568; Dölger F. Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reichs von 565—1453. München; B., 1960. T. 4, N 2188.

дательстве с самого начала проводилась политика определения надежности свидетелей и их показаний по социальному признаку), и т. д.<sup>25</sup>

Существует возможность двух крайних одинаково опасных в своей прямолинейности подходов, которых нам хотелось бы здесь избежать: 1) следуя буквальному пониманию этих деклараций и игнорируя социальную практику, усматривать в Византии некое царство всеобщей социальной справедливости (что не так уж редко и делается, стоит в этой связи лишь вспомнить весьма забавную книгу некоего Герхарда Херма о Константинополе, в которой Византия характеризуется как государство с социалистическими чертами, где наличествовали «и прогрессивные исторические силы, и мечта о социальной гармонии», почему, собственно говоря, история этого государства и «почитается немалым числом марксистских историков и писателей») <sup>26</sup>; 2) видеть в них (особенно, когда они исходят от представителей господствующего класса) некий род социальной демагогии, призванной заглушать классовую сущность внутренней политики византийского правительства (видимо, именно так расценивает это греческая исследовательница Каллиопа Бурдара, заявляя о том, что ни о каком принципе равенства граждан перед законом в Византии не может быть и речи) <sup>27</sup>.

Разумеется, *ισότης*; византийцев — это один из тех многочисленных социальных мифов, выгодных правящему классу, которые порождает буквально любое общество и которые, как об этом хорошо сказал известный американский философ Берроуз Данэм, «держатся отнюдь не на одних лишь словесных аргументах, на их кажущейся доказанности: они продолжают свое существование за счет повторения, за счет того, что их принимают во внимание, в них верят; из-под них можно выбить мнимую интеллектуальную основу, а они будут продолжать жить» <sup>28</sup>. В нашем случае вопрос еще и в том, какой смысл вкладывали византийцы в понятие *ισότης*. Подобно тому как древние (например, Исократ, Платон) выступали против механического равенства и развивали скорее концепцию «геометрического» равенства как подлинного, согласно которому каждый получает то, что он заслуживает, византийцы также считают (в литературе это отмечено в отношении уже изложенных нами взглядов Кекавмена <sup>29</sup>, но может быть распространено, мне кажется, и на других авторов), что справедливость должна быть коммутативной, т. е. должна означать равенство всех независимо от социального положения каждого но что в то же время она должна быть дистрибутивной, т. е. должным образом соразмеренной в распределении вознаграждений и наказаний в соответствии с заслугами или проступками каждого. Транспонированные в социальную сферу, эти принципы означают (вспомним еще раз Василики), что каждому воздается именно ему принадлежащее право, которое совсем необязательно должно быть тождественным праву другого <sup>30</sup>, — и это тоже равенство, причем равенство подлинное. В свете такого понимания справедливости и равенства оказывается кажущимся противоречие между идеей *aequitas* — равенства, официально провозглашенной краеугольным камнем всей кон-

<sup>25</sup> *Липшиц Е. Э.* Право и суд в Византии в IV—VIII вв. JL., 1976. С. 187, 188; *Она же.* Законодательство и юриспруденция в Византии в IX—XI вв. JL., 1981. С. 101; *Tourtoglou M.* Κοινωνικά τινες επιδράσεις επί τῷ βυζαντινῷ δίκαιον // *Ἐπετ. Κέντρου Ἑρεῦνης Ἰστ. Ἑλλάδος. Διαχρονικά Ἀκαδημαϊκά Ἀθηνῶν.* 1965. Τ. 12. Σ. 168—198.

<sup>26</sup> *Herm G.* Das zweite Rom, Konstantinopel: Drehscheibe zwischen Ost und West. Düsseldorf; Wien, 1968. S. 259—261.

<sup>27</sup> *Bourdara K. A.* Καθολίσεις καὶ τυραννίς κατὰ τοὺς μέσους βυζαντινοὺς χρόνους, 1056—1081. Ἀθήνα, 1984. Σ. 79—80.

<sup>28</sup> *Данэм Б.* Гигант в цепях. М., 1984. С. 7.

<sup>29</sup> *Valdenberg V.* Nikoulitza. P. 98; *Pertusi A.* Il pensiero politico e sociale bizantino dalla fine del secolo VI al secolo XIII // *Storia delle idee politiche, economiche e sociali / Diretta da L. Firpo.* Torino, 1983. P. 746.

<sup>30</sup> Ср., например, мнение Димитрия Хоматиана (1236 г.), который трактует ульпиановский тезис «каждому — его собственное право» как разрешение возникающих спорных вопросов таким образом, чтобы «никто не получал необоснованно то, что подобает другому, и чтобы тот, у кого отнято его собственное, не претерпел несправедливо ущерба». Цит. по: *Simon D.* Princeps legibus solutus. S. 450.

пещи права. и реальным, недвусмысленно классовым характером конкретных юридических норм — противоречие, которое так поражает исследователей. Классовая природа византийского государства остается, таким образом, непоколебленной.

Даже у тех авторов, которые высказывались за более равномерное распределение собственности между общественными классами (Агапит, Макремволит), речь не идет, по-видимому, об «уравниловке». В этом отношении интересно проследить судьбу имеющего к нашей теме непосредственное отношение положения, содержащегося в уже известной нам речи Юстиана II к Тиверии, которое в изложении Феофилакта Симокатты звучит так: «Имеющие состояния пусть пользуются ими, а неимеющим — даруй ты сам» (οἱ ἔχοντες οὐσίαν ἀπολαύτωσαν αὐτῶν τοῖς δὲ μὴ ἔχουσι δώρησαι)<sup>31</sup>. Смысл этого завета умирающего императора своему преемнику на троне заключается, согласно убедительной трактовке Вальденберга, в том, что правительство должно было создать такой порядок, при котором на чужую собственность, каковы бы ни были ее размеры, нельзя было смотреть как на удобное средство для обогащения (при этом могут иметься в виду одинаково и посягательства частных лиц, и самой казны — в виде конфискаций, чрезвычайных налогов и т. д.). В отличие от Агапита, у Юстиана не было даже и мысли о перераспределении собственности. Последняя признается приобретенным правом, которое не подлежит пересмотру. Что же касается положения неимущих классов, то Юстин предлагает улучшить его не за счет имущих, а за счет самого государства, применяя в данном случае, стало быть, не начала справедливости, а начала милосердия, — не *δικαιοσύνη*, а *φιλανθρωπία*<sup>32</sup>.

Как известно, редакция Феофилакта Симокатты речи Юстиана II была буквально заимствована Феофаном в его «Хронографии»<sup>33</sup>, а та, в свою очередь, послужила материалом для новых исторических компиляций (Георгия Монаха, Льва Грамматика, Кедрина, Зонары и др.)<sup>34</sup>, причем именно вышеприведенное положение речи стало предметом осмысления и приспособления к их собственным взглядам. Так, Лев Грамматик (XI в.) вставляет во вторую часть фразы, касающуюся бедняков («а неимущим — даруй»), важную оговорку: «если они хорошие» (εἰ ἀγαθοί)<sup>35</sup>. Нравственный характер этой оговорки, комментирует В. Е. Вальденберг, очевиден. Бедность при этом перестает быть явлением, которое само по себе заслуживает сочувствия и помощи со стороны государственной власти. Нужно еще оценить нравственное достоинство бедного человека, может быть — выяснить причины, приведшие его к бедности. Помогать следует только достойному, а недостойного — предоставить его судьбе<sup>36</sup>.

Но еще более любопытное развитие (как по стилю, так и по смыслу) идея получает у Зонары (XII в.), который вкладывает в уста Юстиана совет

<sup>31</sup> Theophylacti Simocattae Historiae / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1887. P. 133. 1. 9—11. Ср. у З. В. Удальцовой: «При мудром правителе имеющие богатство пусть спокойно им наслаждаются, а бедняков император должен щедро одаривать» (Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии: (по данным историков IV—VII вв.). М., 1974. С. 282, примеч. 38).

<sup>32</sup> Вальденберг В. Е. Речь Юстиана II к Тиверии. С. 125.

<sup>33</sup> Theophanis Chronographia / Ed. C. de Boor. Vol. 1. Lipsiae, 1883. P. 249. Ср.: Чичуров И. С. Феофан — компилятор Феофилакта Симокатты // АДСВ. 1973. Сб. 10. С. 205.

<sup>34</sup> Нам несколько непонятен упрек И. С. Чичурова в адрес В. Е. Вальденберга, от внимания которого якобы «ускользнуло то примечательное обстоятельство, что из двух речей «Истории» Симокатты византийской историографией благодаря Феофану была усвоена именно речь Юстиана II» и что «в этом смысле не автор Феофилакт, а Феофан оказал решающее влияние на последующую традицию». См.: Чичуров И. С. Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции: (IV—начало IX в.) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1981 год. М., 1983. С. 69, примеч. 11. Напротив, Вальденберг именно это и утверждает в своей замечательной статье, вполне отдавая себе отчет во всех этих текстологических проблемах. См., например: Вальденберг В. Е. Указ. соч. С. 130, 131.

<sup>35</sup> Leonis Grammatici Chronographia / Ed. I. Bekker. Bonnæ, 1832. P. 136.

<sup>36</sup> Вальденберг В. Е. Указ. соч. С. 134.

«предоставить состоятельным возможность пользоваться их богатствами, но не возбуждая зависти в бедных (*ἀνεπιφθόνως*), неимущим же помогать в пределах возможности (*ὡς δύναμις*)»<sup>37</sup>. Здесь, таким образом, обязанность государства приходить на помощь неимущим классам сведена до минимума, а в одном из списков хроники Георгия Амартола (список датируется XII в. и содержит речь Юстина, списанную целиком с сочинения Льва Грамматика) эта социальная задача как будто вообще снимается с государства и перекладывается на плечи имущего класса: *τοῖς μὴ ἔχουσιν οἱ ἔχοντες χορηγήσωσαν*.

По мнению Вальденберга, проблема тем самым переносится из области политики в область частной благотворительности, которая с точки зрения права ни для кого не обязательна. «Автор поправки не заметил, — говорит он, — что в таком виде эта фраза совершенно неуместна в наставлении кесарю, потому что при такой постановке вопроса положение неимущих совсем не касается правительства»<sup>38</sup>. Думается, однако, что этот отрывок можно понять и иначе, а именно в духе приводившегося выше высказывания Агапита о более равномерном распределении материальных благ между общественными классами. Не будучи отчетливо высказанной, эта общесоциальная функция византийского государства подразумевается и здесь, ничуть не колебля его классовых основ.

---

<sup>37</sup> PG. 134. Col. 1257.

<sup>38</sup> Вальденберг В. Е. Указ. соч. С. 137.