

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

© 2008 г.

«СОВРЕМЕННАЯ АНТИЧНОСТЬ И АНТИЧНАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ» (Историография начала XXI в. о греко-римских истоках европейских политических парадигм)

Начавшись в 2001 году, новый век (и новое тысячелетие) минули середину своего первого десятилетия, а потому уже есть основания делать обзоры историографической ситуации начала века по той или иной антиковедческой проблеме. В том числе и такой, которая объединяет новое тысячелетие и минувшую полторы тысячи лет назад греко-римскую эпоху, – античные истоки современной европейской политической культуры.

«Современная античность» и «античная современность» – эти словосочетания в постановке исследовательских задач подчеркивают актуальность изучения античности не только как собственно научную, но и как общественно-политическую проблему. В таковом качестве она возникла еще в XVIII в.

Внимание к названной проблематике обусловлено было на рассматриваемом хронологическом отрезке 2001–2006 годов еще и теоретико-историософскими дискуссиями о том, для чего нужна история и почему нужно изучать историческое прошлое человечества (в чем заключается смысл этого занятия).

В числе ответов на этот философский вопрос, дававшихся в последние годы, акцентируется и такой: существенной составляющей исторических занятий является поиск «исторической картины идентичности», необходимой для «самопонимания» и «самообъяснения»¹, в первую очередь коллективного.

В контексте же объединительного процесса Европы естественным образом был сформулирован и вопрос о «европейской идентичности», главным образом политической. О том, что в основе многих европейских политических парадигм лежат античные истоки, говорилось, разумеется, и раньше, в том числе немало и в конце XX в. Но в названное пятилетие внимание историков-античников фокусировалось прежде всего на следующих проблемах: 1) свобода; 2) права человека; 3) правовое государство; 4) глобализация.

Проблема «Античная свобода как основа современного европейского понятия политической свободы»

Среди публикаций, в которых рассматривается этот вопрос, выделим статьи живущего в США антиковеда Курта Раафлауба² (он обращался к проблеме и ранее, еще в середине 1980-х годов, но сейчас высказывает ряд новых положений) и профессора университета им. Гумбольдта в Берлине Вильфрида Ниппеля³. Раздел о свободе и равенстве имеется также в статье Ангелы Пабст, посвященной актуальности античной демократии⁴.

¹ См., например: *Angehrn E. Vom Sinn der Geschichte // Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit / Hrsg. von V. Depkat, M. Müller, U. Sommer. Stuttgart, 2004. S. 23–30.*

² *Raaflaub K. Zwischen Adel und Volk. Freiheit als Sinnkonzept in Griechenland und Rom // Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leibbilder und Wertkonzepte im Altertum. Mainz am Rhein, 2003. S. 55–80.*

³ *Nippel W. Antike und moderne Freiheit // Ferne und Nähe der Antike. Beiträge zu den Künsten und Wissenschaften der Moderne / Hrsg. von W. Jens, B. Seidensticker. B.–N.Y., 2003. S. 49–68.*

⁴ *Pabst A. Zur Aktualität der antiken Demokratie // Mensch – Natur – Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend / Hrsg. von E. Erdmann, H. Kloft. Münster, 2002. S. 149–183.*

К. Раафлауб задается целью провести, с одной стороны, сравнительный анализ различных греческих точек зрения на свободу, а с другой – сопоставить греческие и римские представления о ней. Он аргументирует два тезиса: 1. Свобода более, чем другие политические понятия, была «реактивным концептом». Под этим он понимает, что свобода (и эта связь, на его взгляд, постоянна) – в качестве политической ценности – только лишь тогда осознается и формулируется, когда возникает угроза ее потери, когда ее утрата или же «монополизация» в «групповых интересах» входит в коллективное сознание. 2. Свобода не была изначально аристократическим понятием. Во внутриполитической сфере она могла появиться только в том случае, если была важна для неаристократических слоев, выдвигавших притязания, которые были неприемлемы для традиционной элиты и представляли для нее опасность.

Раафлауб приходит к утверждению: «свобода» в архаической Греции еще не была понятием, относившимся к политическим ценностям, что со всей очевидностью, как он подчеркивает, вытекает из анализа источников⁵. Конечно, она не отсутствовала полностью в ряде аспектов, которые мы в современности идентифицируем со свободой, и как социальная ценность (в противопоставлении «свободный – несвободный», «свободный – раб», «ἐλεύθερος – δοῦλος») свобода была греками осознана с самого раннего времени. Но для политизации этой ценности нужно было особое стечение обстоятельств, которые впервые сложились в V в. до н.э. Это было время, когда слово, ранее существовавшее только как прилагательное «свободный» (ἐλεύθερος), вдруг по большей части стало встречаться в качестве существительного «свобода» (ἐλευθερία). На взгляд Раафлауба, форма слова – как нового существительного – верная примета изменившейся оценки концепта.

В архаическое время в Греции, пишет Раафлауб, отсутствовали политические предпосылки для актуализации свободы. Архаическая аристократия не создала политического понятия свободы, поскольку для античной элиты в качестве общих и первостепенных были важны социальные аспекты свободы, а политические рассматривались исключительно и только как следствие или составная часть этой социальной свободы (op. cit., S. 59). Лишь перед лицом угрозы существованию полисов, в эллинском союзе против Ксеркса, после победы 480/79 г. до н.э. значение и суть свободы как центральной отличительной черты греческого общества – в противоположность обществу, организованному совсем по-иному, – были осознаны как во внешнеполитическом смысле, так и по отношению к внутренней жизни (ibid., S. 60). Тогда-то и был создан термин ἐλευθερία – «свобода». Свободный полис понимался теперь как община свободных граждан.

Вместе с этим, по мысли Раафлауба, свобода – как центральное политическое ценностное понятие – присоединилась к праву, справедливости, порядку и равенству. Все эти понятия были отнесены к общине и распространены на каждого ее члена в отдельности. В Риме же, напротив, установлены были в качестве коллективных те ценности, которые составляли полный ряд ценностей индивидуальных (dignitas, auctoritas, pietas, virtus). Они, хотя аристократическая система ценностей связывалась в первую очередь с руководством res publica, также внедрены были и в коллектив (описывая, тем не менее, прежде всего статус и притязания отдельных лиц в социальной и политической иерархии).

Как возникшее в социальной сфере и основанное на социальном престиже понятие свободы встречается также и в Риме. Там, как и в Греции, на взгляд Раафлауба, «концепт политической свободы» был вызван к жизни отнюдь не аристократией (ibid., S. 61). Такие аристократические компоненты libertas, как auctoritas сената или dignitas нобилей, представляют собой, по его мнению, результат корректировки понятия свободы, появившихся с середины II в. до н.э. как продукт кризиса Республики, они являются поздними и вторичными (ibid., S. 65).

Свобода народа в Риме, подчеркивает Раафлауб, возникает не из его активной роли в политической жизни. Она появляется, с одной стороны, из уважения народом своего суверенитета и компетенции в принятии решений, а с другой – из определенных прав (в дальнейшем все более важных и все более конкретных) и законодательного регулирования. Сюда он относит все, что не составляет индивидуального действия – принцип равенства перед законом, принципы функционирования магистратур, плебейский трибунал, право провокации и т.п. Такое содержание римской libertas есть древнейшее, оно восходит, по его мнению, к первой половине V в. до н.э. Именно в этом времени надо искать возникновение политического понятия свободы в Риме. Обратим внимание, что хронологически возникновение понятия «свобода» в политическом смысле для Греции и Рима Раафлауб определяет фактически одинаково. Сам он не акцентирует этот момент, но нам он кажется весьма существенным, ибо фиксирует своеобразное «единство вклада» в данном отношении греческой и римской античности в современность и влечет за со-

⁵ Raaflaub. Op. cit. S. 58.

бой признание «равного участия» римлян в выработке политических парадигм, получивших второе рождение в новое и новейшее время.

Оппонируя Фергюсу Миллару, Раафлауб подчеркивает, что Рим никогда не был демократией: народное собрание не обладало правом инициативы и целиком зависело от воли высшего магистрата. Римляне не имели даже особого термина для обозначения «свободы слова» – это право было включенным в *libertas* и было само собой разумеющимся только для принадлежавших к руководящему слою. В этом отношении Рим гораздо более родственен Спарте и Македонии, чем Афинам (*ibid.*, S. 66). Исследователь делает вывод, что борьба за *libertas* против *regnum* или тирании в период Поздней республики шла за утверждение власти сената или, скорее, за властную монополию незначительного руководящего слоя внутри сената, с одной стороны, а с другой – за реализацию возможностей честолюбивых индивидов (в связи с этим он рассматривает роль «свободы» в замыслах Цезаря, его пропаганде и изображении самого себя).

Раафлауб не проводит сопоставления содержания понятия «свобода» в античности и современности. Но он анализирует возникновение этого понятия именно как политической категории, а собственно в таковом качестве оно и живет в европейской системе ценностей сегодняшнего дня. Поэтому, ознакомившись с его исследованием, читатель может сказать, что «свобода» как политическое понятие в современном европейском обществе – это наследие античного времени. Другое дело – поиски различий между античностью и современностью в наполнении содержания этой категории отдельными составляющими ее элементами.

Задачу проследить трактовку этих различий авторами нового и новейшего времени ставит и Вильфрид Ниппель. Античное и новое наполнение понятия «свобода» в их сопоставлении он рассматривает историографически – со времен Бенжамена Констан (его работы 1819 г.) до конца XX в. Согласно суждению Б. Констан, между античной и современной свободой имеется фундаментальное различие. В современности свобода означает для граждан защиту законов от произвола при использовании государственных механизмов, свободу выражать свое мнение, заниматься по своему выбору определенной деятельностью, свободно распоряжаться своей собственностью, объединяться с другими по своему усмотрению для достижения профессиональных, религиозных или иных целей. Наконец, свобода также означает, считал Констан, имея в виду своих современников, право оказывать влияние на правительство через назначение всех или определенных должностных лиц, посредством заявлений, протестов, ходатайств, которые обязывают государственную власть учитывать их в той или иной степени⁶.

Представительная система правления есть великое завоевание современности, только в ней гарантирована защита индивидуальных прав. Совсем по-другому, по мнению Констан (как оно отражено Ниппелем), выглядели отношения между защитой индивидуальных прав и участием в политических делах в античности. Он считал, пишет немецкий историк, что для древних свобода состояла в том, чтобы совместно с другими, прямым образом, непосредственно осуществлять значимую часть общего суверенитета – принимать решения на площади о войне и мире, свободно высказываться, заключать союзы с иными народами, голосовать за законы, выносить судебные приговоры, принимать отчеты, подвергать проверке выполнение обязанностей должностными лицами политических органов, а также вызывать этих лиц на суд народа. Однако в античности, полагал Констан, все, что обозначало свободу, сохраняло полную подчиненность одного господству всех, объединенных этой коллективной свободой; государственная власть при этом проникала даже в интимнейшую домашнюю сферу.

Так излагает Ниппель позицию (в ее главных чертах) французского политика и философа, положившего начало дискуссиям о характере античного понимания политической свободы в сопоставлении со свободой в новейшем смысле этого слова. Продолжение этих дискуссий Ниппель связывает с работами Н.Д. Фюстель де Куланжа, Якоба Буркхарда (концепт греческого государства, где не было свободы индивида), Макса Вебера, Августа Бека, Уильяма Митфорда. Среди авторов XX в., писавших об этой проблеме, Ниппель выделяет Мозеса Финли, Поля Вейна и Йохена Бляйкена.

Ниппель охватил не все трактовки различий смыслового наполнения понятия «свобода» в античности и современности, поэтому его очерк далеко не может считаться исчерпывающим. Так, он оставил в стороне труды Могенса Германа Хансена, который находил общее в содержании понятия «свобода» для античности и современности в том, что в той и другой концепции «имеются две стороны»: позитивная и негативная свобода. «Первая означает свободное участие в управлении государством, вторая – свободу от вмешательства в личную жизнь»⁷. Эта позиция

⁶ Nippel. Op. cit. S. 58.

⁷ См. *Маринович Л.П.* Античная и современная демократия: новые подходы. Курс лекций. М., 2001. С. 25.

Хансена была изложена в отечественной антиковедческой литературе Л.П. Маринович (там же, с. 25, 49), которая замечает, что, по мнению М.Г. Хансена, «нельзя считать, что свою концепцию современное общество унаследовало от античного – она родилась из сходных условий» (там же, с. 25).

Ангела Пабст рассматривает проблему в несколько иной плоскости: «свобода и равенство – античная демократия и современный ценностный дискурс»⁸. Признавая свободу в политической сфере элементом и принципом именно античной демократии, А. Пабст подчеркивает, что античность не знала в повседневной жизни равенства «людей как людей», а потому свобода тогда соотносилась с равенством совсем по-иному, чем в европейской современности.

И.Е. Суриков обращает внимание на определенное различие в понимании самой политической свободы греками и нашими современниками. «В демократических Афинах, – пишет он, – принцип свободы неразрывно сопрягался с принципом ответственности»⁹. Он отмечает, что «чрезвычайно разработанными были формы отчетности носителей власти, должностных лиц перед согражданами», политик же «не только не получал никакой “неприкосновенности”, – напротив, он попадал под еще более пристальный надзор общественного мнения и в случае нарушения существующих законов или норм подвергался особенно суровой каре» (там же).

В целом представляются весьма существенными следующие выводы историографии последних лет по анализируемой тематике. Согласно наблюдениям исследователей, понятие «свобода» в политическом значении появляется в античности позже, чем в значении социальном, причем возникновение политического наполнения этого понятия в Греции и Риме по времени совпадает и может быть отнесено к первой половине V в. до н.э. Появлением своим понятие политической свободы обязано было отнюдь не аристократии, а «неэлитарным» слоям общества, что прослеживается антиковедами как для Греции, так и для Рима. Отличие процесса формирования концепта свободы в Риме от Греции заключалось (согласно последним утверждениям историографии) в том, что в Риме в качестве коллективных ценностей для всей гражданской общины были приняты ценности индивидуальные, а в Греции сначала происходило оформление общезначимых ценностей, которые затем были распространены на каждого члена гражданской общины.

Продолжающееся уже около двух веков обсуждение вопроса о различии и сходстве в содержательном наполнении понятия «свобода» для античности и современности, с одной стороны, сохраняет ракурс «позитивная – негативная» свобода, а с другой – все больше акцентируется сопоставление античной и современной европейской политической свободы «в связке» понятий: свобода и равенство, свобода и ответственность, свобода и толерантность и т.д.

Проблема «Права человека и европейская идентичность: античные основы»

Л.П. Маринович, изучая афинскую демократию, отмечала в 2001 г. применительно к теме «античная и современная демократия» оживленные дискуссии по одному из ее вопросов – проблеме прав человека¹⁰. В последующие годы вопрос стал рассматриваться не только на афинском (греческом) материале, но и на римском, делался своеобразный синтез античных основ прав человека. И даже более того, в публикациях первого пятилетия XXI века имеются выходы в восточную древность.

Примером служит статья Александра Демандта «К возникновению прав человека» в сборнике его историко-философских эссе, изданном в 2002 г.¹¹ А. Демандт исходит из следующих посылок. Во-первых, наши сегодняшние представления о правах человека применимы не ко всем эпохам, осознание прав человека постоянно находится в развитии. Это проблема историчности. Во-вторых, наши представления о правах человека и ныне признаются не во всех обществах. Элементарные права человека не только практически нарушаются, но и теоретически оспариваются. Это проблема культурного многообразия. Решение обеих проблем видится Демандту возможным только в историко-философском подходе. Право человека должно пониматься в рамках исторического процесса гуманизации людей, оно есть высшее благо как культурная, национальная и религиозная традиция (ibid., S. 263).

⁸ Pabst. Op. cit. S. 154–166.

⁹ Суриков И.Е. Классическая афинская демократия: «свет и тени» народовластия // Проблемы антиковедения и медиевистики. Вып. 2. Нижний Новгород, 2006. С. 34.

¹⁰ Маринович. Ук. соч. С. 25.

¹¹ Demandt A. Zum Ursprung der Menschenrechte // Zeit und Unzeit. Geschichtsphilosophische Essays. Köln–Weimar–Wien, 2002. S. 262–275.

Относящиеся к данному вопросу свидетельства гуманистического сознания людей встречаются, отмечает Демандт, уже в текстах иудеев, греков и римлян. Он подчеркивает, что права человека в античности никогда не были формально (официально) провозглашены, но идеи были сформулированы. Поэтому представление, что людям в их основном качестве – в качестве людей – принадлежит определенное право и вменяется в обязанность определенный долг, много древнее, чем Вирджинская декларация прав 1776 г.

Древнейшее обоснование соблюдения прав человека и обязанностей человека Демандт находит на религиозной почве и называет таковым десять заповедей Моисея (запрет убийства, обмана и грабежа). У Гомера (II. XIII. 624 sq.) Зевс требует любви к ближнему, в «Одиссее» (XIV. 57 sq.) говорится: «чужаки и нищие идут от Зевса». Locus classicus отражения конфликта между интересами государства и обязанностями и правами человека называет Демандт трагедию Софокла «Антигона» (стремление Антигоны похоронить убитого брата, которому как врагу государства отказано в погребении). Он замечает, что Аристотель (Rhet. 1373 b) находил в действии Антигоны пример существования общечеловеческого неписаного естественного *φύσει κοινὸν δίκαιον*, вневременного права умерших на погребение (ibid., S. 264).

Кто пренебрегает естественным правом, тот предается ὕβρις. Демандт называет ὕβρις ключевым словом греческой этики, оно обозначает надменность, высокомерие, заносчивость, неумеренность, пренебрежение установленными для людей границами; латинскими аналогами выступают *superbia* (высокомерие, надменность), *insolentia* (заносчивость, самомнение), *fastus* (чванство, важничанье). Именно ὕβρις служит основанием для божественного возмездия, которое Софокл и демонстрирует в своей драме. «Антигона» была поставлена в 441 г. до н.э. в театре Диониса на Акрополе; афиняне жили тогда при демократии и не имели царя. Мог ли произвести впечатление конфликт из мифического времени на граждан полиса? Демандт, задаваясь этим вопросом, отвечает на него утвердительно, называя Креона прототипом тиранов, а обозначением тирании считая ὕβρις.

Осознание (восприятие) прав человека, пишет Демандт, древнее, чем выражение их. В греческом языке начиная с IV в. до н.э. обыкновенно для этого используется слово *φιλανθρωπία*. Два основания объясняют его введение – акты жестокости Пелопоннесской войны и учение Сократа (не человек мерило всех вещей, а бог – Plat. Theaet. 152 a). Более всего, на взгляд Демандта, анализировал *φιλανθρωπία* ученик Сократа Ксенофонт, для которого филантропия не только обязанность граждан демократических Афин, но и слава идеального царя. Спустя некоторое время много говорил о ней Демосфен. Филантропия была для него славной страницей истории греков, символом (знаком) *παιδεία*, образования и воспитания людей. Этот символ характеризует милосердие к побежденным, женщинам, детям, свободным и рабам, которые лишены защиты позитивного права. *φιλανθρωπία* давала необходимое успокоение жажде мести, которая искони была присуща грекам. Как она преодолевалась, свидетельствуют, по мнению Демандта, события в Афинах 403 г. до н.э. (победившие демократы отказались привлечь к ответственности олигархов – Plut. Moral. 814 b; Xen. Hell. II. 4. 38). Тогда же, как заметил позднее Цицерон, появилось слово *αμνηστία* (забвение, прощение, амнистия), которое было высоко оценено отцами церкви (Oros. VII. 6. 5), и поныне не потеряло свою силу, если речь идет об обхождении с политическими противниками. В милости есть превосходство над прощенными, как бы посрамление их. Милость есть путь к миру¹². Однако, замечает Демандт, политические преступники прощались редко. Это происходило из особых правовых представлений, по которым могли не иметь силы признанные права человека.

Демандт разделяет взгляд, что политику примирения афинян Александр Македонский сделал собственной политикой. Он ценил человека не по происхождению, а по *ἀρετή*, по его заслугам и его достижениям. По отношению к персам тоже проводилась политика примирения, ее проявлениями были женитьба Александра на Роксане и свадьба 10 тысяч его воинов на туземных женщинах. Диодохи, преемники Александра, сначала отреклись от признания равенства греков и варваров, но речь шла не о расизме в нашем биологическом смысле: дело было в *παιδεία*, в воспитании, в его различиях. Но затем у авторов эпохи эллинизма филантропия снова стала считаться мерой поступков. Собственно военная лютость, жестокость, была заклеймлена как нарушение филантропии, что отражено у Полибия. Полибий (II. 58) говорит о законах всех людей (*τοὺς κοινούς τῶν ἀνθρώπων νόμους*), об общих правах всех людей (*τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων δίκαια*), и его словоупотребление в соответствующем смысле едва ли отличается от нашего понимания прав человека, подчеркивает немецкий исследователь.

¹² Demandt. Op. cit. S. 266.

Латинским эквивалентом греческому слову «филантропия» Демандт называет *humanitas* – гуманность, человеколюбие. Ливий связывает это понятие со Сципионом Старшим, чья семья была известна филэллизмом. Важнейшим посредником при восприятии греческих идей римлянами выступил Цицерон. *Humanitas* для Цицерона – это не то, что просто характеризует человека, а то, что отличает его как человека, точнее, то, что должно его выделять (отличать), – подчеркивает Демандт. Это понятие не эмпирическое, но нормативное, это идеал. Истинная гуманность проявляется тогда, когда она вступает в коллизию с полезностью, с *utilitas*. От стоиков Цицерон (*De off.* III. 89) перенимает контрверзу: кого нужно выкинуть за борт в открытом море, если корабль перегружен: дорогого коня или ничего не стоящего раба? *Utilitas* требует сохранить животное, но *humanitas* решает вопрос в пользу человека.

«Гуманный» означает одновременно «проявляющий *honestum*» (честность, высокую нравственность, добродетель), качество в высшем смысле полезное, поскольку оно сохраняет человеческое общество как целое, *societas generis humani, communitas hominum*. Цицерон, согласно анализу Демандта, соединяет в *ratio naturae lex divina et humana, ius gentium*, который дается от богов, это всем народам свойственное правосознание, лежащее в основе *leges populorum*. Природа, божество и разум требуют: человек должен почитаться людьми, он один единственный, поскольку речь идет о человеке (*ibid.*, S. 268).

Демандт излагает следующие наблюдения над рассуждениями Цицерона. Цицерон, подчеркивает он, различает два уровня норм. На нижнем уровне находится *ius civile*, позитивное право, разное в зависимости от народа и времени, на высшем – *ius naturale*, естественное право, вечное и неизменное. Естественное право берет начало из рассудка, из чистого разума; оно пригодно именно в реальности, но из нее не может быть выведено. Цицерон обосновывает естественное право антропологически. Человек такое животное, которое создано богом со способностью к запоминанию и к предвидению, и разум есть лучшее в человеке. Человечество понимается как единое целое, оно, применяя разум, улучшает условия жизни, способствует развитию гуманности (*ibid.*, S. 269). Цицерон ставит понятие естественного права во взаимосвязь с понятиями *ratio* и *virtus*, двумя общечеловеческими качествами.

Признание Цицероном космополитических прав человека и его обязанностей было поддержано, продолжает свои наблюдения Демандт, Сенекой во времена Нерона; великим гуманистом древности был и Плиний Старший, современник Сенеки. *Ius humanum* Плиния, полагает Демандт, это понятие в нашем смысле права человека. Гуманность Сенеки и Плиния вводит нас во II в. н.э., время, которое, по известному выражению Эдуарда Гиббона, было самым счастливейшим, когда-либо пережитым человечеством. Оно заканчивается Марком Аврелием.

Демандт констатирует, что римские правоведы, в частности Ульпиан, различали в Дигестах (I. 1) три уровня права: *ius naturale, ius gentium, ius civile*. Они обозначали в качестве естественного права право на жизнь, которое относится также и к животным. В соответствии с естественным правом рабов нет – все люди рождаются свободными. Рабство приходит в мир через *ius gentium*, а бесправие рабов относится только к *ius civile*. Перевод *ius gentium* как «право народов», считает Демандт, вводит в заблуждение, так как относится не к правовым связям между государствами, а к восприятию права, которое совпадает у всех народов. В отличие от Цицерона, который понимал под позитивным правом только единственную инстанцию, Ульпиан находит две (*ius gentium* и *ius civile*). Позитивные законы, с его точки зрения, у всех народов совпадают: право на ведение войны, высшую государственную власть, твердо установленные границы, гарантированную частную собственность; семейное право, смена владельца через куплю-продажу (юридически действительная), а также рабство (D. I. 1. 5). Ульпиан определяет и универсальные законы правосудия (справедливости): *honeste vivere* (подобаяще жить), *alterum non laedere* (не наносить ущерба другим), *suum cuique tribuere* (каждому предоставлять свое – D. I. 1. 10)¹³.

Таким образом, Демандт находит и акцентирует преемственность современного понимания прав человека от греко-римских идей.

Более скептический взгляд на преемственность современных представлений о правах человека от античных воззрений отражен в статье Клауса Мартина Жирарде¹⁴. Он заостряет вопрос: в каком смысле возможно – если вообще возможно – по отношению к античности говорить о правах человека, если этим понятием обозначать не только философски обоснованное представление о ценностях, но также и кодифицированные правовые нормы. А если, замечает

¹³ Demandt. Op. cit. S. 271.

¹⁴ Girardet K.M. Menschenrechte, europäische Identität, antike Grundlagen – Einführung in die wissenschaftliche Problematik // Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen / Hrsg. von K. Girardet, U. Nortmann. Stuttgart, 2005. S. 19–37.

он, в античной действительности были рабы, были женщины с пониженным правовым статусом, то при ответе на поставленный вопрос есть над чем поразмыслить (*ibid.*, S. 35). И не является ли в таком случае анахронизмом утверждение, что у античных греков и римлян были выработаны в позитивном праве нормы прав человека или их важнейшие основания? Наконец, требует выяснения, было ли в античности дано определение тому, что сегодня называется «правами человека», – в том или ином значении этого слова (*ibid.*, S. 36). В частности, Жирарде задается вопросом: что, собственно, следует понимать под выражением *ius hominum* у Цицерона (*De or.* I. 56; *Tuscul. disp.* I. 26. 64). Подразумеваются под ним «права человека» или право, действующее среди людей, в отличие от права, которое регулирует отношения между людьми и богами? Вопросы, поставленные Жирарде, действительно, как мне кажется, не праздные и требуют вдумчивых размышлений.

Еще одно направление в рамках «контекста современности» – в связи с темой европейской идентичности и прав человека – «Убийство тирана» (*vis contra vim* – сила против силы). Именно такое название носит еще одна статья К.М. Жирарде¹⁵, имеющая подзаголовок «Необходимая оборона – сопротивление – убийство тирана». Данное положение понимается как максима, которая включает в себя право на необходимую оборону, политически выражена как право на сопротивление, включая в себя сопротивление несправедливой (неправедной) власти, вплоть до убийства тирана. Жирарде обращает внимание на проблемы «тирания в античности» и «политическая и этическая легитимация убийства тирана у греков и римлян», а затем рассматривает вопрос «тирания и убийство тирана в плоскости прав человека». Актуальность для европейской общественной мысли проблема убийства тирана получила в связи с фигурами Осамы Бен Ладена, Слободана Милошевича, Саддама Хусейна.

Жирарде называет «убийство тирана» античным по происхождению феноменом (*ibid.*, S. 163). Встречающееся первый раз у Архилоха (около 650 г. до н.э.) слово «тирания», происходящее от одного из негреческих языков Малой Азии, обозначало власть, характеризующуюся элементами нелегитимности и насилия. Будучи единоличным властелином, тиран – в противоположность царю, басилею – нелегитимно захватывал власть в государстве и неправедным способом, против божеского и человеческого права ее удерживал. Рассматривая известия Геродота, Платона, Аристотеля, Полибия, Жирарде подчеркивает, что к античности восходит специфически европейская схема трех форм государственного устройства – монархии, аристократии и демократии, которые вырождаются в тиранию, олигархию и охлократию. Несколько позднее вырабатывается идеал смешанной конституции. Жирарде обращает внимание на то, что в античном понимании тиран – это именно человек, находящийся во главе государства, а потому, – делает он вывод, – главарь банды террористов таковым считаться и быть назван не может (*ibid.*, S. 167). Параллель же современной международной борьбы с терроризмом Жирарде усматривает в борьбе с пиратством в Средиземноморье во II–I веках до н.э. (*ibid.*, S. 180).

Жирарде повторяет тезис, что для римской истории изгнание тиранического седьмого царя означало начало свободы в смысле аристократического республиканского государственного порядка, покоившегося на основаниях годичности и коллегиальности избранных народом магистратов. Над магистратом стоит закон, так же как магистрат стоит над народом. И можно действительно сказать, акцентирует Жирарде, что магистрат – это говорящий закон, а закон – это безмолвный магистрат (*Cic. Leg.* III. 2). Это есть основополагающее положение европейской идентичности, пишет Жирарде, и легко представить, что тот, кто это говорит, думает и пишет, ненавидит тиранию как отрицание данных устоев и готов обречь тирана на смерть¹⁶.

Римская дефиниция определяет *rex* = *tyrannus*, считает Жирарде. Все-таки, на мой взгляд, для римлян это не полное тождество. Первые шесть царей тиранами в античной традиции не считались. Римляне установили даже статуи царям на Капитолии, их было семь, но в их числе не было статуи Тарквиния Суперба (седьмым был Тит Таций, правивший некоторое время вместе с Ромулом сабинский царь). В научной литературе распространено обоснованное представление, что римляне воспринимали царей как своих предков, *maiores*, тогда как последний Тарквиний ассоциировался с вырождением царской власти¹⁷. Хорошие цари – в республиканском сознании римлян – принадлежность прошлого, а тот, кто попытается восстановить царскую власть, может быть только новым Тарквинием, т.е. тираном¹⁸. Поэтому-то политики, обвиненные в

¹⁵ *Idem. Vis contra vim. Notwehr–Widerstand–«Tyranenmord».* Zu Geschichte, Aktualität und Grenzen der Geltung eines antiken Paradigmas // Menschenrechte und europäische Identität... S. 161–182.

¹⁶ *Girardet. Vis contra vim...* S. 169.

¹⁷ *Classen J. Die Königszeit im Spiegel der Literatur der Römischen Republik* // *Historia*. 1965. 14. S. 402.

¹⁸ *Bellen H. Politik – Recht – Gesellschaft. Studien zur Alten Geschichte.* Stuttgart, 1997. S. 40.

стремлении к царской власти, были, согласно античной традиции, преданы смерти (Спурий Кассий, Спурий Мелий, Марк Манлий). Названные примеры Жирарде приводит, доказывая, что рекс и тиран для римлян одно и то же. Все-таки полагаем, что нужно сделать изложенное выше уточнение.

Естественно, как убийство тирана рассматривается Жирарде и удавшееся покушение на Цезаря в мартовские иды 44 г. до н.э. Автор пишет, что власть Цезаря была *perpetua potestas*, что, на его взгляд, соответствовало дефиниции *rex = tyrannus*.

Тиран – враг свободы и демократического порядка в греческом мире, тиран – враг свободы и аристократического республиканского порядка в Риме: а как оформлялась собственно античная стратегия легитимации убийства тирана? – задается вопросом Жирарде. На его взгляд, следует провести различие между историко-политической и этической легитимацией. К типу исторической и политической легитимации принадлежат факты того, что в Афинах обоим тираноубийцам (Гармодию и Аристоклиту, убийцам Гиппарха) были воздвигнуты известные памятники, сохранившиеся до сих пор в виде римских копий. Из греческой истории известны также ранние законы, которые вменяли гражданам в обязанность ликвидировать силой попытки установления единоличного господства, а совершившие убийство тирана получали высокие награды. Так же и римляне выражали историко-политическое узаконение тираноубийства и борцам с тиранией. Это осуществлялось через *exemplum* Луция Юния Брута, коллективную присягу римского народа после ликвидации монархии никогда не возвращать царскую власть и через исторические примеры предания смерти лиц, стремившихся к царской власти в период Ранней республики.

Римское государство, констатирует Жирарде, определяется Цицероном как республиканское правовое государство, конституционный порядок – как основанный на естественном праве, и то, и другое было достигнуто на протяжении длительного исторического процесса, в развитии от «права кулака» к государственному праву, от *vis* к *ius*. Отсюда действует утверждение: где господствует *ius*, не может быть *vis*, где правит *vis*, там не существует *ius*¹⁹. Так же как тирания не просто плохая государственная форма, а не-государство, так и тиран не просто плохой человек, а не-человек, изверг, чудовище. Собственно этическую легитимацию тираноубийства в философско-правовых мыслях Цицерона и находит Жирарде. В положениях античного мыслителя и оратора современный историк обнаруживает идеи применения силы как необходимости права на сопротивление и его реализации. В связи с конкретным случаем убийства Цезаря и возникает, на его взгляд, основа специфически европейской рефлексии по данному поводу. Другим культурам, подчеркивает Жирарде, такие мыслительные фигуры, как «тирания» и «тиран», чужды. Это, по его мнению, чисто европейская парадигма.

Задавая вопросы современной европейской актуальности этой проблемы, Жирарде выясняет, имеется ли идея тирании и тираноубийства в декларациях прав человека и в конституциях государств, а также рассматривает проблему убийства тирана в международной сфере, в интернациональной плоскости. В результате поисков в современных публично-правовых документах идеи о возможности тираноубийства в ответ на попытку ликвидации демократических основ Жирарде приходит к выводу, что она в них отсутствует. Ни в Европейской Хартии прав человека 2000 г., ни в проекте конституции Европейского Союза 2003 г. не затрагиваются ни право сопротивления, ни легитимное убийство тирана. Автор полагает, что, по-видимому, такие инструменты в современном мире больше не нужны, поскольку установление тирании в европейских государствах невозможно. Поэтому данная античная парадигма уже сыграла свою роль.

В отношении же проблемы убийства тирана в международном плане, поставленной в современности в связи с правлением Милошевича и Хусейна, Жирарде постулирует следующее. В греческой и римской истории нет ни одного примера целенаправленного покушения на тиранического властителя чужого государства. У римлян в их идеологии внешнего империализма было представление о благородной и бескорыстной борьбе Рима за свободу (*libertas*) в основном греческих государств как освобождении их от *dominatio*, т.е. тирании со стороны царей или влиятельных лиц. Но правом народов или естественным правом идея легитимного убийства чужеземного тирана в Риме не обуславливалась, как и вообще, насколько ему известно, отмечает Жирарде, не развивалась (*ibid.*, S. 180). Поэтому на вопрос, является ли легитимным для государства или его общественности убийство тиранического руководителя другого государства, античность ответа не дает. Античный пример для данного специфического вида убийства тирана посредством нападения извне как осуществления естественного и человеческого права *vis*

¹⁹ Girardet. *Vis contra vim*... S. 173.

contra vim в этом случае отсутствует. Это, считает Жирарде, показывает ограниченную актуальность (релевантность) античной парадигмы.

Проблема «Правовое государство в античности – исходная форма современного правового государства»

В рамках этой проблемы написана статья Адальберто Джованнини «Юрисдикция в древнем Риме: правовое государство или магистратский произвол?»²⁰

Тезис о том, что Римское государство – правовое государство со времен создания писаных законов, А. Джованнини аргументирует ссылкой на известный римский принцип, содержащийся в Дигестах: «Без закона нет наказания» – *sine lege nulla poena*. Конкретно, пишет Джованнини, наказуемость за деликты или преступления была установлена законами XII таблиц в V в. до н.э. и с тех пор осуществлялась правовыми предписаниями, принимавшимися от имени римского народа, посредством сенатских решений или через постановления магистратов или императоров. Кроме того, римские магистраты при вступлении в должность должны были брать на себя обязательство соблюдать законы при выполнении должности, а при оставлении магистратуры клаться, что они действительно следовали законам.

Джованнини приходит к выводу, что сегодня про римское государство можно было бы сказать: «Вся власть исходит от народа» (*ibid.*, S. 60). Он рассматривает теорию Йозефа Рубино и Теодора Моммзена, отмечая, что теория Рубино о «наследственности» римской должностной власти от монархической была некритично воспринята Моммзеном. Теория «режима неограниченного произвола» римской магистратуры как наследства монархии основывалась не на научных знаниях, а на политических убеждениях и предрассудках Рубино, – считает Джованнини. «Эта теория находится в тотальном противоречии со всем, что мы знаем о римской конституции в историческое время». Что касается юрисдикции, римское государство – без ограничений – можно рассматривать как правовое государство в современном смысле этого слова (*ibid.*, S. 61).

На мой взгляд, теория Моммзена (и его предшественника Рубино) все-таки преподносится в данной статье излишне огрубленно. «Магистратский произвол» у Моммзена изображается не столь беспредельным, как это выглядит в изложении взглядов великого немецкого романиста, сделанном Джованнини. И *coercitio* магистратов у Моммзена – судебная власть на легитимной основе. Это уже в передаче Вольфганга Кункеля и его последователей она превратилась в «неправовой механизм»²¹. У Кункеля действительно магистратская *coercitio* служила средством принуждения граждан, но не инструментом осуществления правосудия (он вкладывал в это понятие исключительно политическое содержание, рассматривая его вне уголовно-процессуальных рамок). У Моммзена – именно в этих рамках: магистратская *coercitio* выступала в его теории в качестве предпосылки для последующего комициального процесса. Магистрат, по мнению Моммзена, судил гражданина; добавим, – судил его, опираясь на делегированную ему народом и *pater* высшую власть. У Кункеля же – принуждение со стороны магистрата характеризуется как внесудебное. Отсюда и произошло «усиление» представлений в историографии о магистратском произволе. Но тут уже не Рубино с Моммзеном виноваты.

Поэтому статья столь маститого и уважаемого мною исследователя в данном случае вызывает у меня несогласие в плане интерпретации теории Моммзена. Что же касается ответа на главный вопрос статьи, – то, конечно, я соглашусь с Джованнини: римское государство было правовым с середины V в. до н.э. Но концепция магистратской власти Моммзена отнюдь не противоречит этому выводу, а только подкрепляет его.

Проблема «Античные истоки и примеры глобализации»

Данный вопрос пересекается в содержательной плоскости с проблемой «права человека в античности». Специально ему посвящена статья Ричарда Баумана «Глобальная деревня в древнем Риме и в Новое время»²².

²⁰ *Giovannini A.* Die Rechtsprechung im alten Rom: Rechtsstaat oder magistratische Willkür? // Menschenrechte und europäische Identität... S. 49–61.

²¹ *Дементьева В.В.* Магистратская власть Римской Республики: содержание понятия *imperium* // ВДИ. 2005. №4. С. 63–72.

²² *Bauman R.* The Global Village in Ancient Rome and in Modern Times // Menschenrechte und europäische Identität... P. 38–48.

Р. Бауман утверждает, что идея вселенской миссии Рима должна пониматься как предтеча идеи глобализации. Автор подчеркивает, что «универсальный Рим» был одновременно и концептуальным идеалом, и всеобъемлющей практической реальностью (ibid., p. 38). Так же как Александр Демандт рассматривал греческое понятие *φιλανθρωπία* и латинское *humanitas* как лежащие в основе представлений о правах человека, Бауман рассматривает их как лежащие в основе идеи глобализации. Он также подчеркивает, что *humanitas* – это латинский эквивалент *φιλανθρωπία*, подтверждая свои слова текстом Авла Гелия (XIII. 17. 1).

Особое внимание Бауман уделяет в контексте изучения римской глобализации понятию *maiestas populi Romani*, рассматривая его в соотношении Рим – союзники. Общее с современным построение глобального Рима он находит в следующем. Во-первых, союзники римского народа не инкорпорировались в римское государство. Находясь в подчиненном положении, они были в то же время независимы от Рима. В современном глобальном мире также сохраняется независимость государств. Во-вторых, современные международные трибуналы он сближает с судопроизводством в отношении римских союзников. Римская правоприменительная практика демонстрирует, на его взгляд, высшую ступень беспристрастности. Таковую, судя по всему, он пытается усмотреть и в современном международном судопроизводстве.

Бауман останавливается на соотношении таких понятий «римской глобализации», как гражданство и патриотизм, а также рассматривает различия статуса – *honestiores* и *humiliores*. Кроме того, Бауман находит в римской глобализации корни такого явления, как транснациональные корпорации. Конечно, подчеркивает он, римский прецедент транснациональных корпораций – это не общая (генеральная) индустриальная модель, он проявился только в одной сфере – земельной собственности. Бауман видит его в создании латифундий во II в. до н.э. (после завоевания Средиземноморья). Процесс формирования крупного землевладения привел к социальному кризису Римской республики. А в середине I в. н.э. император Нерон мог уже сказать, что «шесть человек владеют половиной Африки». Хотя это было преувеличением, но оно отражает, как считает Бауман, создание модели современного института.

В целом, проводя параллели между римской и современной глобализацией, Бауман высказывает соображение, что война в Ираке еще больше показала близость между этими феноменами. Статья его имеет в значительной части вид умозрительного, отвлеченного сопоставления с довольно незначительным анализом источников (при характеристике «римской глобализации») и даже без попыток выйти за рамки чисто схематичного изображения сходства (найти какие-то существенные аналоги и в частном, за пределами общих рассуждений). Потому характер этой работы, на наш взгляд, все же во многом декларативный.

Проблема «современной античности и античной современности» в конце концов вылилась в *обсуждение вопроса «о смысле современных занятий античной историей»*. Алоис Винтерлинг²³ ответил на него следующим образом.

Читатель, который интересуется данной темой, вероятно, ждет, пишет он, прежде всего трех положений: 1) подчеркивания важности античной истории для сегодняшнего времени, связанного с указанием на то, что слишком мало занимаются античной историей и что должно заниматься ею больше; 2) утверждения, что смысл занятий античностью – в сохранении решающей части прошлого европейской культуры; 3) констатации, что такое сохранение античного прошлого наполнено смыслом, поскольку оно всегда содержит накопленный потенциал опыта и дает основу новым учениям.

А. Винтерлинг, в противовес этому, стремится обосновать три других тезиса.

1. В настоящее время изучению античности угрожает не то, что слишком мало занимаются ею, а то, что делают это слишком много. Он приводит цифры, отражающие рост числа соответствующих публикаций: 1930 г. – 340 страниц библиографии; 1980 г. – 747 страниц; 1999 г. – 1444 страниц.

Я бы скорректировала это утверждение немецкого антиковеда: много непрофессионально занимаются античностью (в связи с распространением политологических, социологических и культурологических подходов). Главный показатель – качество изучения, а не количество исследователей. Античную историю должны изучать профессионалы.

2. Смысл современных занятий античностью состоит не в сохранении, но каждый раз в новом написании античной истории. Задача изучения сегодня античной истории заключается не в том, чтобы античные рецепты вернуть из прошлого или античные примеры взять за образец. Задача изучения античной истории как современной науки – более в том, чтобы демонтировать

²³ Winterling A. Über den Sinn der Beschäftigung mit der antiken Geschichte // Sinn (in) der Antike... S. 403–420.

имеющиеся реконструкции античного прошлого и поставить на их место методически обеспеченные новые конструкции античности²⁴.

Позволю себе возразить по поводу этого тезиса. Тенденция к демонтажу и деконструкциям построений историков XIX–XX веков начинает приобретать опасные масштабы, ставящие под сомнение саму науку об античности. Создание «новой античной истории» возможно – как научное – только при условии, что их авторы «стоят на плечах гигантов». Если нет научной преемственности, это «создание новой науки об античности» сродни «новой хронологии античной истории» – стремление «разрушить до основания» старое здание, чтобы на его месте возвести новое, из более «современных материалов» и «современного дизайна», но в действительности на гораздо более зыбком фундаменте. Особенно нагляден для меня пример деконструкций научных представлений о римской архаике. Ее стремятся «освободить» от борьбы сословий, от реформы Сервия Туллия, от военных трибунов с консульской властью и еще много от чего, о чем сообщает нам античная традиция²⁵. Фактически создается «альтернативная античная история», апологеты которой имеют шансы найти общий язык с представителями «традиционной науки об античности» в той же мере, как астрологи с астрономами.

Винтерлинг полагает, что требуется переформулирование центральных категорий античной истории, поскольку значительное число собственно античных понятий используются в современных языках с измененным содержательным значением. Ответу на это риторическим вопросом: может быть, все же следует различать категориальный научный аппарат антиковедения и понятийный ряд современной политики?

3. Создание античной истории должно выполнять функцию нейтрализации воздействий, которые античное прошлое оказывает на современность. По мысли Винтерлинга, это влияние античности на современность определяется представлениями о ней как о решающем условии, благодаря которому Европа получила возможность развиваться всемирно-исторически. В связи с этим утверждением Винтерлинг считает, что требуется систематизированное сравнение античных обществ Европы с неевропейскими «высокими культурами», нужно сопоставление греков и римлян с древними китайцами и индийцами, инками, ацтеками и египтянами, чтобы выявить историческое своеобразие античности и тем самым содержательно уточнить ее значение для современности²⁶.

Соглашаясь с тем, что такое сопоставление было бы во всех отношениях полезным, и даже признавая, что изучение наследия других цивилизаций в общемировом контексте современности может «потеснить» представление о глобальности вклада греков и римлян, считаю все же, что «нейтрализовать» его воздействие особой задачи нет. Ибо воздействие это по сути своей благотворно, о чем свидетельствует подчеркнутый Винтерлингом возрастающий интерес к европейской античности за пределами собственно Европы.

Анализ работ, написанных в рамках вопросов «античная современность и современная античность» и «смысл современных занятий античной историей» убеждает меня в следующем: античность не должна быть актуальна только как отражение ее в современности. Это отрасль фундаментального исторического знания. Она должна изучаться в первую очередь вследствие академического интереса. Как не могут теоретическая физика или математика изучаться только из-за потребностей дня, так не может и антиковедение быть актуальным лишь в плане политической современной конъюнктуры. Как не могут естественные науки полностью отбрасывать свои фундаментальные понятия и с нуля строить обобщающие теории, так и антиковедение – если оно понимается как научное знание – должно иметь свои несущие опоры, в том числе и источниковую базу.

Утверждения же, например, о том, что по Ливию и Дионисию можно изучать только «проекцию ментальности» их авторов, а не события ранней римской истории, которые должны рекон-

²⁴ Ibid. S. 417.

²⁵ Нагляднейший русскоязычный пример «демонтажа» истории римской архаики (со времен Б. Нибура основывающейся на рационально-критическом доверии к античной традиции) является собой статья А.В. Коптева, повторяющая весь набор достижений зарубежной историографии «по ниспровержению основ» на базе фактического отрицания того, что Ливий, Дионисий, Цицерон и другие античные писатели вообще могли (в отличие от современных «революционеров» от антиковедения) адекватно описать политические механизмы ранней Республики: *Konntev A.B. Tribuni militum consulari potestate – кто они? // ВДИ. 2007. № 2. С. 40–59.* Анализ постмодернистского «демонтажа» проделан А.А. Павловым (*Павлов А.А. Время деконструкций: «Патриции и плебеи» Р.Е. Митчелла // Античная история и классическая археология. Серия Академклуб. Исторические науки. Вып. 2. М., 2006. С. 32–49*).

²⁶ Winterling. Op. cit. S. 419.

струироваться не на основе «цитат из источников», а исходя «из логики развития архаических институтов»²⁷ (заметим, логики, предложенной без опоры на какие-либо источники вообще), для меня неприемлемы. Кроме проекции ментальности в нарративной традиции есть еще и проекция фактов, в трудах же современных постмодернистов, свысока относящихся к «вторичному нарративу» античной традиции²⁸ имеется только проекция их собственной ментальности – ментальности людей, превращающих науку в объект произвольных манипуляций.

В целом публикации в русле поиска античных истоков европейской идентичности в историографии последнего пятилетия отчетливо делятся, как мне представляется, на два пласта: 1. Сугубо умозрительные построения более социологического или политологического характера, когда какая-то черта античности берется как данность, не изучается и не аргументируется, а «в готовом виде» сопоставляется с современностью (и понимается при этом нередко как точная аналогия современному явлению). 2. Конкретно-исторические построения, когда авторы стремятся, отгалкиваясь от современных реалий, выявить их первоосновы на античном материале, не уподобля друг другу явления разных эпох, все-таки во многом не тождественные. Только второй пласт дает собственно научные выводы антиковедческого характера, и именно он, по всей видимости, останется в числе сколько-нибудь значимых историографических результатов.

В.В. Дементьева

© 2008 г.

Т.В. КОРНИЕНКО. Первые храмы Месопотамии. Формирование традиции культового строительства на территории Месопотамии в дописьменную эпоху. СПб.: «Алетейя», 2006. 206 с. Приложение. 103 рис.

Вторая половина прошлого века и начало нового, XXI, явились звездным часом для переднеазиатской археологии в области изучения неолита. Старым представлениям о невысоком уровне развития культур ранних земледельцев был положен конец раскопками в 1950-е годы Чатал-Хююка (Турция). Тогда стало ясно, что уже на более или менее ранних этапах становления производящего хозяйства обитатели поселений, существовавших на одном месте многие сотни лет, не только возводили постройки, сложные с точки зрения строительной техники, но создавали в них изображения ритуального характера. Стенописи и рельефы наряду с антропоморфной пластикой, разнообразными каменными и деревянными изделиями, свидетельствами сложных обрядов, в том числе погребальных, высокий уровень производства и обмена заставили по-новому взглянуть на культуру людей, населявших в VII–VI тыс. до н.э. регион возникновения земледелия, скотоводства, различных производств, оседлого образа жизни и всего того, что привело к формированию первых цивилизаций.

Раскопки следующих десятилетий на территории Турции, Иордании, Сирии, Ирака показали, насколько разнообразны были неолитические культуры в разных регионах во время, предшествовавшее культуре Чатал-Хююка. Особый интерес представляют исследования на востоке и юго-востоке Турции, связанные с охранными работами, проводившимися перед строительством крупных гидротехнических сооружений. Хотя из-за нехватки времени не было возможности систематически раскапывать объекты, полученные материалы были очень важны, в частности потому, что позволили выявить специфику культуры обитателей горных долин и предгорий, среда обитания которых отличалась от степей и лесостепей сиро-палестинского региона (на исследованиях этих памятников в течение немалого времени основывались реконструкции становления производящего хозяйства в Передней Азии). Тщательный анализ новых находок – безусловное достоинство рецензируемой монографии. Их исследование следует приветствовать особенно в связи с тем, что в силу известных обстоятельств зарубежные публикации не всегда доступны даже читателям крупнейших библиотек нашего отечества. Благодаря этой работе, изданной относительно небольшим тиражом (1000 экз.), те, кто не занимается специально дописанными древностями Переднего Востока, в первую очередь преподаватели и студенты,

²⁷ Контев. Ук. соч. С. 45, 49.

²⁸ Там же. С. 45.