



В.С.Нерсисянц

ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

В.С.Нерсисянц

ПОЛИТИЧЕСКИЕ
УЧЕНИЯ
ДРЕВНЕЙ
ГРЕЦИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1979

В работе исследуются основные направления политической и правовой мысли от времени ее зарождения до эпохи эллинизма, дается анализ политико-правовых воззрений мыслителей Древней Греции.

Ответственный редактор
доктор юридических наук
В. Е. ГУЛИЕВ

© Издательство «Наука», 1979 г.

Н $\frac{11001-174}{042(02)-79}$ — 297 — 79 1202000000.

Мыслители Древней Греции сыграли выдающуюся роль в истории формирования и развития всей духовной культуры человечества. Огромен их вклад и в историю политико-правовой мысли. Они стоят у истоков возникновения теоретического подхода к проблематике государства, права и политики.

Творческими усилиями древнегреческих исследователей был совершен переход от мифологического восприятия окружающего мира, в том числе мира человеческих отношений, к рационально-логическому способу его познания и объяснения. На этой новой, теоретической базе ими были впервые поставлены, разработаны и концептуально оформлены фундаментальные проблемы обширной политико-правовой тематики.

Характеризуя причины, определившие особое место древнегреческой мысли во всей истории культуры, Ф. Энгельс писал: «Если метафизика права по отношению к грекам в подробностях, то в целом греки правы по отношению к метафизике. Это одна из причин, заставляющих нас все снова и снова возвращаться в философии, как и во многих других областях, к достижениям того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечила ему в истории развития человечества место, на какое не может претендовать ни один другой народ. Другой же причиной является то, что в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. 369.

Эта высокая оценка относится и к достижениям древних греков в области учений о государстве, праве, политике, которые столь же значительны, как и их философские успехи. Кстати говоря, политико-правовая мысль Древней Греции развивалась в тесной связи с философией, разделяя ее достоинства и недостатки.

Политические и правовые учения Древней Греции — сложный объект исследования, большая и трудная тема. В настоящей работе предпринята попытка дать освещение основных идей, концепций и учений ведущих представителей древнегреческой политико-правовой мысли на различных этапах ее эволюции — от истоков до заката.

В нашей литературе (философской, исторической и юридической) отсутствует специальная монографическая разработка названной темы в целом. Правда, различным ее аспектам уделено довольно много внимания в трудах советских философов и историков в связи с анализом собственно философской или общенсторической проблематики². Что же касается специальных юридических исследований, то, за редким исключением, она освещалась лишь в учебниках по истории политических учений³.

² См., например: Асмус В. Ф. Платон. М.: Мысль, 1969; Он же. Государство.— В кн.: Платон. Соч. М.: Мысль, 1971, т. 3, ч. 1, с. 579—613; Бергер А. К. Политическая мысль древнегреческой демократии. М.: Наука, 1966; Блаватская Т. В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура. М.: Наука, 1976; Доватур А. И. Политика и политики Аристотеля. М.; Л.: Наука, 1965; Древняя Греция. М.: Изд-во АН СССР, 1956; История античной диалектики. М.: Мысль, 1972; Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972; Он же. Сократ. М.: Мысль, 1976; Он же. Некоторые проблемы раннегреческой философии.— *Вопр. философии*, 1976, № 12, с. 150—154; Кессиди Ф. Х., Соколова О. И. Античность и современность.— *Вопр. философии*, 1973, № 9, с. 143—147; Лосев А. Ф. История античной эстетики. М.: Искусство, 1969; Он же. Законы.— В кн.: Платон. Соч. М.: Мысль, 1972, т. 3, ч. 2, с. 583—602; Лурье С. Я. Демокрит. Л.: Наука, 1970; Рожанский И. Д. Анаксатор. М.: Наука, 1972; Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М.: Изд-во МГУ, 1970; Шталь И. В. Гомеровский эпос. М.: Высшая школа, 1975; Материалисты Древней Греции. М.: Госполитиздат, 1955.

³ См.: Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947; История политических учений. М.: Госюриздат, 1960; История политических учений. М.: Выс-

Между тем проблематика политико-правовых учений Древней Греции, несомненно, заслуживает специального внимания и самостоятельного исследования. По своему содержанию она носит комплексный, междисциплинарный характер и находится на стыке истории политических и правовых учений, истории философии, философии государства и права и т. д. В настоящей работе она освещается главным образом как тема истории политических и правовых учений, хотя в ней рассматриваются также и вопросы более широкого, междисциплинарного профиля.

Поэтому в рамках традиционного для истории политических учений так называемого портретного способа изложения материала освещается и целый ряд проблем общеметодологического характера. С этим связан содержащийся в работе анализ философских, гносеологических, этических аспектов затрагиваемых политико-правовых учений, их конкретно-исторического характера и общетеоретического смысла и т. д. Кроме того, в работе прослеживается связь идей в истории становления и развития древнегреческой политико-правовой мысли, освещаются основные направления ее влияния на последующие политические и правовые учения.

шая школа, 1971, ч. 1; Политические учения: история и современность. Домарксистская политическая мысль. М.: Наука, 1976; Каленский В. Г. Социология рабовладельческого государства в IV—VI книгах «Политики» Аристотеля.— Проблемы государства и права. М.: 1975, вып. 10; Луковская Д. И. У истоков правовой мысли в Древней Греции.— Правоведение, 1977, № 1; Абашмадзе В. В. Очерки по истории политических учений. Тбилиси, 1977, ч. 2. На груз. яз.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ РАННЕГО ПЕРИОДА

(IX—VI вв. до н. э.)

У ИСТОКОВ АНТИЧНОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ

На ранней стадии своего развития воззрения древних народов, в том числе греков, на мир в целом носят мифологический характер. В эти времена политические и правовые взгляды еще не отдифференцировались в относительно самостоятельную область и представляют собой составную часть синкретически целостного мифологического мировоззрения. Земные порядки, согласно мифологическим представлениям,— неразрывная часть общемировых (космических) порядков, имеющих божественное происхождение и смысл. Соответствующие мифологические версии происхождения космоса (космогония) и богов (теогония) были тем смыслообразующим контекстом и одновременно объяснительным принципом (ключом дешифровки), в рамках и с помощью которых в мифе освещалась тема земной жизни людей, их общественного, политико-правового устройства, их связей с богами, отношений между собой и т. п.¹.

Мифическое изложение событий космогонического и теогонического плана было не просто ординарным повествованием о событиях прошлого, но общеобязательным взглядом на вещи². Миф как своеобразная форма инфор-

¹ «События мифического времени, приключения тотемических предков, культурных героев и т. п.,— отмечает Е. М. Мелетинский,— оказываются своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется устройство мира, природного и социального» (Мелетинский Е. М. *Поэтика мифа*. М.: Наука, 1976, с. 172).

² Касаясь обычаев, восходящих к мифам и освященных ими, Л. Леви-Брюль писал: «Ведь если эти обычаи являются обязательными и почитаемыми, то это значит, что коллективные представления, которые с ними связаны, носят императивный, повелительный характер и оказываются не чисто интеллектуальными фактами, а чем-то

мации о прошлом был в то же время источником обязательных норм и правил, подлежащих безусловному исполнению в настоящем и будущем. Положения мифа служили императивной моделью для соответствующего устройства человеческих отношений и освящали эти отношения высшим авторитетом и божественной санкцией. На стадии мифологических воззрений о божественном (космическом, небесном) происхождении земных порядков миф играет роль господствующей тотальной идеологии, не имеющей конкуренции в лице иных представлений, взглядов, точек зрения и т. п.: сомнение в мифе есть начало отхода от него, его рационализации, но это — результат весьма долгого развития.

Политические и правовые учения в строгом и специальном смысле этого понятия появляются лишь в ходе довольно длительного существования раннеклассовых обществ и государств. В теоретическом плане становление политических учений (политической теории) происходит в русле общего процесса рационализации человеческого познания и генезиса философии³.

Развиваясь в рамках этого процесса, правовые и политические воззрения являются первоначально аспектом общемировоззренческих положений мифа⁴.

совершенно иным» (Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930, с. 20).

³ Подробнее см.: Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972, с. 39—62, 300—303; Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М.: Изд-во МГУ, 1970, с. 207—208.

⁴ Распространенное в литературе (В. Нестле, Ф. Х. Кессиди и др.) обозначение общего процесса рационализации человеческого познания как движения мысли «от мифа к логосу» хотя и обладает преимуществами выразительности и краткости, однако по сути дела неточно. Прежде всего отметим, что миф и логос — не во всем сопоставимые феномены. «Логос» — это особый прием, метод исследования, рассуждения, тогда как «миф» — сочетание как метода (приема повествования), так и самого предмета (фабулы, темы повествования). Причем синкретичный метод мифа вовсе не исключает «логоса», поэтому представление об алогичности мифа, на наш взгляд, ошибочно. Существо и специфика мифа — не в ущербности его метода («алогичности» этого метода или каких-то иных его дефектах) и не в произвольной выдуманности его предмета (поэтому миф — это не выдумка или фантазия, а предание), а в том явном познавательном несоответствии (недостаточности) мето-

В мифе господствует представление о божественном (небесном, надчеловеческом) происхождении существующих отношений власти и порядка. Космос в отличие от хаоса, выражаясь греческой терминологией, упорядочен присутствием и усилиями богов, земные же порядки — часть мирового, космического порядка.

Божественный первоисточник существующих порядков — основная тема древних мифов по интересующему нас здесь этическому, социально-политическому, правовому аспекту их содержания. Определенная мифическая версия санкционирует соответствующий (наличный) порядок, являясь одновременно основой его происхождения, оправданием его существования и вечного неизменного сохранения⁵. Тем самым в примитивных обществах миф выполняет функцию легитиматора социальных норм.

Положения мифа о божественном происхождении земных порядков лежат в основе и более конкретных представлений о характере права, закона, власти и т. п.

Право и закон на стадии религиозно-мифологических представлений еще не выделились в особую сферу норм и существуют в виде невычлененного аспекта религиозно-мифологически одобряемого порядка частной, общественной и государственной жизни. В законах этого времени тесно переплетены мифологические, религиозные, нравственные социально-политические и иные моменты, и законодательство в целом возводится к божественному первоисточнику.

да мифа его предмету, которое и придает мифу в целом характер недоразумения (в буквальном смысле этого слова). Искажение фактов и их непонятость в мифе обусловлены тем, что эти факты требуют для своего адекватного уяснения существенно большего знания, чем то, которым располагает мифотворец.

⁵ Этому нормативно-социальному аспекту мифа значительное внимание уделил английский этнограф и исследователь мифа Б. Малиновский (*Malinowski B. Myth in primitive psychology. London, 1926*).

Оценивая подход Б. Малиновского, М. И. Стеблин-Каменский пишет: «Миф, как показал Малиновский, — это важная социальная сила. Он обосновывает устройство общества, его законы, его моральные ценности. Он выражает и кодифицирует верования, придает престиж традиции, руководит в практической деятельности, учит правилам поведения» (Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука, 1976, с. 16).

Законы приписываются или прямо богам, или их ставленникам — правителям (легендарным учредителям государств и героям-законодателям либо здравствующим властителям). Древние греки, как и индусы, египтяне, евреи, выводят свое право и законодательство прямо от богов.

Земной правопорядок, по мифическим представлениям, — составная часть мирового, космического порядка, и всякого рода нарушения правил, обрядов и законов со стороны отдельных лиц могут нанести ущерб небесной и земной гармонии и чреваты мировыми катастрофами. Отсюда, в частности, — весьма дробная регламентация человеческого поведения, наличие многочисленных религиозно-этических запретов и суровые наказания (в земной и загробной жизни) за их нарушения. Поскольку существующие порядки и законы божественны и священны, их нарушение расценивается как вызов богам⁶.

Рационализация политико-правовых представлений, наблюдаемая в I тысячелетии до н. э., означала отход от первобытной мифологической идеологии и одновременно преодоление монополии жрецов.

Эта рационализация шла по линии десакрализации и этизации содержания мифов, приобщения к толкованию мифов и иных, кроме жрецов, лиц, постепенного вовлечения в более или менее свободное и широкое обсуждение государственно-правовых вопросов. В разных государственно-организованных обществах этот процесс протекал с различной интенсивностью и успехами, принимая различные формы и имея несхожие последствия. Но в целом тенденция отхода от первоначального мифологического представления к более или менее рациональному взгляду на мир вообще, государство и право в частности наблюдается повсюду в VIII—VI вв. до н. э. Результаты этой тенденции предстают в виде учений Конфуция. Мо-цзы, Лао-цзы и легистов в Китае; Будды — в Индии; Заратустры — в Персии; проповедей еврейских пророков Иеремии,

⁶ Говоря о времени совпадения норм права с религиозными, В. Вундт отмечал, что тогдашнее сознание еще не различало самостоятельных признаков этих норм, не делало различия между преступлением и грехом; правовые отношения, будучи одновременно религиозно-нравственными, были пронизаны «идеей возмездия» (Вундт В. О развитии этических воззрений. М., 1886, с. 20).

Исайи и других — в Палестине; выступлений эпиков, драматургов, мудрецов, софистов и философов — в Греции; юристов — в Риме.

Существенным аспектом древних теогонических и космогонических мифов (в трактатках орфиков, Гомера и Гесиода) является борьба богов за власть над миром. Смена верховных богов (Уран-Крон-Зевс) сопровождалась сменой принципов их правления и властвования, что сказывалось, согласно мифу, не только во взаимоотношениях между самими богами, но и в их отношениях к людям, во всем порядке земной общественной жизни. Именно с утверждением власти богов-олимпийцев во главе с Зевсом древнегреческие теогонические мифы связывают начала справедливости, законности и полисной жизни.

В этической плоскости Зевс является верховным заступником всеобщей справедливости (дике), поправление которой — не просто антиобщественный, но прежде всего антибожественный акт, чреватый божьей карой. Об этом Гомер в «Илиаде» (XVI, 384—388), в частности, замечает:

«Словно земля, отягченная бурями, черная стонет
В мрачную осень, как быстрые воды с небес проливает
Зевс раздраженный, когда на (преступных) людей негодует,
Кои на сонмах насильственно суд совершают неправый,
Правду гонят и божьей кары отнюдь не страшатся...»¹.

Употребляемые Гомером понятия «дике» (справедливость) и «темис» (обычай, право, справедливость) весьма существенны для характеристики правопонимания в ту героическую эпоху греческого строя (конец II — начало I тысячелетия до н. э.), которое принято называть «гомеров-

¹ Уточняя приведенный перевод Н. И. Гнедича, И. В. Шталь передает слова оригинала так: Зевс «негодует на людей, которые на судьбище насильственно толкуют вкривь обычаи, а справедливость оттуда изгоняют» (Шталь И. В. Гомеровский эпос. М.: Высшая школа, 1975, с. 122). Причем, понятие «справедливость» у Гомера выражено словом *дике*, а «обычай» — словом *темис*, которое означает также «право», «справедливость». К слову *темис* (другое его чтение — *фемис*) восходит и имя богини правосудия — Фемиды.

ским обществом», «гомеровской Грецией»⁸. Характеризуя «гомеровское общество», присущие ему организацию управления (совет старейшин — буле, народное собрание — агора, военачальник — базилевс) и «отцовское право с наследованием имущества детьми», Ф. Энгельс отмечает, что в эту эпоху государство еще отсутствует: «Недоставало учреждения, которое увековечило бы не только начинающееся разделение общества на классы, но и право имущего класса на эксплуатацию неимущего и господство первого над последним»⁹.

Ввиду отсутствия государства как особой организации классового господства «гомеровское общество» не знает, естественно, и права в значении государственного законодательства, но оно знает право в смысле обычая и справедливости (темис), знает принцип социальной и правовой справедливости (дике)¹⁰. Право и справедливость хотя и связаны тесно в представлении греков «гомеровского общества», однако различаются даже терминологически. Справедливость (дике) — безусловная основа и принцип права как сложившегося обычая, обычного права (темис); обычное же право (темис) есть известная конкретизация

⁸ Не следует забывать, что творчество самого автора «Илиады» и «Одиссеи» относится примерно к VIII в. до н. э. Подробное освещение общественного и политико-правового строя «гомеровской Греции» см.: Древняя Греция. М.: Изд-во АН СССР, 1956, с. 71—87; Кечекьян С. Ф. Государство и право Древней Греции. М.: Изд-во МГУ, 1963, с. 6—10; Черниловский Э. М. Всеобщая история государства и права. М.: Высшая школа, 1973, с. 52—53; Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу, с. 63—67; Шталь И. В. Указ. соч., с. 122—130, 144—150.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 108.

¹⁰ При освещении «гомеровской Греции» С. Ф. Кечекьян писал: «Права еще не было. Слово *потос* — закон — в гомеровских поэмах почти не встречается. Гомеровские греки апеллируют к справедливости, к обычаям — *dike*» (Кечекьян С. Ф. Государство и право Древней Греции, с. 8). С этим утверждением трудно согласиться. Во-первых, гомеровские греки, помимо дике, апеллируют и к темису (обычному праву). Во-вторых, — и это важно подчеркнуть особо — С. Ф. Кечекьян под правом имеет в виду закон, законодательство, т. е. он сводит право к закону, что неадекватно и существу дела, и тем более правопониманию рассматриваемой (гомеровской) эпохи, да и последующего времени. Ниже мы подробнее остановимся на проблеме различения права и закона софистами, Сократом, Платоном, Аристотелем и значении данной проблематики в последующей истории правовых учений.

вечной справедливости (дике), ее присутствие, проявление и соблюдение в отношениях между людьми, да и во взаимоотношениях самих богов. «Хотя установления обычного права не были еще записаны,— отмечает Т. В. Блаватская,— однако повиновение этим правилам было неукоснительным. У ахейан, судя по эпосу, было сильно развито представление о законе, связанное с понятием справедливых и несправедливых деяний»¹¹.

Если *темис* — это основанный на справедливости (дике) обычай, обычное право, то причитающаяся каждому (богу или человеку) по справедливости и обычаю *честь* передается Гомером с помощью слова *тима*. Для характеристики смысла, вкладываемого Гомером в это слово, показательно следующее место из «Илиады» (XV, 187—193), где Посейдон отстаивает «честь», причитающуюся ему в соответствии с доставшейся ему по жребии сферой правления.

«Три нас родилося брата от древнего Крона и Рен:
Он — громовержец, и я, и Анд, преисподних владыка;
Натрое все делено, и досталось каждому царство:
Жребий бросившим нам, в обладание вечное пало
Мне волношумное море, Аиду подземные мраки,
Зевсу досталось меж туч и эфира пространное небо;
Общею всем остается земля и Олимп многохолмный»¹².

У каждого (бога или героя) своя *честь* (*тима*) и, следовательно, свои права. Собственно «честь» и означает право заведовать определенной сферой дел и отношений. Так, Арес ведает войной и кровавыми сражениями, Афродита — брачными делами, Афина Паллада — устроением и защитой городов (полисов) и т. д. Своя «честь» и у каждого из героев, причем, например, «честь» Ахилла как сына богини выше «честь» смертного Гектора¹³. За свою

¹¹ Блаватская Т. В. *Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура*. М.: Наука, 1976, с. 137.

¹² И. В. Шталя отмечает, что вместо слова «царство» в переводе Гнедича в оригинале значится «честь» (*тима*). Честь (*тима*) гомеровских богов и героев — это, по характеристике И. В. Шталя, «признание заслуг и вместе признание прав, полученных в результате таких заслуг»; честь — это «почетные права» и «почетные обязанности» в некоторой области, «совокупность почетных прав» (Шталя И. В. Указ. соч., с. 148, 149).

¹³ См.: Шталя И. В. Указ. соч., с. 150, 160, 191—192.

«честь» борются и боги, и герои. «Сражение за «честь» — дело трудное, тяжелое, требующее напряжения всех сил или, иначе говоря, — подвиг»¹⁴.

Правовой смысл этого сражения за «честь» очевиден: речь по сути дела идет о борьбе за право, столь характерной и значимой для освещаемой Гомером героической эпохи с ее переходным (от первобытнообщинного строя к государственности) состоянием. «Честь» (тиме) предстает как индивидуальное право-притязание, по справедливости соответствующее индивидуальным заслугам (подвижку) и в условиях борьбы за право, защищаемое при необходимости (встречных притязаниях и споре) непосредственным применением силы со стороны носителя определенного права (или претендента на это право).

Такая тесная связь права с «честью» его носителя¹⁵ свидетельствует о том, что право «гомеровского общества» — это совокупность индивидуальных прав, освященных принципом справедливости (дикэ) и соответствующих сложившемуся обычаю (темис). То обстоятельство, что право еще зависит (не только по своему объему, но и по смыслу) от его носителя и, следовательно, носит индивидуальный характер, означает, что мы пока имеем дело с правом-привилегией. Иначе говоря, «гомеровскому обществу» еще неизвестны не только идея равенства прав, но взгляд на право как уравнивающее начало (и мерило). Напротив, смысл тогдашнего права как раз и состоял в притязании на неравенство, но не на произвольное неравенство, а лишь такое неравенство, которое воспринималось как явление, соответствующее справедливости (дикэ) и обычаю (темис)¹⁶.

¹⁴ Там же, с. 149.

¹⁵ Эта тесная связь права с «честью» хорошо видна и в том, что бесчестье (атимия) означало и бесправие. Лишенный «чести» становился для данного коллектива и общества бесправным и безродным «чужаком» (*Илиада*, IX, 646—648). Кстати, и много позже, в условиях писаного права и развитого судопроизводства, атимия, например, в Афинах считалась тяжким наказанием, сопровождавшимся полным (или частичным) лишением прав (*Кечекьян С. Ф. Государство и право Древней Греции*, с. 66).

¹⁶ Справедливость неравенства — общее место античных представлений вообще. Этой проблеме много внимания уделили Платон и Аристотель. Аристотель даже различал два вида справедливости:

Следовательно, справедливое (согласно дике и темису) выступало в качестве основания и критерия правового. И только то, что соответствовало тогдашним взглядам на справедливость, воспринималось как право. Лишь благодаря легитимации в контексте представлений о справедливости (дике) то или иное притязание становилось правовым и входило в обычай (темис), в общепринятые нормы поведения и отношений.

Неравный, выборочный подход к разным лицам — в зависимости от их заслуг и достоинств — выразительно представлен в отношениях Одиссея к «хорошим» и «дурным» людям. Первых он увещевал, уговаривал, ссылаясь на общепринятые идеалы и представления о доблести и т. п., вторых, например Терсита, осаждал угрозами и даже бояжами¹⁷.

«Если же кого-либо шумного он находил меж народа,
Скипетром его поражал и обуздывал грозною речью:
«Смолкни, несчастный, воссядь и других совещания слушай,
Боле почетных, как ты! Невоинственный муж и бессильный,
Значащим ты никогда не бывал ни в боях, ни в советах.
Всем не господствовать, всем здесь не царствовать нам, аргивянам!
Нет в многовластии блага; да будет единый властитель,
Царь да будет единый, которому Зевс прозорливый
Скипетр даровал и законы: да царствует он над другими».

(Илиада, II, 198—206)

справедливость уравнивающую и справедливость распределительную. Во втором случае справедливым признавалось именно неравенство (с учетом заслуг, достоинств и т. п.).

¹⁷ И. В. Шталь, обращая внимание на то, что на наших глазах в «Илиаде» ахейское собрание «распадается на множество «каждых мужей», однотипных, подобных один другому», и Одиссею приходится убеждать каждого, далее замечает: «Только совокупность единообразных волей «каждого мужа» есть общая воля всех. Частная единичная воля и воля общая и общественная не рознятся между собой, а потому эпические «каждый» и «все», в данном случае «все собрание», предстают как понятия соизмеримые, качественно равноценные, взаимозаменяемые. Часть вместила все свойства целого, а потому выросла до пределов целого» (Шталь И. В. Указ. соч., с. 70). Эти суждения нуждаются в уточнениях. Согласно словопотреблению Ж.-Ж. Руссо, воля всех есть совокупность отдельных волей. Но если уж пользоваться этим словарем, то неверно применительно к несогласным между собой ахейцам (т. е. к случаю, когда нет «общей воли») говорить о совпадении

Творчество Гомера относится к VIII в. до н. э., описываемые в его поэмах земные события происходили во второй половине XIII в. до н. э. (так, Троя пала в 1225 г.)¹⁸, а время возникновения тех космогонических и теогонических мифов, отдельные сюжеты и мотивы которых он использует уже с заметно рационалистических и даже в ряде случаев скептических позиций¹⁹, относится к еще более ранней эпохе примитивных воззрений, когда миф был для слушателей бесспорной правдой о действительно имевших место реальных событиях.

Дальнейшая рационализация в трактовке первобытных космогонических и теогонических мифов представлена в поэмах Гесиода (VII в. до н. э.) «Теогония» (или «Происхождение богов») и «Работы и дни» (или «Труды и дни»). Нас здесь прежде всего интересует та сторона гесиодовской интерпретации, где мифические боги предстают как этические, нравственно-правовые принципы и силы²⁰.

н и и «единой воли» с «волей общей и общественной». Кстати говоря, между «общей волей» и «волей всех» (по Руссо) — большая разница. Смысл рассматриваемой ситуации в том, что единичные воли разогласованы и, чтобы получить «общую волю», Одиссею надо согласовать «волю всех» участников собрания, привести воли «каждых мужей» к единому (и в этом смысле к общему) началу. Эта задача в контексте гомеровского эпоса решается легко, поскольку приверженцев «эпического идеала» (это своеобразный эквивалент руссоистской «общей воли») много («хорошие», «лучшие» люди), а противников («дурных», «шумных» людей) очень мало. В обстановке, где жестко доминируют общие идеалы и коллективистские представления, всякая действительно индивидуальная воля воспринимается как дурной «шум», подлежащий заглушению. И ахейцы легко справлялись с «каждым», несогласным, вроде «шумливого» Терсита.

¹⁸ См.: Б и к е р м а н Э. Хронология древнего мира. М.: Наука, 1976, с. 243.

¹⁹ В соответствии с профилем и целями нашей работы выше мы акцентировали внимание главным образом на нравственно-правовых, этических аспектах гомеровской рационализации первоначального мифа космогоническо-теогонического характера. Об иных аспектах этой рационализации см., в частности: К е с с и д и Ф. Х. От мифа к логосу, с. 63—101. Существенный момент гомеровского отхода от примитивного мифического взгляда Ф. Х. Кессиди видит в переходе от присущего мифу отождествления воображаемого с реально существующим к художественным сравнениям, из которых «впоследствии возникли первые научные (натурфилософские) аналогии» (Там же, с. 300).

²⁰ Этот аспект воззрений Гесиода применительно к философско-правовой проблематике в русской юридической литературе иссле-

Движение в теогоническом ряду (Хаос—Уран—Крон—Зевс и олимпийские боги, полубоги и герои) в «Теогонии» Гесиода трактуется как процесс смены различных этических сил и становления принципов нравственно-правового порядка в делах божественных и человеческих. Примечательно в этой связи гесиодовское освещение основных начал, присущих правлению Зевса и олимпийских богов. От брака Зевса с Фемидой, одной из его многочисленных жен, рождаются, согласно теогонии Гесиода, две их дочери — богини Дике (справедливость) и Эвномия (благозаконие). Правление Зевса, таким образом, знаменуется установлением начал справедливости, законности и общественного благоустройства.

Справедливость (дике) у Гесиода, как и у Гомера, противопоставляется силе и насилию²¹. Как дочь верховного бога Зевса (олицетворение всего совершенного и всеблагого) и Фемиды (олицетворение вечного, обычного, естественного, божественного порядка) Дике охраняет божественную справедливость и карает за отступления от нее. «Такая правда и справедливость,— писал П. Г. Редкин о гесиодовской Дике,— дочь неба, небесная, божественная, и дочь природной силы, мировая природная, естественная,— отличается от права земного, положительного, так что здесь находим мы зародыш двух понятий, проходящих через всю историю греческой философии права: понятия о праве по природе или естеству (фёсен) и понятия о праве по человеческому положению или установлению (номо) или понятия о естественном и положительном праве...»²² Эвномия же (благозаконие), будучи дочерью Зев-

довал, в частности, П. Г. Редкин (Р е д к и н П. Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. СПб., 1889, т. 1, с. 392—400).

²¹ Большая новизна позиции Гесиода (по сравнению с гомеровской) состоит, согласно В. Ягеру, в том, что в поэмах Гесиода поэт говорит от собственного лица. Оставляя традиционную объективность эпоса, он от себя произносит проклятие несправедливости и благословение праву (J a e g e r W. *Paideia*. Berlin, 1934, Bd. 1, S. 193). Соглашаясь с этой оценкой, Эрнст Кассирер писал, что прежде всего благодаря правовой идее эпос (у Гесиода) приобрел новый облик (C a s s i r e r E r n s t. *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung*. Göteborg, 1941, S. 13).

²² Р е д к и н П. Г. Указ. соч., т. 1, с. 395. Примечательно, что в дальнейшем термин «дике» в афинском судопроизводстве обозначал

са и Фемиды и сестрой Дике, означает божественный характер начал законности в общественном устройстве, глубинную внутреннюю связь законности и общественного (государственного) порядка.

В поэме «Труды и дни» Гесиод говорит о смене пяти «веков» (эпох) в жизни людей: золотого, серебряного, медного веков, века полубогов-героев и, наконец, современного ему железного века. Люди золотого века (при правлении Крона) жили счастливо, не зная ни трудов, ни забот. Непокорных богам людей серебряного века уничтожил Зевс. Воинственные люди медного века сами уничтожили себя во взаимных распрях. В злых войнах и кровавых битвах погиб и благородный род полубогов — героев «четвертого века» (эпоха Геракла и троянской войны)²³.

В мрачных красках рисует Гесиод жизнь людей последнего, железного века. Сетуя на тяжкий труд людей этого поколения, на господство зла и силы в человеческих отношениях, порчу нравов, отсутствие правды, подмену права силой, Гесиод («Труды и дни», 174—193) замечает:

«Если бы мог я не жить с поколением пятого века!
Раньше его умереть я хотел бы или позже родиться.
Землю теперь населяют железные люди. Не будет
Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,
И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им...
Дети — с отцами, с детьми — их отцы сговориться не смогут.
Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю — хозяину,
Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то.
Старых родителей скоро совсем почитать перестанут...
Правду заменит кулак. Города подпадут разграблению.
И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
Ни справедливый, ни добрый, Скорей наглецу и злодею
Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
Стыд пропадет».

²³ уголовный процесс по делам частного обвинения (сюда входили, например, и дела по убийствам, поджогу и т. п.), когда речь шла о возмещении причиненного ущерба, в отличие от процесса, представлявшего публичный интерес (процесс графа), связанный с наказанием как государственным осуждением преступника (См.: Кечекьян С. Ф. Государство и право Древней Греции, с. 65—66).
См.: Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. М.: Учпедгиз, 1955, с. 84—85.

Поэмы Гомера и Гесиода оказали существенное влияние на последующие этические и мифологические представления древних греков²⁴. Живший в V в. до н. э. «отец истории» Геродот писал (История, II, 53): «О родословной отдельных богов, от века ли они существовали, и о том, какой образ имеет тот или иной бог, эллины кое-что узнали, так сказать, только со вчерашнего или позавчерашнего дня. Ведь Гесиод и Гомер, по моему мнению, жили не раньше, как за 400 лет до меня. Они-то впервые и установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы». Геродот (История, II, 52) отмечает также, что многое о богах эллины узнали от пеласгов, а те, в свою очередь, — от египтян.

Этическая рационализация в поэмах Гомера и особенно Гесиода мифических богов, наделение их людскими свойствами и пороками, их заметная антропологизация, смешение божественного и человеческого встретили в дальнейшем у ряда древнегреческих философов возражения и критику. Так, предтеча элейской философской школы (по имени города Элеи в Южной Италии) Ксенофан (VI—V вв. до н. э.), выдвинув философскую идею единого бога, который не подобен смертным ни внешним видом, ни мыслью, бросил Гомеру и Гесиоду следующий упрек: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяния и взаимный обман»²⁵. Ксенофан при этом не замечал, что его философская идея единого бога, «никогда не рожденного, вечного, шаровидной формы», представляла еще больший, чем у Гомера и Гесиода, отход от мифических представлений о богах, дальнейшую, философскую, их рационализацию.

Гомеровскую интерпретацию мифических богов критиковал и Платон. В его время авторитет Гомера был общепризнан и ходячим было мнение, что «поэт этот воспитал Элладу и ради руководства человеческими делами и про-

²⁴ Нравственно-правовые положения из поэм Гомера и Гесиода были использованы рядом древних законодателей. Так, легендарный законодатель Спарты Ликург в поэмах Гомера нашел, по словам Плутарха (Ликург, 4), «много чрезвычайно ценного для воспитателя и государственного мужа».

²⁵ Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969, т. 1, ч. 1, с. 292.

свещения его стоит внимательно изучать, чтобы, согласно ему, построить свою жизнь» (Платон, Государство, IX, 606e). Сам Платон, признавая творческие заслуги Гомера, вместе с тем намерен запретить его поэмы в своем идеальном государстве, чтобы там не воцарилось «удовольствие и страдание вместо обычая и разумения, которое, по общему мнению, всегда признавалось наилучшим» (Государство, IX, 607).

Впрочем, и в афинском демократическом полисе платоновских времен при всем пиетете к именам Гомера и Гесиода ряд их суждений воспринимался настороженно, как выпад против простого демоса. Показательно в этой связи то примечательное обстоятельство, что обвинители Сократа, добившиеся его казни (в 399 г. до н. э.), в качестве свидетельства его враждебности к демосу ссылались, в частности, на сократовское обыкновение цитировать «худшие места из знаменитейших писателей», особенно из Гомера и Гесиода (см.: Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, I, II, 56—58). Так, по словам обвинителей, Сократ часто ссылался на упоминавшийся уже нами эпизод стычки Одиссея с Терситом, а также на следующее место из Гесиода: «Дела позорного нет, и только бездействие позорно».

Эти гесиодовские слова в устах Сократа воспринимались ревностными сторонниками афинской демократии как призыв к преступному активизму, направленному против демоса. Иначе говоря, в контексте борьбы афинской демократии против сторонников аристократических, олигархических или тиранических порядков ряд мест из Гомера и Гесиода приобрел антидемократическое звучание и вызывал подозрение у идеологов демоса.

Характерные для поэм Гомера и Гесиода попытки рационализации представлений об этическом, нравственно-правовом порядке в человеческих делах и отношениях получают дальнейшее развитие в творчестве «семи мудрецов» Древней Греции (VII—VI вв. до н. э.).

«СЕМЬ МУДРЕЦОВ»

Жизнь и творчество «семи мудрецов» относится к концу VII — началу VI в. до н. э. К «семи мудрецам» обычно причислялись Фалес, Питтак, Периандр, Биант, Солон.

Клеобул и Хилон. Иногда назывались и другие имена. Так, Платон (Протагор, 343) вместо Перияндра называет Мисона Хенейского. В своих кратких изречениях (гномах) эти мудрецы сформулировали уже вполне рациональные и светские по своему духу этические и политические сентенции, максимы мирской практической мудрости, нередко относительно полисной жизни, ее законов и порядков²⁶. Многие из них сами были активными участниками политических событий, правителями или законодателями.

С именем Фалеса из Милета связано начало древнегреческой натурфилософии. Он много путешествовал и был в курсе «тайных» знаний, накопленных вавилонскими, египетскими, финикийскими и персидскими магами и жрецами. В попытках рационального, немифологического объяснения мира Фалес выдвинул стихийно-материалистическое положение о том, что началом (архэ) всего существующего, его принципом является вода. Выразительным свидетельством глубины его естественно-научных познаний является предсказание им солнечного затмения, относящегося, по современным данным, к 25 мая 585 г. до н. э. «Это солнечное затмение,— отмечает Геродот (История, I, 74),— предсказал ионянам Фалес Милетский и даже точно определил заранее год, в котором оно и наступило».

Фалес был знатного происхождения, но по своим социально-политическим взглядам он выступал за умеренное правление, был противником крайностей богатства и нищеты. Эта установка на умеренность, «золотую середину»²⁷ в имущественных и политико-правовых отношениях характерна и для ряда других из числа «семи мудрецов», творчество которых протекало в обстановке обострившейся борьбы широких слоев демоса против старой аристократии

²⁶ См.: Редкин П. Г. Указ. соч., т. 1, с. 413—439; Hildenbrand K. *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*. Leipzig, 1860, Bd. 1, S. 41—44; Залесский Н. Н. *Очерки истории античной философии*. Л.: Изд-во ЛГУ, 1975, вып. 1, с. 6—9.

²⁷ Восхваление «середины» и «меры» звучит в таких, например, гномах: «Средняя дорога есть наилучшая» (Клеобул), «Ничего сверх меры» (Солон). Кстати, этот последний гном вместе с афоризмом «Познай самого себя» (его автором считался спартанец Хилон, по другой версии — Фалес) был начертан на храме Аполлона в Дельфах, пользовавшемся огромным влиянием во всей Элладе и даже за ее пределами.

и нового класса богачей. Всяческое восхваление «меры» в сентенциях «семи мудрецов» в плоскости политической было нацелено на достижение компромисса между различными слоями полиса и сохранение полисного единства в условиях усиливавшейся классовой борьбы. Фалесу приписывается авторство в отношении следующей выразительной максимы нравственного и праведного поведения: «Не делай сам того, что ты порицаешь в других».

Из сведений об участии Фалеса в политических делах его времени сохранилось сообщение Геродота о том, что Фалес советовал ионийским полисам объединиться для борьбы против готовившегося вторжения персов в малоазиатские греческие города. «Он предложил ионянам построить один общий дом для совещаний, именно на Теосе, так как Теос лежит в середине Ионии. Отдельные города тем не менее должны были сохранить самостоятельность, но только как местные общины» (Геродот, История, I, 170).

Предложение Фалеса осталось нереализованным. Уже после подчинения ионийских полисов персам сходную объединительную идею выдвинул Биант из Приены, тоже один из «семи мудрецов». О «весьма полезном совете» Бианта ионянам Геродот (История, I, 170) пишет: «Последуй ионяне этому совету, они стали бы, пожалуй, самыми счастливыми и богатыми среди эллинов. Биант предложил им всем вместе отплыть на Сардон (современная Сардиния.— В. Н.) и там основать один общий для всех ионян город. Так они избежали бы порабощения, достигли бы процветания, живя на самом большом из всех островов на свете, и даже подчинили бы себе другие племена. Оставаясь же в Ионии, они, по его словам, потеряют надежду получить когда-нибудь свободу». Наилучшим государственным устройством Биант считал такое, где граждане боятся закона в той же мере, в какой боялись бы тирана. Самой дурной он считал смерть, к которой приговорили по закону.

Почтением к закону пронизаны сентенции и других мудрецов. Так, Хилону принадлежал афоризм «Повинуйся законам». Он считал лучшим полисом тот, где граждане слушаются законов более, нежели ораторов. Питтаку, избранному митиленцами на 10 лет эгимнетом (властителем), приписывается изречение: «Повинуйся тому закону, кото-

рый ты постановил сам для себя». Законы, согласно другому его изречению, воплощают собой высшее могущество. Весьма характерная норма полисной этики сформулирована Питтаком так: «Повелевай не прежде, чем сам научишься повиноваться». Сохранилась еще и такая сентенция Питтака: «Совершивший преступление в пьяном виде должен понести наказание вдвойне». По актуальности звучания этого суждения хорошо видно, что правосознание в рассматриваемое время было далеко не архаичным.

Не менее выразителен в этом плане и афоризм Периандра: «Не довольствуйся наказанием преступника, а предупреждай преступления». Демократию он считал лучше тирании. Но он хвалил такую демократию, которая похожа на аристократию. К Периандру восходит и следующее изречение: «Употребляй законы старые, а зелень молодую». Смысл этого афоризма, судя по всему, состоял не только в восхвалении стабильности закона, но и в характерном для тогдашних сторонников аристократии почтении к стародавним законам. Значительная часть сентенций Периандра была посвящена утверждению нравственных основ человеческих действий и поступков, в том числе и применительно к сфере полисной жизни. Этот аспект политической проблематики в дальнейшем был в центре внимания Сократа и его последователей, особенно Платона.

В числе «семи мудрецов» фигурировал и Солон (ок. 638—559 гг. до н. э.) — знаменитый афинский государственный деятель и законодатель. По своему имущественному положению, занятиям и складу жизни Солон относился к средним слоям афинского населения. По некоторым сведениям он одно время занимался торговлей, много путешествовал и был хорошо осведомлен о нравах, порядках и законах в других странах. Солон пользовался большой популярностью и авторитетом среди сограждан и за пределами родного полиса. По происхождению и по известности Солон, по словам Аристотеля (Афинская политика, 5, 3), принадлежал «к первым людям в государстве».

В обстановке острой политической борьбы между афинским демосом и знатью, между богатыми и бедными, должниками и кредиторами Солон оказался той компромиссной фигурой, которой одинаково доверяли борющиеся стороны. Он был избран первым архонтом и наделен широкими

полномочиями «посредника» между враждующими силами, «устроителя» полисного порядка и законодателя. Взяв государственные дела в свои руки, Солон издал новые законы (в 594 г. до н. э.) и довольно существенно реформировал социально-политический строй афинского полиса²⁸. Ф. Энгельс отмечал: Солон «открыл ряд так называемых политических революций, причем сделал это вторжением в отношения собственности... В революции, произведенной Солоном, должна была пострадать собственность кредиторов в интересах собственности должников. Долги были попросту объявлены недействительными»²⁹.

Солон произвел отмену частных и государственных долгов — так называемую сисахфию (стряхивание бремени). Упразднив кабалу за прошлые долги, он запретил и на будущее обеспечение ссуды личной кабалой. В соответствии с различием в имущественном положении афинского населения Солон разделил его на четыре класса: пентакосиомедимнов, всадников, зевгитов и фетов. Представителям первых трех классов был, по законодательству Солона, открыт доступ ко всем государственным должностям, феты могли участвовать лишь в народном собрании и судах. Вновь учрежденный Совет четырехсот (по 100 членов от каждой из 4 афинских фил) в заметной мере подорвал главенствующую роль ареопага, бывшего оплотом аристократии. Правда, и после реформы Солона ареопаг сохранил за собой ряд важных функций (охрану законов, надзор за государственным порядком, суд над заговорщиками и др.).

Против тех граждан, которые во время смуты в полисе ведут себя безразлично, мирясь со всем, что происходит, Солон издал особый закон, гласивший: «Кто во время смуты в государстве не станет с оружием в руках ни за тех, ни за других, тот предается бесчестию и лишается гражданских прав» (Аристотель, *Афинская полития*, 8, 5). Эта мера была, по всей видимости, направлена на политиче-

²⁸ О реформах и законодательстве Солона подробнее см.: *Древняя Греция*, с. 138—144; Ке́чекьян С. Ф. *Государство и право Древней Греции*, с. 25—28; Серге́ев В. С. *История Древней Греции*. М.: ОГИЗ, 1948, с. 167—174.

²⁹ Ма́ркс К., Э́нгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21, с. 115.

скую активизацию средних слоев населения, с помощью которых Солон надеялся нейтрализовать и умерить активность крайних полюсов смуты — верхов и низов.

Политической и правовой активности граждан Солон придавал большое значение. Для торжества справедливости следует, как полагал он, устроить дела так, чтобы неправду и несправедливость чувствовал не только сам потерпевший, но и тот, кому непосредственно не было нанесено вреда. Поэтому он предусмотрел в своем законодательстве право каждого желающего выступить истцом за других граждан, потерпевших обиду и несправедливость. Эта идея всеобщей борьбы граждан за установленный в полисе правопорядок была существенным моментом солоновских представлений о господстве законов в полисной жизни.

Государство, по Солону, нуждается прежде всего в законном порядке: беззаконие и междоусобица — наибольшее зло, порядок и закон — самое большое добро для полиса. Характеризуя государственный строй, учрежденный в результате реформ Солона, Ф. Энгельс писал: «Здесь, таким образом, в организацию управления вводится совсем новый элемент — частная собственность. Права и обязанности граждан государства стали устанавливаться соразмерно величине их земельной собственности, и в той же мере, в какой стали приобретать влияние имущие классы, начали вытесняться старые кровнородственные объединения; родовой строй потерпел новое поражение»³⁰.

Введенная Солоном умеренная цензовая демократия была пронизана идеей компромисса знати и демоса, богатых и бедных. Солон не оправдал надежд борющихся партий. Представители знати были недовольны солоновским отходом от старых порядков и отменой долгов. Демос же жаловался на то, что Солон не произвел передела всего, не уравнял всех в имуществе и правах. «Но Солон,— замечает Аристотель (Афинская полития, 11, 2),— воспротивился тем и другим и, хотя имел возможность, вступив в соглашение с любой партией, достичь тирании, предпочел навлечь на себя ненависть тех и других, но зато спасти отечество и дать наилучшие законы».

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 116.

В своих элегиях Солон, бывший прекрасным поэтом, открыто признавал нежелание потворствовать чрезмерным притязаниям одной стороны в ущерб другой. О своей «срединной» позиции между борющимися силами он говорит: «Я, точно волк, вертелся среди стаи псов»³¹. Имея в виду взаимовражду знати и демоса, Солон замечает: «А я меж ними, как на спорном поле столб, стал на меже».

В другом месте о своей позиции Солон высказывается так:

«Да, я народу почет предоставил, какой ему нужен —
Не сократил его прав, не дал и лишних зато.
Также подумал о тех я, кто силу имел и богатством
Славился,— чтоб никаких им не чинилось обид.
Встал я, могучим щитом своим тех и других прикрывая,
И никому побеждать не дал неправо других».

Солон признается, что он — противник как тирании и насилия, так и равного права «худых и благородных». Недовольному им демосу Солон замечает, что то, чем благодаря его реформам теперь обладают бедные, они без него и во сне бы не видали. Знати же он напоминает, что другой, окажись на его месте и действуй иными средствами, народа не сдержал бы. Сознанием справедливости избранного им пути и благополучного решения порученного ему соотечественниками трудного дела проникнуты следующие стихи Солона, звучащие и как отчет о проведенных им мероприятиях, и как ответ критикам:

«Какой же я из тех задач не выполнил,
Во имя коих я тогда сплотил народ?
О том всех лучше перед Времени судом
Сказать могла б из олимпийцев высшая —
Мать черная Земля, с которой снял тогда
Столбов поставленных я много долговых,
Рабья прежде, ныне же свободная.
На родину, в Афины, в богозданный град,
Вернул я многих, в рабство проданных,
Кто кривдой, кто по праву, от нужды иных
Безвыходной бежавших, уже забывших речь

³¹ Здесь и далее отрывки из элегий Солона цит. по: Аристотель. Афинская политика. М.: Соцэкгиз, 1937, с. 19—21.

Аттическую — странников таков удел,—
 Иных еще, в позорном рабстве бывших здесь
 И трепетавших перед прихотью господ,
 Всех я освободил. А этого достиг
 Закона властью, силу с правом сочетав,
 Итак исполнил все я, как и обещал.
 Законы я простому с знатым наравне,
 Для каждого прямую правду указав,
 Так написал»³².

Реформы и законодательство Солона вызвали среди афинян разнотолки. Его стали досаждают многочисленными вопросами, касающимися содержания и смысла изданных им законов, которые, по словам Аристотеля (Афинская полития, 9, 2), «не были написаны просто и ясно». Противники демоса полагали, что Солон нарочно сделал законы неясными, чтобы решение дел зависело от народа, преобладающего в суде. Аристотель отвергает эту версию, считая неясность законов Солона следствием того, что «он не умел в общей форме выразить наилучшее» (Афинская полития, 9, 2).

В обстановке разгоравшихся споров вокруг данных им законов Солон-законодатель, не желая стать также и истолкователем своих законов применительно к возникающим конкретным случаям и делам, решил покинуть Афины на 10 лет. С афинян же была взята торжественная клятва в течение этого срока хранить данные Солоном законы и не изменять их. Солон полагал, что его личное присутствие и вмешательство в процесс применения и толкования новых законов будет в ущерб их стабилизации, утверждению и точному соблюдению.

Свои законы Солон установил на сто лет, т. е. «навечно». Несмотря на смуту среди афинян после отъезда

³² Позицию Солона Эрнст Кассирер определяет следующим образом. По Солону, как и по Гесиоду, право занимает свое неизбежное место в божественном устройстве мира. Рано или поздно наказание восстанавливает необходимое равновесие там, где человеческая злая спесь (гибрис) переступила границы правомерного. Но, согласно Солону, божественное наказание это уже не чума или неурожай, как полагал Гесиод, а нечто, имманентное социальному порядку, его расстройство, вызываемое всяким нарушением права (см.: Cassirer Ernst. *Op. cit.*, S. 13—14).

Солона, введенная им умеренная цензовая демократия просуществовала несколько десятилетий.

Начиная с 60-х годов VI в. до н. э. власть в Афинах почти на полвека переходит в руки тирана Писистрата³³ и его сыновей. Правда, сам Писистрат, по оценке Аристотеля, правил «с умеренностью и скорее в духе гражданско-равноправия, чем тиранически» (Афинская полития, 16). При его сыновьях правление стало суровым и жестоким.

После низвержения тирании Писистратидов Клисфен в 509 г. до н. э. более основательно, чем Солон, в духе демократии реформирует социально-политический строй Афин. В дальнейшем, в период греко-персидских войн, «в течение по крайней мере семнадцати лет» (Аристотель, Афинская полития, 25), в Афинах у власти оказываются сторонники аристократии. Но уже реформами Эфиальта (462 г. до н. э.) были отняты важнейшие функции у аристократии и сделаны новые решающие шаги по пути дальнейшего усиления демократии.

Позиции демоса еще более существенно укрепляются при Перикле, который в 450—429 гг. до н. э. был ведущим государственным деятелем и популярным вождем демоса. В условиях Пелопоннесской войны дважды (в 411 и 404 гг. до н. э.) в результате олигархических переворотов лишь на несколько месяцев к власти в Афинах приходят противники демократии. Но после временной неуда-

³³ Писистрат дважды изгонялся из Афин, но снова возвращался к власти. Любопытны обстоятельства его первого возвращения в Афины, проливающие яркий свет на характер общественного сознания афинян того времени. По словам Геродота (История, I, 60), сторонники возвращения Писистрата разыграли с афинянами следующий фарс. Некую пригожую и статную женщину по имени Фия «ростом в 4 локтя без трех пальцев» нарядили под Афины и на колеснице ввезли в город, предварительно оповестив афинян о том, что сама богиня, покровительница полиса, возвращает Писистрата из изгнания в свой акрополь. Афиняне поверили в этот розыгрыш и приняли Писистрата. В этом спектакле поучительны и наивная вера его зрителей, и в меньшей степени — изощренность его устроителей, которые в своем безверии зашли слишком далеко и уже сами фабриковали богов. С подобным взлядом на богов как на изобретение хитрых политиков мы еще встретимся при изложении взлядов софистов (в частности, Крития — одного из «тридцати тиранов»).

чи афинский демос успешно восстанавливает свою власть. В своем обзоре политических преобразований в афинском полисе Аристотель (Афинская полития, 41, 2) замечает, что именно с реформ Солона «началась демократия».

ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ

Пифагор (ок. 580—500 г. до н. э.) был, по словам Геродота (История, IV, 95), «величайшим эллинским мудрецом». Его родина — ионийский остров Самос. Его отец, Мнесарх, был зажиточным торговцем. Пифагор много путешествовал, побывал в Египте. Когда на Самосе к власти пришел тиран Поликрат, Пифагор навсегда покинул родной остров и переселился в Великую Грецию (Южную Италию). Здесь он избрал местом своей жизни и деятельности Кротон — полис с аристократическими порядками. Свои взгляды Пифагор излагал лишь избранному, специально отобранному и особо организованному кругу слушателей. Сначала в Кротоне, а потом и во многих других полисах Южной Италии и остальной Греции возникли пифагорейские гетерии — аристократические по своему духу тайные религиозно-политические союзы. В центре интереса членов этих гетерий, наряду с проблемами научными, философскими, религиозными и этическими, стояли также вопросы политические. Пифагорейство было тайным учением, первоначально доступным лишь членам данной гетерии. В гетерии после соответствующей проверки и испытаний допускались как мужчины, так и женщины. Пифагорейцы вели суровый образ жизни, отличаясь крайней воздержанностью во всем — в пище, одежде, поступках, речах, чувствах. В отношениях между пифагорейцами царил дух строгой дисциплины, преданности союзу и его членам, взаимопомощи, дружбы и любви. Авторитет Пифагора считался абсолютным и непререкаемым. Он считался автором всех основных положений пифагорейства как учения, движения и организации.

Свои воззрения Пифагор, видимо, излагал устно. Этой устной традиции, по всей вероятности обязательной для всех приобщившихся к тайному учению, придерживались вначале все пифагорейцы. «Прекрасно также (по их мне-

нию), — говорит Ямвлих о нравах пифагорейцев, — приписывать все Пифагору и называть его изобретателем (всего), себе же не присваивать славы ни одного из своих открытий, разве только что-нибудь весьма незначительное. И действительно, (среди них) весьма мало таких, собственных сочинения которых пользуются известностью»³⁴. Первым пифагорейцем, опубликовавшим свое сочинение («О природе»), был Филолай Кротонский (VI—V вв. до н. э.). В конце VI в. до н. э. пифагорейские союзы в полисах Южной Италии были разгромлены сторонниками демократии. Некоторым италийским пифагорейцам, в их числе был и Филолай, удалось бежать в другие греческие полисы, где к этому времени уже возникла довольно разветвленная сеть пифагорейских союзов. Среди бежавших были также Лизис и Архипп; они, по словам Порфирия, «а также те, которые случайно (в то время) находились на чужбине, спасли немногие остатки философии (Пифагора) — неясные и малопонятные»³⁵. «А то, что ходит под именем Пифагора, сообщает Диоген Лаэртский (VIII, 7), — принадлежит пифагорейцу Лизису из Тарента, бежавшему в Фивы и бывшему учителем Эпаминонда». Пифагор, кажется, первым употребил понятие философии (любви к мудрости) в его отличии от самой мудрости (софии) и назвал себя философом, а не мудрецом, поскольку мудрым может быть лишь бог, но не человек.

Определяющую роль во всем мировоззрении пифагорейцев в целом играло их учение о числах. Число, по их представлениям, — это начало и сущность мира. Аристотель (Метафизика, 985в, 25—30) об этом пишет: «... так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, — больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача, и, можно

³⁴ Маковельский А. Досократики. Казань, 1919, ч. 3, с. 93.

³⁵ Там же. с. 43.

сказать, в каждом из остальных случаев — точно так же); так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа — первое по всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число».

В учении пифагорейцев встречаются зачатки диалектики противоположностей. Считая противоположности началами всего сущего, они выделяли десять таких начал, попарно сгруппированных, а именно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, квадратное и продолговатое, хорошее и дурное. Из соединения и согласования противоположностей и состоит гармония в устройстве мира и космоса. Эта гармония имеет числовую природу и исчислима. «Можно заметить — излагал пифагорейские воззрения Филолай, — что природа и сила числа действует не только в демонических и божественных вещах, но также повсюду во всех человеческих делах и отношениях, во всех технических искусствах и в музыке. Лжи вовсе не принимает в себя природа числа и гармония... Ибо ложь враждебна и противна природе его, истина же родственна числу и неразрывно связана с ним с самого начала»³⁶.

Согласно пифагорейским этическим воззрениям, справедливость выражена в числе четыре, поскольку четыре — это первый квадрат, т. е. первое число, умноженное на самого себя, а сущность справедливости состоит в воздаянии равным за равное³⁷. По поводу подобных суждений пифагорейцев Аристотель писал: «Итак, Пифагор первый начал говорить о добродетели, но неправильно. Дело в том, что, возводя добродетели к числам, он создавал ненадлежащее учение о добродетелях. Ведь справедливость не есть число, помноженное само на себя»³⁸.

Оставив в стороне пифагорейскую цифровую мистику и их идентификацию этических и других отношений с

³⁶ *Маковельский А. Досократики, ч. 3, с. 36.*

³⁷ *Там же, с. XVI.*

³⁸ *Там же, с. 69.*

тем или иным числом, следует отметить, что их определение справедливости как воздаяния равным за равное представляло собой определенную философскую абстракцию древнего принципа талиона («око за око, зуб за зуб»). Известное отличие пифагорейского определения состоит, помимо абстрактного характера формулировки, в том, что здесь речь идет об избирательном и казусном понимании равенства, о равенстве как надлежащем соответствии в рассматриваемом случае, а не о равенстве как одинаковой (одной и той же) мере по отношению к неодинаковым явлениям и отношениям. Следовательно, пифагорейцы под равенством имеют в виду изменчивую меру для каждого соответствующего случая, а не единую меру и общий масштаб для различных случаев. Конечно, категория меры и соразмерности (а ведь именно числовую соразмерность пифагорейцы называли гармонией, относя сюда и справедливость) весьма существенна для становления понятия равенства как абстрактно равной меры и, следовательно, для понимания права как равной меры нормирования неравных отношений. В этом плане прогресс пифагорейских воззрений по сравнению со взглядами «семи мудрецов» состоял в том, что они не просто говорили о справедливости как надлежащей мере, но в этом контексте выявили и выделили момент равенства, столь существенный для всей последующей эволюции этических и правовых представлений³⁹.

Глубина и новизна пифагорейского взгляда состояла в том, что под понятием «надлежащая мера» они усмотрели известную пропорцию (числовую по своей природе), т. е. некое приравнивание, словом,— равенство. В этом пункте их увлечение математикой, где приравнивание как

³⁹ «...Можно сказать,— писал П. Г. Редкин,— что пифагорейцы были первые философы, заговорившие о равенстве между гражданами как требуемом правдою и справедливостью, ибо она-то и уравнивает их между собою, воздавая каждому равное за равное; другими словами, пифагорейцы первые заговорили о том, что правда и справедливость есть равенство. Таким образом, у пифагорейцев равенство впервые получает юридическое значение. Однако же это значение является у них еще как весьма одностороннее, неполное, вообще ограниченное, а именно только как воздаяние равного за равное» (Р е д к и н П. Г. Указ. соч. СПб., 1889, т. 2, с. 101).

метод играет ключевую роль при решении всех задач, заметно помогло углублению их анализа этических вопросов, правда, до известного предела, за которым начиналась магия цифр.

Согласно пифагорейской этике, люди в своих многообразных взаимных отношениях должны придерживаться соответствующего вида справедливости. Причем смысл справедливости как равного воздаяния за равное варьируется в зависимости от характера тех конкретных отношений, в которых оказываются люди. С этим связаны вариации и самой «надлежащей меры», надлежащего способа обращения. «Надлежащее обращение — учили пифагорейцы, — разнообразно и имеет много видов»⁴⁰. Один способ обращения с людьми уместен в одних случаях и в отношении одних людей, другой — при иных обстоятельствах. Многое здесь зависит от различия возраста, достоинства, родственной близости, заслуг и других различий, существующих между людьми.

Подобный «казусный» подход к выбору надлежащей меры в общении сочетался в пифагорейской этике с попыткой некоторой группировки и типизации многообразных случаев и ситуаций человеческих общений и взаимоотношений, т. е. стремлением найти определенную меру для группы однообразных случаев, а также некий принцип (начало) надлежащей меры применительно ко всем сферам общения людей. «Это «надлежащее», — полагали пифагорейцы, — до некоторой степени поддается изучению и расчету и может быть предметом (особого) искусства, вообще же и прямо оно ничего подобного не допускает (т. е. нет о нем общей науки, и оно может познаваться лишь до некоторой степени). Следуют же за ним и как бы (всегда) сопутствуют природе надлежащего то, что называется красотой, и также соответствие и гармония и все прочее, однородное с этим... Во всем начало принадлежит к самому ценному, — одинаково в науке, опыте и рождении, и равным образом также в доме, государстве, войске и во всех подобных соединениях. Природу же начала во всех упомянутых (вещах) трудно усмотреть и познать»⁴¹.

⁴⁰ Макаровский А. Досократики, ч. 3, с. 92.

⁴¹ Там же.

Из приведенных положений хорошо видно, что пифагорейцы в своих этических занятиях, включавших также и политико-правовую тематику, вплотную столкнулись с трудностями общей формулировки принципа (начала) справедливости вообще, который был бы верен и значим применительно ко всем сферам человеческих отношений, а не только к тем или иным сферам и случаям. В поисках такого всеобщего принципа справедливости они, конкретизируя абстрактную характеристику справедливости как воздаяния равного за равное (добром — за добро, злом — за зло), сосредоточили внимание на смысле и природе «надлежащей меры». Признавая трудность определения «надлежащей меры» вообще и в частных случаях, пифагорейцы вместе с тем выделили определенные критерии этой меры эстетико-математического плана (красота, соответствие, гармония) и указали на ценностно-иерархический момент в установлении «надлежащей меры». Мера и «надлежащее», согласно пифагорейцам, — это не среднеарифметическое, не самое распространенное и типичное, а наиболее ценное. Иначе говоря, мера, имея ценностную природу, в качестве масштаба и мерила исходит из наиболее ценного в иерархии ценностей и соответствующим образом ориентирует поведение людей, регулирует и оценивает их отношения. Подход пифагорейцев к определению основания (принципа) «надлежащей меры» очень осторожен. «Ибо, — учили они, — если начало взято неправильно, то это весьма важно и мы рискуем (верностью) почти целой (науки) и всего (что в ней). И действительно, говоря прямо, если сделана ошибка в истинности начала, то из того, что следует за ним, ничто уже не будет правильным»⁴². Судя по сохранившимся положениям из работы перипатетика (представителя аристотелизма) Аристоксена «Пифагорейские мнения», пифагорейцы при определении «надлежащего» решающую роль в конечном счете отводили такому этико-эстетическому началу, как «истинная любовь к прекрасному». Причем для пифагорейцев, как, впрочем, и для античных представлений в целом, характерно синкретическое понимание «прекрасного» как одновременно и эстетически «красивейшего» и этически

⁴² Макавельский А. Досократики, ч. 3, с. 92.

«лучшего». Пифагорейцы, правда, приносили в этот этико-эстетический симбиоз еще и нечто специфически свое — математическое (научно-мистическое) представление о прекрасном как цифровой по своей природе гармонии. В математически выверенной «истинной любви к прекрасному» — вот уж кто любил проверить гармонию цифрами! — пифагорейцы видели ключ к построению всей жизни людей (индивидуальной, семейной, общественной и государственной) на истинных началах. Пифагор, именовавший себя философом, стоит, таким образом, у истоков того широко распространившегося после него представления, что жизнь людей (частная и публичная) должна быть реформирована и приведена в соответствие с выводами философского разума. В лице пифагорейцев философия выдвинула ту свою претензию на трон, у которой, как мы сейчас знаем из долгой истории этой идеи, оказалось в дальнейшем много умных приверженцев и сильных противников.

Пифагор и пифагорейцы считали, что «истинная любовь к прекрасному заключается в образе жизни и в науках. Ибо любовь и (особенно) духовная любовь служат началом прекрасных нравов и (прекрасного) образа жизни. Точно так же и из теоретических и опытных наук прекрасными и по истине благообразными являются те, которые (проникнуты) любовью к прекрасному, а то, что большинство называет любовью к прекрасному, как, например, то, что бывает в необходимых и полезных для жизни (вещах), является как бы добычей для истинной любви к прекрасному»⁴³. Эта «истинная любовь к прекрасному» настойчиво культивировалась в пифагорейских союзах в процессе воспитания, а также постоянных занятий математикой и музыкой, призванных оберегать гармонию души.

Находясь во многом под влиянием древних орфических представлений о бессмертии души и ее переселениях после смерти тела, пифагорейцы практиковали в своих союзах орфические мистерии, в ходе которых, как они считали, душа очищалась от земной скверны и вступала в связь со своим божественным началом. Согласно орфико-

⁴³ Макавельский А. Досократики, ч. 3, с. 101.

пифагорейским воззрениям, в своей земной жизни бессмертная душа томится в темнице того смертного тела, в которое она в очередной раз заключена. Человек должен провести свою жизнь достойно, стремясь к прекрасному и заботясь о гармонии души, которую ждут потусторонний суд за прошлый земной путь и новые перевоплощения в грядущих поколениях. Эта этика запрещала самоубийство, придавая жизни напряженный характер испытания и терпеливого ожидания божественно обусловленного момента освобождения души от оков тела. Об орфико-пифагорейских взглядах Платон (Федон, 62 в) писал: «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое». «По сообщению Ямвлиха, следовательно божеству как верховному правителю и царю всех было основной целью всех пифагорейских установлений и предписаний. И весь их образ жизни, и все их учение были пронизаны этим принципом. Пифагор «полагал, что наиболее содействует прочному (существованию) справедливости власть богов, и, исходя от нее (как от принципа), он установил государственное устройство, законы, справедливость и правосудие. Точно так же он предписал приложить ко всем (действиям) — к каждому в отдельности мысль о божестве (а именно), что оно существует и так относится к человеческому роду, что (всегда) печется (о нем) и не оставляет его без внимания. Научившись (этому) у него, пифагорейцы считали (это учение) полезным»⁴⁴.

После божества и демона следует, по Пифагору, более всего уважать родителей и законы, повинаясь им по убеждению, а не внешне и притворно. Законопослушание пифагорейцы считали высокой добродетелью, а сами законы («хорошие законы») — большой ценностью⁴⁵. При-

⁴⁴ *Маковельский А. Досократики, ч. 3, с. 90.*

⁴⁵ Этот мотив присутствует во многих сообщениях о пифагорейцах. На одно из них ссылается и Гегель в своей «Философии права»: «На вопрос отца, каков наилучший способ нравственно воспитать сына, пифагореец дал следующий ответ: сделав его гражданином государства, в котором господствуют хорошие законы». Кстати говоря, сам Гегель вспомнил об этом ответе пи-

чем они, критикуя склонность к законодательным нововведениям, расценивали как «хорошее дело» пребывание «в отцовских обычаях и законах, даже если бы они были немного хуже других»⁴⁶.

Наихудшим злом пифагорейцы считали анархию (безвластие). Критикуя анархию, они отмечали, что человек по своей природе не может обойтись без руководства и начальства. «Природу человека» они характеризовали как «пеструю», имея в виду разнообразие и многоликость человеческих чувств, настроений и страстей, наличие у человека наряду с чувствами также и разума, наделенность человека не только смертным телом, но и бессмертной душой и т. д. Начальство, видимо, и необходимо, по мысли пифагорейцев, для того, чтобы привести всю эту «пестроту» человеческой природы в надлежащий порядок. В этой связи они ссылались на пример пристража за животным, которое по природе склонно к своеволию, наделено разнообразными страстями и, следовательно, нуждается «в такой власти и угрозе, от которой произойдет некоторое его исправление и упорядочение»⁴⁷. Эта аналогия использовалась пифагорейцами для обоснования необходимости власти и начальствования над людьми и соответствующего их воспитания. Вместе с тем пифагорейцы, не ограничиваясь подобной грубоватой аналогией, подчеркивали специфику управления людьми. Рассуждая о правителях и управляемых, Пифагор говорил, что «правители должны быть (людьми) не только знающими, но и гуманными. И управляемые (должны быть) не только послушными, но и начальстволюбивыми»⁴⁸. Важной задачей правителей является, согласно пифагорейцам, должное попечение о всяком возрасте. Это попечение включало прежде всего организацию надлежащего воспитания и об-

фагорейца в подкрепление развиваемого им положения о том, что лишь как гражданин хорошего государства индивид достигает своего права. И вообще можно сказать, что пифагорейский подход к воспитанию как искусству делать людей нравственными и подготовленными к политико-правовому порядку весьма импонирует Гегелю и в принципе акцептируется им (Гегель. Соч. М.; Л.: Соцвклиз, 1934, т. 7, с. 188).

⁴⁶ Макаковский А. Досократики, ч. 3, с. 91.

⁴⁷ Там же, с. 90.

⁴⁸ Там же, с. 91.

разования детей и молодежи, приучение их к обычаям и законам государства, чтобы в зрелом возрасте они могли надлежащим образом заниматься общественными и государственными делами. Старикам пифагорейцы отводили поприще судебной деятельности, советов и размышлений.

Цель воспитания и управления, согласно пифагорейцам, в упорядочении индивидуальных и общих дел, в гармонизации человеческих отношений, поскольку «порядок и симметрия прекрасны и полезны, беспорядок же и асимметрия безобразны и вредны»⁴⁹. Исходя из этого, пифагорейцы учили, что никогда не следует позволять человеку делать все, что ему угодно, но необходимо стремиться к тому, чтобы каждый гражданин повиновался начальству, законной и благопристойной власти.

Пифагорейцы были сторонниками аристократии — в смысле правления «лучших», немногих знающих и компетентных людей, но не старой родовой знати. Их аристократические симпатии и антипатии к демократии отмечены интеллектуальным недоверием к «мнению толпы». «Неразумно, — считали они, — обращать внимание на всякое мнение всякого и в особенности на мнение толпы. Ибо немногим свойственно прекрасно полагать и думать. Ведь очевидно, что это свойственно (только) знающим. А их немного. Таким образом, очевидно, что эта способность не простирается на большинство (людей)»⁵⁰.

Активное участие пифагорейцы принимали в политической жизни городов-государств Великой Греции. Их сторонники находились здесь у власти в ряде полисов. Когда в 510 г. до н. э. в Сибарисе, соперничавшем с Кротонем, была учреждена демократия, кротонцы, находившиеся под влиянием пифагорейского союза, подвергли Сибарис разрушению. Около 500 г. до н. э. демократический переворот произошел в самом Кротоне и обосновавшаяся здесь влиятельная пифагорейская община была разгромлена. Жестоким преследованиям со стороны своих политических противников пифагорейцы подвергались и в дальнейшем, например во времена пифагорейца Филолая (около 430 г. до н. э.), когда большинство членов пифа-

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же, с. 96.

горейского союза было перебито и лишь немногим удалось бежать из Великой Греции в другие греческие полисы. Однако еще и в IV в. до н. э. пифагорейцы в ряде случаев занимают влиятельные позиции в италийских полисах. Так, современник Платона пифагореец **Архит** из Тарента многократно избирался стратегом с неограниченной властью и неизменно одерживал победы над врагами родного полиса. Архит, помимо политики, успешно занимался математикой, механикой, философией и, по словам Диогена, «вызывал к себе удивление народа по причине (своего) совершенства во всех отношениях»⁵¹. Кстати, именно Архит, как сообщают, спас Платона, предупредив его в письме о намерении сиракузского тирана Дионисия убить его.

В сочинении «О математике» Архит, наряду со специальными математическими положениями, развивает характерную для пифагорейства мысль об общем значении искусства цифр и счета как надлежащего критерия и правила для упорядочения человеческих отношений. «Открытие счета,— писал он,— способствовало прекращению распри и увеличению согласия (между людьми). Ибо после того как это случилось, нет (больше) обсчитывания и господствует равенство. Ведь на основе счета мы заключаем договоры между собой. Итак, благодаря ему бедные получают от зажиточных и богатые дают нуждающимся, так как те и другие верят, что через это они будут обладать равным. (Наконец, счет служит) правилом и, являясь помехой для недобросовестных, (заранее) удерживает тех, которые умеют считать, от совершения несправедливости, делая (для них) ясным, что они не будут в состоянии остаться незамеченными, когда дело дойдет до счета. Тех же, кто не умеет (считать), счет удерживает от (дальнейшего) совершения несправедливости, показав (им) в самом себе, что они поступают несправедливо»⁵².

С почтением Архит отзывался о суде как убежище справедливости. Он, по сведениям Аристотеля, говорил, что «судья и алтарь — одно и то же, ибо то, что обижают, (одинаково) ищет убежища у того и другого»⁵³.

⁵¹ *Маковельский А. Досократики*, ч. 3, с. 43.

⁵² *Там же*, с. 57.

⁵³ *Там же*, с. 48.

Заметной политической фигурой был в Локрах Эпифефрийских (в Великой Греции) пифагореец Тимей (V в. до н. э.) — современник Сократа, Анаксагора и Филолая. В диалоге «Тимей» (19е) Платон относит Тимея к такого рода людям, которые по своей природе и воспитанию равно причастны к философским и государственным занятиям. Далее в этом диалоге (Тимей, 20а) Платон вкладывает в уста Сократа такие слова: «Вот перед нами Тимей: будучи гражданином государства со столь прекрасными законами, как Локры Италийские, и не уступая никому из тамошних уроженцев по богатству и родовитости, он достиг высших должностей и почестей, какие только ему может предложить город, но в то же время поднялся, как мне кажется, и на самую вершину философии».

Пифагорейские нравственно-политические представления и идеалы надолго пережили их первоначальные союзы, повсеместно подвергшиеся разгрому (в конце VI и первой половине V в. до н. э.). Значительное влияние пифагорейских политико-правовых, как и собственно философских, воззрений испытали многие последующие греческие мыслители, в том числе Сократ, Платон и другие сократики⁵⁴.

Пифагорейское влияние заметно в ряде появившихся в V в. до н. э. проектов совершенного устройства общества и государства. Авторы подобных проектов воодушевлялись, по всей видимости, не только восходящие к Пифагору идеи о необходимости организации человеческих отношений на началах философски (в том числе математически, в пифагорейском смысле слова) постигнутого равенства, справедливости, совершенства и гармонии, но и практический пример функционирования самих пифагорейских союзов с их коллективистским образом жизни, общими трапезами и общими занятиями, с господствовавшим в них духом взаимовыручки и дружбы на основе принципа «у друзей все общее». Пифагорейское положение о том, что человеческие отношения могут быть очищены от распрей и анархии и приведены в надлежащий по-

⁵⁴ Подробнее см.: Barker E. *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*. London, 1960, p. 53—58.

рядок и гармонию, вдохновляло многих приверженцев идеального строя человеческой жизни.

Автором одного из таких античных утопий был **Фалей Халкедонский**⁵⁵. По словам Аристотеля (Политика, II, 4, 1266a 27), Фалей полагал, что всякого рода внутренние беспорядки возникают из-за вопросов, касающихся собственности. Чтобы достигнуть совершенного устройства полисной жизни, необходимо, согласно Фалею, уравнивать земельную собственность всех граждан. Такое уравнивание, отмечал он, легче всего провести в момент образования государства. После образования государства, хотя это уравнивание собственности и затруднено, его все же можно достигнуть путем лишения богатых права получать приданое и признания такого права лишь за бедными.

Проект идеального государственного устройства выдвинул (во второй половине V в. до н. э.) и неопифагореец **Гипподам**, уроженец Милета. Он был архитектором и приобрел широкую известность тем, что впервые ввел в градостроительное дело планировку кварталов, улиц, площадей и домов. По своему методу планировки он руководил постройкой Пирея и, как сообщают, также и города Родос на одноименном острове. Ему же приписывается план стратегически важной дороги, соединившей Пирей с Афинами. Именно в сфере архитектуры Гипподам и применил прежде всего пифагорейские представления о надлежащей пропорции, совершенстве и гармонии. Аристотель характеризует его как человека честолюбивого и эксцентричного, стремившегося показать себя этаким ученым знатоком природы в целом.

Пробуя свои силы в сфере социально-политической проблематики, Гипподам «первый из частных людей» (Аристотель, Политика, II, 5, 1, 1267a 25) выдвинул проект наилучшего государственного устройства⁵⁶. По

⁵⁵ *Маковельский А. Досократики, ч. 3, с. 12.*

⁵⁶ *Этот жанр политико-правовой литературы в дальнейшем получил широкое распространение и в период расцвета древнегреческой мысли (платоновские проекты идеального устройства государства), и в период эллинизма (идеальные общественные устройства без рабства и частной собственности в проектах Эвгемера «Священная хроника» и Ямбула «Государство солнца», относящихся к III в. до н. э.).*

этому проекту население государства насчитывает 10 000 граждан, которые делятся на три класса — ремесленников, земледельцев и воинов. Все магистраты избираются народом, т. е. перечисленными тремя классами, вне которых остаются рабы, иностранцы и все те, кто не является «гражданами». Основная задача магистратов — попечение о государственных делах.

Территория государства тоже делится на три части — священную, общественную и частную. Доходы с первой части территории идут на нужды установленного в государстве религиозного культа, со второй части — на нужды воинов (защитников государства), третья же часть территории находится в частном владении земледельцев. В соответствии с тремя категориями преступлений (оскорбление чести, нарушение права собственности, убийство) Гипподам различал и три вида законов, карающих за указанные преступления.

Более содержательны суждения Гипподама об отправлении правосудия. Так, он проектировал учреждение единой высшей судебной инстанции, в которой рассматривались бы все дела, решенные в судах первой инстанции, по мнению тяжущихся, неправильно. Такой кассационной инстанции тогдашнее эллинское судопроизводство не имело. Состав этого верховного судилища следует, по Гипподаму, формировать из числа старцев путем избрания. Далее, Гипподам проектировал изменения процедуры судоговорения. Несовершенство существующего порядка разрешения дел он видел в том, что судьи либо соглашались с предъявленным обвинением полностью и выносили обвинительный приговор, либо отклоняли целиком обвинение и оправдывали обвиняемого. Иначе говоря, судьи были ограничены жесткой альтернативой, предлагавшейся сторонами процесса, если даже, по их мнению, истина состоит в чем-то третьем. Поэтому Гипподам предлагал решать дела не подачей голосов за и против предъявленного обвинения (или иска), как это было принято, а иным путем. Он проектировал следующую процедуру решения дела: если судья безусловно согласен с обвинением, то на своей дощечке (тоже нововведение) он должен написать «виновен»; если он безусловно за оправдание, то дощечку оставляет чистой; если же он, не соглашаясь с полным

осуждением или полным оправданием, приходит к иному выводу (о частичном осуждении или оправдании), то такое решение он должен точно мотивировать. Основным смысл гипподамовских предложений о реформе судопроизводства состоял, таким образом, в расширении и активизации роли суда, в придании ему большей самостоятельности (и независимости от позиций тяжущихся сторон) при разрешении спорного дела. Гипподам, кроме того, предлагал принять особый закон о поощрении тех, кто изобретает что-нибудь полезное для государства.

В литературе (как прошлой, так и современной) встречаются различные оценки нравственно-политических воззрений Пифагора и пифагорейцев⁵⁷. Расхождения эти проистекают из различного понимания содержания и характера пифагорейского аристократизма: был ли это аристократизм в смысле господства старой родовой аристократии или речь шла о той или иной обновленной версии аристократизма, понимаемого как правление нравственно и интеллектуально «лучших» (аристократии нравов и духа), т. е. знающих, компетентных и т. д. Иначе говоря, сам аристократический характер пифагорейского учения признается всеми исследователями, хотя и по-разному трактуется ими. «Верно, что Пифагор благоприятствовал аристократическому правлению,— писал французский историк философии Лоран,— но этот упрек должен относиться ко всей древности; древние не знали истинного равенства; они осуществляли его только в среде известной касты. Философы, подчиняясь этой всеобщей тенденции, строили свое идеальное государство на таком же фундаменте. Пифагор, как и Платон, мог одушевляться дорическим устройством, которое осуществляло равенство, единство, солидарность по крайней мере в главном городе (Спарта). Но аристократия, как понимал ее Пифагор, была гораздо выше аристократии, которую лакедемонское законодательство нашло уже учрежденною и которую оно должно было уважить. Спарта была основана на насилии и держалась только самым возмутительным злоупотребле-

⁵⁷ Разбор различных оценок пифагорейства со стороны авторов XIX в. (в частности, таких, как Лоран, Кузен, Раумер, Грот, Аренс и др.) см.: Редкин П. Г. Указ. соч., т. 2, с. 105—108.

нием силы. Пифагорейское же общество возникло не путем завоевания; душою этого общения было братство, была любовь»⁵⁸. В этой развернутой характеристике верно, на наш взгляд, отмечаются ограниченность античных представлений о равенстве, а также моменты отличия пифагорейского аристократизма от спартанского и т. д. Неправильно, однако, раскрывать смысл аристократических воззрений пифагорейцев, ограничиваясь ссылкой лишь на своеобразие тогдашнего ограниченного понимания равенства и игнорируя такой существенный аспект, как антидемократизм пифагорейцев. Кроме того, необходимо иметь в виду, что при всем отличии пифагорейских нравственно-политических идей от спартанско-критской идеологии и политической практики (и, в частности, в вопросе о насилии) сами пифагорейцы вовсе не были непротивленцами злу насилеи. История столкновения Кротона с Сибарисом в 510 г. до н. э. и другие события этого же рода убедительно свидетельствуют о том, что на практике пифагорейцы не отвергали насилие там, где это им представлялось необходимым для установления одобряемых ими политико-правовых порядков. Да и теоретически их понимание справедливости как воздаяния равным за равное предусматривало воздаяние злом за зло и, следовательно, в принципе оправдывало насилие. Кроме того, не следует отождествлять теоретические положения пифагорейской этики и принципы общения самих членов пифагорейского союза с той реальной политической практикой, которая учреждалась и отстаивалась ими. Пифагор и пифагорейцы были под заметным влиянием аристократических порядков таких дорических полисов, как Крит и Спарта. Однако пифагорейцы были сторонниками правления новой, надлежащим образом воспитанной и просвещенной аристократии, а не старой, родовой знати. Отсюда — их возвышение роли знания и знающих, их положения о справедливости как равенстве (что явно неприемлемо для родовой знати с ее привилегиями и т. п.), их восхваление

⁵⁸ Цит. по: Редкин П. Г. Указ. соч., т. 2, с. 106. О влиянии идей дорического государственного устройства на ионийских мыслителей, в том числе и на Пифагора, см. также: Barker E. *Op. cit.*, p. 52—53.

законности и правосудия⁵⁹. Поэтому неверно, на наш взгляд, утверждение немецкого историка философии права К. Гилденбранда, будто целью пифагорейского союза, этой «аристократии духа», было усилить и возвысить «аристократию крови»⁶⁰.

Аристократизм пифагорейцев, по нашему мнению, был реформаторским и обновленческим, а не охранительно-консервативным. Занимая передовые и прогрессивные по тем временам позиции в области науки и философии, пифагорейцы были противниками староаристократической замкнутости и ограниченности, выступали за развитие науки, производства и торгово-денежных отношений.

По-разному расценивается аристократизм пифагорейцев и в нашей литературе. «Политическим идеалом Пифагора и его последователей,— полагал С. Ф. Кечекьян,— было господство знати над широкими массами демоса»⁶¹. Расходясь с такой однозначной и, как мы полагаем, неадекватной оценкой, Л. С. Мамут справедливо пишет: «Политическую доктрину пифагореизма, по-видимому, нельзя все же целиком отождествлять с идеологией дряхлеющей родовой аристократии. Пифагорейцы не препятствовали развитию новых, рабовладельческих производственных отношений, поощряли ремесла и торговлю. Пифагор настаивал на необходимости выполнять предписания государства, соблюдать писанные законы, которые он ставил выше неписанных обычаев старины, угодных родовой аристократии»⁶².

По мнению Л. С. Мамута, гораздо определеннее, чем пифагорейцы, на стороне родовой знати выступал Гераклит. Противоположную позицию по этому вопросу отстаивает Н. Н. Залесский. Если, замечает он, Пифагор в политическом отношении был деятелем совершенно определенного направления, т. е. создателем аристократического союза, то Гераклит при всем его антидемократизме — идеолог прогрессивного лагеря, левого крыла аристократии.

⁵⁹ Barker E. *Op. cit.*, p. 53—55.

⁶⁰ Hildenbrand K. *Op. cit.*, S. 52—53.

⁶¹ История политических учений. 2-е изд. / Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина. М.: Госюриздат, 1960, с. 55.

⁶² История политических учений. 2-е изд. / Под ред. К. А. Мокичева. М.: Высшая школа, 1971, ч. 1, с. 43.

«Учение пифагорейцев, представлявших интересы денежных людей в городах Великой Греции,— продолжает Н. Н. Залесский,— учение о слиянии противоположностей в среднем было чуждо Гераклиту. Он бросает вызов пифагорейской доктрине: мир образовался не через слияние, а через разделение, не через гармонию, а через борьбу. Отрицая пифагорейское учение, Гераклит достигал большего, чем одно только подтверждение старой аристократической позиции. Он вкладывал в нее новый смысл в соответствии с новой расстановкой классовых сил; для него противоположностями являются не аристократы и простые люди, а свободные и рабы»⁶³. И в подтверждение этого Залесский приводит следующий афоризм Гераклита: «Война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными». Подробнее на воззрениях Гераклита мы остановимся в следующем параграфе. Здесь же они нас интересуют в связи с оценкой пифагорейства; кроме того, сопоставление взглядов пифагорейцев и Гераклита значимо для нас и как введение к последующему освещению учения Гераклита. Прежде всего отметим, что в приведенном гераклитовском афоризме свободные и рабы различаются по тому же критерию, по которому различаются боги и люди,— по их отношению к Логосу, которому подчинена и война, а не только как социальные классы. Если брать это гераклитовское изречение не изолировано, а в контексте остальных его суждений, станет очевидным, что под «свободными» имеются в виду и аристократы, а под «рабами» — и «простые люди», упоминаемые Залесским. Далее, бросается в глаза противоречивость суждений Залесского, характеризующего пифагорейцев и как представителей интересов денежных людей, и как приверженцев староаристократической позиции, хотя ясно, что в социально-политическом и иных отношениях это были существенно различные платформы. Неверно также философскому радикализму Гераклита (диалектике борьбы противоположностей) автоматически придавать социально-прогрессивный смысл (здесь уместно заметить, что мы вовсе не отрицаем того, что позиция

⁶³ Залесский Н. Н. Указ. соч., с. 20.

самого Гераклита, несомненно, отличалась от староаристократических социально-политических идеалов), а философской умеренности пифагорейцев (примирение противоположностей в гармонию) — непременно консервативно-охранительный смысл. Если философские концепции Гераклита и пифагорейцев в известном отношении представляли собой антитезы (примирение или борьба противоположностей), то отсюда вовсе не следует, будто в равной мере антитетичны, противоположны были и их социально-политические позиции. Напротив, мы видим, что, несмотря на различие философских воззрений Гераклита и пифагорейцев, они были приверженцами аристократии, аристократии знания, а не крови. Но что есть истинное знание и подлинная аристократия? Этот и другие связанные с ним вопросы решались, однако, по-разному.

Пифагорейцы были ближе к практической политике, Гераклит вообще чурался ее как чуждого и низкого для себя дела. Можно сказать, что пифагорейцы в гораздо большей степени, чем Гераклит, ориентированы на проблематику общества и государства и заняты ею. Кстати говоря, ярким свидетельством подобной большей социальности пифагорейцев является сам факт их объединения в союзы, принимавшие активное участие в политической жизни. Такой коллективизм, пусть даже вдохновленный аристократическими идеалами, был чужд индивидуалистически настроенному эфесскому аристократу, склонному видеть во всяком скоплении людей неразумную и ненавистную толпу. В свете всего этого в принципе неверно сам факт большей социально-политической активности и коллективности пифагорейцев (их организацию в союз аристократического характера) рассматривать как свидетельство их большего аристократического консерватизма, а изрядную дозу индивидуализма и социально-политического индифферентизма Гераклита однозначно расценивать как показатель его прогрессивного расхождения со староаристократической позицией.

В той мере, в какой уместно сравнивать их социально-политические взгляды, следует заметить, что пифагорейцы в своем отходе от староаристократических социально-политических идеалов гораздо более радикальны, конкретны и практичны, чем Гераклит.

Во времена пифагорейцев и Гераклита (VI — начало V в. до н. э.) позициям старой аристократии был нанесен смертельный удар выступившими повсеместно на арену активной политической деятельности широкими слоями демоса. Господство родовой знати было подорвано развитием производительных сил, ремесел и торговли, которое привело к концентрации значительных богатств в руках нового слоя людей (владельцев мастерских, крупных торговцев и т. д.). В условиях борьбы за власть между родовой знатью, новыми богачами (по преимуществу торгово-денежными людьми) и демосом в большинстве древнегреческих полисов старая аристократия оттеснялась от правления, а восстановление ее господствующих позиций могло быть лишь спорадическим и кратковременным. Но даже и в этом случае знать не могла не считаться с новыми социальными силами, с влиятельными богачами, торговцами, ремесленниками и низами демоса, консолидированными обстановкой острой классовой борьбы. Иначе говоря, сама аристократия должна была лавировать и искать компромиссы со своими социальными и политическими противниками. Времена «чистого» и безраздельного господства родовой знати были позади. Старой аристократии нужно было приспособливаться к новой социально-политической ситуации. В этих условиях претерпевала существенные изменения и сама аристократическая идеология, неизбежно модифицировались воззрения приверженцев аристократического правления, трансформировались представления о том, что же собственно есть «аристократия» при сложившейся обстановке и новой расстановке сил. Можно сказать, что перед идеологами аристократии возникла актуальная проблема переоценки ценностей, поиска новой формулы аристократии, или — что то же самое — формулы новой аристократии.

Принципиально общим для подходов пифагорейцев и Гераклита к этой проблеме является выбор ими интеллектуального (логико-философского, научно-математического, словом, духовного, а не природного) критерия для определения того, что есть «лучший», «благородный», «добронравный» и т. п. (все это — тогдашние синонимы «аристократа»). Этот концептуальный переход от предопределенной природой (по принципу рождения) аристокра-

тии крови к аристократии духа был существен, помимо прочего, уже в том плане, что благодаря такой модернизации понятия «аристократ» аристократия из естественно замкнутой касты как бы становилась открытым классом, доступ в который был поставлен в зависимость не от природных привилегий предопределенного круга, а от личных достоинств и усилий каждого. Подобное обновление и расширение формулы аристократии явно расходилось со староаристократической идеологией и с воззрениями ее ортодоксальных приверженцев.

В этой связи весьма поучительно сравнение пифагорейско-гераклитовского понимания «лучших» как аристократов духа с позицией такого типичного сторонника правления аристократов крови, как поэт **Феогнид Мегарский** (II половина VI — начало V в. до н. э.). Его элегии пронизаны восхвалением благородных по крови, старой знати. Их как «добрых» поэт противопоставляет всем остальным — ненавистным ему «худым». Благородство, по Феогниду, обусловлено (у людей и у животных) происхождением. Так, обращаясь к своему юному другу Киру, сыну Полипая, он замечает:

«Даже баранов, о Кири, и ослов, и коней мы ведь ищем
Все благородных, и всем нужен от добрых приплод.
В жены же взять худородную вовсе за зло не считает
Муж благородный, коль с ней денег он много берет.
Женщина также не прочь быть женой худородного мужа,
Был бы богат, а такой знатного много милей.
Деньги все чтут: благородный простую берет себе в жены,
Низкий же знатного дочь — деньги сравнили так род.
Не удивляйся же, сын Полипая, что род наших граждан
Меркнет: ведь доброе с злым стало мешаться у нас»⁶⁴.

Государство, где от правления отстранены аристократы и к власти пришел демос, Феогнид сравнивает с неуправляемым кораблем, которому грозит гибель в разбушевавшейся стихии: «У кормчего, дельного мужа, отняли руль. Это был опытный страж корабля. Деньги насиль-

⁶⁴ Цит. по: Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М.: Высшая школа, 1969, с. 131.

ственно грабят; нарушился всякий порядок; делят добро, но не всем равную долю дают. Грузики всем верховодят, и подлые добрыми правят. О, я боюсь, что волна нашу ладью поглотит»⁶⁵. Феогнид готов «испытать черной крови» «худых», лишь бы вновь установилась столь желанная ему былая власть «благородных». Мечтая о возврате⁶⁶ прошлых порядков в их «чистом», нетронутым виде, он призывает своих единомышленников сурово расправиться с демосом и обуздать его:

«Твердой ногой наступи на грудь суетмыслящей черни,
Бей ее медным бодцом, шею пригни под ярмо.
Нет под всевидящим солнцем, нет в мире широком народа,
Чтоб добровольно терпел крепкие возжи господ».

В сравнении с позицией Феогнида, которая выглядит как своеобразный «контрольный» образец «чистой» и безоговорочной приверженности староаристократическому умонастроению, отчетливей и ясней становится значение того нового понимания аристократии, которое характерно для пифагорейцев и Гераклита — при всем различии между собой их неоаристократических концепций и идеалов. Гераклит, сожалея о прошлом и саркастически отзываясь о новых порядках, все же не столь ослеплен своим аристократическим происхождением и симпатиями, чтобы не понять неустойчивости происходящих изменений, необходимости переоценки ценностей, поиска новых (по сути дела неоаристократических) идеалов. Пифагорейцы и вовсе свободны от ностальгии по староаристократическим временам. Они деятельно, уверенно и оптимистично трутся над практической реализацией своих новых воззрений

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Кстати говоря, откровенная и бескомпромиссная установка Феогнида на возвращение былого господства знати пользовалась успехом не только у тогдашних аристократов, но и много позже. Отдаленное эхо феогнидовской надежды на возврат былого явственно звучит в аристократическом по своим целям мифотворчестве Фр. Ницше о «вечном возвращении» того, что уже было: именно в перспективе этого «вечного возвращения» Ницше, горячий поклонник Феогнида, усматривает реализацию своей антидемократической утопии о «новом господстве» и «новом рабстве» (Ницше Фр. Полн. собр. соч. М., 1910, т. 9, с. 211; Он же. Сумерки идолов. СПб., 1907, с. 145).

о правлении «лучших», аристократов знания — людей надлежаще отобранных, воспитанных и образованных. Пифагорейские союзы были школой формирования кадров партии новой аристократии, а их воззрения — идеологической программой неаристократической реформации, призванной заблокировать движение демоса и его претензии на политическое господство.

ГЕРАКЛИТ

Гераклит (ок. 530 — ок. 470 г. до н. э.) — знаменитый античный философ-диалектик, уроженец города Эфес. Принадлежал к очень знатному роду, представители которого ранее были базилевсами Эфеса. Но во времена самого Гераклита его аристократический род был отстранен от власти победившей в Эфесе демократией. Отвернувшись от политической практики и заняв по отношению к ней отчужденную позицию, Гераклит вместе с тем в своем философском творчестве уделял заметное внимание проблематике полиса и его законов. Так, его работа «О природе» включала следующие три раздела: о вселенной, о полисе, о божестве⁶⁷.

Политико-правовые взгляды Гераклита можно уяснить лишь в контексте его мировоззрения в целом⁶⁸. Все в мире, согласно Гераклиту, находится в вечном изменении, движении, борьбе и обновлении. Нельзя дважды войти в одну и ту же реку, поскольку все течет и изменяется (см. Платон, Критил, 402a). Солнце — новое не только каждый

⁶⁷ См.: Маковельский А. Досократики. Казань, 1914, ч. 1, с. 136.

⁶⁸ Для взглядов Гераклита, как и для античных представлений в целом, характерно рассмотрение политико-правовой проблематики и вообще всех земных, человеческих дел и отношений в неразрывной связи и единстве с глобальными, космическими процессами. Отсюда и трактовка полисного порядка как отражения космического порядка, поиски космических истоков полисных норм и установлений. Политическое знание — часть знания о природе вообще, о космосе. О взаимовлиянии политических и общефилософских представлений во взглядах античных мыслителей (см.: Драч Г. В. Изменение представлений о космосе в связи с социальным развитием полиса: Автореф. канд. дис. Р. н/Д., 1975, с. 8—9).

день, но вечно и непрерывно новое («Фрагменты Гераклита», 32)⁶⁹.

В этом вечном потоке изменений единое состоит из противоположностей, а противоположности переходят друг в друга и составляют единство. День и ночь — одно. И добро и зло — одно. Прямое и кривое — тоже одно. Путь вверх и вниз — один и тот же. «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и, обратно, то, изменившись, есть это» («Фрагменты Гераклита», 78). Учение Гераклита о всеобщей изменчивости и текучести носит на себе заметные черты релятивизма. «В одну и ту же реку, — говорит он, — мы входим и не входим, существуем и не существуем» («Фрагменты Гераклита», 81). Та же относительность всего, — правда, относительность не всякая, но в рамках определенной противоположности, — звучит и в следующем его афоризме: «Единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса» («Фрагменты Гераклита», 65). Но подобный релятивизм не означает у самого Гераклита, как у ряда его последователей, ни беспорядочности мира, ни его непознаваемости. Так, гераклитовец Кратил, считавший, что «относительно изменяющегося нет ничего истинного», полагал, что «не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды» (Аристотель, *Метафизика*, 1010a, 5—10).

Уже отмечаемое Гераклитом единство противоположностей (таких, например, противоположных пар, как целое и нецелое, все и одно, жизнь и смерть, добро и зло, война и мир, согласное и разногласное, сходящееся и расходящееся, изобилие и голод и т. д.) свидетельствует о наличии в мире необходимых связей и «скрытой гармонии», доступных в принципе человеческому познанию. Основой упорядоченной связи противоположностей и упорядочен-

⁶⁹ *Фрагменты Гераклита* / Пер. М. А. Дынника. — В кн.: *Материалисты Древней Греции*. М.: Госполитиздат, 1955, с. 42. В дальнейшем на этот перевод «Фрагментов Гераклита» мы будем ссылаться в самом тексте; номера фрагментов мы приводим общепринятые, указанные у М. А. Дынника в квадратных скобках.

ности мира как космоса (а «космос» для Гераклита и есть «упорядоченный мир», «мировой порядок») является огонь — всеобщий эквивалент взаимопереходящих противоположных явлений и мера мирового порядка в целом. «На огонь обменивается все, и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото» («Фрагменты Гераклита», 22).

Огонь — одновременно принцип (первоначало) и мера космоса и всех происходящих в нем процессов и явлений. Мера огня определяет облик космоса. Всем управляет вечный огонь, отделяя и связывая явления мира. Образование космоса, т. е. упорядочение мира, связано с «недостатком огня» (это «путь вниз»), «изобилие огня» (это «превышенность» и «путь вверх») ведет к пожару и гибели космоса. Весь этот цикл («мировой год») от возникновения до гибели космоса занимает, по гераклитовской космогонии, 10 800 лет⁷⁰. «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим» («Фрагменты Гераклита», 20)⁷¹.

Обусловленность судеб космоса изменяющейся мерой огня — это и есть, по Гераклиту, всеобщая закономерность, тот вечный логос, который лежит в основе всех событий мира. Все в мире совершается согласно этому логосу: через борьбу и по необходимости. Справедливость и Правда (Дике) состоят в том, чтобы следовать всеобщему божественному логосу.

Представлениями о всеобщей борьбе противоположностей, их вечной войне пронизаны не только космологические и гносеологические, но также и этические, социальные, политические и правовые взгляды Гераклита, все его мировоззрение в целом. «Следует знать,— говорит он,— что война всеобща и правда — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости» («Фрагменты Гераклита», 62).

⁷⁰ См.: *Маковельский А. Досократики*, ч. 1, с. 143.

⁷¹ Об этом афоризме Гераклита В. И. Ленин пишет: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 311).

Философское положение о том, что в мире царят необходимость и закономерность (всеобщий логос), в системе взглядов Гераклита имеет также императивно-нравственное значение. Применительно к сфере человеческих поступков и отношений само наличие в мире единого всеуправляющего логоса означает этическую обязанность следовать ему. «Поэтому,— замечает Гераклит,— необходимо следовать всеобщему. Но, хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание» («Фрагменты Гераклита», 92). Уже согласно философско-гносеологической позиции Гераклита, люди не равноценны друг другу, не равны между собой. Мышление — великое достоинство, и оно обще всем людям. Но большинство людей неразумны, не понимают смысла того, с чем встречаются, хотя и полагают, что понимают.

Мудрость же доступна лишь немногим. Она состоит в понимании и признании того, что миром правит разум, логос. Правда, по сравнению с богом даже мудрейший из людей покажется обезьяной. Но путем мышления и самопознания человек может понять истину и действовать в соответствии с ней. Имея в виду начертанную на храме Аполлона в Дельфах надпись: «Познай самого себя» и относясь к ней как к божественному призыву, Гераклит про себя гордо признается: «Я исследовал самого себя» («Фрагменты Гераклита», 80). Себя, следовательно, он относит к мудрым. Но человеческая мудрость по сравнению с божественным разумом — это всего лишь мнение, поэтому для обозначения мудрого человека Гераклит пользуется более скромным словом «философ» (т. е. «любящий мудрость», но не мудрец как таковой). «Очень много,— замечает он,— должны знать мужи-философы» («Фрагменты Гераклита», 49).

К своим предшественникам и современникам, приобретшим широкую известность в качестве «мудрецов», Гераклит относится весьма критично. «Никто из тех, чьи учения я слышал,— признается он,— не дошел до признания, что мудрое от всего отлично» («Фрагменты Гераклита», 18). Гомер, по его мнению, заслуживает того, чтобы быть изгнанным из общественных мест и высеченным розгами. Кстати, с подобным опасливым отношением к Гомеру, правда, без упоминания розог, мы встречаемся и у Пла-

тона. Видимо, причина этого — в той вольности и непочтительности, с какой Гомер высказывается о богах. Иронично относится Гераклит и к «многознанию» Гесиода, Пифагора, Ксенофана, Гекатея: «Многознание не научает быть умным» («Фрагменты Гераклита», 16). С похвалой он отзывался лишь об одном из «семи мудрецов» — о Бианте из Приены, «чье учение было лучше, чем у других» («Фрагменты Гераклита», 112). Гераклиту, несомненно, должно было импонировать восхваление Биантом закона и законопослушания в полисной жизни. Но что особенно должно было быть близко собственным представлениям Гераклита, это суждение Бианта о том, что высшее благо состоит в разуме, постигающем справедливость и правду. В свете гераклитовских воззрений Биант шел по верному пути — к осознанию логоса, разумных начал полисной нравственности и законности.

Для понимания взглядов Гераклита как сторонника «аристократии духа» весьма значимо то обстоятельство, что в его словоупотреблении и мировоззрении так называемые «мужи-философы», «мудрые», «лучшие люди» и т. п. образуют один социальный полюс, который резко противопоставляется им другому полюсу — невежественной «толпе». Гносеологическая противоположность «знающие — незнающие» в социально-политическом плане проявляется как противоположность «немногих — многих». В борьбе этих противоположностей симпатии Гераклита на стороне «знающих», «немногих». Он откровенно и резко — в этом отношении с ним сопоставим, пожалуй, только Ницше — нападает на «большинство», «толпу», ее мнение, образ жизни, нравы, религию, политическое правление. Все, что связано с толпой, ему чуждо и ненавистно. Нет никакого сомнения, что Гераклит — противник демократии вообще и, в частности, той, которая установилась в его родном городе Эфесе. Победу демократов он воспринял с горечью и сарказмом. Характерно следующее его суждение о победивших демократах, изгнавших его брата Гермодора: «Правильно поступили бы эфесцы, если бы все они, сколько ни есть возмужалых, повесили друг друга и оставили город для несовершеннолетних, — они, изгнавшие Гермодора, мужа наилучшего среди них, со словами: «Да не будет среди нас никто наилучшим, если же

таковой окажется, то пусть он живет в другом месте и среди других» («Фрагменты Гераклита», 114).

Демократия для Гераклита — это правление «неразумных» и «худших». Отвергая демократию и считая разумным правление «лучших», Гераклит тем самым выступает как сторонник аристократии, т. е. «правления лучших». В этом смысле он, конечно, является приверженцем аристократии. Но в суждениях Гераклита речь идет уже не о старой аристократии, не о правлении родовой знати, не об аристократах крови, а о новой аристократии, об аристократии знания, словом, — о разумной аристократии. Старая аристократия считала свои привилегии, в том числе политические, само собой разумеющимся, естественным и вечным явлением. Выступление демоса и его успехи нанесли смертельный удар этой патриархальной староаристократической идеологии. Правда, консервативно настроенные приверженцы аристократии цеплялись за прошлое и мечтали о реставрации своих привилегий, власти и старых порядков. Гераклит не относится к их числу. Он был для этого слишком неполитичен и непрактичен. С вершин постигнутого им мирового «логоса» он отчужденно и высокомерно взирал на низменную сферу политики и полисной жизни с ее страстями и интересами. «Лучшие люди, — говорит он, относя, разумеется, к их числу и самого себя, — одно предпочитают всему: вечную славу — преходящим вещам; толпа же насыщается подобно скоту» («Фрагменты Гераклита», 111в). Отвернувшись от общественной жизни своего родного полиса, Гераклит бросает своим согражданам такое саркастическое пожелание: «Да не покинет вас богатство, эфесцы, чтобы вы срамились своей подлостью» («Фрагменты Гераклита», 84). Причем высокомерие суждений Гераклита следует воспринимать скорее не как психологическую характеристику его личности, а как ту объективно высокую меру — меру космического огня и «логоса», — которой он мерит дела человеческие, в том числе и полисные. Отсюда — и мрачный пессимизм Гераклита, прозванного «Плачущим» и «Темным»⁷². Философ, нацеленный на «вечную славу» и без-

⁷² «Плачущий» Гераклит — это не только иносказательный эпитет. Судя по всему, печальные и неразумные дела земные действительно

различный к житейскому благу, «плакал», конечно, не о потерянных привилегиях знати. Да и возврат их не мог его воодушевить.

Положения Гераклита о «лучших» и «худших», полисе, законах и т. д. — это не просто лишь высказывания философа о его личных отношениях к тем или иным порядкам, но, по существу своему, — философские суждения о политике, государстве и праве. В свете этого совершенно ясно, что его аристократические политические идеалы никак нельзя отождествлять с той или иной позитивной программой и конкретной идеологией политического властвования. Философская концепция Гераклита тем, в частности, и отличается от конкретных политико-идеологических программ, что ее требования носят всеобщий, абстрактно-идеальный характер. Это, например, означает, что принцип, требующий согласования всей жизни людей (в том числе их государственной жизни, законов и т. д.) с велениями логоса, сохраняет свою силу применительно ко всем формам и типам политического правления. Очевидно, что данный принцип критически заострен прежде всего против демократии. Но ясно также и то, что правление старой родовой знати тоже не соответствует этому принципу.

Философски сформулированный Гераклитом принцип политического правления в силу своего идеального характера как всеобщей меры и масштаба по сути дела критичен к позитивной политической практике и старой аристократии, и демократии. Правда, есть нечто общее, что роднит позицию Гераклита со староаристократической идеологией и разнит ее с идеологией демократической. Этим общим является отстаивание достоинств и привилегий «меньшинства», «немногих», «лучших», критически противопоставляемых «большинству», «худшим». Пользуясь этими словами, Гераклит, однако, вкладывает в них иной смысл, поскольку основным принципом деления на

вызывали у него сочувственные, бессильные и горькие слезы человека, познавшего огромную пропасть между мировым «логосом» и неразумной, суетной жизнью людей. И «плач» Гераклита, и его «темнота» (а это ведь не только сложность его афоризмов для понимания) имеют один и тот же корень — печаль его мудрости.

«лучших» и «худших» является для него не критерий происхождения и крови, а личных усилий и знания. Соответственно этому «знающие-незнающие» — вот главное деление людей по их достоинству, ценности, значимости. И старая аристократия, и Гераклит — за «меньшинство», «немногих». Но это — разное «меньшинство», разные «немногие». «Лучшие» в словоупотреблении Гераклита — это не «лучшие» в смысле староаристократического словаря.

В свете всего этого позицию Гераклита сегодня точнее было бы характеризовать как элитаристскую концепцию. В тех конкретно-исторических и политических условиях элитаризм Гераклита объективно означал неоаристократическую альтернативу демократии, которая повсеместно теснила старую аристократию⁷³. Повсюду, где Гераклит говорит о «лучших» как о «немногих», он против демократии; там же, где под «лучшими» он имеет в виду «знающих», там он явно расходится со староаристократическими представлениями. Очень четко отход Гераклита от идеологии родовой знати заметен в вопросе о законах. Исследователи справедливо отмечают, что Гераклит, выступая за новый, писанный закон полиса (номос), тем самым отказывался от староаристократического правосознания, сориентировавшегося на старое родовое право, ветхие традиции и обычаи⁷⁴.

«Народ,— говорит Гераклит,— должен сражаться за закон, как за свои стены» («Фрагменты Гераклита», 100). Эта яркая формулировка идеи борьбы за право имеет в

⁷³ Односторонне поэтому мнение, будто Гераклит в вопросах политических стоял на реакционных позициях и защищал политическую идеологию родовой знати (см., например: *История политических учений* / Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина, с. 55—56). Несостоятельна, на наш взгляд, и противоположная позиция, согласно которой Гераклит — сторонник реформ солоновского типа (см.: Драч Г. В. Указ. соч., с. 15; Кессиди Ф. Х. *Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского*. М.: Мысль, 1963, с. 40). Быть сторонником реформ солоновского типа — значит быть умеренным демократом, каковым Гераклит не был.

⁷⁴ См.: Дынник М. А. *Материалисты Древней Греции*. — В кн.: *Материалисты Древней Греции*, с. 10; *История политических учений* / Под ред. К. А. Мокичева, ч. 1, с. 43—44 (автор раздела Л. С. Мамут).

виду, конечно, не закон демократической партии, но надпартийный принцип законности как таковой, принцип господства закона в полисной жизни. В данном контексте следует воспринимать и слова Гераклита о том, что «своеволие следует гасить скорее, чем пожар» («Фрагменты Гераклита», 103).

Полис и его закон — это, по Гераклиту, нечто общее, одинаково божественное и разумное по их истокам и смыслу. «Тем, кто желает говорить умно, должно укреплять себя этим для всех общим, как город, законом и много крепче. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх» («Фрагменты Гераклита», 91в). Божественный закон как источник человеческих законов это то же самое, что в других случаях обозначается как логос, разум, природа: ведь «единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса» («Фрагменты Гераклита», 65).

Божественная справедливость и правда (дике) интерпретируются Гераклитом как то разумное начало (всеобщий логос), к которому восходит и которое выражает (должен выражать) человеческий закон. «У бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают справедливым, другое — несправедливым» («Фрагменты Гераклита», 61). Такое несовершенство человеческих представлений о справедливости является, по Гераклиту, результатом непонимания людьми всеобщего логоса. Правильное мышление, следовательно, способно преодолеть это множество неверных представлений о справедливости и адекватно познать смысл вечного логоса и божественной справедливости. Из самого факта множественности людских представлений о справедливости в дальнейшем греческие софисты делали тот вывод, что самое понятие справедливости не абсолютно, а относительно и зависит оно от той или иной точки зрения. Гераклитовский же подход — признание самой истинной справедливости (согласно божественной ее природе и мировому логосу) и возможности ее философского познания — был в последующем развит Сократом и Платоном, резко критиковавшими нравственный релятивизм и индивидуализм софистов.

Божественные, космические процессы и весь космос в целом (как мера вечного огня) дают, согласно концепции Гераклита, разумный масштаб и меру человеческим явлениям, делам и отношениям, в том числе и человеческим законам. Без такого божественного, космически-огненного масштаба у людей, по Гераклиту, не было бы и самого представления о справедливости. «Имени Правды они не знали бы, если бы этого не было» («Фрагменты Гераклита», 60). Гераклит, следовательно, не ограничивается отсылкой к божественным истокам человеческих законов. Эта традиционная теологическая характеристика закона для него слишком поверхностна: ведь Зевс, по Гераклиту, — это всего лишь одно из наименований мирового логоса. Старое представление о том, что всем управляет Зевс, Гераклит модифицирует и конкретизирует в том смысле, что всем управляет логос, всем управляет вечный огонь. Для Гераклита Зевс, логос, огонь — синонимы. В теологической плоскости человеческий закон восходит к божественной справедливости и правде (дике)⁷⁵, в гносеологической плоскости — ко всеобщему логосу, в онтологической плоскости — к вечному огню. В связи с этим триединством истоков закона важно иметь в виду то принципиальное для всей концепции Гераклита положение, что именно онтологическое начало — огонь — дает меру (и масштаб) всему остальному: сам космос упорядочен лишь благодаря определенной мере огня.

Уже «семь мудрецов», как мы видели, проявляли в своих этико-политических изысканиях большой интерес к понятию «мера». Причем «меру» они в целом еще толкуют как нечто «среднее», «срединное» между двумя крайностями. Пифагорейцы углубляют понимание «мер» и прилагают значительные усилия к выяснению ее сущности. «Надлежащая мера», согласно пифагорейцам, это уже не среднеарифметическое и типичное, а наиболее ценное в

⁷⁵ Эрнст Кассирер отмечал, что «дике» означает «порядок права», но для Гераклита «дике» вместе с тем означает «порядок природы», поскольку и право, и природа подчиняются одному и тому же всеобщему правилу: бытие через «логос» и через «дике» утверждает (велит) нечто универсальное, возвышающееся над всяким своеобразием и любой особенностью индивидуальных представлений и иллюзий (Cassirer Ernst. Op. cit., S. 10).

цифровой по своей природе гармонии мира. Сущность «меры», таким образом, пифагорейцы выводят из цифровой сущности космического порядка и гармонии, а не из эмпирических явлений и их «середины». Так же и Гераклит решает вопрос о «мере» в контексте сущности космического миропорядка и его первоначала (огня). Его подход к данной проблеме последовательней и содержательней, чем у пифагорейцев: изменчивая «мера» (и мерность), присущая самому огню как космическому первоначалу и материалу, представляет собой, согласно Гераклиту, определяющий масштаб для всего остального. Гераклит, следовательно, указал не только на объективную, онтологическую природу «меры», но также и на диалектику ее изменений и текучести.

Мера всех космических и земных явлений, по Гераклиту, зависит от колеблющейся (в пределах цикла большого, космического года) меры огня, которая и придает необходимость и порядок природным и общественным процессам. «Солнце,— говорит Гераклит,— не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эринии, помощницы Правды» («Фрагменты Гераклита», 29). На помощь онтологии, как видим, приходит теология: на страже огненной меры стоят боги, и их кара неминуема. «Правда настигнет лжецов и лжесвидетелей» («Фрагменты Гераклита», 118). Всем отступникам от меры Гераклит предрекает наказание при жизни и после смерти.

Основная гносеологическая характеристика закона, по Гераклиту, состоит в его соответствии всеобщему логосу (мировым закономерностям). Это означает правильное понимание космической и божественной природы закона, иначе говоря, его онтологических и теологических характеристик. Такое понимание доступно лишь «немногим», «знающим». Здесь мы снова сталкиваемся с гераклитовским элитаризмом. Главное в законе — это, согласно Гераклиту, его соответствие всеобщему логосу, а вовсе не формальная процедура его принятия народным собранием. Понимание же того, что есть всеобщий логос и, следовательно, соответствующий ему закон, доступно лишь немногим («одному», «лучшему»), но не всем.

Поэтому правопониманию «одного» («лучшего») Гераклит дает явное предпочтение перед правосознанием де-

моса. «И воле одного повиновение — закон» («Фрагменты Гераклита», 110). Впрочем, недоверие Гераклита к политической мудрости демоса («многих», «толпы») носит всеобщий характер. Его откровенная неприязнь ко всему демократическому звучит в следующем афоризме: «Один для меня — десять тысяч, если он — наилучший» («Фрагменты Гераклита», 113).

При всем неоаристократическом элитаризме и философском индифферентизме к политической практике, характерных для воззрений Гераклита, в них все же отчетливо присутствует идея солидарности интересов свободных членов полиса, которые, несмотря на их внутренние распри, в целом противостоят несвободным, рабам. «Война, — говорит он, — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других свободными» («Фрагменты Гераклита», 44). Противоположность «свободные — рабы»⁷⁸ является, следовательно, тем идейным и социально-политическим контекстом, с учетом которого Гераклит в других случаях говорит о противоположности между «лучшими» и «худшими», «немногими» и «толпой».

Строго говоря, основы мировоззрения Гераклита не исключают полисную гармонию под знаком философски познанного всеобщего логоса — нечто аналогичное платоновскому идеальному полису. Но для такого продолжения воззрений Гераклита не хватает политического энтузиазма и оптимистической веры. Его позиция открыта для подобных возможностей, как открыт и доступен всем путь к логосу, путь в «лучшее». Но это — открытость его фи-

⁷⁸ Н. Н. Залесский в данной связи замечает, что Гераклит вкладывал в староаристократические представления «новый смысл» и «для него противоположностями являются не аристократы и простые люди, а свободные и рабы» (Залесский Н. Н. Указ. соч., с. 20). На наш взгляд, подобная оценка является несколько односторонней. Противопоставляя свободных и рабов, Гераклит в то же время противопоставлял аристократов («лучших») и простых людей (демос, «толпу»). — иначе вообще было бы неуместно говорить об аристократичности, элитарности, антидемократичности его воззрений. Что же касается позиции старой аристократии, с другой стороны, то очевидно, что и ее представители не ограничивались противопоставлением аристократов простым людям, но считали само собой разумеющимся фактом противоположность свободных и рабов.

лософской позиции, сам же Гераклит весьма далек от политического реформаторства и разработки проектов идеального политического устройства. Самое большее, что он делает в данном направлении, это его указание на общность интересов свободных членов полиса, которая нашла свое воплощение в общем для всех них полисе и общем законе. Отсюда — и гераклитовский призыв ко всем гражданам полиса (т. е. к свободным): гасить своеволие и придерживаться общего для всех закона.

В своих политико-правовых взглядах Гераклит остается в рамках полисного мировоззрения. Говоря о полисе и его законе, он имеет в виду прежде всего определенный полис — родной Эфес, который считался полисом Артемиды, как, скажем, Афины были полисом богини Афины. В свете этого положение Гераклита о том, что «народ должен сражаться за закон, как за свои стены», означает призыв бороться за божественные (и, следовательно, разумные, соответствующие всеобщему логосу) основы данного полиса. Закон (номос), о котором здесь говорится, это не то или иное предписание народного собрания или другого органа полиса, а божественно-разумный принцип устройства данного полиса как такового, закон его учреждения и функционирования, словом, — коренной конституционный закон. Полис и его закон (номос) восходят к божественной справедливости и не должны от нее отвлечаться, иначе покровительство богов сменится их карой. Эфесский полис находится под покровительством Артемиды. И Гераклит, призывая сограждан следовать требованиям божественной справедливости и вечного логоса, отдает рукопись своей работы в храм Артемиды, под покровительство богини — учредительницы и хранительницы эфесского полиса.

Учение Гераклита пользовалось широкой известностью во всей Элладе и оказало заметное влияние на последующую философскую и политико-правовую мысль. Сократовское положение о правлении знающих и платоновская идея о правлении философов находятся в очевидном родстве с воззрениями Гераклита на правление «лучших», познавших смысл всеобщего логоса. В разных вариациях и модификациях была использована и развита античными авторами мысль Гераклита о разуме как объективной

(божественно-космической) основе изменчивых человеческих представлений о справедливости и правде (дике), о логосе как основе номоса (закона). В этой связи можно сказать, что к гераклитовской концепции восходят все те естественноправовые доктрины античности и нового времени, которые под естественным правом понимают некое разумное начало (норму всеобщего разума), подлежащее выражению в позитивном законе.

Широкое распространение получил среди античных авторов неоаристократический лексикон Гераклита с его резким противопоставлением знания «лучших» мнению «толпы» и вообще характерным для него переводом проблемы «аристократы — демос» в плоскость интеллектуального различия знающих («лучших») и незнающих, мнящих («худших»). Во всех нападках на демократию и обоснованиях правильности иных, недемократических, порядков после Гераклита, как правило, присутствует столь характерное для его позиции интеллектуальное недоверие к политическому и правовому сознанию демоса, «толпы». Гераклитовская гносеологизация нравственного по своему смыслу понятия «лучший», привнесение в него интеллектуального оттенка стало в дальнейшем чуть ли не нормой античного философского словоупотребления.

Различные аспекты учения Гераклита привлекали пристальное внимание мыслителей античности, средневековья, нового и новейшего времени. Особым интересом пользовался и продолжает пользоваться его диалектический взгляд на мир природы и общества. Имея в виду прежде всего гераклитовскую диалектику, Гегель признавал: «Нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою логику»⁷⁷.

Историческая связь времен и идей, в частности схема «античные концепции — Гегель — марксизм», упорно используется рядом современных буржуазных авторов для атак против принципов диалектики и историзма, особенно в их марксистской трактовке. Так, К. Поппер, приписывая

⁷⁷ Гегель. Соч. М., 1932, т. 10, с. 246. В русле гегелевской интерпретации воззрений Гераклита исполнена и работа о Гераклите «правового гегельянца» Ф. Лассалля (Lassalle F. Die Philosophie Heracleitos des Dunkeln von Ephesos. Berlin, 1858, Bd. 1—2).

концепциям Гегеля и марксизма «тоталитарный» характер, видит истоки этого «тоталитаризма» в античных учениях. «Гегель, исток всего современного историцизма,— замечает К. Поппер,— был прямым продолжателем Гераклита, Платона и Аристотеля»⁷⁸.

При подобных интерпретациях особым нападкам подвергаются взгляды на войну Гераклита, Гегеля и их последователей, к которым автоматически причисляются все сторонники диалектики (с ее признанием борьбы противоположностей и т. п.). При этом явно игнорируются отличия, присущие различным концепциям диалектики. Так, в духе афоризмов Гераклита о войне («война — отец всего», «война всеобща» и т. д.) интерпретируют гегелевские суждения о войне (о «нравственном моменте войны») Б. Рассел и Я. Гоммес⁷⁹. Отрицать общее влияние Гераклита, и прежде всего его диалектики, на всю последующую диалектику, в том числе и гегелевскую, конечно, не приходится. Однако отмеченные критические сближения взглядов Гераклита, Гегеля и других диалектиков представляются необоснованными преувеличениями и натяжками.

Гераклитовская «война», как это видно из всего контекста его учения,— всего лишь резкий и концентрированный образ борьбы, другими словами,— образное, иносказательное, не чисто понятийное обозначение борьбы противоположностей, а вовсе не адекватное название общеизвестного феномена. Для Гегеля же, если перейти на язык гераклитовской афористики, война — не отец всего, а дитя нравственности. Далее, война у Гераклита именно потому и всеобща, и «отец всего», что у него отсутствует мысль о чем-то третьем (т. е. синтезе) по отношению к борющимся противоположностям. У Гераклита отсутствует идея синтеза противоположностей, и в его представлении гармонией является непосредственно сам факт борьбы этих противоположностей. Отсюда ясно, в частности, почему война у Гераклита — «отец всего», а у Гегеля — лишь

⁷⁸ Popper K. *The Open Society and its Enemies*. London, 1957, vol. II, p. 27.

⁷⁹ Рассел Б. *История западной философии*. М.: ИЛ, 1959, с. 757; Гоммес J. *Krise der Wahrheit*. Regensburg, 1958, S. 120.

«момент» нравственной целостности, представляющей собой синтез предшествующих противоположностей.

Стремление в критических целях сконструировать схему прямой идейной связи между Гераклитом, Гегелем и марксизмом по широкому кругу философских и политико-правовых вопросов отчетливо присутствует в работе К. Роде. «Диалектическое миропонимание Гераклита,— пишет он,— снова, 2000 лет спустя, встречается нам,— правда, модифицированное,— в виде завершенной философской системы Гегеля и примыкающего к ней диалектического материализма, который сегодня определяет правовую систему полмира»⁸⁰. В своем критическом схемотворчестве К. Роде явно не считается с конкретно-историческим смыслом затрагиваемых им учений, их мировоззренческим, социально-классовым своеобразием, идейно-политическим назначением и т. п.

Тенденциозно интерпретируя историю политических и правовых учений, он уже в раннем периоде развития античной философско-правовой мысли усматривает те противоположности, которые якобы определяют современную идеологическую борьбу. Этим целям служит проводимое им противопоставление позиций Солона и Гераклита, которые, судя по его трактовке, символизируют собой истоки противоположных идеологий и социально-политических систем современности. «Таким образом,— резюмирует К. Роде,— Солон и Гераклит, две вершины раннегреческой философии, являются неиссякаемым источником, с помощью которого также и антагонистические идеологии современности надеются легитимировать себя»⁸¹. В свете подобной противоположности «Солон — Гераклит» Роде и освещает смысл и характер идейной связи «Гераклит — Гегель — марксизм».

Заметная страница в истории обращений к Гераклиту связана с именем Фр. Ницше — яркого поборника новой аристократии и нового рабства. Взгляды Гераклита он интерпретировал в перспективе собственных, антидемократически заостренных представлений о «вечном возвраще-

⁸⁰ *Rode K. Geschichte der europäischen Rechtsphilosophie. Düsseldorf, 1974, S. 12.*

⁸¹ *Rode K. Op. cit., S. 12.*

нии» одного и того же. Особенно восхищали Ницше отчужденность от мирской суеты и политических дряг отшельника храма Артемиды, его аристократизм и высокомерное отношение к современникам, «историческим людям». «Ибо,— замечает Ницше,— мир всегда нуждается в истине и, следовательно, ему нужен Гераклит; хотя для самого Гераклита мир не нужен. Для чего ему слава? Слава среди «всегда уносимых течением смертных!», как он презрительно выражается»⁸². Ницшевская интерпретация взглядов Гераклита как трагического мировоззрения была в дальнейшем акцептирована многими экзистенциалистами.

Гераклитовская концепция всеобщности борьбы в природе и обществе была в модифицированной форме широко использована представителями социального дарвинизма. Заметное влияние на различные концепции естественного права оказала идея Гераклита о господстве в мире всеуправляющего логоса, являющегося естественно-божественной основой разумности человеческих политико-правовых порядков и установлений. В той или иной форме эту гераклитовскую идею использовали сторонники как рационалистических, так и религиозно-божественных доктрин естественного права.

⁸² Ницше Фр. Полн. собр. соч. М., 1912, т. 1, с. 351.

ПЕРИОД РАСЦВЕТА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ

(V — первая половина IV вв. до н. э.)

ДЕМОКРИТ

Жизнь и творчество Демокрита (ок. 460—370 гг. до н. э.) протекали в условиях расцвета античных полисов. Местом его рождения были Абдеры, город во Фракии. Отец Демокрита, Дамасипп, был так знатен и богат, что мог без затруднений принять у себя в качестве гостя персидского царя Ксеркса с его войском. С раннего детства и до глубокой старости Демокрит не покидала величайшая страсть к познанию. Его первыми наставниками были маги и халдеи, оставленные Ксерксом в знак оказанного ему гостеприимства.

После смерти отца Демокрит, выбрав меньшую долю наследства (в деньгах), много путешествовал в поисках знаний, посетил Вавилон, Персию, Египет, Эфиопию, Афины и ряд других эллинских полисов. По возвращении в родные Абдеры, где оставались его братья Геродот и Дамас, Демокрит подвергся опасности быть приговоренным к изгнанию, так как согласно действовавшему у абдеритов закону человек, растративший отцовское имущество, лишался права быть погребенным в своем отечестве. Но Демокриту удалось склонить судей на свою сторону. Он прочитал им свое лучшее произведение — «Большой мирострой». Книга была оценена в значительную сумму — в пятьсот талантов (по другим сведениям — в сто талантов), и обвинение в растрате наследства было снято. В дальнейшем Демокрит избирался абдеритами на должность архонта. Сохранилась серебряная абдерская монета с надписью: «При Демокрите». Сограждане величали Демокрита «Философией», как несколько позже Протагора, другого знаменитого абдерита, — «Разумом». Демокрит умер в преклонном возрасте, уморив себя голодом. Он был с почестями похоронен на государственный счет, и ему была поставлена медная статуя.

Демокрит был энциклопедическим мыслителем и плодотворным автором. В его многочисленных сочинениях, судя по сохранившимся фрагментам и сведениям, были затронуты все основные темы тогдашних естественнонаучных, философских, этических и политико-правовых исследований¹. В истории философии Демокриту принадлежит выдающееся место мыслителя, разработавшего вместе со своим учителем Левкиппом (ок. 500—440 г. до н. э.) основы атомизма. С именем Демокрита В. И. Ленин связывал материалистическую линию античной философии².

Согласно воззрениям Демокрита, все в мире состоит из атомов (неделимых частиц вещества) и пустоты. В своем вечном движении в пустоте неизменные атомы сталкиваются между собой, образуя все видимые тела, бесчисленные «рождающиеся и умирающие» миры. Все происходит по необходимости. Существо этой необходимости состоит, по Демокриту, в том, что причина всех вещей и явлений коренится в спонтанном, независимом от постороннего вмешательства или божественного провидения движении атомов в пустоте. Будучи качественно однородными и неизменными, атомы отличаются друг от друга лишь по форме, порядку и положению. Истинная действительность сокрыта «далеко в глубине», погружена в некий «глубокий колодезь»³. Она недоступна чувственному познанию и «общему мнению». Так, лишь согласно «общему мнению», существуют сладкое, горькое, теплое, холодное, цвет и т. п., тогда как «поистине» существуют только атомы и пустота⁴. Отсюда — присущий позиции Демокрита известный скептицизм относительно возможностей человеческого познания вообще и чувственного познания в особенности. Однако, как об этом свидетельству-

¹ Русский перевод сохранившихся фрагментов Демокрита и сведений о нем см.: Лурье С. Я. Демокрит. Л.: Наука, 1970, с. 187—382; Материалисты Древней Греции. М.: Госполитиздат, 1955, с. 53—178.

² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 131.

³ Здесь и далее фрагменты Демокрита приводятся в переводе С. Я. Лурье (Лурье С. Я. Указ. соч., с. 220).

⁴ Этот восходящий к античному атомизму взгляд был в новое время развит Д. Локком в учении о первичных и вторичных качествах вещей (см.: Антология мировой философии. М.: Мысль, 1970, т. 2, с. 420—421).

ет его собственная атомистическая концепция, истинная действительность, согласно Демокриту, все же доступна познанию, но не чувственному, «темному» познанию, а познанию «светлому», разумному. Эти исходные общепhilosophические и гносеологические представления Демокрита заметным образом сказываются на его подходе к этической и политико-правовой проблематике.

В своем социально-политическом учении Демокрит одним из первых в истории античной мысли стремится рассмотреть возникновение и становление человека, человеческого рода, общества и политической жизни как составную часть естественного процесса всеобщего развития, представляющего собой в своей действительной основе и в конечном счете движение атомов в пустоте. Люди, как животные, возникли, по Демокриту, из воды и грязи. Рожденные природой, люди первоначально вели звероподобный образ жизни и действовали в одиночку. Затем вследствие страха перед лицом природы и ввиду пользы от совместных действий они постепенно научились помогать друг другу и действовать сообща, собираясь в группы и создавая те первичные объединения, из которых в дальнейшем сложились различные народы. В ходе этого длительного процесса люди под влиянием нужды, подражая природе и животным и опираясь на свой опыт, приобрели все свои основные знания и умения: создали язык для общения, научились познанию вещей, употреблению огня и строению жилищ, изобрели искусства и все прочее, необходимое для общественной жизни. Таким образом, человеческое общество появляется лишь после долгой эволюции, в результате прогрессивного изменения первоначального естественного состояния. Ведущую роль в этом процессе перехода от животного состояния к цивилизованной жизни Демокрит отводит самой «человеческой природе», тому обстоятельству, что человек — «богато одаренное от природы живое существо, обладающее годными на все руками, разумом и сметливостью души»⁵. Благодаря этим своим качествам и присущему им «свойству к общению» первобытные люди сумели выжить в

⁵ *Материалисты Древней Греции*, с. 150.

борьбе с окружающей природой и приспособиться к внешним обстоятельствам.

Переход от первобытной стадной жизни к цивилизованному общению и культуре изображается Демокритом как необходимый процесс естественной эволюции, совершавшийся без божественного вмешательства. «Итак,— замечает он,— ни упомянутые искусства, ни какое-либо другое не следует возводить ни к Афине, ни к другому божеству: все искусства порождены с течением времени потребностями и обстоятельствами»⁶. Представление же о богах является следствием непонимания окружающей природы, небесных явлений, которые страшили и приводили в ужас первобытных людей. Последовательно развивая предпосылки атомистических воззрений, Демокрит подчеркивает необходимый характер природных и общественных процессов и явлений, отрицая тем самым роль и значение божественного провидения. «Парменид и Демокрит,— сообщает в этой связи Аэций,— все выводят из необходимости: она же и судьба, и справедливость, и провидение, и миротворчество. Левкипп же, Демокрит и Эпикур считают, что мир, состоя из атомов, не одушевлен и управляется не провидением, а некоей бессознательной природой»⁷. Будучи результатом естественного развития, общество, полис и его законы вместе с тем представляют собой искусственные, человеческие образования. Они не даны в готовом виде самой природой, но образованы людьми в процессе их эволюции от стадности к цивилизованной жизни. Причем сам этот прогресс человеческого умения и культуры носил необходимый характер естественного развития присущих человеку первичных природных свойств. Поэтому искусственный характер государства и законов означает, по Демокриту, не произвольный их разрыв с природой, а, скорее, их определенную специфику и своеобразие.

В свете атомического мировоззрения Демокрита и его гносеологической концепции соотношение естественного и искусственного означает, строго говоря, соотношение того, что существует «по правде» (т. е. истинной действитель-

⁶ Дурье С. Я. Указ. соч., с. 351.

⁷ Там же, с. 359.

ности), и того, что существует лишь согласно «общему мнению». Но, поскольку человеку, по учению Демокрита, доступно не только «темное», чувственное познание, но также и «светлое», разумное познание, ясно, что между существующим «по правде» и существующим по «общему мнению» нет непроходимой пропасти и непреодолимого разрыва. Этические, политические и правовые взгляды Демокрита и представляют собой, согласно его воззрениям, следствие и вывод из того, что он называет «природой» и «правдой». Соответствие природе Демокрит рассматривает как критерий справедливости в этике, политике, законодательстве. «То, что считается справедливым,— замечает Демокрит,— не есть справедливое; несправедливо же то, что противно природе»⁸. Это по сути своей естественноправовое положение Демокрита скептически и критически направлено не вообще против справедливости, но лишь против неистинных представлений о справедливости, против того, что «считается» справедливым со стороны «темного» познания и непросвещенного «общего мнения». Отсюда — и характерные для позиции Демокрита критические суждения о практически существующих государственных порядках и наличном законодательстве, соответствующих «общему мнению» и расходящихся с требованиями природной правды. «Предписания законов,— говорит Демокрит,— искусственны. По природе же существуют атомы и пустота»⁹. В этом же контексте противопоставления естественного и искусственного Демокрит утверждает, что «законы — дурное изобретение»; поэтому «мудрец не должен повиноваться законам, а жить свободно»¹⁰. Здесь под «свободой» имеется в виду жизнь «по правде», независимость от «общего мнения» и продиктованных им условных и искусственных предписаний.

Различение естественного и искусственного несет в учении Демокрита существенную мировоззренческую и этическую нагрузку. И смысл его многочисленных суждений по социально-политической, правовой и моральной проблематике состоит в попытках привести искусственное

⁸ *Материалисты Древней Греции*, с. 152.

⁹ *Лурье С. Я. Указ. соч.*, с. 373.

¹⁰ *Там же*, с. 371.

(т. е. все сферы человеческой жизни) в соответствие с естественным, с природной правдой и истиной. Поэтому его критика искусственного (наличных порядков, законов, нравов и т. п.) пронизана позитивными целями и свободна от того тенденциозного негативизма, с которым в дальнейшем некоторые софисты противопоставляли естественное и искусственное.

Этика Демокрита, исходящая из той предпосылки, что природа и ее истина доступны для человеческого познания при надлежащих усилиях (воспитание, образование и т. п.), нацелена на совершенствование моральных качеств и общественно-политических форм жизни людей, на преодоление разрыва между искусственным и естественным. Демокрит в общем и целом проповедует этику примирения, согласования этих двух начал (в пользу природного начала, примата «истины» над «мнением»), но не их вражду и войну, как это потом станут делать некоторые софисты.

Рассчитывая на дальнейший эволюционный прогресс в результате расширения и углубления человеческих знаний, улучшения человеческих нравов и т. п., Демокрит развивает этику «золотой середины», восхваляет во всем «надлежащую меру», критикует крайности (излишек и недостаток) и пороки (властолюбие, алчность, зависть, невоздержанность и т. п.), бичует несправедливость, произвол и взаимную вражду людей. «Прекрасна,— говорит он,— надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравятся»¹¹. Принимая во внимание, что человеческая жизнь шатка, недолговечна и полна тягот, следует, учил Демокрит, стремиться к чему-то возвышенному и вечному, а не к низменному и преходящему. Про себя он говорил, что предпочитает найти одно причинное объяснение, чем стать обладателем персидского царства. Он остро критикует алчность и стяжательство. Разумно, по его словам, приобретать лишь самое умеренное имущество и ограничиваться лишь самыми необходимыми хлопотами о нем. Призывая к преодолению опасных крайностей богатства и бедности, Демокрит всячески стремится и вовсе элиминировать их реальную противоположность. Бедность

¹¹ *Материалисты Древней Греции*, с. 160.

и богатство, говорит он, это лишь синонимы нужды и изобилия. Вопрос тем самым переносится из социально-политической плоскости в плоскость морально-психологическую: тот, кто доволен немногим и в силу этого не ощущает нужды, тот не беден. Человек, таким образом, богат, если беден желаниями. «Ибо,— замечает Демокрит,— желание малого приравнивает бедность богатству»¹². Эти суждения об умеренности и воздержании адресованы по преимуществу к бедным, неимущим. Богатых же Демокрит призывает обуздать свои пороки (скупость, жадность, расточительность) и быть добропорядочными, справедливыми и щедрыми в своих взаимоотношениях с другими гражданами полиса. «Когда имущие решаются давать займы, помогать и оказывать beneficia неимущим,— подчеркивает Демокрит,— то в этом уже заключено и сострадание, и преодоление одиночества, и возникновение дружбы, и взаимопомощь, и единомыслие среди граждан, и другие блага, которые никто не может исчислить»¹³.

Умеренность, воздержание и «надлежащая мера» (в имуществе, потребностях, желаниях и поступках) являются, по Демокриту, необходимым условием не только для благоустроенной общественной жизни, но и для достижения личного счастья и высшего блага — спокойного и удовлетворенного состояния души (эвтюмии). Благое состояние души, которое является высшей целью познавательных и нравственных усилий человека и наградой за мудрость и добродетельную жизнь, Демокрит воспевает как бесстрашие и безмятежность просвещенного и просветленного духа. Без надлежащего познания и разума богатство и слава не делают человека ни справедливым, ни счастливым.

Придавая большое значение соответствующему воспитанию и образованию, Демокрит замечает: «Причина ошибки — незнание более правильного»¹⁴. Обучение помогает природе и позволяет проявиться в человеке тем чертам, которые природа заложила изначально. Для образования, отмечал он, нужны три вещи: природные спо-

¹² *Материалисты Древней Греции*, с. 161.

¹³ *Дурье С. Я. Указ. соч.*, с. 364.

¹⁴ *Там же*, с. 369.

собности, упражнение и время. Больше людей становятся хорошими благодаря упражнению, чем от природы. «Воспитание для юношества — руководитель, для старости — помощь в пути, для людей благополучных — украшение, для испытывающих бедствие — прибежище, дома — увеселяющее, вне дома — не отягощающее, с нами пребывающее ночью и днем, на родине и на чужбине»¹⁵. С похвалой Демокрит отзывается об упорстве в учении и постоянстве в труде. «Всякий труд, — говорит он, — приятнее бездеятельности, если люди получают то, ради чего они трудятся»¹⁶. В результате надлежащего воспитания и обучения у человека формируется правильное мышление — источник трех способностей, которые охватывают все человеческие дела. Эти три способности, порожденные мышлением, суть: умение принимать правильные решения, говорить безошибочно и действовать должным образом. В ряде других суждений Демокрит настойчиво подчеркивает мысль о разуме как необходимой основе единства слова и дела, намерения и поступка. Человек, заслуживающий доверия, замечает он, отличается и узнается не только по тому, что он делает, но и по тому, что он желает. «Враг не тот, кто наносит обиду, но тот, кто делает это преднамеренно»¹⁷. Добро, по Демокриту, состоит не в том, чтобы не делать несправедливости, а в том, чтобы даже не желать этого. Добродетельный человек движим разумом, чувством долга и стыда, но не страха. При чем Демокрит отмечает, что речь прежде всего идет о долге человека перед самим собой и стыдиться человек должен больше всего самого себя. Не совершай ничего неподобающего, даже если никто об этом не узнает, — такова одна из основных максим демокритовской этики. «Справедливость, — подчеркивает он, — есть исполнение долга, несправедливость — неделание того, что должно, уклонение (от выполнения своих обязанностей)»¹⁸. Лучше страдать несправедливо, чем самому совершить несправедливость. Долг обязывает человека препятствовать совершению не-

¹⁵ Лурье С. Я. Указ. соч., с. 369.

¹⁶ Там же, с. 376.

¹⁷ Материалисты Древней Греции, с. 158.

¹⁸ Там же.

справедливого поступка. Следует заступаться за несправедливо страдающих и обижаемых. Если же человек не в состоянии этого сделать, то по крайней мере он должен не содействовать совершающейся несправедливости. Не соучаствовать в торжествующей несправедливости — это тот нравственный минимум, который диктуется демокритовской этикой долга. Высшие же добродетели, согласно этой этике, состоят в смелости духа и неустрашимости мысли.

Этике Демокрита при всей настойчивости его призывов к воздержанию и умеренности чужд аскетизм. Он считает неразумным сопротивляться необходимым потребностям природы. Жизнь без праздников — это, по его меткой характеристике, длинный путь без остановок на отдых. Только неразумные люди, говорил Демокрит, живут, не наслаждаясь жизнью. Упражняясь в познании и нравственном самоусовершенствовании, человек, согласно Демокриту, приучается получать удовольствия от самого себя. Такой человек, достигший благого состояния духа (эвтюмии), «доволен собой, себя не презирает, а радуется и любит себя за то, что он одновременно свидетель и созерцатель прекрасного»¹⁹. Эти самоуважение и любовь к себе, сопутствующие эвтюмии, — нечто совершенно иное, нежели эгоизм или эгоцентризм.

Демокрит восхваляет дружбу, любовь к друзьям, чувство к бедствующим, взаимопомощь. Правда, он, расходясь с пифагорейским взглядом на дружбу, согласно которому «у друзей все общее», выступал против общности имущества, в том числе между членами семьи и друзьями. Общее имущество по сравнению с имуществом личным используется неохотно и быстро транжируется, ибо, замечает Демокрит, «в общественной рыбе нет костей»²⁰.

С дружбой связано единомыслие, которому Демокрит придает важное значение в этическом и политическом отношениях. Единомыслие скрепляет граждан полиса в коллектив друзей, упрочивает государство. «Только при единомыслии, — подчеркивает он, — возможно совершение

¹⁹ Лурье С. Я. Указ. соч., с. 378.

²⁰ Там же, с. 370.

великих дел и ведение войн государствами, а иначе все это невозможно»²¹.

Единомыслие предстает, в характеристике Демокрита, как синоним моральной, духовной и социально-политической солидарности, в условиях которой допустимо благородное соревнование, но исключено стремление к первенству. Соревнование благородных, поясняет он, приносит пользу соревнующемуся и не вредит тем, с кем соревнуются. Стремление же быть первым неразумно: причиняя вред противнику, человек упускает из виду собственную пользу. Кроме того, стремление к первенству порождает зависть — начало распри, пагубной и для борющихся сторон, и для полисной солидарности свободных граждан в целом. «Междоусобная война — зло для обеих сторон: это бедствие одинаково и для победителей, и для побежденных»²². Солидарность и единомыслие узкого круга друзей представляют собой, по смыслу учения Демокрита, образец и модель для более широких и разносторонних отношений свободных членов полиса, античного городогосударства. Что речь идет о солидарности и общих интересах именно свободных граждан, ясно уже из суждений Демокрита о рабстве как о чем-то естественном и нормальном. Рабы, согласно Демокриту, это не самостоятельные индивиды, не автономные, далее неделимые субъекты общения, не «атомы» социально-политических и правовых отношений, а зависимые и подчиненные «части тела» их владельца. «Рабами,— поучает Демокрит,— пользуйся как частями тела: каждым по своему назначению»²³. Этот взгляд на раба как одушевленное имущество был типичен для античного социального и правового сознания и в дальнейшем нашел свое отражение также и в аристотелевской характеристике раба.

Единомыслие и нравственно-социальная солидарность свободных членов полиса являются, по Демокриту, важнейшей и необходимой чертой благоустроенного государства. Полис — это «общее дело» всех его свободных членов. Государство олицетворяет собой «общее дело» своих гражд-

²¹ Дурье С. Я. Указ. соч., с. 370.

²² Там же.

²³ Там же.

дан и служит его «опорой». Интересы этого «общего дела» и заботы о нем определяют существо и границы прав и обязанностей граждан. «Дела государственные,— подчеркивает Демокрит,— надо считать много более важными, чем все прочие; каждый должен стараться, чтобы государство было благоустроено, не добиваясь больших почестей, чем ему причитается, и не захватывая большей власти, чем это полезно для общего дела. Ибо государство, идущее по верному пути,— величайшая опора. И в этом заключается все: когда оно в благополучии, все в благополучии, когда оно гибнет, все гибнет»²⁴.

Приведенная демокритовская оценка государства — одна из ранних и, пожалуй, одна из самых прямолинейных и откровенных в многочисленном ряду характерных для всей античной политической мысли апологий полиса как формы совместной жизни и «общего дела». Даже у Платона, яркого приверженца государственнических воззрений и несомненного этатиста античной чеканки, об этом сказано осторожней, во всяком случае не резче. Правда, из контекста демокритовского суждения видно, что речь идет о разумно устроенном полисе, т. е., по сути дела, о некоем желательном, «идеальном» образе полиса — о «государстве, идущем по верному пути». Кроме того, «государство» в трактовке Демокрита — это, скорее, сама община и коллектив свободных людей, имеющих свое, не навязанное им никем извне «общее дело», а не внешняя и чуждая для данной общности специальная организация властвования и насилия. В самом общем виде в концепции Демокрита подразумевается, что источником и возможными носителями власти являются все свободные члены общества, которые в своем необходимом единении и «общем деле» как раз и образуют полис. Государство как нечто отличное от формирующего его коллектива свободных людей, по существу, остается вне поля зрения Демокрита. Его занимает не та проблема, как оградить членов общества от государства, а проблема иного плана: как данное общество заставить быть благоустроенным государством, как данному сообществу свободных людей жить

²⁴ Лурье С. Я. Указ. соч., с. 360—361.

по правильным полисным порядкам, словом, вести политическую жизнь.

Античный полис времен Демокрита был не только городом-государством, но и государством-обществом: вся общественная жизнь была сферой не частного, а общего, публичного дела, была частью общеполисной, государственной, политической жизни. К общегосударственным делам относились и многие вопросы семейной жизни, воспитания детей и т. п. Показательны в этом плане отчетливая политизированность античной мысли в целом, трактовка ею многих философских, религиозных, моральных, социальных и иных проблем, а не только сугубо государственно-правовых, в плане и перспективе именно общеполисных дел, задач и идеалов, короче говоря,— политическая трактовка по сути дела неполитических (по крайней мере с современной точки зрения!) проблем. Пользуясь понятиями более позднего времени, можно сказать, что «гражданское общество» в эпоху античной полисной жизни еще не отделилось от «политического государства» и не обособилось в независимую сферу частных интересов, существующую наряду со сферой публичной, политической. В этом неразличенном состоянии политические, общеполисные интересы, дела и представления явно доминировали над всеми особыми и частными интересами, притязаниями и настроениями. «У греков,— отмечал К. Маркс,— гражданское общество было рабом политического общества»²⁵.

Характерно, что примат интересов «общего дела» государства перед интересами его граждан Демокрит выражает в категориях этики, а не права, как нравственный долг каждого члена полиса заботиться о благополучии «общего дела», а не как *правовую обязанность* гражданина по отношению к государству. Связи между гражданами и полисом коренятся, согласно концепции Демокрита, в этических, а не правовых началах и носят характер нравственного, а не правового отношения. Да и сам полис в свете демокритовской трактовки — это, скорее, образование нравственное, а не правовое. Этическому же подходу к проблеме связей и взаимоотношений «гражданин —

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 302.

государство» присуща по сравнению с правовым подходом известная односторонность. Так, правовой характер отношений между двумя субъектами, в том числе между гражданином и государством, предполагает в силу присущего самому правопониманию принципа равенства и корреспонденции прав и обязанностей взаимность и двусторонность. Конечно, в каких-то отдельных правовых отношениях на одной стороне могут быть только права, на другой стороне — только обязанности. Но если так дело обстоит в принципе и всегда, то очевидно, что мы имеем дело не с правовым отношением, невозможным при отсутствии принципа равенства субъектов отношения и взаимности их прав и обязанностей. Этические же отношения, в том числе и между гражданином и государством, по существу строятся не на принципе равенства и взаимной корреспонденции, а на иных началах. Так, в связи с этической трактовкой отношений гражданина и полиса Демокритом, да и многими предшествующими и последующими античными мыслителями (например, Сократом, Платоном, Аристотелем и др.), следует заметить, что речь явно идет об этически неравных, неравноценных субъектах отношений: государство как общее и целое трактуется как нечто безусловно более ценное, чем отдельные граждане с их особыми интересами. И подчинение этически менее ценного субъекта (индивида, гражданина, семьи, товарищеских союзов и т. п.) более ценному (государству с его «общими делами» и интересами) — безусловный этический долг, нравственный порыв которого растет из иных корней, нежели принцип равенства, и движим иными целями, нежели ожидание взаимности.

Не только у Демокрита, но и у последующих древнегреческих мыслителей пока еще отсутствует более рациональный, собственно правовой взгляд на взаимоотношения гражданина и государства. Существо дела, конечно, не в пороках их мышления, а в неразвитости тех реальных общественных и социально-политических отношений, идейно-теоретическое выражение которых мы находим в их учениях. Неразвитостью этих отношений была в конечном счете обусловлена и недостаточная степень дифференцированности от этики и политики как самих правовых явлений, так и теоретических представлений о них.

В более развитых условиях древнеримской действительности впервые, как известно, складывается в качестве самостоятельной сферы знаний светская юриспруденция и теоретически разрабатываются (юристами, Цицероном и др.) представления о государстве не только как об «общем деле», «деле народа» и т. п., что было характерно и для древнегреческих мыслителей, но и как о «правовой общности», «правовом общении». С этой точки зрения и взаимоотношения гражданина и государства были перенесены в правовое русло и стали трактоваться как правовые отношения. При подобного рода сопоставлениях древнегреческой и древнеримской политико-правовой мысли не следует, правда, забывать того, что римские мыслители в своих теоретических изысканиях прочно опирались на достижения своих греческих предшественников; и это, кстати говоря, они сами открыто и охотно признавали.

Для этической трактовки Демокритом политико-правовой проблематики в высшей степени характерно то обстоятельство, что к нравственным обязанностям гражданина он относит не только добровольное подчинение полисной власти и законам, но и соблюдение должной интеллектуальной иерархии и субординации между членами полиса по их умственным достоинствам. «Приличие,— говорит он,— требует подчинения закону, власти и умственному превосходству»²⁶. Политический смысл подобных утверждений Демокрита состоял в обосновании весьма распространенной среди древнегреческих мыслителей концепции «правления лучших». «По самой природе,— прямо подчеркивает он,— управлять свойственно лучшему»²⁷. Причем под «лучшими» имеются в виду не богачи или старая знать, а все те, кто обладает высшими умственными и нравственными достоинствами.

В сохранившихся фрагментах Демокрита отсутствует сколько-нибудь развернутое учение о государственных формах. Встречаются лишь отдельные суждения по этой теме. Так, весьма выразительно противопоставление им демократии царскому правлению (деспотии). «Бедность в демократии,— замечает он,— настолько же предпочтитель-

²⁶ *Материалисты Древней Греции*, с. 168.

²⁷ Там же.

нее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства»²⁸. Это, насколько известно, единственное явное высказывание у Демокрита в пользу демократии, и примечательно, что демократия противопоставлена царской власти в таком контексте, в каком греческие авторы имели в виду под царем персидского царя, когда эллинский полис и свободу его граждан противопоставляли варварской деспотии с ее несвободой и рабством подданных. Критиковать же в этом духе царское правление применительно к тогдашним греческим полисам, где политическая борьба шла вокруг вопросов демократии, аристократии и олигархии, но никак не царской власти, было бы анахронизмом. Актуальным, правда, оставался вопрос о тираническом правлении (или возможности его установления) в ряде эллинских полисов, но такую форму правления не именовали царской и тирана отличали от царя.

Высказываясь за свободное полисное общение и отвергая бесправие и рабство граждан, Демокрит в то же время довольно определенно, как мы видели, высказывается за «правление лучших» и с этих позиций критикует недостатки демократической формы правления. Его многочисленные суждения о нравственном и умственном неравенстве граждан свидетельствуют о его неприязни к власти широких слоев демоса и восхвалении правления духовной аристократии, «лучших». «Глупцам,— утверждает он,— лучше повиноваться, чем повелевать»²⁹. Против демократии направлено и следующее его суждение: «Тяжело находиться в повиновении у худшего»³⁰. Опрометчиво, говорил он, давать безумному меч, а злему силу. «Искусство управлять государством» Демокрит характеризует как «наивысшее из искусств»³¹. Он рекомендует тщательно изучать политическое искусство и допускать к правлению лишь тех, кто сведущ в этом деле, обладает соответствующими знаниями и достоинствами.

«Дурные граждане», получая почетные должности, которых они недостойны, ведут государственные дела не-

²⁸ Там же.

²⁹ Там же, с. 162.

³⁰ Там же, с. 168.

³¹ Там же.

брежно, глупо и нагло. Они падки на лесть и угодничество, приносящие вред «общему делу» и благополучию полиса. В отличие от этих «дурных граждан» «государственный муж», не отвергая заслуженных им «истинных почестей», чтит «мнение общества о себе», но избегает льстецов и не угодничает перед управляемыми³².

В фрагментах Демокрита содержится ряд советов правителю («государственному мужу»). Каждый, прежде чем властвовать над другими, должен научиться властвовать над самим собой. Правитель должен быть справедливым, смелым и неустрашимым в своих делах и помыслах. Он должен, хорошо зная интересы и настроения людей, уметь правильно оценивать общее положение полисных дел и текущий момент, быть храбрым с врагами и благожелательным с подчиненными. Высшая добродетель и справедливость политического деятеля состоят, по Демокриту, в том, чтобы распределять почести между гражданами в соответствии с их неравными достоинствами, а не всем одинаково. Такое понимание политической справедливости, имевшее определенную антидемократическую направленность, было в дальнейшем обстоятельно разработано Платоном и Аристотелем.

Помимо присущего демократии доступа всех свободных граждан к государственным должностям, Демокрит критикует и такой, на его взгляд, недостаток тогдашнего демократического правления, как отчетность и подконтрольность должностных лиц перед демосом. «При ныне существующем порядке управления,— говорит Демокрит, имея в виду демократическое правление,— нет никакого средства (воспрепятствовать), чтобы правители, если даже они и весьма хороши, не испытали несправедливости. Ибо не подобает, чтобы правитель был ответствен перед кем-нибудь другим, кроме как перед самим собой, и не подобает, чтобы тот, кто господствовал над другими, падал (через год) сам под власть этих других»³³.

В связи с этими суждениями Демокрита следует заметить, что в политической практике тогдашней демократии и в самом деле нередко те или иные должностные лица,

³² *Материалисты Древней Греции*, с. 168.

³³ Там же, с. 169.

которые своей деятельностью вызывали недовольство демоса, после окончания срока своих полномочий подвергались несправедливым преследованиям. Однако Демокрит, не ограничиваясь критикой подобных пороков и крайностей существовавшей практики ответственности должностного лица перед демосом, отвергает сам принцип подотчетности правителя перед управляемыми, «лучшего» перед «худшими». Более резонно и более терпимо к демократическим порядкам звучит следующее предложение Демокрита: «Должно же быть устроено таким образом, чтобы (правитель), не совершавший никакой несправедливости, если даже он и строго преследовал совершавших несправедливость, не попадал (впоследствии) под власть их, но чтобы какой-нибудь закон или какое-нибудь другое (средство) защищали поступавшего справедливо (правителя)»³⁴.

Законы, по Демокриту, призваны обеспечить благоустроенную жизнь людей в полисе, но для достижения этих результатов необходимы соответствующие усилия и со стороны самих граждан, их повиновение закону. «Закон,— говорит Демокрит,— стремится помочь жизни людей. Но он может этого достигнуть только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону закон — только свидетельство их собственной добродетели»³⁵. С точки зрения демокритовского этического подхода к закону нравственная ценность как самого закона, так и действий по закону — в их соответствии добродетели. Добродетель сама по себе ценнее закона, который лишь средство, причем не самое лучшее, для приобщения к добродетели. «Тот, кто воспитывает в добродетели убеждением и доводами рассудка, окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и принуждение. Ибо тот, кто воздерживается от несправедливости, только подчиняясь закону, будет, вероятно, грешить втайне; тот же, кого побуждают поступить должным образом его убеждения, вряд ли станет делать что-либо неподобающее, все равно тайно или явно»³⁶. Именно в такой плоскости и следует понимать слова Демокрита о том, что законы —

³⁴ Там же.

³⁵ Дурьев С. Я. Указ. соч., с. 361.

³⁶ Там же.

«дурная выдумка», что «мудрец не должен повиноваться законам, но жить свободно», что «для мудреца открыта вся земля, ибо весь мир — родина для высокого духа» и т. п.³⁷ Прокламируемая таким образом свобода мудреца от какого-то определенного полиса и его законов допустима, по мысли Демокрита, лишь потому, что мудрец достаточно добродетелен, чтобы не нуждаться в нравственной опеке государства и законов. Законы, собственно, нужны для обычных людей, для того чтобы обуздать присущие им зависть, раздоры, тягу к причинению вреда другому. Для мудреца же эти законы излишни. При всяком государственном строе и любых законах он, руководствуясь разумом, будет стремиться к благу состоянию духа (эвтюмии) и справедливой жизни.

В демокритовской трактовке проблем государства и права с точки зрения «мудреца» присутствует изрядная доля скепсиса к традиционному полному патриотизму и пиетету в отношении законов. С этим связано и его отрицательное отношение к политической активности граждан, к их «многоделанью». Тот, кто стремится к благу состоянию духа, не должен, по словам Демокрита, чрезмерно заниматься ни частными, ни общественными делами. Призыв Демокрита «Проживи незаметно» был критически направлен против суетного активизма в частной и публичной жизни и по сути своей был рекомендацией заниматься «только своими делами», т. е. делами разумными, необходимыми, соответствующими «природе» и достойными «мудреца»³⁸. В своей заботе об эвтюмии Демокрит доходит до того, что даже отвергает брак и деторождение как дело ненадежное и хлопотливое. Если уж у человека есть желание иметь ребенка, замечает он, то лучше усыновить и воспитывать чужих детей.

Хороший гражданин, говорит Демокрит, не должен заниматься чужими делами, пренебрегая своими собственными. Вместе с тем считаясь с тогдашними нравами и традиционной этикой, он предостерегает против пренебрежения общественными делами и связанной с подобным пренебрежением репутацией дурного гражданина, даже

³⁷ Лурье С. Я. Указ. соч., с. 354, 371, 372.

³⁸ Там же, с. 372.

если последний и не совершил ничего несправедливого.

Существенной частью политико-правовых воззрений Демокрита являются его суждения о наказании. Присущая людям зависть, согласно Демокриту, полагает начало раздору и злу между ними. От этих пороков свободны лишь немногие, умственно и нравственно «лучшие», «мудрецы». Отсюда и их право жить по-своему, как бы вне общего закона. Применительно же ко всем остальным, к большинству людей закон выступает как совершенно необходимое средство насильственного обуздания их неразумного и вредного своеволия. «Законы,— говорит Демокрит,— не мешали бы каждому жить, как ему угодно, если бы один не вредил другому»³⁹. Поскольку же законы писаны, собственно говоря, не для «мудрецов», а для обычных людей, постоянно вредящих друг другу, постольку, полагает Демокрит, все нарушения закона должны караться сурово и неотвратимо. «Должно,— говорит он,— во что бы то ни стало убивать все, что приносит вред и попирает справедливость. Тот, кто это делает, сохраняет при всяком государственном строе спокойствие духа, право, мужество и имущество скорее, чем тот, кто этого не делает»⁴⁰.

Обосновывая необходимость и полезность неумолимого наказания преступников во имя «общего блага», Демокрит вместе с тем подчеркивает, что само наказание должно опираться на писанный закон или устоявшийся правовой обычай. «Так же, как написано о зловредных зверях и пресмыкающихся, так же, по моему мнению,— говорит он,— следует поступать и по отношению к людям: нужно в любом государстве, где закон этого не запрещает, убивать зловредного человека, согласно отеческим законам. А нельзя убивать только на территории святилищ любого государства, а также в случае договоров и клятв»⁴¹. Имея в виду по сути дела действия в состоянии необходимой обороны, Демокрит отмечает, что тот, кто сам убивает разбойника или пирата или приказывает другим сделать это, должен остаться безнаказанным. Освобождение

³⁹ *Материалисты Древней Греции*, с. 170.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Лурье С. Я. Указ. соч.*, с. 363.

преступника от заслуженного наказания он клеймит как несправедливость и недобросовестность. Сохранился также афоризм Демокрита, относящийся к процедуре и этике судебного разбирательства. Он гласит так: «Когда судья обвиняет подсудимого, необходимо молчать»⁴².

В целом взгляды Демокрита на преступление и наказание опираются на его представления о законе как принудительном средстве, направленном против тех, кто в силу своих нравственных и умственных пороков добровольно не побуждается к добродетели «внутренним влечением и словесным убеждением»⁴³.

Воззрения Демокрита получили широкое распространение среди античных мыслителей уже при его жизни и оказали заметное влияние на последующую философскую и политико-правовую мысль. Выдающимся последователем атомистических воззрений Левкиппа и Демокрита был Эпикур. Он, кроме того, воспринял и развил ряд положений политико-правового учения Демокрита, особенно его политической этики и трактовки роли закона.

Большое влияние на последующую политико-правовую мысль оказала демокритовская разработка проблемы различия «естественного» и «искусственного», «истины» и «общего мнения», природной справедливости и закона. Эта по сути своей естественноправовая проблематика оказывается в дальнейшем в центре внимания софистов, а затем также и Сократа, Платона и Аристотеля. При всем несходстве подходов названных мыслителей к данной теме все они в своих попытках объяснить происхождение и смысл полисных учреждений и законов прибегали к той или иной версии различения «естественного» и «искусственного» вообще, «естественного» права (справедливости) и «искусственного» закона в частности.

Демокрит был старшим современником софистов первого поколения, так называемых «старших софистов». Протагор, первый среди этих софистов, в молодости был слушателем и учеником Демокрита, своего знаменитого уже при жизни земляка. Судя по сохранившимся обрывочным сведениям, Демокрит был одним из ранних

⁴² Лурье С. Я. Указ. соч., с. 361.

⁴³ Материалисты Древней Греции, с. 157.

(до Сократа и Платона) критиков софистов, характерного для их подхода релятивизма, присущих им полемических ухищрений и словесных уверток. Софистов он называл «спорщиками» и «заковырщиками»⁴⁴. К такому выводу он пришел, видимо, не без впечатлений от бесед с Протагором. В этой связи сошлемся на суждение Плутарха, который писал: «Настолько Демокрит далек от того, чтобы считать, что каждая вещь «не более такова, чем такова», что он полемизировал с софистом Протагором, утверждавшим это, и написал против него много убедительного»⁴⁵. О полемике Демокрита против Протагора упоминает и Секст Эмпирик в своей книге «Против ученых» (VII, 389). «Стало быть,— пишет он,— нельзя сказать, что представление есть критерий. Действительно, никто не называет всякое представление истинным вследствие круговращения мысли, как разъяснили Демокрит и Платон, возражая Протагору»⁴⁶.

В связи с линией преемственности «Демокрит — софисты» следует отметить, что софисты по сути дела довели до крайности и абсолютизировали демокритовское положение об «искусственности» человеческих политико-правовых установлений, их соответствии лишь «мнению», но не «истине». Кроме того, в свете характерного для них преувеличения роли ощущения и чувственного познания вообще сама «истина» и ее объективность в их концепциях ставятся под сомнение и подменяются «мнением» и субъективным усмотрением.

Подход софистов был в дальнейшем в ряде пунктов заимствован и развит скептиками. Основатель античного скептицизма Пиррон (ок. 365—275 гг. до н. э.), согласно Диогену Лаэртскому, «чаще всего упоминал Демокрита»⁴⁷. Пиррон был учеником Анаксарха, который, согласно источникам, «познакомившись с книгами Демокрита, ничего дельного не открыл и не написал, но поносил всех — и богов, и людей»⁴⁸. Кстати говоря, этот Анаксарх, будучи в походной свите Александра Македонского, как-то

⁴⁴ См.: Лурье С. Я. Указ. соч., с. 204.

⁴⁵ Там же, с. 201.

⁴⁶ Секст Эмпирик. Соч. М.: Мысль, 1975, т. 1, с. 138.

⁴⁷ Лурье С. Я. Указ. соч., с. 203.

⁴⁸ Там же, с. 202.

заметил со ссылкой на Демокрита, что существует бесконечное число миров. Суждение это обескуражило молодого завоевателя, который с сожалением заметил, что он не сумел покорить даже один из этих бесчисленных миров. Скептики, ссылаясь на ряд высказываний Демокрита о трудностях отчетливого познания действительности, вроде того что действительность сокрыта на дне колодца и т. п., считали Демокрита скептиком и интерпретировали его учение в духе скептицизма. Демокритовская эвтюмия (благое состояние духа) трансформируется у скептиков в атараксию (невозмутимость) и апатию (отсутствие неприятных ощущений), что сопровождается значительно более радикальным, чем это следовало из этической концепции Демокрита, равнодушием к общественно-политической жизни.

Демокрит — предшественник сократовско-платоновской критики релятивизма и субъективизма софистов. При всем различии позиций Демокрита, с одной стороны, Сократа и Платона — с другой, все они в прямую противоположность софистам признают наличие и познаваемость истины, исходя из которой они выносят свои суждения о политико-правовых явлениях. Поэтому кажется странным то, что Платон, во времена которого сочинения Демокрита были известны во всей просвещенной Элладе и, конечно, в Афинах, ни разу не упоминает этого своего предшественника. Диоген Лаэртский, касаясь этого вопроса, приводит сообщение Аристоксена о том, что «Платон хотел сжечь все те сочинения Демокрита, которые он мог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, говоря, что это бесполезно: ведь эти книги уже на руках у многих людей»⁴⁹. Обстояло ли дело так или иначе, во всяком случае отсутствие у Платона, этого чрезвычайно осведомленного автора, ссылок на Демокрита не случайно. Скорее всего он руководствовался некими ускользающими от нас высокими идейными мотивами. Слава и известность Демокрита от этого не убавились. Как, скажем, не убавилась и мудрость Сократа оттого, что ее не признал Демокрит, однажды, не называя себя, беседовавший с ним во время посещения Афин. «Проживи незаметно», — говорил Демокрит. Помня об этом, будем счи-

⁴⁹ Л у р ь е С. Я. Указ. соч., с. 201.

тать зияющий пробел в платоновских диалогах каверзной посмертной реализацией демокритовской этической максимы.

СОФИСТЫ

Вовлечение политико-правовой темы в круг широкого обсуждения связано с именами софистов, выступивших во второй половине V в. до н. э. в условиях бурного развития античной демократии после победы эллинов над персами. Название «софист» происходит от древнегреческого слова «софос» (мудрый) и первоначально употреблялось для обозначения человека, сведущего во всякой «мудрости» (умении, ремесле, искусстве, знании)⁵⁰.

Специфическое значение слово «софист» приобрело с тех пор, как им Протагор обозначил свою профессию воспитателя людей — учителя, обучающего за плату особой мудрости (умению члена полиса управлять частными и общественными делами). Прежние софисты, а к их числу Протагор относил Орфея, Мусея, Гомера, Гесиода, Симонида и других мастеров искусства, по его мнению, не называли себя софистами, опасаясь молвы, зависти и преследований. «Вот я,— замечает Протагор,— и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и что воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той; признаваться лучше, чем запыряться» (Платон, Протагор, 317в).

Слову «софист», видимо, всегда был присущ некоторый критический оттенок: с точки зрения обыденного сознания за этим словом скрывается лукавое умничанье и суетное мудрствование. Претензия «мудрости» на сверхзнание, недоступное многим, «толпе», уравнивалась, таким образом, подозрительностью этих многих к «мудрости». В «Прометее прикованном» Эсхил называет Прометея «софистом» не без критического намека на его хитроумие.

Особую одиозность слова «софист», «софистика», «софистический» приобрели в свете присущего подавляющему

⁵⁰ Сведения о софистах и софистике в русском переводе см.: Макаловский А. Софисты. Баку: Изд-во НКП АзССР, 1940, вып. 1, с. 4 и след.

большинству софистов стремления во что бы то ни стало выиграть спор, не отвергая при этом разного рода словесные ухищрения и логические передержки. Готовность с одинаковым рвением отстаивать прямо противоположные позиции, превращать белое в черное, сильный аргумент в слабый и наоборот была характерной чертой софистической риторики (искусства речи) и эристики (искусства спора). Не только стиль и форма, но и само содержание речей софистов, их во многом новое мировоззрение (склонность к релятивизму и субъективизму, отрицание абсолютов и авторитетов, скептическое отношение к богам, острая критика традиционных религиозных, этических и политико-правовых воззрений, пафос новаторства, высмеивание предрассудков и т. п.) были дерзкими и шокирующими с точки зрения устоявшихся и освященных веками общих представлений о богах и полисных порядках. Следует, кроме того, учитывать и то обстоятельство, что ведущие софисты, будучи выходцами из других полисов, вовсю развернули свою деятельность в чужом полисе — в Афинах, центре тогдашней культурной жизни, «школе всех Эллады», по словам Перикла. Естественно, что традиционалистски настроенные (особенно в вопросах мировоззренческих) афиняне в своем большинстве смотрели на «софистику» как на чужеродное и вредное дело. Свои философы и софисты в Афинах завелись гораздо позже под непосредственным влиянием представителей ранее сформировавшихся (в эллинских полисах Малой Азии и Южной Италии) философских школ и течений.

Нетерпимость афинян к чужеродному мудрствованию ярко проявилась как в изгнании заезжих «софистов» — натурфилософа Анаксагора и софиста Протагора, так и в казни собственного, так сказать, доморожденного «софиста» Сократа (второго философа-афинянина после Архелая — ученика Анаксагора), который по иронии судьбы был на самом деле первым принципиальным критиком взглядов софистов. Окончательную печать негативности на слово «софист» наложили Платон и другие сократики, которые, желая доказать непричастность своего учителя к грехам софистов, прорыли целую пропасть между философией как стремлением к подлинной мудрости и софистикой как тягой к лжемудрости. «Этим именем,— писал Платон о

софисте,— обозначается основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества: кто сочтет истинного софиста происходящим из этой плоти и крови, тот, кажется, выразится вполне справедливо» (Платон, Софист, 268d). Антисофистическую тенденциозную критику Платона воспринял и развил дальше его ученик Аристотель. «Диалектика,— писал он (Метафизика, 1004в 25),— делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика — это философия мнимая, а не действительная». Между тем даже в произведениях таких явных антисофистов, как Платон и Аристотель,— основных источниках сохранившихся сведений о взглядах софистов — последние предстают как оригинальные и глубокие мыслители, хотя и раскритикованные, но не опровергнутые сократо-платоново-аристотелевским направлением философии. Более того, само это направление развития античной философии и политико-правовой теории было бы невозможным без предшествующего критического расхождения софистов с прежними натурфилософскими представлениями по широкому кругу вопросов, в том числе политико-правового профиля⁵¹.

Софисты были глубокими и смелыми новаторами в области философии, логики, гносеологии, этики, политики, риторики и целом ряде других областей познания. Прежняя натурфилософия, занимавшаяся по преимуществу объективной, «божественной» «природой вещей», оставляла вне поля своего зрения человека и его творчески активную роль, субъективный фактор бытия и мышления, социальный смысл и характер человеческого познания и действия. И в этом плане поворот от объективно-божественного к субъективно-человеческому комплексу явлений и проблем был великой исторической заслугой софи-

⁵¹ Диоген Лаэртский (III, 37), ссылаясь на древних авторов (Эвфориона, Панэция, Аристоксена и Фаворина), сообщает, что платоновское произведение «Государство» «почти все было (уже) написано в «Прениях» Протагора» (см.: Маковельский А. Софисты, вып. I, с. 16—17).

стов, предпринявших плодотворную попытку взглянуть на мир человеческими глазами и сделавших радикальные выводы из своего нового подхода. Просветительская роль выступления софистов состояла в заметной рационализации взгляда на природу, общество, государство, политику, право, нравственность, формы и нормы человеческого общения, место и роль человека в мире. Объявление человека мерой всех вещей было основополагающим принципом этого античного просветительского движения.

Руководствуясь данным принципом, софисты начали поиск человеческих начал этики и политики, рациональных правил и закономерностей возникновения и функционирования человеческого политико-правового общежития. К софистам восходит начало рационально-теоретического рассмотрения многих проблем государства и права.

Будучи продуктом свободного обсуждения всех философских, нравственных и политических вопросов, деятельность софистов, в свою очередь, содействовала углублению и дальнейшей рационализации морального, политического и правового сознания широких слоев полиса, активизации их участия в обсуждении и решении общеполисных дел. Вот почему именно в демократических полисах, в том числе и в Афинах, выступление софистов нашло благодатную почву. «Мы сами,— говорит Перикл об афинских демократических порядках,— обсуждаем наши действия или стараемся правильно оценить их, не считая речей чем-то вредным для дела; больше вреда, по нашему мнению, происходит от того, если приступать к исполнению необходимого дела без предварительного уяснения его речами» (Фукидид, История, II, 40).

В политическом просвещении своих современников софисты сыграли громадную роль. Правда, результаты этого просвещения не были во всем положительными. Это испытali на себе как сами софисты, так и их современники.

Софисты не составляли какой-то единой школы и развивали различные философские, политические и правовые взгляды. Уже в древности различали два поколения софистов: старших (Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, Антифонт и др.) и младших (Фрасимах, Калликл, Ликофрон и др.) софистов. Многие из старших софистов придерживались в целом демократических воззрений. Среди

младших софистов наряду со сторонниками демократии встречаются приверженцы и иных форм правления (аристократии, тирании).

Протагор (ок. 481—411 гг. до н. э.) происходил из фракийского города Абдеры. Согласно биографической версии, восходящей к Эпикуру, Протагор был носильщиком, когда его встретил Демокрит. Умело сделанная Протагором связка дров вызвала удивление Демокрита, и он взял его к себе в обучение и сделал своим писцом⁵². В 40-х годах V в. до н. э. Протагор посетил Афины, где, именуя себя софистом, стал обучать за высокую плату (около 100 мин) политическому искусству, умению стать «всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» (Платон, Протагор, 319). Размер платы за обучение Протагор назначал сам; в случае если такая плата казалась ученику чрезмерной, Протагор предлагал самому ученику определить надлежащую цену приобретенных знаний, заверив это клятвой в храме. Однажды, сообщают источники, спор Протагора с его учеником Эватлом о плате за обучение дошел до суда. Эватл отказывался платить из-за плохого обучения, поскольку он, дескать, еще ни разу не одержал победы. На это Протагор ответил примерно так: Я во всяком случае должен выиграть это дело. Если суд решит в мою пользу, значит я выиграл. Если же по суду победит Эватл, значит он научился побеждать и, следовательно, должен заплатить причитающееся за учебу.

Протагор пользовался славой многознающего софиста, великого спорщика и блестящего оратора. У него было много учеников. Сохранились сведения о близком знакомстве и долгих беседах Протагора с Периклом. Плутарх (Перикл, 36) сообщает, что, когда во время состязаний кто-то нечаянно попал своим дротиком в фарсальца Эпитима и убил его, «Перикл целый день потратил в споре

⁵² Современные исследователи отмечают несостоятельность этих легендарных сведений, поскольку Протагор был старше Демокрита на полтора-два десятка лет (см.: Gigon O. Sokrates. Bern, 1947, S. 240—241). По мнению О. Гигона, гораздо более вероятно то, что Протагор оказал влияние на Демокрита, а не наоборот; Протагор же, в свою очередь, испытал влияние учений Парменида и Анаксайдора (Ibid., S. 248).

с Протагором о том, дротик ли, того ли, кто его бросил, или же распорядителей на состязаниях скорее следует считать истинными виновниками (происшедшего) несчастного случая». Со ссылкой на Гераклида Понтийского Диоген Лаэртский (IX, 50—56) сообщает, что Протагор (по поручению Перикла) написал законы для города Фурий — вновь организованной Афинами колонии в Южной Италии. Пребывание Протагора в Сицилии подтверждает и Платон (Гиппий Большой, 282e).

Во время последнего визита в Афины Протагор уже в преклонном возрасте был обвинен (афинянином Пифодором) в безбожии. Книги его были изъяты у тех, кто их имел, и публично сожжены на афинской площади. Сам Протагор, опасаясь расправы, был вынужден спешно покинуть город. По некоторым сведениям, корабль на котором он отплыл из Афин, утонул на пути в Сицилию.

Протагор написал много сочинений, из которых сохранились, как правило, лишь одни названия и, в лучшем случае, небольшие фрагменты. К его сочинениям относятся «Истина», «О сущем», «Великое слово», «О богах», а также «Искусство спорить», «О науках», «О борьбе», «Прения», «О государстве», «О начатках человеческого общества», «О честолюбии», «О добродетелях», «О поступающих несправедливо с людьми», «Повелительное слово», «Тяжба о плате» и др.⁵³ Основное положение протагоровских воззрений в целом звучит так: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» (Платон, Теэтет, 152a). Платоновский Сократ (Платон, Теэтет, 151e, 152a) интерпретирует это положение Протагора в духе субъективистского сенсуализма и релятивизма: «знание есть ощущение», так что «какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя. Ведь человек — это ты или я, не так ли?»

С подобной интерпретацией трудно согласиться, поскольку мерой всех вещей, по Протагору, является не каждый отдельный человек, эмпирический индивид, а человек

⁵³ Сведения о книгах Протагора см.: Маковельский А. Сопфисты, вып. 1, с. 15—18.

как таковой, человек вообще. Следовательно, релятивизм Протагора имеет в виду не индивидуально своеобразное и неповторимое у каждого отдельного человека (специфику его ощущений и т. п.), а нечто универсально-человеческое, присущее человеку вообще в его отношении к окружающему миру⁵⁴. Протагор говорит не об относительности человека как меры всех вещей, а об относительности всего того, что измеряется человеческой мерой. Здесь хорошо видно влияние на Протагора гераклитовских представлений о всеобщей текучести и изменчивости явлений. Относительно и изменчиво, по Протагору, уже само измеряемое, а не мера. Если бы измеряемое было абсолютно и неизменно (как это имеет место, согласно Пармениду), то оно уже тем самым было бы мерой самого себя; ограниченной человеческой мерой было бы невозможно измерять такое абсолютное бытие, и никакое мышление не давало бы истины об этом бытии.

Истина о вещах, по Протагору, потому и возможна, что вообще есть человек (с его ощущением и сознанием) как подлинная мера относительного и изменчивого бытия этих вещей. Эта универсально человеческая основа (и существо) истины является глубинной причиной причастности к истине всех отдельных людей (при всем многообразии и различии их ощущений и суждений). Отсутствие единой (инвариантной) истины является, таким образом, следствием человеческой природы истины вообще (из-за изменчивости и относительности «вещей» мира), а не разнообразия индивидов и их ощущений. «Вещи» кажутся разными (одному — одно, другому — другое) не из-за познавательной разноценности и гносеологического нера-

⁵⁴ О. Гигон, возражая против характеристики Протагора в качестве сенсуалиста и релятивиста, говорит о его «коррелятивизме» — о постоянной «корреляции», имеющей место, согласно Протагору, между мышлением и бытием в отличие от парменидовского тождества мышления и бытия. Согласно этому протагоровскому «коррелятивизму», все, что мыслится, существует. Любое высказывание любого человека в любое минование истинно, т. е. относится к сущему. Не-сущим же (несуществующим) является лишь то, что не мыслится и не ощущается (Gigon O. Op. cit., S. 249—250). Слабая сторона этой в целом верной интерпретации состоит, на наш взгляд, в игнорировании универсального характера протагоровского «человека» как источника и носителя меры всех вещей.

венства людей, а потому — и в этом суть протагоровской позиции, что сами эти «вещи» являются человеку (этой мере всех вещей) как разные. И сами вариации индивидуальных истин — лишь следствие и подтверждение, во-первых, человеческой природы истины и, во-вторых, происходящей отсюда невозможности инвариантной истины. Было бы, конечно, непоследовательно меру всех вещей видеть в человеке вообще и в то же время наделять этим познавательным свойством лишь отдельных, избранных людей и отрицать его наличие у остальных. Последовательность Протагора в этом принципиальном вопросе весьма характерна для его демократических представлений о полисных порядках.

В этой связи примечательна его интерпретация мифа о появлении человека и возникновении человеческого сообщества, приводимая Платоном в диалоге «Протагор» (320—323). По версии Протагора, дары Прометея (гефестовское умение обращаться с огнем и умение Афины — богини мудрости) и Зевса («стыд и правда», умение жить сообща) достались всем людям. Тем самым Протагор в принципе признавал равенство всех людей — по их одинаковой причастности к мудрости и добродетелям. Социально-политическим эквивалентом этих гносеологических и этических воззрений Протагора были его демократические взгляды. На это существенное обстоятельство с критических позиций обращает внимание уже платоновский Сократ. «Как тут не сказать, — замечает он, — что этими словами Протагор заискивает перед народом» (Платон, Теэтет, 161e).

Положение Протагора о человеке как мере всех вещей своим возвеличиванием человека резко расходилось с религиозными мотивами традиционных представлений о зависимости человека (и его познания) от богов, о значимости именно божественного, а не человеческого начала в качестве масштаба и меры. Имея в виду игнорируемое протагоровским положением божественное начало, Платон («Законы», 716c) откровенно замечает: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых».

Скептическое отношение к богам и религиозным традициям вытекало из основных теоретико-познавательных

положений Протагора и было существенным аспектом его просветительской деятельности. В сочинении «О богах» он писал: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать (это): и неясность (вопроса), и краткость человеческой жизни»⁵⁵.

То обстоятельство, что Протагор наряду с рационалистическим способом рассуждения прибегал также к форме мифа, как это, например, отражено в упомянутом диалоге Платона «Протагор», не должно вводить нас в заблуждение в вопросе о скептическом характере его отношения к богам. Обращаясь к мифу, Протагор использует ее как удобную и убедительную для традиционалистски настроенных слушателей форму, с помощью которой он стремится обосновать свои новые, рационалистические взгляды о характере и целях полисного общения.

Так, используя сюжетную канву и схему мифа о Прометее, Протагор в споре с Сократом обосновывает свой тезис о том, что добродетели, которая лежит в основе искусства совместной полисной жизни, можно научиться. Причем, согласно протагоровской передаче мифа, всем людям в равной степени доступны мудрость, добродетель и искусство государственной жизни. Только благодаря тому, что все люди наделены такими качествами, и стал возможен переход от догосударственного состояния, когда люди враждовали между собой и гибли, к началам совместной общественной жизни людей, к государственности.

Демократическая идея Протагора и вместе с тем максима его политико-правовой концепции состоят в том, что существование государства предполагает причастность всех его членов к человеческой добродетели, к которой он относит справедливость, рассудительность и благочестие⁵⁶.

⁵⁵ Макавельский А. Софисты, вып. 1, с. 16.

⁵⁶ Характеризуя Протагора как «первого большого теоретика и представителя демократического идеала государства», К. Роде справедливо замечает, что протагоровская философия права, несмотря на ее релятивизм, содержит в себе указание на всеобщие этические компоненты, среди которых ведущую роль играет принцип равной причастности всех людей к политико-правовым делам (Rode K. *Geschichte der europäischen Rechtsphilosophie*. Düsseldorf, 1974, S. 16).

Добродетель — не врожденное качество, и она не возникает самопроизвольно, но ей можно научиться. Этой добродетели и обучают софисты. «...В добродетели,— замечает Протагор,— не должно быть невежд, или же иначе не быть государству...» (Платон, Протагор, 327а). И если Сократ критикует афинские демократические порядки за участие в управлении полисными делами некомпетентных людей (плотников, сапожников, медников, купцов и т. д.), то Протагор, напротив, считает такое положение дел справедливым, так как афиняне, по его мнению, в достаточной мере сведущи в гражданской добродетели.

Добродетели, необходимые в делах домашних и государственных, можно приобрести старанием и обучением. В этом — важный государственный смысл воспитания членов полиса в духе гражданских добродетелей. Именно потому, что добродетель — дело наживное, и имеет смысл, по Протагору, наказание преступников. «Никто ведь,— замечает он (Платон, Протагор, 324в—с),— не наказывает преступников, имея в виду лишь уже совершенное беззаконие и только из-за этого: такое бессмысленное мучительство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыслом, тот казнит не за прошлое беззаконие — ведь не превратит же он совершенное в несовершившееся,— но во имя будущего, чтобы снова не совершил преступления ни этот человек, ни другой, глядя на это наказание».

Политическая добродетель (справедливость, рассудительность, благочестие и т. п.), да и сам полис и его законы относятся, по смыслу протагоровской концепции, к тем «вещам», мерой которых является человек⁵⁷. Обрисованный Протагором с помощью мифа процесс постепенного формирования человеческого общества показывает, что полис и его законы, согласно его воззрениям,— искусственные образования, результат приобщения людей к добродетели, овладения политическим искусством. В этом

⁵⁷ В. Нестле высказал предположение, что под «вещами» Протагор имел в виду не природные вещи, а свойства (качества) или ценности (*Nestle W. Vom Mythos zum Logos. Stuttgart, 1940, S. 274*). На наш взгляд, подобное ограничение всех «вещей» лишь феноменами духовного порядка и искусственно сделанными вещами (своего рода артефактами) неверно, ибо под сущим в учении Протагора имеется в виду и естественное, и искусственное.

смысле государство и законы, по Протагору, не данности природы, а мудрые изобретения. В том-то и состоит их ценность, что они воплощают собой все лучшее, что доступно человеку,—его мудрое разумение, способность овладеть искусством совместной жизни с целью достижения общей пользы. Различение естественного и искусственного и их соотношение в свете протагоровской гносеологии имеют тот смысл, что искусственное (государство, законы, политическая добродетель) — продукт человеческого познания, высокое достижение человека, свидетельство его возвышения над остальной природой и приобщения, говоря языком мифа, к «божественному уделу» (Платон, Протагор, 322а).

Многие последующие софисты превратили различие естественного и искусственного в их противопоставление, чтобы этим путем обосновать условность и неистинность всего искусственного, в том числе существовавших государственно-правовых порядков. Протагору чужд такой подход. Для него, напротив, наличие искусственного — показатель успехов людей, критерий их развитости, подтверждение их мудрости и благочестия. Протагоровское воспитание политической добродетели и было нацелено на приумножение и укрепление этих человеческих достижений, в числе которых важнейшими являются государство и законы.

Искусственные «вещи», как и естественные, относительны, текучи, изменчивы. Но истинность человеческих знаний о «вещах» (в том числе искусственных, политико-правовых) является свидетельством и гарантией их подлинности, достоверности и произвольности. И в этом моменте вновь обнаруживается то принципиальное значение, которое, согласно Протагору, имеет надлежащее воспитание и обучение членов полиса для обеспечения их общей пользы. Вместе с тем становится ясной существенная роль принципа полезности в концепции Протагора. Многообразие истин не означает, согласно этой концепции, их одинаковой полезности. С точки зрения принципа полезности различные истины об одном и том же неравноценны. Применительно к полису как форме совместной жизни людей, по Протагору, «полезна взаимная справедливость и добродетель» (Платон, Протагор, 327в).

Мудрость воспитателя (все равно — родителя, учителя, оратора или должностного лица) и состоит в его умении внушить людям общепользительный образ мыслей и действий. Платон (Теэтет, 167с) приписывает Протагору такие слова: «... мудрые и хорошие ораторы делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось гражданам справедливым: ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает»⁵⁸.

С принципом общей пользы связана не только проблема надлежащего воспитания, но и вопрос о необходимости государственного насилия в отношении тех, кто, не считаясь с общими интересами, действует произвольно и нарушает общеобязательные предписания законов. «... Государство,— замечает Протагор,— начертав законы — изобретение славных древних законодателей,— сообразно им заставляет и повелевать, и повиноваться. А преступающего законы государство наказывает, и название этому наказанию и у вас, и во многих других местах — исправление, потому что возмездие исправляет» (Платон, Протагор, 326d—e).

Релятивизация суждений о справедливости, полисе и законе, проистекающая из начал протагоровской гносеологии, не сопровождается их девальвацией. Обусловленность искусственных «вещей», в том числе и политико-правовых институтов, прогрессирующим процессом человеческого овладения политическим искусством и их опосредованность человеческой мерой не делают их, согласно Протагору, произвольным продуктом человеческого усмотрения. Представления о полисе, законах, справедливости при всей своей релятивности (изменчивости и разнообразии) носят объективный характер в силу своей истинности и, следовательно, открытости для восприятия разумных доводов об общепользительном.

Какая из многочисленных конкурирующих между собой истин относительно политико-правовых порядков возъ-

⁵⁸ Такой подход Протагора к вопросу о справедливости полисных порядков и законов Э. Вольф охарактеризовал как «исторически-позитивистский правовой релятивизм» (Wolf E. Griechisches Rechtsdenken. Tübingen, 1952, Bd. II, S. 35).

мет верх, во многом зависит от того, в каком духе воспитываются члены полиса, что они считают справедливым и полезным. Воспитание и обучение, т. е. деятельность «софиста», оказываются тем самым политико-идеологическим делом, просветительской борьбой за умы людей. Протагор хорошо понимал практический смысл своей деятельности в качестве софиста-просветителя. «Теория искусства без практики и практика без теории есть ничто», — говорил он ⁵⁹.

Исходя из этого, Протагор энергично отстаивает принципы справедливости, законности и государственного порядка в качестве объективных ценностей, причем именно демократическая форма реализации этих принципов соответствует собственным представлениям Протагора об истинном и полезном. Протагоровское обучение политическому искусству было просветительской пропагандой демократических идей и ценностей.

Горгий (ок. 483—375 гг. до н. э.) был наряду с Протагором одним из наиболее знаменитых софистов. Он был выходцем из Леонтин, небольшого города в Сицилии ⁶⁰. В философии его учителем был Эмпедокл (ученик Парменида, главы элейской школы античной философии), а в риторике — Тисий Сиракузский, который вслед за своим учителем Кораксом характеризовал риторику как «демиурга убеждения». Филострат («Жизнь софистов», 1, 9) замечает, что к Горгию, «как к отцу, восходит, по нашему мнению, искусство софистов».

Уже в своем родном полисе Горгий прославился как искусный оратор. В 427 г., когда леонтийцам угрожала опасность со стороны сиракузян, Горгий во главе леонтийского посольства посетил Афины и своей речью о военной помощи, обращенной к афинянам, вызвал их восхищение и одобрение. Странствуя по разным эллинским полисам, Горгий за высокую плату учил искусству убедительной речи. Большую часть жизни он прожил в богатой Фессалии, куда он переселился по приглашению тирана Ясона ⁶¹. «Впрочем, — сообщает его ученик Исократ, — он не

⁵⁹ Макаковский А. Софисты, вып. 1, с. 18.

⁶⁰ Сведения о Горгии в русском переводе см. там же, с. 21—47.

⁶¹ Там же, с. 24.

имел постоянного местопребывания ни в одном городе, не делал трат на общественные дела и не должен был платить налогов и, кроме того, он не был женат и не имел детей, но был свободен и от этой общественной повинности, которая является самой длительной и требующей наибольших издержек»⁶².

Горгий прожил более ста лет, сохранив до конца жизни ясность ума и бодрость. О причинах своего долголетия он говорил, что «никогда ничего не делал ради удовольствия»⁶³. После смерти Горгию, видимо, за счет заработанных им огромных средств, была сооружена и выставлена в Дельфийском храме золотая статуя с надписью: «Сын Хармантиды Горгий Леонтийский».

Огромное значение, которое придавал Горгий риторике, оказав тем самым существенное влияние на остальных софистов, опиралось на его общефилософские представления. Отмечая необходимость занятий философией, он как-то остроумно заметил, что «те, кто пренебрегает философией, занимаясь частными науками, похожи на женихов Пенелопы, которые, добиваясь ее, совокуплялись с ее служанками»⁶⁴.

Собственные занятия философской проблематикой привели Горгия к онтологическому нигилизму и агностицизму. О его философской позиции Секст Эмпирик («Против ученых», VII, 65)⁶⁵ сообщает: «В сочинении «О не-сущем, или О природе» он скомпоновал последовательно три главы: первую — о том, что ничего не существует; вторую — о том, что даже если оно и существует, то оно непостижимо для человека; и третью — о том, что если оно и постижимо, то уже во всяком случае невысказуемо и необъяснимо для другого». В духе этой философской позиции, отрицающей возможность всякого объективного критерия истины, да и самой истины, Горгий и развивал свои взгляды о роли риторики как искусства убеждения при помощи красноречия. Философское доказательство истины, таким образом, уступает свое место и роль рито-

⁶² *Маковельский А. Софисты, вып. 1, с. 26.*

⁶³ *Там же, с. 25.*

⁶⁴ *Там же, с. 47.*

⁶⁵ *Секст Эмпирик. Указ. соч., с. 73.*

рическому убеждению слушателей в вероятности и правдоподобности обосновываемых представлений (версий). «Тисий же и Горгий,— замечает платоновский Сократ (Платон, Федр, 267в),— пусть спокойно спят: им привиделось, будто вместо истины надо больше почитать правдоподобие; силою своего слова они заставляют малое казаться большим, а большое — малым, новое представляют древним, а древнее — новым, по любому поводу у них наготове то сжатые, то беспредельно пространные речи».

В отличие от Протагора и ряда других софистов, которые аттестовали себя в качестве учителей добродетели, Горгий обучал лишь искусной речи, поскольку истинное знание о том или ином конкретном явлении или предмете (в том числе о добродетели), согласно его позиции, вообще никому не доступно — ни учителю, ни ученику. Он считал, что «искусство убеждать значительно превосходит все другие искусства, так как оно всех их заставляет рабски служить себе по доброй воле, а не насильно, и гораздо лучше всех искусств» (Платон, Филеб, 58а).

Это, правда, не означает, что Горгий был противником добродетели и отвергал этические свойства и характеристики. Судя по всему, он, отрицая некую единую и общую для всех добродетель (и, разумеется, отвергая возможность ее познания, если бы она все-таки была), развивал индивидуалистические представления о добродетелях.

Менон, один из учеников Горгия, о взглядах своего учителя говорит так: существует множество разных добродетелей; добродетель мужчины, например, состоит в том, чтобы успешно справляться с государственными делами, благотворствуя друзьям и вредя врагам; добродетель женщины — в хорошем распоряжении домом и послушании мужу; различаются и добродетели ребенка, старика и т. д. «Для каждого из наших занятий и возрастов,— продолжает Менон (Платон, Менон, 72а),— в каждом деле у каждого из нас своя добродетель». Так же обстоит дело и с пороками.

Это свидетельство Платона об индивидуализации Горгием этических свойств подтверждает и Аристотель. «Гораздо правильнее поступают те,— пишет он (Политика, 1, 5. 8. 1259 в 27),— которые, подобно Горгию, расчле-

няют добродетели и определяют каждую из них с ее индивидуальной стороны».

Подобная индивидуализация этических представлений означала заметный отход от коллективистской нравственности к субъективной морали, что существенно размывало устои общеполисной жизни, традиционное единомыслие членов полиса в вопросах этических, политических и религиозных.

В риторическом искусстве Горгия большое место занимали так называемые «судебные речи», в которых он развивает аргументы защиты против того или иного глубоко укоренившегося обвинительного тезиса. Главная цель подобных защитных (контробвинительных) речей, адресованных суду публики,— с помощью разумного слова переубедить слушателей, одержать верх над их предрассудками, внушить им иной, как правило прямо противоположный, взгляд по затронутому делу. Политическая значимость подобных публичных речей, опровергавших сложившиеся представления (религиозные, эстетические, нравственные, правовые и т. п.), очевидна, даже если горгиевская риторика зачастую и не брала под свой прямой прицел текущие общеполисные дела. Публично ориентированная риторика Горгия в условиях античного полиса с присущими ему формами широкого участия свободных граждан в обсуждении общих вопросов фактически представляла собой существенный момент политического искусства и могла быть использована как действенное средство борьбы за власть: публичное слово в контексте полисной жизни становилось публичной силой⁶⁶.

Характерным образчиком горгиевской риторики является, например, его «Похвала Елене»⁶⁷. Здесь Горгий берется опровергнуть всеобщее осуждение Елены, относительно которой, по его собственным словам, «у всех поэтов было согласие и единодушное мнение»⁶⁸. Имя Елены для эллинов символизировало несчастья Троянской войны,

⁶⁶ К. Роде отмечает, что горгиевское искусство речи, позволяя манипулировать слушателями, предстает как «орудие власти» (*Ro-de K. Op. cit., S. 17*).

⁶⁷ Макаковский А. Софисты, вып. 1, с. 35—39.

⁶⁸ Там же, с. 35.

и ее поведение повсеместно порицалось. «Я же,— говорит Горгий,— хочу, приведя в своей речи некоторые мысли, оправдать (Елену), пользующуюся дурной славой, от (взводимого на нее) обвинения, доказать, что порицающие (ее) лгут; выявив истину, я хочу заставить неведение замолчать»⁶⁹.

Эту «истину» о невинности Елены Горгий «доказывает» тем, что ее отплытие в Трою он приписывает действию сил и причин, от нее не зависящих. «Елена,— замечает он,— сделала то, что она сделала, либо по воле судьбы, по решению богов и в силу роковой необходимости, либо (она сделала это), будучи насильственно похищена, либо соблазненная речами, или плененная любовью»⁷⁰. Во всех этих случаях, согласно аргументации Горгия, Елена оказывается жертвой судьбы и богов (первый случай, а также четвертый, если считать, что любовь ниспосылается божественным Эросом) или человеческого насилия (физического — во втором случае, психического — в случае ее соблазнения искусными речами). Если же любовь расценивать не как божье дело, а всего лишь как человеческий недуг и заблуждение души, то ее следует считать несчастьем Елены, которая и в этом случае невинна, поскольку действовала по не зависящей от нее «прихоти случая», а не «по решению ума» или «по заранее намеченному плану искусства»⁷¹.

В горгиевской защите Елены обращает на себя внимание его понимание вопроса о вине. Горгий, расходясь с распространенной среди его современников расширительной трактовкой виновности (вплоть до объективного вменения), признает, говоря современным языком, вину лишь в форме прямого умысла. Все остальные формы виновности им по сути дела отвергаются, поскольку здесь, согласно смыслу его интерпретации, имеет место действие непреодолимой силы (*vis major*) или случай (*casus*). Развиваемый Горгием взгляд, согласно которому человек виновен лишь в умышленно содеянном, находится в русле

⁶⁹ Там же, с. 35—36.

⁷⁰ Там же, с. 36.

⁷¹ Там же, с. 38.

просветительского рационализма и индивидуализма софистов.

Для позиции Горгия весьма характерно, что и в «Похвале Елене», и в аналогичной «Защите Паламеда»⁷² он при всем своем релятивизме занят отстаиванием «истины» и «справедливости», как он их понимает. Правда, «истина», «справедливость» и т. д. в трактовке Горгия лишены абсолютного характера и поставлены в зависимость от красноречивости и убедительности той или иной их интерпретации, но ценность их он не отвергает. «Украшение городу,— говорит он,— храбрость его мужей, телу же — красота, душе — мудрость, делу — добродетель, слову — истина. Противоположность же (всему) этому — беспорядочность»⁷³.

Такому порядку вещей должно соответствовать и риторическое искусство. Слово — великий властелин, и ему присуща большая сила убеждения. Оно, по выражению Горгия, формирует душу, как хочет. Указывая на опасности, связанные с злоупотреблением силой слова, Горгий квалифицирует убеждение с помощью лживой речи в качестве принуждения и, кажется, первым четко высказывает ту мысль, что «убедивший, как принудивший, несет на себе вину (за содеянное)»⁷⁴.

«Ложная речь» — объект острых нападок Горгия. Его позиция в этом пункте напоминает последующую платоновскую критику софистики. «Сколь многие,— говорит Горгий,— сколь многих о сколь многом и (в прошлом) убедили и (ныне) убеждают, сочиняя ложную речь. Ибо если бы все обо всем (все знали, а именно) имели память о прошедшем, понятие о настоящем и предвидение будущего, то речь не была бы так подобной (той речи, какая бывает у тех), кто ныне не в состоянии ни понимать прошедшее, ни ориентироваться в настоящем, ни предсказывать будущее. Таким образом, весьма многие о весьма

⁷² См.: *Маковельский А. Софисты*, вып. 1, с. 39—45. Паламед — один из героев Троянской войны, убитый эллинами в результате ложного обвинения Одиссея. Платоновский Сократ (*Платон, Апология Сократа, 41в*) упоминает Паламеда в числе тех своих предшественников, «кто умер жертвою несправедливого суда».

⁷³ *Маковельский А. Софисты*, вып. 1, с. 35.

⁷⁴ Там же, с. 37.

многим доставляют душе мнение, которое является (для нее) подателем совета (то есть руководством к действию). Будучи обманчивым и шатким, мнение доставляет тем, кто им пользуется, обманчивые и шаткие успехи»⁷⁵.

В качестве примера увлечения ложными мнениями под влиянием умелого убеждения Горгий ссылается на словесные состязания в народных собраниях, где нередко искусно составленная, но ложная речь находит поддержку у демоса.

Восхваление эстетических, этических и политических добродетелей является канонem риторического искусства Горгия.

Высоко оценивая достижения человеческой культуры Горгий относит к их числу и «писанные законы, этих стражей справедливости»⁷⁶. Писанный закон — искусное человеческое изобретение, т. е. нечто искусственное. От «писаного закона» Горгий отличает неписаную «справедливость», которая характеризуется им как «сущность дел», «божественный и всеобщий закон»⁷⁷. Это их отличие не означает, однако, наличия между ними резкого расхождения и противоположности. Будучи приверженцем писаных законов, Горгий вместе с тем саму справедливость ставит по ценности выше их.

В «Надгробном слове» Горгий, прославляя погибших афинян, говорит о них: «Часто они предпочитали мягкую справедливость жесткому праву, часто также правоту сущности дел (ставили выше) буквы закона, признавая, что самый божественный и самый всеобщий закон заключается в том, чтобы то, что должно в должное время говорить и (когда должно) молчать, (то, что должно, в должное время) делать и (когда должно) не делать»⁷⁸. Отмечая связь справедливости и равенства, Горгий продолжает характеристику павших в бою афинян в следующих словах: они «были справедливы по отношению к своим согражданам в силу (присущего им) чувства равенства»⁷⁹.

⁷⁵ Там же, с. 37.

⁷⁶ Там же, с. 43.

⁷⁷ Там же, с. 34.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же, с. 35.

Высоко оценивал Горгий благо мира, который, по его выражению, является «другом всего прекрасного и хорошего»⁸⁰. В своей «Олимпийской речи», произнесенной в Олимпии примерно в 408 г., когда шла внутригреческая Пелопоннесская война, Горгий призвал всех эллинов к единомыслию и миру. Советуя грекам прекратить свою внутреннюю вражду, он убеждал их сражаться не между собой, а совместно против варваров⁸¹.

Ту же мысль о мире и единомыслии между эллинами он повторил и в «Надгробном слове», произнесенном в Афинах — одном из двух (наряду со Спартой) главных участников внутригреческой войны за гегемонию над всей Элладой. «Трофеи побед над варварами,—осторожно наставлял Горгий гегемонистски настроенных и воинственных афинян,—заслуживают гимнов (хвалебных песен), трофеи же побед над эллинами—тренов (плачевных песен)»⁸². У Горгия было много учеников, наиболее известными среди которых были оратор Исократ, софисты Пол Агригентский и Алкидамант Элейский.

Софист **Продик** (род. ок. 470 г. до н. э.) происходил из Кеоса (острова, расположенного севернее Крита). Прибыв в Афины во главе кеосского посольства, он приобрел здесь широкую известность в качестве нравоучителя и большого знатока языка. Особенно силен был Продик в искусстве толкования значения слов и правильного их употребления. Много внимания он уделял синонимике. Среди слушателей Продика был и Сократ, который довольно высоко отзывался о его искусстве и даже потратил одну драхму, чтобы прослушать его урок. Правда, Продик брал за полный курс учения 50 драхм, но у Сократа не было ни таких денег, ни нужды в долгих занятиях. Как бы там ни было, Сократ называл себя — хотя и не без присущей ему иронии — учеником Продика. Когда беседа Сократа с Протагором о добродетели доходит до спора о значении слов, он замечает: «Мудрость Продика, Протагор, есть, пожалуй, нечто издревле божественное, пошла

⁸⁰ Макавельский А. Софисты, вып. 1. с. 34.

⁸¹ См. там же, с. 22, 35.

⁸² Там же, с. 22.

ли она от Симонида⁸³ или от еще более древних времен. А ты, опытный во многом другом, в ней оказываешься неопытным, не то что я — у меня именно в ней есть опыт, так как я ученик этого самого Продика» (Платон, Протагор, 341a).

На учение к Продику Сократ направлял тех своих слушателей, которые подавали определенные надежды, но в его собственном «повивальном искусстве», необходимом при «рождении» нового знания, не нуждались. «Многих таких юношей,— говорит Сократ,— я отдал Продику, многих — другим мужам, мудрым и боговдохновенным» (Платон, Теэтет, 151b). Продик считал добродетель высшим благом человеческой жизни. Эту мысль в аллегорической форме он развил в своем сочинении «Геракл на распутье» (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, II, I, 21—34)⁸⁴.

Когда Геракл переходил из детского возраста в юношеский и перед ним встал вопрос о выборе дальнейшего пути в жизни, ему явились, согласно продикинской аллегории, две женщины, олицетворявшие Добродетель и Порок. Каждая из них стала склонять Геракла в свою сторону. Именуя себя Счастьем, Порок обещал ему беззаботную и легкую жизнь. Добродетель же, разоблачая ложные обещания Порока, напротив, внушала Гераклу, что все доброе и хорошее дается человеку лишь в трудах и заботах. «Таким образом,— заключает свою речь Добродетель,— если ты хочешь, чтобы боги были к тебе милостивы, то должен почитать их; если желаешь, чтобы тебя любили друзья, ты должен делать им добро; если стремишься к уважению со стороны известного города, ты должен приносить пользу этому городу; и если добиваешься удивления своей деятельности со стороны всей Эллады, ты должен стараться благоденствовать всей Элладе; если хочешь, чтобы земля давала тебе обильную жатву, ты должен отдаться земле; если находишь, что тебе следует извлекать богатства из стада, должен заботиться о стадах, стремишься ли достигнуть славы путем войны и быть в состоянии доставлять свободу друзьям

⁸³ Симонид Кеосский (556—468 гг. до н. э.) — знаменитый греческий поэт.

⁸⁴ См.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. СПб., 1887.

и порабощение врагам, ты должен изучать военные науки у людей знающих и упражняться в их применении. Если же ты желаешь иметь сильный организм, ты должен приучать его повиноваться рассудку и развивать его посредством труда и пота» (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, II, I, 28).

Не только для отдельного человека, но и для всех людей и человеческого рода вообще добродетель, согласно Продику, является единственно правильным, хотя долгим и тяжким, путем к действительно радостной и счастливой жизни. В нравовании Продика существенная роль в деле совершенствования человека и разумного его благоустройства отводится труду. Собственная забота отдельного человека и всех людей о своем благе — ведущий мотив продиковского просвещения, которое в этом пункте существенно расходится с традиционистской установкой на решающее значение «милости богов». Боги Продика помогают лишь тем, кто сам своим трудом заботится о себе. Подобная высокая оценка Продикум значения труда была явным отходом от распространенного в то время пренебрежительного отношения к труду.

Существенная роль отводилась труду и в продиковской концепции происхождения человеческого общежития и государства, согласно которой государственная общность и благоустройство являются результатом целесообразно-объединенных усилий людей⁸⁵. Именно благодаря самим себе, своему труду и разуму, а не богам, люди преодолели свою беспомощность перед силами природы, обуздали взаимную вражду и достигли начал благоустроенной, полисно-организованной совместной жизни. Важное место в этом процессе возникновения и функционирования полисной культуры занимает, по Продику, язык — необходимое средство взаимопонимания и общения людей. Не только язык и государство, но и религия оказываются в трактовке Продика продуктами человеческих усилий, собственно человеческими достижениями. Религия, по Продику, появляется в результате обоготворения людьми всего того, что в окружающей природе полезно для жизни (солнца, источников и явлений природы). Так, люди обоготворили

⁸⁵ См.: G i g o n O. *Op. cit.*, S. 279—280.

хлеб в облике богини Деметры, вино — в облике Диониса и т. п. В этом смысле можно сказать, что Продик признавал религию лишь в ее целесообразной, как он это понимал, части, религию как обоготворение полезного для человека. Отсюда — и его критичность к таким неразумным и нецелесообразным, с его точки зрения, аспектам тогдашней религии, как ритуальный плач по умершим и т. п. Смерти, говорил он, нет дела ни до живых, ни до мертвых, ибо живые не имеют никакого дела со смертью, потому что они живы, а умершие не имеют дела со смертью, потому что они уже не существуют⁸⁶. Подобно Протагору, Продик восхваляет плоды человеческой искусности. То, что искусственно, создано человеческими усилиями, людским искусством (в том числе государство, язык, религия, добродетель вообще и т. п.), берется им под защиту как благо. Его позиции еще чужды скептицизм и негативизм в отношении всего «искусственного», столь характерные для многих последующих софистов.

Гиппий из Элиды (ок. 460—400 гг. до н. э.) был одним из самых разносторонне образованных людей своего времени, сведущим в вопросах музыки, языка, математики, астрономии, поэтики, риторики, политики и т. д. В качестве платного учителя-софиста он посетил много эллинских полисов и пользовался большим успехом.

Восхваляя свою профессию, лежащую в ее основе мудрость и связанные с ней выгоды, Гиппий как-то заметил Сократу: «Ничего-то ты, Сократ, об этом по-настоящему не знаешь! Если бы ты знал, сколько денег заработал я, ты бы изумился! Не говоря об остальном, когда я однажды прибыл в Сицилию в то время, как там находился Протагор, человек прославленный и старше меня по возрасту, я все-таки, будучи много его моложе, в короткое время заработал гораздо больше ста пятидесяти мин⁸⁷, да притом в одном только совсем маленьком местечке, Инике,— больше двадцати мин. Прибыв с этими деньга-

⁸⁶ См.: Редкин П. Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. СПб., 1889, т. 2, с. 333.

⁸⁷ Гиппий за короткое время заработал громадную по тогдашним условиям сумму денег. Для сравнения отмечу, что все имущество собеседника Гиппия — Сократа — стоило 5 мин, хорошая лошадь — 10 мин, искусный раб — примерно столько же.

ми домой, я отдал их отцу, так что и он, и все остальные граждане удивлялись и были поражены. Я думаю, что заработал, пожалуй, больше денег, чем любые два других софиста, вместе взятые» (Платон, Гиппий Большой, 282e).

Гиппий был убежденным приверженцем того идеала «всезнания», который и до него (Гераклит) и после него (Платон) подвергался философской критике как дело суетное и пустое. Известной практической трансформацией этого же идеала было обосновываемое Гиппием требование о полной автаркии (самодостаточности и самоудовлетворения) индивида, освобождающей его от нужды в чужой помощи⁸⁸. Сам он гордился тем, что все, что носит на себе (рубашку, башмаки, перстень), изготовил лично. Положение Гиппия об автаркии индивида — одно из ярких проявлений того индивидуалистического начала, отставание которого в той или иной форме было характерно для всей софистики в целом.

Весьма своеобразные воззрения Гиппий развивал в области права. Он первым среди софистов в духе естественноправового учения резко противопоставил природу (фюсис) и закон (номос)⁸⁹. Природа (природа вещей, закон природы) предстает в трактовке Гиппия в качестве того истинного, естественного права, которое противостоит ошибочному, искусственному, человеческому закону (позитивному праву). Обращаясь к своим собеседникам-эллинам, гражданам различных полисов, Гиппий говорит: «Люди, собравшиеся здесь! Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же, властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе» (Платон, Протагор, 337d). Естественное право (право свободного самоопределения человека согласно требованиям природы) и есть, согласно Гиппию, справедливость, тогда как позитивный закон, принуждающий к соблюдению условных и искусственных требований, противоречит справедливости. Закон

⁸⁸ См.: Gigon O. *Op. cit.*, S. 264—265.

⁸⁹ См.: Rode K. *Op. cit.*, S. 20—21; Heinemann F. *Nomos und Physis*. Basel, 1945, S. 110 u. ff.

Гиппий характеризовал как «то, что граждане пишут, определяя, что должно делать и чего должно удерживаться» (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, IV, IV, 13).

Основным его аргументом против позитивных законов является указание на их условность, изменчивость, текущий и временный характер, зависимость от усмотрения сменяющих друг друга законодателей. Все это, по мнению Гиппия, показывает, что принимаемые людьми законы — нечто несерьезное и лишенное необходимости. «Кто станет думать о законах и о подчинении им как о деле серьезном,— говорит он,— когда нередко сами законодатели не одобряют их и переменяют?» (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, IV, IV, 14).

Под естественным правом Гиппий понимает те неписанные законы, которые «одинаково исполняются в каждой стране» (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, IV, IV, 19).

Естественноправовые представления развивал (около 400 г. до н. э.) и софист **Антифонт**. Обосновывая положение о равенстве всех людей по природе, он ссылается на то, что у всех людей — эллинов и варваров, благородных и простых — одни и те же естественные потребности. Неравенство же людей проистекает из человеческих законов, а не из природы. «По природе,— говорит Антифонт,— мы все во всех отношениях равны, притом (одинаково) и варвары, и эллины. (Здесь) уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы»⁹⁰.

Различая «законы полиса» и «законы природы» (естественное право), Антифонт отдает явное предпочтение вторым. Хотя справедливость, по его оценке, заключается в том, чтобы не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином, однако вместе с тем он отмечает, что «многие (предписания, признаваемые) справедливыми по закону, враждебны природе (человека)»⁹¹. Даже полезные установления закона — суть оковы для человеческой природы, веления же природы приносят человеку свободу. Кроме того, Антифонт замечает, что тайное на-

⁹⁰ Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969, т. 1, ч. 1, с. 321.

⁹¹ Там же, с. 321.

рушение законов государства остается без последствий, тогда как нарушителя законов природы неминуемо постигает бедствие. «Ибо предписания законов произвольны (искусственны), (веления же) природы необходимы. И (сверх того), предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой (порождения природы); веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения (людей между собой)»⁹².

В сочинении «О единомыслии» Антифонт, отмечая недостатки изолированного существования человека и преимущества совместной государственной жизни, критикует эгоистическое разногласие между людьми и ратует за согласие между ними, «единомыслие», в том числе и в вопросе о полисных порядках и законах. Большое значение в деле достижения такого «единомыслия» им отводилось воспитанию людей в духе «законов природы» и обуздания эгоистических наклонностей.

Таким образом, различие и сопоставление естественно-го права (законов природы) и позитивного закона (человеческих установлений, полисных законов) использовалось Антифонтом не только для их критического противопоставления, но также и для устранения противоречий между ними путем приведения позитивных законов в соответствие с разумно понятой природой человека.

Одним из самых ярких и знаменитых софистов второго поколения был **Фрасимах** из Халкедона. Для его подхода к политической проблематике характерны критичность к разного рода религиозным и нравственным иллюзиям, стремление к уяснению прежде всего реального, практически существующего положения дел. Воззрения Фрасимаха отмечены большой дозой скептицизма и пессимизма. Жизнь свою он кончил самоубийством.

Политика, по Фрасимаху, — область проявления человеческих сил и интересов, сфера человеческого, а не божественного действия. Боги, говорил он, не обращают внимания на человеческие дела, иначе они не прошли бы мимо справедливости — величайшего из челове-

⁹² *Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 320.*

ских благ; ведь не видно, чтобы люди действовали справедливо.

В свете такого подхода «справедливость» в ее высоком смысле предстает как иллюзия и фикция; то же, что именуется «справедливостью» в реальной жизни, есть нечто совершенно иное, а именно интерес сильных, властвующих. Подобная девальвация этических ценностей приводит к тому, что политика (властвование, законодательство и т. д.) лишается нравственных основ и оказывается борьбой различных социальных сил за свою выгоду. Поэтому и позитивные законы представляют собой воплощение не каких-то объективных этических ценностей, а интересов тех, кто в данной борьбе достигает господства⁹³.

Реальный критерий практической политики и принцип властвования Фрасимах видит в выгоде сильнейшего. Платон приписывает ему такие слова: «Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему» (Платон. Государство, I, 338с).

В каждом государстве, поясняет Фрасимах свою мысль, силу имеет тот, кто у власти. Обладая такой силой, всякая власть устанавливает законы в свою пользу: демократия — демократические законы, тирания — тиранические и т. п. Установив подобные законы, власти объявляют их справедливыми для подвластных, а преступающего эти установления карают как нарушителя законов и справедливости. Подданные осуществляют то, что пригодно правителю, так как в его руках сила. Вследствие исполнительности подданных он преуспевает, а они сами — ничуть. Обладание властью дает большие преимущества. Несправедливость в политических отношениях оказывается нелесообразнее и выгоднее справедливости.

Высмеивая наивный, с его точки зрения, подход Сократа к практической политике с нравственными мерками, Фрасимах замечает: «Справедливость и справедливое — в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот:

⁹³ К. Роде в этой связи говорит о фрасимаховской «реалистически-социологической трактовке права» (Roде К. Оp. cit., S. 18).

она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми» (Платон, Государство, I, 343c—d).

Позиция Фрасимаха, как это видно из приведенных положений, по существу своему направлена не на оправдание какой-то одной определенной формы власти (например, правления рабовладельческой знати, как это ему нередко приписывают) или критику другой (скажем, демократии): ведь во всех формах государства, по его представлениям, дело обстоит одинаково, и понятие «сильнейшие» одинаково характеризует правителей всех форм. Существо фрасимаховской концепции состоит в теоретической фиксации того фактического положения дел, что во всех существующих формах государства именно сила является основой и властвования, и законодательства, и сознательного нравственного камуфляжа.

Фрасимах, таким образом, отметил роль насилия в деятельности государства, авторитарный характер политики и закона и, кроме того, высказал ту мысль, что и в области нравственности (т. е. в основной сфере тогдашней идеологии) властвуют представления тех, в чьих руках находятся сила и государственная власть.

Нравственные основы политики отвергал и софист Пол Агригентский, ученик Горгия. Его интересует прежде всего опыт практической политики, эмпирическая реальность государственной жизни. Его суждения о роли практического опыта впоследствии высоко оценил Аристотель, который в начале своей «Метафизики» (981a) замечает: «А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол,— и правильно говорит,— а неопытность — случай».

Пол восхвалял риторику в качестве важного средства достижения господства над людьми. Ораторы, по его словам, «словно тираны», добиваются в полисе всего, чего хотят. Поскольку в отношениях между людьми все равно нет справедливости, то лучше, говорит Пол, самому творить несправедливость, реализуя свои желания и цели, чем претерпевать несправедливость от других. Лучше быть тираном, чем его жертвой. И с этих позиций он в принципе оправдывает произвол тирана: «Свободу делать в городе, что сочтешь нужным,— убивать, отправлять в изгнание —

одним словом, поступать, как тебе вздумается» (Платон, Горгий, 469с).

В качестве яркого властолюбца и сторонника политического правления «лучших» выведен в диалоге Платона «Горгий» молодой афинский аристократ **Калликл**. Других сведений об этом лице не имеется. Некоторые исследователи полагают, что это — вымышленный персонаж, олицетворяющий опасный тип софиста, любой ценой рвущегося к власти. Возможно, что под видом Калликла Платон изобразил своего честолюбивого дядю Крития. В духе софистов Калликл, по Платону, противопоставляет естественное право позитивным законам и общепринятым обычаям. «Помоему, — говорит он, — законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания» (Платон, Горгий, 483с). Те, кто составляет большинство, только по своей ничтожности довольствуются долей, равной для всех. Боясь возвышения сильных и стремясь их запугать, большинство возводит свои взгляды в обычай, считающий несправедливым и постыдным стремление подняться над толпой.

По природе же, считает Калликл, справедливо то, что лучший выше худшего и сильный выше слабого. Повсюду (среди животных, людей, государств и народов) природный признак справедливости, по его мнению, таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. С позиций такого закона природы и естественного права силы Калликл критикует демократические законы и обычаи и лежащий в их основе принцип равенства. Закон природы, таким образом, предстает в его аристократической интерпретации как право (сильных, могущественных, разумных, лучших) на неравенство.

Близки к представлениям софистов и взгляды **Крития** (450—403 гг. до н. э.), одного из вождей правления «тридцати тиранов» (404—403 гг. до н. э.). Некоторое время он вращался и в сократовском окружении.

Было время, писал Критий в своей драме «Сизиф»⁹⁴, когда люди, подобно животным, вели беспорядочный об-

⁹⁴ См.: Платон. Соч., М.: Мысль, 1968, т. 1, с. 564, прим. 35; Секст Эмпирик. Указ. соч., с. 253—254.

раз жизни и среди них господствовала грубая сила. Затем были установлены законы, чтобы пресечь насилия. Но люди продолжали втайне нарушать их. Тогда некий разумный правитель изобрел богов — всевидящих и карающих.

Секст Эмпирик (Против ученых, IX—X, I, 54), отмечая, что Критий «по-видимому принадлежал к числу безбожников», приводит отрывок из «Сизифа» Крития, где герой драмы, богопротивник Сизиф, в частности, говорит:

«Когда была людей жизнь неустроена,
Звероподобна, управлялась силою,
Когда ни добрый за свои дела наград
Не получал, ни злой не знал возмездия,—
Тогда прибегли, думаю, к карательным
Законам люди, чтобы правосудие,
Царя равно над всеми, и насилие
Взнуздало б и преступника казнило бы.
Затем, когда законы воспретили им
Насильничать открыто, и они тогда
Тайком свои свершали злодеяния,—
То некий муж разумный, мудрый, думаю,
Для обуздания смертных изобрел богов,
Чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы
Зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы...
Такие страхи пред людьми он выставил
И через них на место надлежащее
Поставил божество он речью мудрою,
Законом угасивши беззаконие...
Так, думаю, что некто убедил сперва
Людей признать богов существование».

Продолжая морально-религиозный скептицизм и политический волюнтаризм ряда софистов, Критий не только законы, но также религию и основывающиеся на ней нравственные представления объявляет человеческим изобретением — «полезным учением», облеченным «в слово лживое» (Секст Эмпирик, IX—X, I, 54).

Подобные взгляды радикально расчищали дорогу к политическому активизму и авантюризму. И Критий, когда представился случай, действительно перешел от теоретизирования к практической борьбе за власть. Будучи несколько месяцев фактическим главой олигархического правления

в Афинах, он даже в кругу себе подобных выделялся своими пороками и кровавыми беззакониями. По словам Ксенофонта (Воспоминания о Сократе, I, II, 12), «Критий был самый ненасытный и самый жестокий из всех олигархов».

Софист Ликофрон, согласно сообщению Аристотеля, характеризовал государственное общение как результат договора людей между собой о взаимном союзе. «Да и закон в таком случае оказывается простым договором или, как говорил софист Ликофрон, просто гарантией личных прав, сделать же граждан добрыми и справедливыми он не в силах» (Аристотель, Политика, III, 5, 11, 1280a 33).

Судя по всему, «личные права» человека Ликофрон считал тем неотчуждаемым естественным правом, для гарантирования которого, по его договорной теории, и было заключено людьми соглашение о создании государственной общности. В основе этой концепции лежит представление о естественном равенстве людей (и равенстве их «личных прав»). Отрицая неравенство людей по природе, Ликофрон расценивал благородство происхождения как «пустой звук»⁹⁵.

Другой софист младшего поколения, Алкидам Элейский (I половина IV в.), ученик Горгия, развивал мысль о том, что все люди равны, включая, кроме свободных членов полиса, также и рабов. Ему приписываются следующие знаменательные слова: «Божество создало всех свободными, а природа никого не сотворила рабом»⁹⁶.

Софистика — многоликое явление. Воодушевленные великим пафосом автономии человека, провозглашенного началом и мерилom всего, софисты, можно сказать, перепробовали почти все возможные версии очеловечивания религиозных, нравственных, политических и правовых явлений, их интерпретации с точки зрения человеческого смысла их происхождения и функционирования. Они были первыми светскими теоретиками политики, государства и права и оказали огромное влияние на всю последующую (и не

⁹⁵ См.: Жебелев С. А. *Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля.* — В кн.: *Аристотель. Политика.* М., 1911, с. 408.

⁹⁶ Там же.

только античную) политико-правовую мысль. Их теоретические представления (и в первую очередь — различные варианты соотношения природы и закона, естественного и искусственного в сфере государственно-правовых явлений, силы и права, справедливости и закона, нравственности и политики) в различных модификациях использовались политическими мыслителями античности, средневековья и нового времени.

Разного рода современные сторонники концепций юрико-позитивистского или естественно-правового толка, приверженцы сведения права к силе или защитники неотчуждаемых прав личности и т. п. имеют в лице софистов своих античных предшественников.

СОКРАТ

Сократ (469—399 гг. до н. э.) — одна из интереснейших и популярнейших фигур в духовной истории человечества. Вот уже два с половиной тысячелетия его имя окружено легендарной славой. Как «демиурга философии», воплощение «образа мудреца» и в то же время «ясного и светлого», «общительного человека» характеризовал Сократа К. Маркс⁹⁷.

Сократ был коренным афинянином. Он родился в месяце Фаргелион (май—июнь), в год архонта Апсефиона (469 г. до н. э.) в семье каменотеса Софрониска и повитухи Фенареты. По аналогии с ремеслом матери Сократ назвал майевтикой (повивальным искусством) свой метод диалогического философствования, цель которого он видел в содействии собеседнику «родить» свою истину, если таковая у него есть. Огромное влияние на сократовское обращение к человеческой проблематике и его поворот от натурфилософии к моральной философии оказало его ознакомление в молодости с призывной надписью на Дельфийском храме Аполлона — «Познай самого себя». Все свое дальнейшее занятие философией Сократ — в свете этого изречения — считал служением дельфийскому богу

⁹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 40, с. 57, 158.

Аполлону. И знаменательно, что пророчица Дельфийского храма признала Сократа мудрейшим из эллинов.

Из дошедших до нас скудных биографических сведений о Сократе известно, что он в качестве афинского гоплита (тяжеловооруженного пехотинца) участвовал в трех сражениях — под Потидеей (в 432 г. до н. э.), при Делии (424 г. до н. э.) и Амфиполе (422 г. до н. э.). Во всех этих боевых эпизодах (накануне и в ходе Пелопоннесской войны) он, по свидетельству очевидцев, проявил себя в качестве стойкого и мужественного воина⁹⁸.

«Даймоний» Сократа (внутренний «божественный» голос), по его словам, запрещал ему заниматься активной политической деятельностью. Это, однако, не означало какой-то индифферентности его к делам полиса и обязанностям гражданина. Вся жизнь Сократа прошла в беседах на философские, моральные и политические темы. И хотя он не выступал публично на народных собраниях, а вел лишь частные беседы, но в этих беседах активно, обстоятельно и заинтересованно обсуждались все основные стороны государственной жизни, проблемы политики, права, справедливости, гражданских обязанностей, критически рассматривались недостатки афинской политики, предлагались пути ее совершенствования и т. д. Волею жребия Сократ все же однажды (в 406 г. до н. э.) был членом афинского Совета (буле). В это время рассматривалось нашумевшее дело афинских стратегов, которые в конце концов были все вместе огульно и с нарушением законной процедуры приговорены к смерти одним поднятием рук на народном собрании. Сократ оказался единственным членом Совета, который последовательно и до конца выступал за соблюдение законности при разборе названного дела. Примечательно, что вскоре после казни стратегов афиняне раскаялись в содеянном и привлекли к ответственным

⁹⁸ Некоторые исследователи (О. Гигон, Э. Дюпреель, И. Д. Рожанский и др.), придерживающиеся суперкритического подхода к источникам, расценивают сообщения о Сократе как «художественную литературу», а известного нам по этим источникам Сократа — в качестве «литературного персонажа». Против подобной «легендаризации» Сократа полемизирует Ф. Х. Кессиди (Кессиди и Ф. Х. Новая «апология» Сократа. — *Вопр. философии*, 1975, № 5, с. 146—151; Он же. Сократ. М.: Мысль, 1976).

ности их рьяных обвинителей, которые ввели демос в заблуждение.

Большое гражданское мужество проявил Сократ и во время тиранического «Правления Тридцати» во главе с Критием. Правители запретили ему вести свои беседы и приказали участвовать в арестах неугодных им лиц. Сократ открыто высмеял поведение новоявленных правителей, отказался от выполнения их приказов и оказывал посильное содействие преследуемым гражданам.

Сократ был принципиальным противником введенного софистами новшества — взимать плату за обучение. Сам он за свои беседы денег не брал, хотя материальное положение его семьи (от брака с Ксантиппой у него было три несовершеннолетних сына) было крайне бедным, если не сказать нищенским. Софист Антифонт, стремясь уязвить Сократа, как-то заметил ему: «Ты живешь так, что подобным образом не стал бы жить ни один раб у своего господина; пищу и питье ты употребляешь бедные, а одежду носишь не только бедную, но одну и ту же и летом и зимой; всегда ты без обуви и без хитона» (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, I, VII, 2). В 399 г. до н. э. видные деятели вернувшейся к власти демократии выдвигают против него обвинение, которое, по Диогену Лаэртскому (II, 40), звучало так: «Сократ повинен в отрицании богов, признанных городом, и во введении новых божественных существ; повинен он и в совращении молодежи. Предлагается смертная казнь». Афинский суд присяжных (гелиея), состоявший из 501 члена, перевесом в 80 голосов приговорил его к смерти.

Оставаясь верным законам полиса и принципу «не отвечать несправедливостью на несправедливость», Сократ отказался от подготовленного его друзьями побега из тюрьмы и в назначенное время выпил положенную чашу растертой ядовитой цикуты (болиголова).

Сократ ничего не писал, но его устными беседами, известными нам по произведениям Платона, Ксенофонта и Аристотеля, были заложены основы моральной философии, существенная часть которой — суждения о праве, политике, государстве.

Отвергнув нравственный и гносеологический релятивизм и субъективизм софистов, их апелляции к освобож-

денной от этических начал силе, Сократ занимался поисками рационального, логически-понятийного обоснования объективной природы нравственности, моральной политики и права.

Этика в понимании Сократа политична, политика этическая. Высшей и наиболее важной добродетелью (арете) является добродетель политическая, к которой Сократ относил искусство управления полисными делами. При помощи именно этого искусства люди делаются хорошими политиками, начальниками, домоправителями и вообще полезными для себя и других гражданами государства.

Причем эта высшая добродетель, именуемая Сократом царской, одинакова значима и в частной, и в публичной жизни человека: в обоих случаях речь идет об одном и том же — управлении соответствующими делами (полисными или домашними) на основе знания. Умение хорошего хозяина, управителя дома, сходно с умением хорошего начальника, и первый легко может заняться делами второго. «Потому ты не смотри с таким пренебрежением на хозяина, — говорит Сократ некоему Никомахиду. — Забота о собственном только количественно разнится от заботы об общественном; в других отношениях она совершенно одинакова» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», III, IV, 11).

Афины, отмечал Сократ, состоят из более чем десяти тысяч домов; и не умея устроить один дом, как можно браться за десять тысяч. При наличии соответствующего знания предмета и умения обращаться с людьми человек будет хорошим начальником, независимо от того, будет ли он заведовать домом, войском или государством. Сократовское указание на такое родство и принципиальное единство внешне различных по своему характеру и сфере проявления добродетелей не означало, однако, игнорирования им специфического умения и знания, необходимого для домоправителя, стратега, кормчего или политика. Напротив, Сократ признавал подобную специфику знаний и умений внутри единой добродетели. Но ему было не менее важно указать на то, что при всей своей специфике эти знания и умения — части единой добродетели и их не следует смешивать с занятиями ремесленника, плотника, сапожника, медика, флейтиста и т. п., поскольку навыки и мас-

терство последних вообще не относится к сфере добродетели.

Политическая добродетель, как и добродетель в целом, есть знание. «Он утверждал, — пишет о Сократе Ксенофонт («Воспоминания о Сократе», III, IX, 5), — что справедливость и всякая другая добродетель состоит в знании, и что справедливое и все то, что совершается посредством добродетели, есть нравственно-прекрасное; что, таким образом, знающие нравственно-прекрасное не предпочтут ему ничего иного, а незнающие не произведут его; если же захотят произвести, то впадут в ошибки. Если же справедливое и все нравственно-прекрасное совершается посредством добродетели, то, очевидно, справедливость и всякая другая добродетель есть знание».

Этот основной принцип сократовской этики решающим образом сказывается и на его политико-правовых взглядах. Сократовская этическая трактовка проблематики государства, права, политики свидетельствует об отсутствии в его моральной философии теоретического различения сфер этики и политики. Заметим, кстати, что этого нет и у Платона. Последовательная дифференциация этих сфер, отсутствующая даже у Аристотеля, предполагает довольно развитые практически-политические отношения и выражающие их теоретические представления.

Политическая этика Сократа представляла собой своеобразный итог предшествующего развития древнегреческой политической мысли и вместе с тем послужила исходным пунктом ее дальнейшего движения к таким вершинам, как политическая философия Платона и политическая наука Аристотеля.

Для Сократа, как и для его предшественников, нравственный смысл полиса и его установлений, политическая добродетель в целом восходят к мифическим богам как своему первоисточку и предопределяющему началу. Но мифологическая первооснова полиса и законов претерпевает в его трактовке такую же логику-понятийную рационализацию, как и в учении о добродетели вообще. Поэтому в целом можно сказать, что воспринятые им положения предшествующей мысли — например, о божественной природе полисных порядков (гомеровская и гесиодовская мифология), об устройении полисной жизни в соответствии с

требованиями философского разума (Пифагор), о роли закона (мудрецы, Гераклит), о разумности правления лучших, об обучении граждан политической добродетели (Протагор и некоторые другие софисты) и т. п. — используются и развиваются Сократом в рационалистической перспективе его собственных философских представлений. Обсуждение нравственной, политико-правовой проблематики он поднимает на уровень логических дефиниций и понятий, закладывая тем самым начала собственно теоретического исследования в данной области. В этом плане Платон и Аристотель — прямые продолжатели логико-философских и политико-теоретических достижений Сократа⁹⁹. Сократовское философское обоснование объективной природы полисной добродетели и полисных порядков, нравственности политики и права критически противостояло и распространенным традиционно-мифологическим представлениям о полисе, и воззрениям софистов, их нравственному и гносеологическому релятивизму и субъективизму, характерным для некоторых из них апелляциям к силе, освобожденной от сдерживающих ее этических начал. Различные взгляды на нравственность, политику и право, а также саму государственно-правовую практику (и не только демократическую, но также олигархическую, тираническую, аристократическую) Сократ со своих теоретико-понятийных позиций критиковал в качестве ошибочных отступлений от должного. Тесная связь и, можно даже сказать, внутреннее единство полиса и его законов в концепции Сократа обусловлены их единым божественным первоисточником. Нравственная организация полисной

⁹⁹ В свете этого представляется необоснованной позиция И. Д. Рожанского, который, ставя под сомнение сообщения древних авторов (в том числе — Платона, Ксенофонта, Аристотеля и др.) о вкладе Сократа в историю идей, пишет: «Если рассматривать историю древнегреческой философии не как последовательность кем-то канонизированных имен, а как закономерную эволюцию идей, то можно обойтись без Сократа» (*Рожанский И. Д. Загадка Сократа. — Прометей. М.: Молодая гвардия, 1972, т. 9, с. 78*). На наш взгляд, дело обстоит наоборот: именно «в закономерной эволюции идей» как раз и невозможно обойтись без сократовского звена в цепи развития логико-понятийного подхода к миру, становления моральной и политической философии и т. д. Теоретический вклад Сократа в развитие философской и политической мысли не менее реален и историчен, чем его личность.

жизни также невозможна без законов, как невозможны и законы вне полиса; законы и есть, в трактовке Сократа, сами устой полиса.

Сократ, как и софисты, отличает, говоря в терминах более позднего времени, естественное право (естественный закон) от позитивного законодательства (законов, постановлений и решений, установленных полисными властями). Но данное отличие естественных и человеческих установлений Сократ не превращает в их противоположность, как это делали некоторые софисты. И неписанные божественные законы, и писанные человеческие законы имеют в виду, согласно Сократу, одну и ту же справедливость, которая не просто является критерием законности, но по существу тождественна ей. Когда софист Гиппий настойчиво спрашивает у Сократа, каково же его учение о справедливости, Сократ говорит ему: «Я лично того мнения, что нежелание несправедливости служит достаточным доказательством справедливости. Но если ты этим не довольствуешься, то, вот, не понравится ли тебе следующее: я утверждаю, что то, что законно, то и справедливо» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», IV, IV, 12).

Это положение столь же принципиально значимо для всей сократовской политической этики, как, скажем, для гегелевской философии права знаменитое суждение: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно». Кстати, оба эти тезиса отмечены не одним лишь внешним и формальным сходством, но и глубоким существенным родством: и в том, и в другом случае речь идет о разумной и нравственной природе политико-правовых явлений. И своим понятийно-дефиниторным подходом Сократ как раз и стремился отразить и сформулировать эту устойчивую разумную природу полисной справедливости и законности.

Сама по себе изменчивость человеческих законов, отмечавшаяся софистами, не является для Сократа свидетельством несправедливости этих законов, подобно тому как преходящий характер войны не обесценивает ратную доблесть во имя отечества.

Сократ — убежденный сторонник такого устройства государства-полиса, при котором безусловно господствуют справедливые по своей природе законы. Настойчиво про-

поведую необходимость соблюдения полисных законов, Сократ связывает с этим и единомыслие граждан, без чего, по его оценке, ни государство не может хорошо стоять, ни дом счастливо управляться. Причем под «единомыслием» он имеет в виду преданность и повиновение членов полиса законам, но не унификацию вкусов, мнений и взглядов людей. «Ты знаешь», — замечает Сократ Гиппию, — что Ликург Лакедемонский нисколько не возвысил бы Спарты над прочими государствами, если бы, главным образом, не ввел в ней повиновения законам? Разве тебе неизвестно, что в государствах те правители самые лучшие, которым граждане наиболее обязаны повиновением законам? И то государство, в котором граждане наиболее повинуются законам, счастливо во время мира и неизбежно во время войны. Кроме этого, единомыслие считается величайшим благом для государства, и весьма часто советы старшин и лучшие мужи внушают гражданам единомыслие. В Элладе повсюду постановлено законом, чтобы граждане давали клятву в единомыслии, каковой клятвой повсюду и клянутся. Но я полагаю, что это делается не для того, чтобы граждане присуждали награды одним и тем же хорам, хвалили одних и тех же флейтистов, отдавали предпочтение одним и тем же поэтам или предавались одним и тем же удовольствиям. Это делается для того, чтобы они повиновались законам» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», IV, IV, 15—16).

Подобные призывы Сократа к законопослушанию не означали, однако, будто он всякое произвольное постановление и распоряжение властей считал законом, подлежащим соблюдению. Сократовское положение о совпадении законного и справедливого, восхваление им законности и разумности полисных порядков и т. п. имели в виду, скорее, желательное идеальное состояние дел, нежели наличное, реально существовавшее. Отсюда их критический запал против современной ему практической политики и ее деятелей.

Основной принцип сократовской моральной философии, согласно которому добродетель — это знание, в сфере политико-правовой проявляет себя в виде следующей максимы его политической этики: «Править должны знающие». Данное требование резюмирует философские представле-

ния Сократа о разумных и справедливых началах государства и права и критически адресуется им ко всем формам политического устройства. «Цари и правители,— подчеркивает он,— не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия, или насилием, обманом, но те, которые умеют править» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», III, IX, 10).

Эта сократовская версия «философа на троне» является неизбежным следствием в сфере политической того интеллектуального аристократизма, которым пронизана вся его моральная философия¹⁰⁰. И показательно, что политический идеал Сократа в равной мере критически возвышается над демократией, олигархией, тиранией, родовой аристократией и традиционной царской властью.

В плане теоретическом сократовский идеал представлял собой попытку сформулировать идеально-разумную сущность государства, а применительно к практической политике был направлен на утверждение принципа компетенции в полисном управлении.

В своих характеристиках различных форм государственного устройства и правления Сократ стремился выделить присущие им черты своеобразия, формообразующие принципы. «Относительно царства и тирании он думал,— сообщает Ксенофонт («Воспоминания о Сократе», IV, VI, 12),— что и то и другое есть власть, но отличается одно от другого. Власть, основывающуюся на воле народа и на государственных законах, он называл царством, а власть против воли народа и основывающуюся не на законах, а на произволе правителя, называл тиранией. Если правление исходит от таких лиц, которые исполняют законы, то такое устройство он называл аристократией; если оно исходит от богатства — плутократией; а если от воли всех — демократией».

Многие из этих положений Сократа, в частности сама классификация различных форм правления, противопоставление царя тирану, учет роли закона при характеристике

¹⁰⁰ Известный русский либеральный юрист начала XX в. П. И. Новгородцев характеризовал политический идеал Сократа как «аристократию ума и знания» (Новгородцев П. Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1914, вып. 1, с. 91—92).

форм правления и т. п., оказали заметное влияние на последующие учения о формах государства. Это влияние через творчество античных мыслителей, и прежде всего Платона, Аристотеля и Полибия, сказалось и на соответствующих концепциях средневековья и нового времени.

Философское обоснование Сократом необходимости правления знающих не было, конечно, завуалированной формой апологии каких-то практически существовавших в его времена политических порядков. А. Ф. Лосев, касаясь вопроса о сократовской политической позиции, полагает, что «Сократ не сочувствовал никакой государственной системе, существовавшей в его времена в Греции, и также никакое реально существовавшее тогда общество не прельщало его своими обычаями, нравами и порядками... Сократ слишком глубоко чувствовал развал на стороне как демократов, так и аристократов, слишком хорошо видел нарушение и с той и с другой стороны законов справедливости, как он их понимал, чтобы питать какие-нибудь определенные социально-политические симпатии или антипатии»¹⁰¹.

Мы считаем верным основной внутренний смысл этих суждений, исходящих, на наш взгляд, из того положения, что теоретическая позиция Сократа не тождественна тем или иным практически существовавшим в его времена порядкам, и что взгляды Сократа не могут быть охарактеризованы как реакционные или направленные на оправдание реакционного государственно-правового строя¹⁰². Это, однако, не означает, что у Сократа не было определенных социально-политических симпатий или антипатий. Так, по свидетельству Ксенофонта («Воспоминания о Сократе», III, 5, 14) и Платона (Критон, 53) в качестве благоустроенных государств, управляемых хорошими законами, Сократ расценивал аристократические Спарту и Крит, умеренно-олигархические в то время Фивы и Мегары.

Однако в принципе он ратовал за правление знающих, а не за господство старой родовой аристократии или ново-

¹⁰¹ Лосев А. Ф. *Жизненный и творческий путь Платона*. — В кн.: Платон. Соч., т. 1, с. 21—22.

¹⁰² Против «характеристики Сократа только как реакционера» справедливо возражает и Л. С. Мамут (см.: *История политических учений* / Под ред. К. А. Мокичева. М.: Высшая школа, 1971, ч. 1, с. 48).

явленных богачей. Резко отрицательно относился он к тирании как режиму беззакония, произвола и насилия. Подчеркивая недолговечность тирании, Сократ отмечал, что тиран, казнящий неугодных ему здравомыслящих и дельных граждан, непременно будет в скором времени наказан и сам (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», III, IX, 12). В более мягкой форме критиковал он демократию.

Главный недостаток демократии Сократ видел в некомпетентности ее должностных лиц, избравшихся путем жребия, т. е. случайным образом. Весьма низко ставил он политическую мудрость народного собрания, которое в условиях афинской демократии играло ведущую роль в решении всех основных государственных дел. «Разве ты стыдишься этих суконщиков, земледельцев, купцов или тех базарных торговцев, которые думают только о том, чтобы дешевле купить и дороже продать? — спрашивает Сократ у Хармида. — Ведь из этих людей составляется народное собрание» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», III, VII, 6). Иронизируя над всевластием афинского демоса, который своим решением превращал незнающих людей в стратегов и т. п., Сократ, когда как-то зашла речь о нехватке лошадей, посоветовал и этот вопрос решить на народном собрании и превратить ослов в лошадей путем голосования.

Но при всех выпадах Сократа против демократии речь шла не о насильственной замене демократии какой-либо иной политической формой, но, скорее, о необходимости ее совершенствования в сторону компетентного правления.

Сократ был убежденным патриотом афинского полиса, и его критика отрицательных сторон афинской демократии оставалась в границах этой безусловной для него преданности родному полису. Восхваляя высокие нравственные качества афинян по сравнению с другими эллинами, он с гордостью за своих соотечественников отмечал: «Ни у кого нет более замечательных и более многочисленных великих деяний предков, чем у афинян» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», III, V, 3). Но это «неравенство в доблести» среди эллинов, как показали печальные для афинян итоги Пелопоннесской войны между Афинами и Спартой, утеряно. Военные неудачи Афин сопровождались внутриполитическими неурядицами, антидемократическими пере-

воротами, приходом к власти на короткое время сторонников олигархического и даже тиранического правления. Демократия в свою очередь прибегала, защищаясь против усилившейся оппозиции, к крайним мерам, что еще более обостряло внутрисполитическую напряженность и борьбу за власть.

Враги афинской демократии приписывали все внешние и внутренние неудачи именно демократическому устройству полиса, правлению демоса. Позиция Сократа была иной. В основе постигших Афины неурядиц он видел прежде всего нравственную порчу своих сограждан, самоуверенность которых повлекла за собой небрежность, легкомыслие и непослушание в делах военных и политических. «Я полагаю,—говорил Сократ Периклу младшему о причинах упадка Афин,— что как все люди, несмотря на свои преимущества и превосходства, единственно вследствие нерадения оказываются ниже своих соперников, так точно и афиняне, в силу своего большого превосходства, перестали заботиться о себе и вследствие этого стали хуже... Если бы они, исследовав установления предков, исполняли их не хуже предков, то и сами были бы не хуже; если же этого нельзя, то пусть бы по крайней мере подражали тем, которые в настоящее время считаются первыми, и действовали бы одинаково с ними. Тогда, действуя одинаково, афиняне не были бы хуже, а, действуя более внимательно, были бы лучше» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», III, V, 13—14).

Очевидно, что подобное упоминание о «первых», т. е. спартамцах, имело своей целью не унижение афинян и не переустройство Афин в духе государственного устройства Спарты, но, скорее,—возрождение ведущей роли родного полиса, хотя бы ценой подражания кое в чем более успешному противнику.

Сократовский призыв к согражданам внимательней присмотреться к достижениям их врагов был лишь трезвым и мудрым советом, хотя, конечно, и весьма неприятным для его амбициозных соотечественников. Во всяком случае, речь шла о совершенствовании афинского полиса и лучшем ведении его дел, но никак не о переходе на враждебные к Афинам позиции. Весьма показательно, что нравственные пороки афинян Сократ не считал совсем уж

неизлечимой болезнью. Когда Перикл младший сетует на внутренние распри и тяжбы афинян, их взаимную ненависть, стремление нажиться за счет государства и других граждан, Сократ обращает внимание своего молодого собеседника на положительные стороны афинского полисного уклада, вселяющие надежду на возможное возрождение былого величия Афин.

Критикуя охватившую афинян страсть к стяжательству и личному обогащению, их пренебрежение к разуму и добродетели, некомпетентность демократических правителей, принятое в демократиях «многоделанье» и т. п., Сократ вместе с тем не ставил под сомнение сами основы афинской полисной жизни, традиционно развивавшейся со времен Солона в демократическом русле.

Безусловная преданность гражданина своему полису и его законам является отправным моментом для всей политико-правовой позиции и ориентации Сократа. Соглашаясь стать членом данного государства, гражданин тем самым вступает, по мысли Сократа, в договор с полисом и обязуется свято чтить его порядки и установления (Платон, «Критон», 51). Сократ, таким образом, одним из первых в истории европейской политической мысли сформулировал концепцию договорных отношений между государством и его членами, гражданами.

Согласно этой сократовской концепции, гражданин и полис неравноправны, как, например, не равны в своих правах отец и сын, господин и подчиненное ему лицо. Сократ развивает своеобразную патерналистскую версию договорной связи гражданина и государства, согласно которой Отечество и Законы — выше и дороже отца и матери; именно они являются для граждан высшими родителями, воспитателями и повелителями. Любой афинянин, достигнув совершеннолетия, поясняет Сократ, может в соответствии с законами без всяких препятствий покинуть со всем своим имуществом государство, если его порядки ему не нравятся, и отправиться куда ему угодно — либо в колонию этого же государства, либо в другое государство. Принятие гражданства, таким образом, добровольно. Поэтому остающиеся в данном полисе в качестве его членов граждане тем самым на деле соглашаются выполнять все веления государства и его органов.

Гражданину государства остается, по Сократу, лишь следующий выбор: либо убеждением и иными правомерными, ненасильственными средствами предотвратить возможные несправедливые решения и мероприятия законных полисных органов и должностных лиц, либо исполнять их. «Надо,— говорит Сократ об обязанностях гражданина перед государством,— либо его переубедить, либо исполнить то, что оно велит, а если оно к чему приговаривает, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество, или же стараться переубедить его и объяснить, в чем состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством — нечестиво» (Платон, «Критон», 51с).

Подобная законопослушность, ярко продемонстрированная Сократом всей его жизнью и драматической смертью, восходила к традиционным эллинским представлениям о роли закона для упорядоченной и справедливой жизни в полисе. Почтение к закону эллины даже считали присущей им главной чертой, отличавшей их от «варваров», как они именовали всех неэллинов. Любопытна в этой связи оценка, которую во времена азиатских походов Александра Македонского дал один из индийских мудрецов, гимнософист Дандам, своим греческим коллегам. По словам Плутарха, «выслушав о Сократе, Пифагоре и Диогене, он сказал, что люди эти были, по его мнению, щедро одарены, но прожили свою жизнь слишком подчиняясь законам» (Плутарх, «Александр», 65). Правда, уже во времена Сократа полисный патриотизм и авторитет законов подвергались сомнениям и нападкам, особенно сильно со стороны софистов. Черты космополитизма, однако, заметны во взглядах не одних только софистов, этих странствовавших учителей мудрости,— они имели более широкое распространение, свидетельствуя о начавшемся процессе кризиса традиционного уклада полиса, греческого города-государства. Так, Аристипп, слушатель Сократа, говорил о себе: «Да я... и не причисляю себя к обществу и повсю-

ду остаюсь иностранцем» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», II, I, 14).

Оставаясь в традиционном горизонте полисного патриотизма, Сократ критически относился к различным современным ему космополитическим веяниям и настаивал на обязанностях гражданина по отношению к государству. Речь при этом шла о законных обязанностях свободных и равных граждан в условиях разумно и справедливо упорядоченного полиса. Лишь на этом пути достижения, по мысли Сократа, свобода — «прекрасное и величественное достояние как для человека, так и для государства» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», IV, V, 2). Поступать свободно, поясняет Сократ, значит поступать разумно, наилучшим образом. Этому препятствует невоздержанность, ведущая к тому, что человеком управляют телесные удовольствия. Невоздержание, отчуждая людей от добродетели, влечет их к низкому рабству и несвободе, парализует заботу человека о его обязанностях и весь законный порядок полисной жизни.

Возражая софисту Калликлу, восхвалявшему своеволие, произвол и тиранию сильных над слабыми, Сократ отстаивает равенство как один из безусловных принципов полисного правопорядка и справедливости. «Мудрецы учат, Калликл,— замечает Сократ,— что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную «порядком» («космосом»), а не «беспорядком», друг мой, и не «бесчинством». Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов, и меж людей равенство, я имею в виду геометрическое равенство,— и думаешь, будто надо стремиться к превосходству над остальными» (Платон, «Горгий», 508). Под «геометрическим равенством» при этом имеется в виду политическая справедливость, равенство по ценности в делах политической добродетели в отличие от простого числового, арифметического равенства. Ценность человека не в его силе и способности к насилию во имя власти, но в его разуме, в его понимании блага полиса и владении политической добродетелью. А это требует соответствующего воспитания и учения.

Политические добродетели, как и прочие человеческие добродетели, развиваются путем изучения и прилежания. Те, что готовятся к политической деятельности и властвованию, должны, по Сократу, научиться воздержанности во влечениях и постигнуть знания, необходимые для пользы полиса и его граждан.

Любопытная беседа по этому поводу состоялась между Сократом и упомянутым Аристиппом, считавшим наслаждение высшим благом. Нарисованный Сократом тяжкий путь к овладению политической добродетелью и искусством властвования не воодушевил его. Аристипп заметил, что к счастью ведет не путь власти и не путь рабства, но только средний путь, путь свободы. «Да,— сказал Сократ,— если бы этот твой путь вел не через людей, подобно тому как он ведет не через власть и не через рабство, то ты, быть может, был бы прав; но если ты, живя с людьми, не захочешь ни власти, ни зависимости, ни добровольного уважения начальников, то, полагаю, ты собственными глазами видел, как сильнейшие — в общественной жизни и частной — умеют доводить слабейших до слез и обращаются с ними, как с рабами» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», II, I, 12—13).

Властвование является, по Сократу, не удовольствием, но добродетелью; его цель не в удовлетворении личных прихотей и капризов властителя, но в достижении блага для всего полиса. И лишь в меру своих услуг полису тот или иной политик вправе рассчитывать на почести от государства. Ссылаясь на гомеровскую характеристику Агамемнона как «пастыря народов», Сократ замечает, что правитель или военачальник должен заботиться не о себе, но прежде всего о благополучии своих подданных и солдат. Те же, что используют власть в своекорыстных целях, заслуживают, по мнению Сократа, сурового наказания. Наказывать следует и тех, говорил Сократ, кто, не изучив предварительно соответствующего предмета, хлопочет об избрании его на государственную должность. Станным считал Сократ то распространенное мнение, будто искусство государственного управления, величайшее из занятий, дается человеку само собою, тогда как в прочих маловажных занятиях люди достигают успеха лишь после соответствующей учебы и подготовки.

Всякий человек даровитый или бездарный, должен, по Сократу, учиться и упражняться в том, в чем он хочет достигнуть успехов. Особенно значимо воспитание и обучение политическому искусству для людей даровитых. Эти люди, будучи по природе своей нередко неукротимыми и необузданными, без надлежащих знаний способны причинить государству и согражданам огромный вред. И, наоборот, они приносят большую пользу отечеству, если предварительно изучили предмет своей будущей деятельности, научились искусству управления, приобщились к политической добродетели.

Управление делами полиса на основе знания оказывается, по оценке Сократа, единственным надежным путем ко всеобщему благу. «По моему мнению,— говорил он,— то, что случается, и то, что делается, совершенно противоположные понятия. Если кто не ищет и достигает желаемого, это я называю счастьем; если же кто благоденствует в силу изучения и упражнения, это я называю благополучием: и те, которые ведут жизнь последнего рода, по моему, поступают как следует» (Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе», III, IX, 14).

Сократ, сам непосредственно не занимавшийся политической деятельностью, вместе с тем живо интересовался всеми полисными делами и целеустремленно стремился к их совершенствованию. Воспитание своих слушателей, особенно молодых, в духе политической добродетели было главной целью сократовских бесед, всех его философско-просветительских усилий.

Последовательно придерживаясь своих представлений о справедливости, законности и разумном правлении, он неоднократно сталкивался с властями (и при демократии и при «Правлении Тридцати»), которые, естественно, стремились пресечь его влиятельную оппозицию и критику. Но ему все же пришлось испытать свою чашу яда.

Смерть Сократа всколыхнула афинян. Вскоре после сократовской казни, сообщает Диоген Лаэртский, афиняне, раскаявшись в содеянном и считая себя введенными злоумышленно в заблуждение, приговорили Мелета к смерти, а остальных обвинителей — к изгнанию. Сократу же была сооружена Лизиппом бронзовая статуя, которая выставлась в афинском музее Помпейон.

О наказании врагов Сократа сообщают и другие древние авторы. Так, по Диодору, обвинители Сократа были казнены без суда. По сведениям Плутарха, они повесились, презируемые афинянами и лишенные ими «огня и воды». По версии риторa Фемистия (IV в. н. э.), Анит был побит камнями.

Возможно, все эти сведения о раскаянии и возмездии во многом преувеличены и являются последующей исторической данью прозревших потомков трагической судьбе Сократа. Но, зная склонность его соотечественников к пересмотру содеянных ими под горячую руку несправедливостей, легко допустить их раскаяние и в данном случае — тем более что дело было, как говорится, сделано, а раскаяние — не только целительная процедура очищения от вины и ответственности перед казненным, но и форма приращения к его нараставшей славе. Живой Сократ был тягостен и невыносим для современников, но, уйдя из жизни, он возвысился над той суетной игрой страстей и мнений, которой всегда нужны безмолвные кумиры.

Судя по сохранившимся источникам и сведениям, уже в античных спорах о Сократе успех сопутствовал его приверженцам, сократикам, которые явно превосходили своих идейных противников талантом, числом и организованностью.

Каждая из соперничавших между собой сократических школ — платоники, киники (циники) во главе с Антисфеном, киренаики-гедонисты во главе с Аристиппом, мегарики во главе с Эвклидом, элидская школа во главе с Федоном и др. — внесла свою лепту в общее для всех сократиков дело реабилитации учителя.

Особо выдающуюся роль для всемирно-исторических судеб духовного наследия Сократа сыграла школа Платона, его Академия.

От платоновской Академии влияние Сократа тянется в Лицей Аристотеля, к перипатетикам. А мировой платонизм и аристотелизм стали ведущими течениями философской мысли на протяжении всего последующего духовного развития. Через киников и киренаиков влияние Сократа, с известными модификациями и трансформациями, сказалось на эпикурейцах, стоиках и скептиках — первоначально греческих, а затем и римских.

Трагический финал Сократа придал всей его жизни, его словам и делам, учению и личности уникальную цельность и завершенность, неувядаемую привлекательность. Конец, как говорится, делу венец. Насильственная смерть обрамила все сократовское особым ореолом неподдельности и высокой правды. Она стала одной из тех сократовских загадок, интерес к которым пережил античность, средневековье, новое время и сохранился до наших дней. Осуждение и казнь Сократа, подведя итог его жизни, стали исходным пунктом его духовного бессмертия.

Для христианских авторов средневековья в целом характерна тенденция к религиозной героизации Сократа в качестве хотя и языческого, но все же близкого по духу мученика веры. Отсюда и частые параллели между Сократом и Христом.

Для просветителей Сократ — их античный предшественник и соратник, невинно пострадавший за свою проповедь в защиту разума.

Более глубокий взгляд на сократовское дело высказал Гегель¹⁰³, оказавший заметное влияние на последующие суждения и по данному вопросу. Трагизм дела Сократа, по оценке Гегеля, как раз и состоял в том, что одновременно правы были и Сократ, отстаивавший новый для античных условий принцип индивидуальной свободы, и афинский полис, осудивший деяния Сократа как преступление. Судьба Сократа, таким образом, не случайна; она, по Гегелю, необходимо обусловлена его принципом: герои во всемирной истории, выступая с новым принципом, неизбежно оказываются насильственными разрушителями уже существующих принципов и законов, за что и подвергаются наказанию. Но в наказании уничтожается не сам новый принцип, а лишь его носитель, индивид.

С точки зрения датского экзистенциалиста XIX в. С. Кьеркегора, казнь Сократа — неизбежная плата за его жизнь, интереснейшую из всех проведенных на земле, поскольку чем подлиннее (интереснее) жизнь, тем больше в ней невзгод и боли¹⁰⁴.

¹⁰³ Гегель. Соч. М., 1932, т. 10, с. 84—87.

¹⁰⁴ Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*. Düsseldorf, 1957, IV Abt., S. 92.

Яростно атакуя рационализм Сократа и его этику как один из теоретических истоков рабской морали «толпы», Фр. Ницше вместе с тем отдавал должное его умению не только жить, но и, что гораздо важнее, умереть, руководствуясь своими рационалистическими представлениями и преодолев страх смерти с помощью мысли¹⁰⁵. Ницше замечает, что смертного приговора себе Сократ, видимо, добился сам, отклонив возможность изгнания и став тем самым дотоле невиданным идеалом для греческой молодежи.

Известный историк философии Т. Гомперц, в целом следуя за Гегелем в своей оценке дела Сократа, отмечал, что «вынести справедливый приговор об этом столкновении благородного народа с одним из благороднейших его сынов — дело щекотливое»¹⁰⁶. Такой подход был подвергнут критике Р. Пельманом, Э. Целлером и рядом других исследователей. С их точки зрения, казнь Сократа неверно интерпретировать как правомерную оборону афинского полиса против пагубных последствий сократовского выступления. «С правовой и моральной точки зрения, — писал Э. Целлер, — казнь Сократа есть юридическое убийство, а с точки зрения исторической — грубый анахронизм»¹⁰⁷.

Как неоправданное мероприятие «реакционной демократии» характеризовал осуждение Сократа Г. Кафка¹⁰⁸.

П. И. Новгородцев отмечал, что с афинскими властями Сократа столкнул его просветительский критицизм: «никакой правящий класс не любит подобных обличений и напоминаний о добродетели и разуме»¹⁰⁹.

Сократа (наряду с Буддой, Конфуцием и Христом) в качестве «авторитетного человека» всемирной истории агтестует К. Ясперс¹¹⁰, один из ведущих представителей экзистенциализма XX в. Своей «экзистенцией» — своей жизнью и смертью — Сократ, по интерпретации Ясперса,

¹⁰⁵ См.: Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1912, т. 1, с. 101, 124.

¹⁰⁶ Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1913, т. 2, с. 68.

¹⁰⁷ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1913, с. 103.

¹⁰⁸ Kafka G. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis. München, 1921, S. 11.

¹⁰⁹ Новгородцев П. И. Сократ и Платон. М., 1901, с. 18.

¹¹⁰ Jaspers K. Die Grossen Philosophen. München, 1957, Bd. 1, S. 104—105.

просветил человеческое бытие с его хрупкостью, бессмысленностью и абсурдом, продемонстрировав тем самым авторитетный пример обращения с «пограничными ситуациями», их подлинного «проживания», когда перед человеком, освобожденным от внешних пут, встают «последние вопросы»¹¹¹. Сократовский скептицизм, его ироничный стиль жизни и ярко проявленная им на суде готовность к смерти придают абсурдной самой по себе жизни высокий смысл. Кстати говоря, имея в виду примерно то же самое, что и немецкий экзистенциалист Ясперс, английский позитивист Д. С. Милль язвительно заметил, что «лучше быть недовольным Сократом, чем довольной свиньей». Сократ, по словам Ясперса, — «мученик философии», который сам выхлопотал свою смерть; его осуждение и казнь — «не юридическое убийство, а юридическое самоубийство»¹¹².

Версию «юридического убийства» Сократа отвергал и С. А. Жебелев, полагавший, правда, что «в роковом исходе процесса Сократа одержала несомненную победу психология массы над человеческой индивидуальностью»¹¹³.

Как «дверь к подлинности» и «шаг в подлинной жизни» изображает сократовское согласие на смертный приговор Р. Гуардини¹¹⁴. В основе сократовской позиции — не какая-то болезненная тоска по смерти, но ясное осознание того, что только такой исход завершает его жизненное призвание. Благодаря этому судьба Сократа и стала существенной темой европейской истории духа.

Беспокойство сократовских вопросов, — а эти вопросы всегда своевременны, поскольку они остаются безответными во все времена, — прорвало, по словам Г. Куна, узкий и ограниченный горизонт древнегреческой мысли¹¹⁵. Незаконное осуждение и гибель Сократа вызваны, по версии Куна, тем, что Афины уже не могли больше терпеть «истинного гражданина». И как «последний гражданин» Сократ своей смертью освободил людей от полиса, сделал их свободными к новому уединению и новым формам общности.

¹¹¹ Jaspers K. *Die Grossen Philosophen*. München, 1957, Bd. 1. S. 109—112.

¹¹² *Ibid.*, S. 114.

¹¹³ Жебелев С. А. *Сократ*. Берлин, 1923, с. 161.

¹¹⁴ Guardini R. *Der Tod des Sokrates*. München, 1956, S. 7, 68—77.

¹¹⁵ Kuhn H. *Sokrates*. München, 1959, S. 177.

Достоверность освещения дела Сократа его сторонниками (Платоном, Ксенофонтом и др.) поставил под сомнение (вслед за суперкритиками типа О. Гигона) Б. Рассел¹¹⁶. Если бы Сократ был действительно таким, как это изображают приверженцы его «реабилитации», то афиняне, полагает Рассел, не приговорили бы его к смерти. Процесс против Сократа даже в изображении сократиков был в целом, по расселовской оценке, законным. Единственным юридически значимым аргументом, мимо которого прошел афинский суд, была сократовская ссылка на свидетелей по вопросу о «развращении молодежи».

В советской литературе о Сократе (преимущественно историко-философского профиля) примерно двух последних десятилетий в целом отвергнуты характерные для предшествующего периода представления о «реакционности» Сократа и справедливости вынесенного ему смертного приговора¹¹⁷. Так, А. Ф. Лосев пришел к выводу о том, что Сократа казнили «ретрограды и мракобесы»¹¹⁸. «...Осуждение Сократа,— пишет Ф. Х. Кессиди,— не только трагедия, но и событие в общечеловеческой истории (а также факт нравственного порядка), подлежащее суду Истории. Тот, кто признает, что с именем Сократа связан новый этап в истории философской мысли, не может оправдать приговора над ним. С этой точки зрения неприемлема и половинчатая позиция, занятая Гегелем в вопросе о справедливости приговора»¹¹⁹. Смерть Сократа, согласно Кес-

¹¹⁶ Рассел Б. *История западной философии*. М.: ИЛ, 1959, с. 102—103.

¹¹⁷ Весьма поучительно в этой связи сопоставить работы 30—50-х годов с работами 60—70-х годов (Серезников В. *Сократ / Труды Московского ин-та истории, философии и литературы. Философ. фак. М., 1937, т. 1, с. 1—22; История философии. М., 1940, т. 1, с. 137; Краткий философский словарь. М.: Госполитиздат, 1954, с. 541; История философии. М., 1957, т. 1, с. 104—105; История политических учений / Под ред. С. Ф. Кекекьяна и Г. И. Федыкина, с. 63—66; Лосев А. Ф. *Жизненный и творческий путь Платона*, с. 15—27; Он же. *История античной эстетики. М.: Искусство, 1969, с. 51—82; Асмус В. Платон. М.: Мысль, 1969, с. 12—14, 182—183; Он же. Сократ.— В кн.: История античной диалектики. М.: Мысль, 1972, с. 142—166; История политических учений / Под ред. К. А. Мокичева, ч. 1, с. 47—48; Кессиди Ф. Х. Сократ, с. 185—189).**

¹¹⁸ Лосев А. Ф. *Жизненный и творческий путь Платона*, с. 27.

¹¹⁹ Кессиди Ф. Х. Сократ, с. 188.

сиди, — «не самоубийство и не судебная ошибка»¹²⁰, а результат сократовской верности своей миссии.

Уже приведенный, весьма беглый и фрагментарный, перечень мнений и суждений довольно определенно свидетельствует о том, что каждое время по-своему перечитывает листы старого сократовского дела. И требуются определенные сознательные усилия, чтобы подобная неизбежная (при историческом познании) актуализация прошлого не искажала его. Кстати говоря, так называемый «суд Истории», при всех его высоких достоинствах, обладает тем очевидным недостатком, что он занимается лишь делами мертвых. Он вечно и неминуемо запаздывает, деликатно не вторгаясь в суд живых над живыми. Это, однако, не обесценивает его смысл. Так, своим авторитетным разбором дел прошлого он заготавливает прецеденты впрок, содействуя лучшему пониманию современности и будущего. Не менее важно и другое. Уже благодаря своей абстрактной возможности «суд Истории» оказывается искомой альтернативой несправедливому суду для всех тех, кто подобно Сократу ценит вечность и истину дороже остатка своей земной жизни.

Ставка на «суд Истории» (для Сократа это — грядущий «суд потомков», «божий суд» и т. п.) подразумевает веру в духовное бессмертие. Парадокс состоит в том, что Сократ, обвиненный в безбожии, всерьез считал себя философским служителем бога Аполлона и искренне верил в бессмертие души и загробный «божий суд». В подлинности и серьезности своей веры во все это его обвинители и судьи явно уступали ему. Такое существенное различие в позициях сторон и позволило Сократу смотреть на затеянный против него процесс с точки зрения того грядущего, которое оправдывает его. Это, в свою очередь, наложило отпечаток предопределенности на ход и исход сократовского дела.

То, что очевидно в исторической ретроспективе, было — в перспективе — понятно и самому Сократу: мудрость, несправедливо осужденная в его лице на смерть, переживет его судей. Поэтому, услышав от кого-то фразу — «Афиныне осудили тебя, Сократ, к смерти», он спокойно заметил: «А их к смерти осудила природа».

¹²⁰ Кессиди Ф. Х. Сократ, с. 186, 187.

ПЛАТОН

Платон (427—347 гг. до н. э.) — один из величайших мыслителей не только античности, но и во всей истории философии, политических и правовых учений. Он происходил из очень знатного афинского рода, к которому принадлежали последний аттический царь Кодр, законодатель Солон, вождь «Правления Тридцати» Критий и некоторые другие заметные фигуры афинской истории. Он и сам в молодые годы, как это видно из одного его во многом автобиографического письма (так называемое «VII письмо»), намеревался по достижении зрелости «тотчас же принять участие в общегосударственных делах»¹²¹. Однако политические события того времени (установление тиранического правления во главе с Критием, дядей Платона, а затем и казнь Сократа в условиях восстановленной в Афинах демократии) заставили его отказаться от прежних намерений.

После казни Сократа Платон вместе с другими его учениками покинул Афины. Он побывал в Мегарах, а затем много путешествовал, посетив Египет, Южную Италию и Сицилию. Причем Сицилию он посещал неоднократно, преследуя цель привить тамошним правителям идеи своей политической философии. Надежды эти не оправдались, и в обстановке обычных для тиранического правления интриг Платон и сам едва не попал в рабство.

В 387 г. до н. э. Платон приобрел рошу в зеленом пригороде Афин, носившем имя героя Академа, и основал здесь знаменитую Академию, которая просуществовала почти целое тысячелетие (до 529 г. н. э.).

Огромное влияние на формирование всего мировоззрения Платона оказал Сократ, с которым он общался в течение многих лет (407—399 гг. до н. э.). Основательно он был знаком со взглядами других своих предшественников — Пифагора, Гераклита, Парменида, софистов. Заметный след в его творчестве оставили также длительные беседы с египетскими жрецами в Гелиополе и пифагорейцами в Южной Италии.

¹²¹ Платон. Соч. М.: Мысль, 1972, т. 3, ч. 2, с. 523.

Воззрения Платона заметно изменялись на протяжении его долгого творческого пути. Так, в его ранних диалогах, называемых «сократическими» («Апология Сократа», «Протагор», «Критон» и др.), в целом доминируют взгляды и метод Сократа — рационализм; поиски общих понятий, обнимающих собой многообразие эмпирических явлений; углубленный интерес к моральной проблематике и т. п. Собственно платоновское учение об идеях появляется в более поздних диалогах («Государство», «Политик», «Софист», «Парменид» и др.). По сравнению с рационализмом «сократических» диалогов в поздних работах Платона больше мистического и мифологического, явственнее прослеживается влияние пифагорейцев, усиливаются религиозные мотивы.

Наибольшим влиянием пифагорейской цифровой мистики и религиозно-мифологических верований отмечен последний труд Платона — «Законы». Кстати, это единственный диалог Платона, где среди собеседников отсутствует Сократ; его роль в беседе выполняет престарелый «афинянин»; под которым, вероятно, имеется в виду сам автор произведения.

Анализ проблем государства, права, политики занимает ведущее место во всей философии Платона, и не случайно двумя самыми крупными его произведениями являются «Государство» и «Законы».

Определяющую роль во всей философии Платона играет его учение об идеях, смысл которого состоит в том, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи», данные же ощущению эмпирические тела, вещи и явления — не истинны, поскольку вообще относятся не к бытию, а к чему-то подвижному, становлению (Софист, 246в). С учетом этого принципиального обстоятельства В. И. Ленин характеризовал философский идеализм как «линию Платона»¹²².

Не отрицая мир тел, вещей и явлений, Платон считает его мнимым, несамостоятельным и онтологически, и гносеологически, и аксиологически. Мир явлений для Платона не абсолютно отделен и изолирован от мира идей, поскольку первый при всей своей ложности все же представ-

¹²² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 131.

ляет собой некую искаженную копию и слабую тень второго. Мир идей — вечно неизменный божественный проект изменчивого человеческого мира.

Истинное познание — это познание бытия, т. е. мира идей. Оно доступно лишь «редким людям» — философам (Государство, 476с). Толпе же, считал Платон, не присуще быть философам.

Идея — образ и сущность вещи, определяющее ее первоначало и принцип. Можно также сказать, что идея — смысл вещей и эмпирически подвижных, изменчивых ее значений; первичность идеи перед вещью с этой точки зрения предстает как первичность единого смысла перед многообразными эмпирическими значениями изменяющейся вещи и явления. Мир идей — смыслообразующий контекст мира вещей и явлений. Там, где речь идет о разумном (т. е. соответствующем истинному бытию и божественным первообразам) упорядочении земного мира явлений и отношений (например, политико-правовой жизни и т. п.), идея выступает не только как онтологическая основа и первопричина мира явлений, но и как руководящий принцип, стандарт и образец (парадигма) его организации.

Идеальное государство трактуется Платоном (в диалоге «Государство») как реализация идей и максимально возможное воплощение мира идей в земной общественно-политической жизни. Конструируя идеальное справедливое государство, Платон исходит из того соответствия, которое, по его представлениям, существует между космосом в целом, государством и отдельной человеческой душой. По самой идее справедливости справедливый человек несколько не отличается от справедливого государства, но, напротив, схож с ним. Трем началам (или частям) человеческой души — разумному, яростному и вожделеющему — аналогичны в государстве три схожих начала — совещательное, защитное и деловое, а этим последним соответствуют три сословия — правителей, воинов и производителей (ремесленников и земледельцев).

Справедливость состоит в том, чтобы каждое начало занималось своим делом и не вмешивалось в чужие дела. Кроме того, справедливость требует, по Платону, соответствующей иерархической соподчиненности этих начал во имя целого: способности рассуждать (т. е. философам, ко-

которые персонифицируют эту способность) подобает господствовать; яростному началу (т. е. воинам) — быть вооруженной защитой, подчиняясь первому началу; оба этих начала управляют началом вожделеющим (ремесленниками, земледельцами и другими производителями), которое «по своей природе жаждет богатства» (Государство, 442).

При освещении исторического плана возникновения государства Платон в качестве довода в пользу своего сословного деления ссылается на принцип разделения труда. Определяя полис как совместное поселение, обусловленное общими потребностями, Платон подробно обосновывает положение о том, что наилучшее удовлетворение этих потребностей требует разделения труда между гражданами государства. «...В республике Платона,— отмечал К. Маркс,— разделение труда является основным принципом строения государства, она представляет собою лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя...»¹²³.

Основной целью воспитания, которому в идеальном государстве уделяется пристальное внимание, является поддержание и воспроизведение иерархии сословий, жесткое соблюдение раз навсегда введенного порядка частной и политической жизни.

Большие надежды Платон возлагает на широкое распространение среди населения идеального государства «благородного вымысла» о том, что все люди рождены матерью-землей и поэтому должны заботиться о стране, в которой живут, защищать ее, а к другим гражданам относиться как к братьям. Продолжение мифа в платоновской передаче таково: «Хотя все члены государства братья (так скажем мы им, продолжая этот миф), но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников» (Государство, 415).

Миф этот, таким образом, имеет своей целью обосновать послушание, единомыслие и братство граждан и одновременно их неравенство в структуре идеального государства. Правда, при всей жесткости сословного деления граждан Платон учитывает те случаи, когда от золота ро-

¹²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 379.

дится серебряное потомство, а от серебра — золотое, и т. д.

Признаваемые Платоном межсословные переводы (но не самостоятельные переходы!) обусловлены целью соблюдения чистоты идеи и принципа первоначального деления на соответствующие сословия. Не случайно миф кончается предостережением, что государство погибнет, когда охраня его будет железный или медный страж.

Чтобы стражи постоянно были на высоте своих задач, их быт и вся жизнь организуются на началах солидарности, общности, равенства и коллективизма. «Прежде всего,— подчеркивает Платон,— никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий» (Государство, 416d). Необходимые припасы стражи получают от третьего сословия. Живут и питаются стражи сообща, как во время походов. Им запрещается не только пользоваться, но даже прикасаться к золоту или серебру.

Решающее значение для идеального государственного устройства имеет, по Платону, введение для стражей общности жен и детей. Женщины в идеальном государстве уравниваются в правах и возможностях с мужчинами.

Семья в обычном смысле для двух первых сословий не существует. Детей воспитывает государство. Половая связь в целях деторождения (Платон и в любви — противник принципа удовольствия и за обуздание страстей) строго регламентируется и носит сословно-ограниченный характер. Отрицая индивидуальную семью у стражей, Платон надеется превратить их всех в членов единой правящей семьи, где все — родственники.

Вопросы регламентации брака, быта, собственности, труда, да и всей жизни людей третьего сословия Платон оставляет на долю властей идеального государства. Его главным образом интересуют надлежащий отбор и воспитание самих правителей и их помощников. С поправкой на нарочитую неопределенность платоновских высказываний в «Государстве» о третьем сословии в целом следует считать членов этого сословия свободными, а не рабами. Правда, трудно судить, насколько эта весьма специфическая свобода поставщиков продуктов и данников для стра-

жей фактически отличается от несвободы ординарных афинских рабов.

В платоновской конструкции третьего сословия не рабы обретают свободу (собственно рабы удивительно мало, в каком-то, скорее морально-бытовом и гносеологическом, нежели социально-политическом плане занимают внимание учредителя идеального государства), а вернее всего, свободный демос демократического полиса загоняется в сословное гетто, предопределенное идеей. Хотя бы в идеальной конструкции аристократ наконец-то ставит народ на соответствующее ему место!

«Впрочем,— признает Платон,— мы основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом... Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное» (Государство, 420в—с).

Этика Платона подчинена эстетике целого: высшей максимой при конструировании идеального полиса оказывается красота целого (Государство, 420), причем «счастье» прекрасного целого это не обычно-человеческое «хорошо», а философско-политическое «справедливо».

Платон — против крайностей богатства и бедности, за умеренность, средний достаток. Главное социально-экономическое отличие проектируемого идеального государства от всех прочих государств Платон видит в том, что каждое обычное государство «представляет собою множество государств... Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому» (Государство, 423). Тем самым Платон проницательно изображает политическое значение социально-экономической противоположности бедности и богатства в виде раскола внешне единого государства на два враждующих между собой начала. Платон считает, что предлагаемые им мероприятия по обеспечению счастья

государственного целого снимают проблему этого раскола и ликвидируют источник внутренней войны.

Идеальное государство Платона — справедливое правление лучших. Платон разделяет естественноправовое положение Сократа, сформировавшееся в споре с софистами, о том, что законное и справедливое — одно и то же, поскольку в их основе лежит божественное (у Платона, кроме того, идеальное) начало. Один из существенных аспектов многопланового диалога «Государство» посвящен опровержению с этих позиций тезиса софиста Фрасимаха о том, что справедливость — это пригодное сильнейшему.

Правление философов и действие справедливых законов для Платона в «Государстве» — два взаимосвязанных аспекта единого идеального проекта.

Собственно сами истинные философы, как это изображает Платон в «Государстве», не жаждут власти, но их правление необходимо для блага всех остальных и государственного целого. Не государство — для философов, а философы — для государства. Сочетая пафос античного просветителя с ригоризмом основателя справедливого государства, Платон требует возвращения философов с вершин созерцания идей снова к людям-узникам для государственной заботы о них.

Известную максиму о праве философов на политическую власть Платон формулирует в следующих знаменательных словах: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно» (Государство, 473d).

Идеальное государство как правление лучших и благородных — аристократическое государственное устройство. Этот лучший тип государственного устройства, по Платону, можно назвать двойко: если среди правителей выде-

лится кто-нибудь один, то правление будет царской властью, если несколько правителей, тогда это будет аристократия. Вообще-то понятия человека царственного и человека аристократического тождественны для Платона (Государство, 587d).

Любопытен словарь политического общения в платоновском идеальном государстве. Здесь все неправители именуют друг друга «гражданами». Граждане называют правителей «спасителями» и «помощниками» (но не «господами» или «правителями»), правители именуют друг друга «сотоварищами по страже» (но не «соправителями»), а народ — «плательщиками» и «кормильцами».

Основные политические права в идеальном государстве сосредоточены у правителей и их помощников. Проникновение людей третьего сословия в первое и второе сословия и их приобщение к государственным должностям для Платона равносильны гибели государства.

Платон в «Государстве» исходит из убеждения, что проект идеального государства практически осуществим, хотя и признает трудности этого дела. Гораздо важнее для Платона то, что образец идеального государства, доступный каждому желающему, есть на небе и дан уже идеально. «А есть ли такое государство на земле и будет ли оно, — это совсем неважно» (Государство, 592в).

Но если даже идеальное государство будет осуществлено на земле, все равно его существование не будет вечным. Понимая изменение и смену различных общественно-государственных форм как круговращение внутри определенного цикла, Платон исходит из соответствия между пятью видами государственного устройства (аристократия, тимократия, олигархия, демократия и тирания) и пятью видами душевного склада. Причем существует, по Платону, даже геометрическое число, которое определяет время кругооборота для человеческого потомства и имеет решающее значение для лучшего качества рождений. В целом кругооборот внутри цикла из пяти государственных форм обусловлен порчей человеческой природы, в результате которой железо примешивается к серебру, медь — к золоту и возникают несоответствия и отклонения, вражда и раздор.

Аристократическому государственному устройству как

правильному и хорошему виду Платон противопоставляет четыре ошибочных и порочных вида, характеризуя их в восьмой книге «Государства» в порядке их прогрессирующей порчи и очередности перехода от одного к другому. Освещая весь этот цикл деградации, Платон совмещает в своем изложении разнообразную аргументацию (философскую, историческую, политическую, психологическую, мифологическую, мистическую и т. д.) и создает цельную динамическую картину политической жизни и смены ее форм.

Вырождение идеальной аристократии приводит к появлению частной собственности на землю и дома, превращению свободных в рабов. Вместо разумного начала в государстве господствует яростный дух. Это — тимократия, под которой Платон имеет в виду критско-спартанский тип государственного устройства. Такое государство будет вечно воевать. Между тем война, по Платону, — «главный источник частных и общественных бед, когда она ведется» (Государство, 373е). Особенно ненавистны Платону войны между эллинами.

Порча поглощенного войной и раздорами тимократического государства приводит — в результате скопления значительного богатства у частных лиц — к олигархии. Этот строй основан на имущественном цензе; у власти стоят богатые, бедняки не участвуют в правлении.

Олигархия держится на запугивании и применении вооруженной силы. Олигархическое государство внутренне расколото: в нем как бы два вечно злоумышляющих друг против друга государства — государство бедняков и государство богатей. В неимущих зреет ненависть против алчных и никчемных богатей, приводящая к перевороту в государстве и установлению демократии.

«Демократия, на мой взгляд, — пишет Платон (Государство, 557), — осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравниют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребии». В целом демократию Платон расценивает как строй приятный и разнообразный, но не имеющий должного управления. Равенство при демократии уравнивает равных и неравных.

В демократии, по Платону, из-за господства присущих толпе ложных мнений происходит потеря нравственных ориентиров.

То, что в порочном государственном строе считают благом и к чему ненасытно стремятся (в тимократии — к военным успехам, в олигархии — к богатству, в демократии — к свободе), именно это и губит данный строй. Другими словами, каждая форма государства гибнет из-за внутренних противоречий, присущих ее собственному принципу, и злоупотреблений последним.

Так, согласно Платону, демократия опьяняется свободой в неразбавленном виде и из нее вырастают ее продолжение и противоположность — тирания. Чрезмерная свобода обращается в чрезмерное рабство. Тиран добивается власти как «ставленник народа» (Государство, 565d). Тирания — наихудший вид государственного устройства, где царят беззаконие, уничтожение более или менее выдающихся людей — потенциальных противников, постоянное инспирирование нужды в предводителе (войны, нехватка и т. п.), подозрения в вольных мыслях и многочисленные казни под надуманным предлогом предательств, «очищение» государства от всех тех, кто мужествен, великодушен, разумен или богат.

Таков далеко не полный перечень злодеяний тирании, приводимый в конце бессмертной восьмой книги «Государства», где содержится платоновская критика тиранического правления, возможно, самая выразительная во всей мировой литературе.

В целом тиран, согласно «моральной арифметике» Платона, якобы живет в 729 раз тягостнее, чем аристократический царь. Такова, следовательно, амплитуда колебания счастья внутри всего цикла смены государственных форм.

Многие аспекты платоновской политической философии получают развитие в таких его более поздних диалогах, как «Критий», «Политик», «Законы». В них Платон во многом прямо отталкивается от того обширного и существенного информационного материала, который содержится в приводимых им мифах и преданиях. По сравнению со временем ранних сократических диалогов, когда философия Платона тяготела к рациональному анализу и определению

понятия, исследования позднего Платона все более склоняются к философской интеллектуализации содержания мифов.

Идеализация прошлого предстает в виде осознанной ориентированности на закрепленные в мифах масштабные события прошлого, роль и значение которых для человеческой жизни, по Платону, непреходящи. Можно сказать, что эти мифические события (пришествие богов, организация ими правления земным населением на той или иной территории, привитие людям начал и навыков просвещения и культуры, в том числе политической, и т. п.) являются полем гравитации и исходным пунктом философских и политических построений позднего Платона. Лишь в свете этих событий только и могут быть, по его мнению, осмыслены все последующие человеческие дела.

То масштабное прошлое, которое благодаря мифам знает Платон и к которому он относится с доверием, неразрывно связано с небом. Поэтому даже в высших достижениях философской мысли Платона — в учении об идеях — ориентированность на небесный мир идей имеет своим параллельным планом взгляд в масштабное прошлое. Ведь и познание вообще (в том числе — высшее познание мира идей) есть, по Платону, воспоминание о том, что уже было и случалось с душой.

Сведения о прошлом, которыми располагал Платон, не ординарны (так, данные об Атлантиде восходят к нему), и, по всей видимости, они достались ему отчасти от знаменитой родни (от Солона через Крития), отчасти — непосредственно от египетских жрецов, которые с высоты своих обширных знаний считали эллинов в этом отношении людьми наивными и несведущими.

Так, Критий-старший (вероятно, дед Крития — софиста и тирана) в одноименном диалоге, рассказывая об идеальном государстве далекого прошлого, ссылается на «то, что было поведено жрецами и привезено сюда Солоном» (Критий, 108d). Согласно преданию, девять тысяч лет назад (считая от времен Солона) была война между народами, обитавшими по ту и эту сторону Геракловых столпов (т. е. Гибралтара), причем во главе первых стояли цари острова Атлантиды, во главе вторых — доисторические Афины. И древние Афины, и Атлантида изобража-

ются Платоном как образцы божественной организации человеческой жизни и правления земным населением.

Если обрисованный в «Критии» строй древних Афин напоминает идеальный проект из «Государства», то мотив управления Атлантидой на основе Посейдоновых предписаний, содержавших «множество особых законоположений» (Критий, 120в), получает новое звучание в «Законах».

Ряд существенных политико-правовых проблем освещен Платоном в диалоге «Политик». В приводимом здесь Платоном мифе говорится о жизни людей еще до Зевса, при Кроносе. Части космоса были поделены между правящими богами, и божественные пастухи (гении) спасали людей от дикости и взаимного пожирания. Жизнь людей протекала в согласии с природой, без войн и раздоров. «Под управлением бога не существовало государств; не было также в собственности женщин и детей...» (Политик, 272).

Тогдашние люди, по Платону, были бесконечно счастливее нынешних. Но с течением времени наступила космическая перемена, и все боги лишили части космоса (т. е. и людей) своего прямого попечения. Все это ввергло людей, еще слабых и беспомощных, в великое затруднение. Но боги, удалившись сами, все же даровали людям вместе с необходимыми поучениями и наставлениями также и огонь, искусство, семена и растения.

Смысл обращения Платона к мифу, таким образом, состоит в обосновании необходимости подражания (при организации правильных человеческих форм жизни) космически-божественным первообразцам (философски говоря, — идее) правления людьми, имевшим место до космических перемен.

Политика — это прежде всего царское искусство, и тут, по Платону, определяющим является наличие истинного царского знания и умения управлять людьми. При таких данных у правителей, считает Платон, «будет уже неважно, правят ли они по законам или без них, добровольно или против воли, бедны они или богаты: принимать это в расчет никогда и ни в коем случае не будет правильным» (Политик, 293в). Единственно правильным государством в «Политике» признается то, во главе которого стоит истинно знающий правитель; существо этого знания состоит,

видимо, в понимании сути подражания божественным образцам правления.

Правда, применительно к идеальному правлению отвергаются лишь слишком детальные законоположения, потому что признается, что законодатель издаст «законы, носящие самый общий характер, адресованные большинству, каждому же — лишь в более грубом виде, будет ли он излагать их письменно или же устно, в соответствии с неписаными отечественными законами» (Политик, 295).

Во всех иных государствах, во главе которых нет истинных правителей, следует руководствоваться писаными законами и отечественными обычаями.

Проводимое в «Политике» деление на различные государственные устройства исходит из основной концепции подражания божественно-космическому первообразу. Наилучшее государство во главе со сведущим царем-политиком конструируется в ключе максимального подобия царского правления божественному (с поправкой на разницу между смертным царем и богом). Само царское правление после космического переворота предстает как образец подражания для всех остальных видов государств. Правление в них должно осуществляться через законы, представляющие собой «подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми» (Политик, 300с).

Кроме образцового государства, правитель которого руководствуется истинным знанием, Платон выделяет еще 3 вида правления (монархия, власть немногих и власть большинства), каждый из которых в зависимости от наличия или отсутствия законности делится надвое: законная монархия — это царская власть, противозаконная — тирания; законная власть немногих — аристократия, незаконная — олигархия; далее — демократия с законами и без законов. Итого, вместе с истинным правлением, — всего семь видов государства.

Таким образом, принцип законности получает свое признание в платоновской схеме, хотя роль его не ведущая, а скорее вспомогательная. Воспроизводя свои обычные накладки против олигархии, демократии и тирании, Платон отмечает, что если все остальные виды государства основаны на законности, то демократия среди них оказывается наименее худшим видом, если же все прочие — незаконны, то

демократический вид оказывается наилучшим (т. е. демократический беспорядок предпочтительнее олигархии и тирании).

Политическое знание, обладание которым выделяет истинного правителя среди всех остальных, Платон отличает от военного, судебного и ораторского искусства. Судейская власть, например, лишь хранительница законов и служанка царской мощи. В конечном счете политическое искусство определяется Платоном как умение плести государственную ткань: «Царское искусство прямым плетением соединяет нравы мужественных и благоразумных людей, объединяя их жизнь единомыслием и дружбой и создавая, таким образом, великолепнейшую и пышнейшую из тканей. Ткань эта обвивает всех остальных людей в государствах — свободных и рабов, держит их в своих узах и правит и распоряжается государством, никогда не упуская из виду ничего, что может сделать его, насколько это подобает, счастливым» (Политик, 311с). Это сравнение политики с ткацким искусством является большой находкой Платона и может быть названо античным эквивалентом сравнения государства с механизмом и машиной в новое и новейшее время.

«Законы» — последний диалог постаревшего Платона — представляют собой компендиум его политико-правовых знаний и воззрений. В «Законах» Платон рисует «второй по достоинству» государственный строй.

Основное отличие второго государства от первого, изображенного в «Государстве», состоит в следующем. 5040 граждан второго государства по жребию получают земельный участок и дом, которым пользуются на правах владения, а не частной собственности. Надел считается общей собственностью государства. Он переходит по наследству лишь к одному из детей.

В зависимости от величины имущества граждане делятся на 4 класса: первый, второй, третий и четвертый. Разбогатеет или обеднеет, граждане переходят в соответствующий класс. Предусматривается закон о пределах бедности и богатства.

По закону никто из частных лиц не имеет права владеть золотом или серебром. Ростовщичество запрещено. Исключается всякая роскошь.

В число граждан (5040) не входят рабы и иностранцы, которые занимаются земледелием, ремеслом и торговлей (в основном мелкой и без цели наживы).

Одной из предпосылок платоновской конструкции второго по достоинству государства является допущение, что «граждане будут снабжены достаточным по мере сил количеством рабов» (Законы, 778).

Выступая за потребительское равенство, Платон подчеркивает, что «часть, предназначенная для господ, ничем не должна быть обильнее остальных двух частей, предназначенных для рабов, а равным образом и для чужеземцев. Надо произвести разделение так, чтобы все части были вполне равны и в отношении качества» (Законы, 848с).

Быт второго государства, как и первого, пронизан стремлением повсюду насаждать единомыслие и коллективистские начала. Хотя индивидуальная семья признается, однако все дело воспитания регламентировано законами и находится в руках многочисленных должностных лиц. Женщины равноправны с мужчинами, хотя и не входят в число высших правителей.

Политическими правами обладают только граждане. Их основное дело — поддержание и соблюдение общегосударственного устройства. Граждане — равноправны, но сам принцип равенства трактуется Платоном аристократически. «Ибо для неравных, — подмечает Платон, — равное стало бы неравным, если бы не соблюдалась надлежащая мера» (Законы, 757).

В «Законах» Платон выступает за смешанный вид государственного строя, в котором сочетаются элементы двух основных форм государства — монархии и демократии. Персы и афиняне, согласно Платону, довели до крайности эти начала, тогда как хорошее государство, будучи частным обоим началам, должно быть умеренным в вопросах свободы и подчинения.

Во главе платоновского государства стоят 37 правителей, избираемых путем многоступенчатых выборов. В их избрании участвуют не все граждане, но лишь те, кто носит оружие или уже принимал участие в войне. Возраст правителей колеблется от 50 до 70 лет. Стоять у власти

можно не более 20 лет. Полномочия правителей обширны, но они прежде всего — «стражи законов».

Значительная власть сосредоточена у выборного Совета из 360 членов (по 90 человек от каждого класса). Мельком упоминается о наличии народного собрания, причем к посещению его обязываются (под страхом наказания) лишь граждане первого и второго классов. Для граждан третьего и четвертого классов посещение народного собрания не обязательно. Предусматривается также избрание множества гражданских и военных должностных лиц.

Все кандидаты на должности проходят докимасию — своеобразную проверку правомерности их претензий.

Кроме перечисленных высших органов государства, Платон предлагает создать еще один, по существу надгосударственный, орган — особое «ночное собрание» из 10 самых мудрых и престарелых стражей и вручить им государство (Законы, 969в). Члены этого охранного органа для спасения государства, подобно философам первого проекта, причастны к сокровенным космическим и политическим знаниям, и только они могут быть совершенными стражами по охране добродетели. Таким образом, второе по совершенству государство еще теснее сближается с первым.

Платон в «Законах» различает два вида государственного устройства: один, где над всем стоят правители, другой — где и правителям предписаны законы.

«Я вижу,— пишет Платон,— близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью. Там же, где закон — владыка над правителями, а они — его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги» (Законы, 715d).

По замыслу автора второго по совершенству государства, оно как раз и относится к тем, где и правителям предписаны законы. Но это вообще плохо удалось Платону, несмотря на его нередкую правовую проникательность и многочисленные предлагаемые им законоположения. Над всей платоновской конструкцией государства и законов (и не только в «Законах», но и в предыдущих диалогах) доминирует не только политический, но и интеллектуальный аристократизм: правитель, обладающий истинным знани-

ем, стоит выше закона. «Ведь если бы по воле божественной судьбы появился когда-нибудь человек, достаточно способный по своей природе к усвоению этих взглядов, то он вовсе не нуждался бы в законах, которые бы им управляли. Ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания» (Законы, 875d).

Совмещение и совпадение философского и политического планов, характерное для всей платоновской философии политики, предстает в этом пункте как смешение разных проблем.

Первичность разума перед законом имеет философский, но вовсе не политический смысл; на языке политики эта первичность, как показала, например, хорошо известная Платону судьба Сократа, носит совсем другое название и чаще всего именуется преступлением. Если даже эту первичность провести через закон (Платон, правда, до этой крайности не доходит), то и в таком случае философское и политическое значения данного положения будут совершенно различны. Величие и слабость платоновской концепции, воодушевлявшей и разочаровывавшей многих в последующей долгой истории философии и политики, состоят в попытке реализации философски понимаемого разума в непосредственной сфере политики. Однако как у Платона, так и у многочисленных его последователей попытка реализации философской идеи в сфере политики оборачивается идеализацией политики и политизацией философии.

Взгляды Платона на законы, как и в случае с государством, ориентированы на подражание мифическому первообразу правления. И в «Законах» вновь упоминается существовавшее при Кроносе счастливое правление и общество, которому должно подражать все лучшее теперь. «Мы должны,— подчеркивает Платон,— всеми средствами подражать той жизни, которая, как говорят, была при Кроносе; мы должны, насколько позволяет нам доля бессмертия, убежденно следовать этой жизни как в общественных, так и в частных делах — в устроении наших государств и домов, именуя законом эти определения разума» (Законы, 713e).

Подход к закону как определению разума стал общим местом для всей последующей рационалистической линии в философии права. Специфика платоновского понима-

ния — в том, что в законе формулируется не разум существующих отношений, а как раз, наоборот, разум несуществующих ныне отношений. Законы, таким образом, предстают как средство посильной для людей реставрации стандартов божественного правления. С помощью законов Платон надеется перенести нормы и черты прошлых (уже не существующих) порядков в условия существующих беспорядков и тем самым обуздать их.

Предчувствуя сопротивление населения своего воображаемого государства даруемым им порядкам и законам, Платон предлагает провести предварительные «очищения государства» от неугодных лиц и оставить лишь «хороших людей» (Законы, 735с—736с). Эти «чистки» предусматривают смерть или изгнание. Кстати, такую санкцию имеют и многие конкретные законы, предлагаемые Платоном.

Свое понимание законов Платон развивает в полемике со взглядами софистов. Прежде всего мерой законного, которое совпадает со справедливым, является, по Платону, бог, а не человек, как полагал Протагор. Продолжая критику взглядов Фрасимаха, Платон различает правильные и неправильные законы. Правильны лишь те законы, которые установлены ради общего блага всего государства в целом, а не какой-то ограниченной группы, захватившей власть.

Государство, вовлеченное в политическую борьбу за власть, Платон вообще не считает государственным устройством. «Мы признаем, что там, где законы установлены в интересах нескольких человек, речь идет не о государственном устройстве, а только о внутренних расприх и то, что считается там справедливостью, носит вотще это имя» (Законы, 715в). Это, пожалуй, самое сильное место во всей платоновской и последующей полемике против фрасимаховской линии в политике.

Наряду с философско-идеальным планом подхода к государству и закону, в диалоге Платона имеются зачатки и того историко-географического отношения к этой проблематике, которое встречается затем у Аристотеля, Макиавелли, Бодена и особенно в работе Монтескье «О духе законов». Здесь прошлое уже не свертывается в идеальную точку первообразца и масштаба, а как бы растягивается в историческую линию (от потопа до платоновских вре-

мен) сменяющих друг друга обществ, государств, нравов, обычаев, законоположений.

Так, Платон рисует послепотопное первобытное общество с его родовым и семейным строем и господством старейшин, обычаев и стародажевых законов; последующее объединение нескольких родов в государство, появление аристократического образа правления или царской власти и введение начал законодательства; историю Илиона, Аргоса, Мессении и Лакедемона, правильное и неправильное в их строе и законодательстве; историю Персии и Афин и отрицательные последствия крайностей монархии и демократии. Выводом из всего этого плана является требование к современному законодателю придерживаться умеренности, ограничив, с одной стороны, власть правящих, с другой — свободу управляемых.

География местности, климат, почва и т. п. оказывают влияние на строй государства и характер законодательства. «И невозможно, — подчеркивает Платон, — устанавливать законы вразрез с местными условиями» (Законы, 747d).

Категория подражания, фундаментальная для всей политико-философской концепции Платона, подразумевает марионеточный, несамостоятельный и нетворческий характер человеческих существ по сравнению с богами. Эту мысль Платон откровенно высказывает в мифе о людях как куклах и игрушках богов. Внутренние состояния людей, точно шнуры или нити, тянут и влекут их в разные стороны. Люди должны, оказывая сопротивление всем остальным влечениям, следовать лишь одному — златой нити закона (Законы, 645).

Человек и человеческая жизнь есть нечто несерьезное по сравнению с божеством. В этом ключе Платон называет жизнь игрой. Законы, по существу, и есть условные правила этой игры людей как выдуманных богами игрушек. Платон-законодатель вместе с тем остается эстетиком. Поэтому он требует от людей-кукол прекрасной игры. «Каждый должен как можно дольше и лучше провести свою жизнь в мире. Так что же, наконец, правильно? Надо жить играя» (Законы, 803e).

В свете мифа о людях-куклах и игрушках во многом девальвируется подлинная ценность платоновских сужде-

ний о сочетании убеждения и принуждения при реализации закона. Платон первый четко формулирует этот политико-правовой принцип, исходя из которого он также обосновывает необходимость преамбулы к закону.

Воодушевленный мифом о человеке-кукле, Платон рисует картину полной связанности людей законами. Платоновские законы регламентируют публичную и частную жизнь людей, определяя распорядок дня и ночи. Они, кроме того, берут под свое покровительство разного рода бытовые обыкновения и мелкие житейские хитрости.

Во имя незыблемости законов Платон, очарованный 10 000-летней устойчивостью Египта, объявляет войну всякого рода новшествам, идущим от поэтов, критикует произвольные изменения в детских играх, ратует за ограничение сношений с другими государствами и т. д. Лицам до 40 лет платоновский закон вовсе запрещает путешествовать в чужие края. Затем вообще не разрешается никому посещать другие страны по частным надобностям, но только лишь по государственным (речь идет о глашатаях, посллах и феорах—блюстителях законов). Цель этих официальных посещений — восхваление платоновского строя в других государствах, наблюдение за их порядками. Весьма ограничен и обставлен всевозможными осторожностями и прием иностранцев.

На страже незыблемых законов стоит правосудие. Всякое государство, замечает Платон, перестает быть государством, если суды в нем не устроены надлежащим образом. Правосудие, однако, не является в его понимании какой-то самостоятельной властью и обособившейся государственной функцией. Набрасывая «внешний очерк судопроизводства», Платон и сам признается, что «нелегко разобратся, являются ли судьи государственными должностными лицами или нет» (Законы, 768d).

Каждый правитель в определенных случаях выступает как судья. К общему отправлению правосудия должны быть, по его мнению, причастны и все граждане государства. Кроме всевозможных третейских судов и судов по частным оскорблениям, имеются суды фил и особые суды, состоящие из выбранных на год специальных судей от каждой правительственной должности. Эти судьи подвергаются докимасии. Платон выступает за активность суда,

считая безгласного судью плохим отправителем правосудия. Предусматривается также защита по делам, но к адвокатской деятельности Платон подходит с тенденциозностью, присущей его отношению к софистам вообще.

Весьма высоко ставит Платон знание о законах, считая неслучайным созвучие божественного и чудесного закона (nomos) и ума (nous). «Ведь из всех наук,— пишет Платон,— более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах» (Законы, 957 с). Поэтому он настойчиво рекомендует изучение сочинений о праве.

Довольно суровое земное наказание за всякого рода проступки и преступления Платон дополняет мстящим правосудием богов, напоминая о Дике-мстительнице. Но и это кажется Платону недостаточным. Через миф о бессмертии души, ее старшинстве и первичности по отношению ко всему природному и телесному онтологизируется сам статус закона. Закон причастен душе и тоже принадлежит к первоначалам.

Комплекс философско-мифологических воззрений предстает у Платона, по существу, в виде общеобязательной государственной религии, нацеленной на достижение единомыслия граждан и упрочение строя и законопорядка платоновского государства.

* * *

Вот уже два с половиной тысячелетия не утихают споры вокруг философских, политических, правовых и социальных воззрений Платона. В самом общем плане причину столь уникальной долговечности и актуальности интереса к платоновским взглядам можно видеть в сочетании творческой глубины Платона-исследователя с тем, что он стоит у истоков систематической разработки обширного комплекса проблем непреходящей теоретико-практической значимости.

Ученик и критик Платона Аристотель не только сам находился под значительным влиянием платоновской политико-правовой философии, но и во многом содействовал распространению ее идей.

Среди греческих античных авторов заметное влияние ряда политико-правовых положений Платона (отчасти в

аристотелевской обработке) испытал Полибий. Развитие им платоновских представлений о цикличном кругообороте государственных форм и о преимуществах смешанного правления содействовало их популяризации, в частности, среди античных римских и более поздних западноевропейских авторов. Наибольшее влияние Платона из римских авторов испытал Цицерон, воспринявший, кроме идей смешанного правления, по существу также ряд положений естественноправовой его концепции ¹²⁴.

Произведения Платона и платоников (особенно Плотина) были в центре внимания раннехристианских и средневековых авторов ¹²⁵. Работа Августина «О государстве божием» — заметная веха христианизации платоновско-аристотелевских политико-правовых взглядов, их трансформации для целей религиозной идеологии.

В политической концепции томизма восприняты и своеобразно преломлены идущие от Платона представления о формах государства, о господстве в совершенном государстве разумного начала души, о божественном в конечном счете первоисточнике законодательства и т. п.

Иерархизированному феодальному обществу весьма созвучны были сословно-иерархические аспекты платоновской конструкции идеального государства ¹²⁶.

Платоновская идея о том, что каждое сословие должно заниматься своим делом, получает прогрессивное звучание у Марсилия Падуанского в его выступлении против претензий духовенства на вмешательство в дела других сословий.

В эпоху Возрождения читатели получают возможность прямого ознакомления с произведениями Платона, минуя августиновский неоплатонизм, латинские переводы и различного рода их обработки ¹²⁷. Наблюдается взлет инте-

¹²⁴ См.: Цицерон. Диалоги о государстве, о законах. М.: Наука, 1966, с. 13, 99, 103.

¹²⁵ Hessen J. Platonismus und Prophetismus. München, 1955; Stein H. Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Göttingen, 1862.

¹²⁶ См.: История политических учений / Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина, с. 113—114.

¹²⁷ См.: Gronau K. Platons Ideenlehre in Wandel der Zeit. Berlin, 1929, S. 52—60. Stein H. Op. cit., S. XI.

реса к Платону, обращение к которому в это время отражает стремление освободиться от пут догматизированного аристотелизма.

Платоновское восхваление законной монархии (в ее различии с произволом тирании), симпатии к смешанной форме правления (с чертами монархии, аристократии и демократии) широко используются в XVI в. при обосновании преимуществ сословно-представительной монархии. Монархوماхи (Готман, Юний Брут и др.) придают, как и Платон, принципиальное значение противопоставлению монарха тирану.

Существенно новое звучание находит платоновская идея лучшего, справедливого, идеального государства в социально-утопических построениях Т. Мора и Т. Кампанеллы. Принципиальное отличие их утопического социализма от так называемого «коммунизма»¹²³ Платона состоит прежде всего в различии их социально-политических позиций. Однако в процессе умозрительного оформления своих по существу новых идеалов социалисты-утописты используют как саму мысль Платона об идеальном государстве и его практической реализуемости, так и ряд теоретических конструкций этого государства.

С учетом отмеченных выше принципиальных оговорок следует отметить наличие платоновского влияния также и у утопистов XVIII в. — Морелли и Мабли, в частности, — в их взглядах на образцовое законодательство, соответствующее естественному положению вещей и максимально близкое к контурам утраченного прошлого («золотого века»). И даже Сен-Симон, Фурье, Оуэн в ряде аспектов своих проектов утопического переустройства общества пользуются некоторыми схемами и идеями, восходящими к Платону (социальная стратификация в связи с разделением труда, гармония страстей и гармоническое общество, роль воспитания, положение женщины и т. п.).

¹²³ Широкому распространению в буржуазной литературе представлений о «коммунизме» Платона и прямой связи с ним социализма-утопизма (в том числе — взглядов Т. Мора и Т. Кампанеллы) содействовала появившаяся в конце XIX в. работа Р. Пельмана «История античного коммунизма и социализма» (СПб., 1910, с. 176—177, 193).

Рационализация подхода к платоновскому наследию, начавшаяся с эпохой Возрождения, характерна в целом для всей раннебуржуазной идеологии.

Платон — античный предшественник Спинозы и Гоббса в суждениях о применимости математически-геометрического метода к анализу политики. Не менее выразительна бросающаяся в глаза параллель между платоновским образом политики как царского ткацкого искусства управления людьми, их страстями и гоббсовским образом государства как большого механизма, являющегося результатом человеческих страстей. Представляется также, что именно к Платону восходит идея необходимости какой-то для всех граждан государства обязательной религии — идея, которая в новое время, модифицируясь, предстает в виде различных вариантов так называемой гражданской религии (у Спинозы, Руссо, Пуфендорфа и др.).

Много общего с платоновским вездесущим и обо всем заботящимся государством у полицейского государства Х. Вольфа.

Преемственность между Платоном и Монтескье лежит в плоскости основной идеи работы «О духе законов». При обосновании связи между нравами, политическими устройствами и законами в характеристике различных факторов, определяющих «дух законов», Монтескье неоднократно ссылается на Платона как на своего авторитетного предшественника¹²⁹. Влиянием Платона отмечены как понимание Монтескье основных принципов различных форм правления, так и его трактовка вопроса о смене этих форм. Прямо следуя за Платоном, Монтескье считает, что разложение каждого правления начинается с разложения его собственного принципа. У Платона не было, конечно, идеи разделения властей. Но платоновское представление о преимуществах смешанного правления присутствует в учении Монтескье о разделении властей и, в частности, при обосновании требования равновесия различных властей.

Знаменитое положение Платона о необходимости совпадения правителей и философов берется на вооружение сторонниками просвещенного абсолютизма (Вольтер, Дид-

¹²⁹ Монтескье Ш. *Избранные произведения*. М.: Госполитиздат, 1955, с. 159, 193, 194, 199, 218, 221, 242, 253, 373, 422, 433, 442, 511, 516 и др.

ро и др.). Ставка на «мудрые законы» (у Гельвеция, Гольбаха, Дидро) — лишь несколько иное проявление того же платоновского влияния на просветителей.

Своеобразна творческая связь между Платоном и Руссо. Прежде всего их обоих привлекает первобытный коммунизм естественного состояния, когда все было общим, царило всеобщее счастье, не было частной собственности. Для обоих характерно, что именно порчу нравов они считают существенным фактором, обусловившим появление частной собственности.

В своих политико-правовых взглядах и построениях Руссо, кроме того, придерживается основной платоновской идеи о возвышении целого над частью (соотношение государства, сословия, индивида) в сфере политики. Эту же идею отчасти прямо от Платона и Аристотеля, отчасти от Руссо (в частности, его различение всеобщей воли и воли всех) воспринял и специфически развил также и Гегель.

Платоновское государство, по Гегелю, это не образец пустого и абстрактного идеала, как полагали многие, а идеальное выражение целостной греческой нравственности (в гегелевском толковании этого понятия)¹³⁰. В кардинальном вопросе об отношении философии к действительности Платон, с гегелевской точки зрения, занял верную позицию, так как философски зафиксировал идеальную действительность греческого полиса.

Представления Канта о государстве и политике, соответствующих идее права, т. е. подлинно республиканском правлении, созвучны платоновским идеальным проектам. По существу идет старый спор о претензиях философии на политику и власть. Но требование Канта скромнее и умереннее. Невозможно, да и не нужно, чтобы короли философствовали или философы сделались королями. «Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы должны не допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, и дать им возможность выступать публично»¹³¹. Лишь благодаря философии может быть сформулирована и реализована в условиях публич-

¹³⁰ См.: Гегель. *Философия права*. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934, с. 14—15, 213—214.

¹³¹ Иммануил Кант. *К вечному миру*. — В кн.: *Трактаты о вечном мире*. М.: Соцэкгиз, 1963, с. 173.

ности «истинная» задача политики» — достижение «общей цели общества (счастья)»¹³².

Влияние Платона на Фихте еще более рельефно. В работе «Замкнутое торговое государство» (1800 г.) Фихте явно тяготеет к платоновским представлениям (подробное регламентирование всей жизни, государственное разделение граждан по профессиям, экономическая замкнутость и самодостаточность проектируемого государства и т. п.).

Платоновские сравнения государства с большим человеком, параллели между началами души и государства, органические и психологические воззрения на соотношение политического целого и его частей в той или иной трансформации встречаются у многих представителей органической концепции учения о государстве, политике, праве.

Широкая рецепция платоновских естественноправовых представлений наблюдается в XIX—XX вв. в различных концепциях возрождения естественного права.

Разного рода католические версии возрожденного естественного права (Ж. Дабен, Ж. Маритэн и др.) в ряде моментов продолжают и модифицируют томистскую линию христианизации естественноправовых представлений Платона и Аристотеля.

Неокантианская интерпретация платоновского учения о государстве и праве обстоятельно развита в начале XX в. Эрхом Кассирером. Трактует естественное право как понятие, связующее философию с правовой наукой, Кассирер именно в платоновском идеализме видит его истоки. Естественноправовым принципом пронизана, по Кассиреру, вся та тематика у Платона, где речь идет о «в-себе-сущем, истинно сущем, сущем по природе, а не по установлению»¹³³. В духе неокантиански «чистой» идеи права также и платоновское государство Кассирер характеризует как «правовую институцию (учреждение), которая своим бытием обязана не внешней природной необходимости, что противоречило бы понятию чистого обоснования, а, напротив, выводится из условий самосознания»¹³⁴. С позиций подобного понимания принципа естественного

¹³² Иммануил Кант. *К вечному миру*, с. 192.

¹³³ Cassirer Erich. *Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie*. Berlin, 1919, S. 6.

¹³⁴ *Ibid.*, S. 27.

права Кассирер освещает различные естественноправовые доктрины вплоть до кантовской.

«Платон,— утверждает Кассирер,— не против современного понятия свободы, поскольку он не за господство произвольной касты, а за правление разумных»¹³⁵.

Значительное внимание платоновской политической философии в целом и его концепции естественного права уделял в начале XX в. П. Новгородцев. Для его подхода к Платону характерно сочетание черт либерального неогегельянства и неокантианства¹³⁶.

Если Новгородцев призывал к усилению исследований сократовско-платоновской линии античного наследства, то к концу 20-х годов К. Гронау говорит уже о «ренессансе Платона». «Конечно,— писал он,— мы, сегодняшние люди, и особенно мы, немцы, ищем там, в платоновском царстве духа, не так сильно, как сотни лет раньше, идею прекрасного и законы искусства; мы в первую очередь ищем ясные, объективные нормы, с которыми мы можем приступить к духовному построению государства, и вопросы воспитания к этому»¹³⁷.

Аналогичные идеи развивал в те же годы и известный немецкий историк В. Ягер¹³⁸. За греко-платоновскую манеру связи свободы и закона, истины и права, логоса и дике в 40-х годах ратовал Эрнст Кассирер¹³⁹. Уже упоминавшийся нами Р. Пельман брал под защиту политическую философию Платона от многочисленных нападок (со стороны Гегеля, Целлера, Гирке и др.) по поводу игнорирования в платоновской конструкции прав и свобод личности. В качестве наиболее ценного в платоновском наследстве он выделял борьбу против масс и того врага свободы, который идентифицируется этим ранним антикоммунистом с современной ему социал-демократией¹⁴⁰.

¹³⁵ *Ibid.*, S. 53.

¹³⁶ См.: Новгородцев П. Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1913, вып. 2, с. 11, 42, 49.

¹³⁷ Гронау К. *Op. cit.*, S. 193.

¹³⁸ Jaeger W. *Humanistische Reden und Vorträge*. 2. Aufl. 1960, S. 102.

¹³⁹ Cassirer Ernst. *Logos. Dike. Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*. Göteborg, 1941, S. 22, 23.

¹⁴⁰ Пельман Р. Указ. соч., с. 195—196.

Для многочисленных буржуазных интерпретаторов платоновской политической философии послевоенного времени и наших дней характерны попытки приспособления платоновского наследия к современной духовной ситуации и идейной борьбе ¹⁴¹.

Резко критичны к платоновскому политическому учению такие буржуазные либералы, как Б. Рассел, К. Поппер, Э. Топич и др. (характерно, что все они — сторонники позитивистской философии). Платон в целом характеризуется ими как защитник тоталитарного строя, авторитарист, теоретический обоснователь авторитарного государства.

Именно к Платону восходят, по Попперу, как средневековый авторитаризм, так и современный тоталитаризм ¹⁴². Причисляя к тоталитаризму и современный коммунизм, Поппер видит его истоки в «коммунизме» Платона. Через Гегеля как связующее звено Поппер перекидывает другой мост — от Платона к Марксу, одинаково адресуя обоим свои антикоммунистические выпады.

Как «авторитаризм в политике» характеризует политическую философию Платона Б. Рассел. По собственному признанию, он обращается с Платоном «так же непочтительно, как если бы он был современным английским или американским адвокатом тоталитаризма» ¹⁴³.

Попытки представить античного философа в качестве современного демократа или тоталитариста антиисторичны по существу. Конкретно-исторически Платон придерживался аристократических политических воззрений. Философское оформление этой позиции представлено в конструкции идеального государства, черты которого вне контекста платоновской современности приобретают характер идеальных моделей и теоретических форм ориентации в сфере политико-правовой проблематики. Однако всесторонняя оценка политически значимого смысла и роли подобных теоретических моделей и адекватное их использование в дальнейшем предполагают знание их конкретно-историче-

¹⁴¹ См.: Hall R. *Plato and the Individual. The Hague, 1963; The individual and the state. London, 1973.*

¹⁴² Popper K. *The Open Society and its Enemies. London, 1957, vol. I, p. 27, 31.*

¹⁴³ Рассел Б. Указ. соч., с. 124.

ского контекста и социально-экономических, политических, гносеологических основ их генезиса.

Специального внимания заслуживает вопрос об оценке политико-правового учения Платона в нашей литературе. Тем более что по данному вопросу имеются разноречивые суждения и в целом проблема остается дискуссионной. Кроме того, рассмотрение этого вопроса содействует более адекватной и верной характеристике других, так или иначе связанных с учением Платона, политико-правовых концепций (софистов, Сократа, Аристотеля, стоиков и др.), лучшему уяснению смысла и роли оценочного подхода вообще.

Ряд исследователей однозначно характеризуют Платона как реакционера.

Так, С. Ф. Кечежян писал: «Реакционные круги выступают с требованием ликвидации демократии и установления аристократического строя. Используя критические моменты в истории афинской демократии, они путем насильственных переворотов дважды захватывают власть в государстве (олигархические перевороты 411 и 404 гг.). Однако в обоих случаях афинский демос дает им энергичный отпор и восстанавливает рабовладельческую демократию.

Видным защитником реакционной программы был Платон»¹⁴⁴.

Подобная оценка, на наш взгляд, неверна уже потому, что Платон был убежденным противником и критиком олигархических переворотов и олигархической формы правления вообще. Это ясно видно как из его теоретических суждений о формах правления, где олигархия трактуется в качестве ошибочного и порочного вида правления, так и из той критической позиции, которую он занял в отношении к политической практике в условиях господства олигархии.

Платон был антиолигархистом не в меньшей мере, чем антидемократом. «Не удивительно поэтому, — справедливо замечает А. Ф. Лосев, — что Платон остался в стороне не только от участия в делах демократического государства,

¹⁴⁴ История политических учений / Под ред. С. Ф. Кечежяна и Г. И. Федькина, с. 66 (автор главы С. Ф. Кечежян).

но и от олигархического переворота 404 г. до н. э. в Афинах, хотя среди знаменитых 30 тиранов находился его собственный двоюродный дядя Критий»¹⁴⁵.

По приведенным соображениям нельзя согласиться и с тем, будто Платон отражал «настроения реакционных кругов афинского рабовладельческого класса»¹⁴⁶. Принципиальная критика Платоном всех практически существовавших в его времена форм правления с позиций идеального строя («правления философов») никак не может быть отождествлена с устремлениями современных ему реакционеров. Кстати говоря, с этих же идеальных позиций Платон критиковал и тимократию, под которой подразумевал критско-спартанский тип политического устройства, поэтому неверно безоговорочно утверждать, будто его взгляды проникнуты «идеализацией спартанских учреждений»¹⁴⁷.

Верно, что тимократия по платоновской схеме деградации форм правления предпочтительнее олигархии, демократии и тирании, однако все эти формы (в том числе и тимократия) в принципе ошибочны и порочны.

Ошибочные представления о реакционности взглядов Платона во многом обусловлены неверной трактовкой смысла его учения о политических формах вообще и аристократической форме в особенности. Дело в том, что, признав Платона сторонником аристократического правления, некоторые исследователи, видимо, полагают, что этого достаточно для квалификации его позиции как реакционной. Помимо необоснованного характера подобной прямой связи между платоновской аристократичностью и реакционностью, отметим и то, что при таком подходе остается вне поля зрения реальный и конкретный смысл теоретической и практически-политической позиции Платона.

При освещении взглядов Пифагора, Гераклита и других мыслителей мы уже отмечали различия между позицией старой аристократии («аристократии крови») и

¹⁴⁵ Лосев А. Ф. *Жизненный и творческий путь Платона*, с. 9.

¹⁴⁶ *История политических учений* / Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина, с. 68.

¹⁴⁷ Там же.

аристократии новой («аристократии духа»). Учитывать эти различия следует и при характеристике взглядов Платона.

«В схватке приверженцев и противников рабовладельческой демократии, происходившей по всей Элладе,— писал С. Ф. Кечекьян,— Платон стал на сторону аристократических кругов общества, к которым принадлежал по своему рождению»¹⁴⁸. Следует, однако, добавить, что по своему рождению Платон принадлежал к старой знати, к родовой «аристократии крови», а по своей идейной, мировоззренческой программе и политико-правовой позиции он был противником аристократии такого толка, равно как и аристократии богатства — олигархии, и обосновывал желательность и необходимость правления новой аристократии — аристократии духа и знания, философов¹⁴⁹. Неверно поэтому полагать, будто «отрицательное отношение Платона к тирании определялось тем, что в древнегреческих полисах тирания нередко была направлена против привилегий родовой знати»¹⁵⁰. Платон не был защитником привилегий родовой знати, и его критика тирании диктовалась не подобными личными и конъюнктурными соображениями интереса, а носила принципиальный характер.

Платоновская «аристократия» как лучшая форма правления — это идеальная конструкция, институциональное воплощение идеи правления умственно и нравственно лучших людей, к каковым Платон относит лишь истинных философов. Причем философами не рождаются, а становятся, так что знатность или незнатность, принципиально говоря, здесь роли не играет. Ясно, что платоновское уче-

¹⁴⁸ История политических учений / Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина, с. 67.

¹⁴⁹ Л. С. Мамут, верно отмечая, что в платоновском государстве господствует «каста аристократов духа», «элита, состоящая из философов», в то же время пишет, что «платоновские идеалы открыто бросали вызов поступательному ходу истории и потому были махрово реакционными», что «адекватной политической формой идеального государства Платон считал аристократическую республику спартанского образца» (История политических учений / Под ред. К. А. Мокичева, ч. 1, с. 49—51 (автор главы Л. С. Мамут)).

¹⁵⁰ История политических учений / Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина, с. 72.

ние об аристократии и аристократическом правлении существенно отличалось от староаристократических воззрений и представлений родовой знати о своих природных привилегиях и правах на власть.

Замена старого принципа правления по знатности (по праву рождения и наследства) новым принципом правления по личным заслугам и достоинствам (умственным и нравственным) была, несомненно, прогрессивным явлением, в философское обоснование которого Платон вслед за своими предшественниками и особенно Сократом, внес большой вклад. К прогрессивному смыслу этого нового принципа обращались мыслители различных эпох (особенно выразительно и настойчиво — французские просветители) в борьбе против политических привилегий и претензий знати своего времени. И еще сегодня в разного рода требованиях компетентного руководства, научно обоснованного управления и т. п. внятно звучит дальнейшее эхо данного принципа. Адекватно ли, игнорируя этот существенный момент платоновского «аристократизма», усматривать в нем лишь «реакционность»?! Думается, что нет.

При использовании сравнительно-сопоставительных характеристик «прогрессивный — реакционный» для оценки положений того или иного мыслителя следует четко обозначить перспективу и план сравнения, ту систему социально-политических координат, в которой ведется отсчет ценностей. Это позволит избежать как безбрежного релятивизма в оценках, так и произвольных, односторонних оценок¹⁵¹.

Если, например, рассматривать платоновскую концепцию правления философов в плане истории познания политических, государственно-правовых явлений, то ясно, что данная концепция обладает значительным теоретико-познавательным потенциалом и представляет собой заметную веху в историческом процессе рационализации социально-политического знания, в прогрессивном углублении человеческого познания явлений политики, государства и т. д. Сама идеализация принципа политического правления на основе разума и знания предстает при таком под-

¹⁵¹ Подробнее см.: *Политические учения: история и современность. Домарксистская политическая мысль. М.: Наука, 1976, с. 86—87.*

ходе к рассматриваемой проблеме как необходимый и закономерный момент философской рационализации воззрений на политическую жизнь.

Вместе с тем в социальном и идейно-политическом плане этот принцип означал шаг вперед по сравнению со староаристократической идеологией. В этом же плане данный принцип, рассмотренный с точки зрения положения рабов, знаменовал собой провозглашение и философское обоснование права рабов на потребительское равенство, их право на равную с господами долю продуктов потребления. В «Законах» (848с) Платон прямо формулирует это положение, а в «Государстве» он своей конструкцией трех сословий, соответствующих разумному разделению труда в полисных делах, даже предпринимает попытку избежать деления на свободных и рабов¹⁵². Жесткость платоновских проектов совершенного государства не должна заслонять этих гуманистических, прозорливых и прогрессивных (в условиях античного рабовладения!) моментов в воззрениях Платона.

Рассмотрим платоновскую «аристократию» (и присущий ей принцип правления знающих) в несколько иной плоскости и сопоставим ее с теорией и практикой афинской демократии, поскольку именно критика Платоном демократической формы правления (и присущих ей принципов властвования) служит для многих исследователей важным аргументом для его характеристики как реакционера.

Платон действительно был критиком афинской демократии. Но одновременно он был критиком и всех других реально существовавших форм государства (деспотизма, тирании, царской власти, аристократии, тимократии, олигархии); его политический идеал (правление аристократии знания, философов) был умозрительной, надпозитивной,

¹⁵² «Для воображаемого государства Платона,— справедливо замечает В. Ф. Асмус,— существование и труд рабов не непреложное условие. Оно держится производительным трудом ремесленников» (Асмус В. Ф. Государство.— В кн.: Платон. Соч. М.: Мысль, 1971, т. 3, ч. 1, с. 604). В рассматриваемом отношении весьма значимы и те платоновские оговорки, которые, по верному замечанию Асмуса, смягчают «резкость и надменность» аристократического взгляда Платона на труд и работников (Там же, с. 597).

утопической конструкцией, существенным моментом которой была критичность ко всем наличным (неверным и ошибочным, по Платону) формам политического устройства и правления. Было бы наивно и тенденциозно полагать, будто платоновский идеал продиктован по преимуществу или в первую очередь его антидемократизмом, хотя, конечно, его критичность к демократии (как и к другим формам нефилософского правления) нашла свое концептуальное отражение в этом идеале.

Платон, как и его казненный афинской демократией учитель Сократ, критиковал демократию главным образом за ее некомпетентность, за ненадлежащий принцип отбора должностных лиц и т. п. Выдвижение и обоснование разумности принципа правления знающих («истинных философов», людей, сведущих в политической и иной мудрости) с точки зрения теории и практики тогдашней демократии означало оттеснение широких слоев свободного демоса от кормила правления. С позиций этого демоса данный принцип был, конечно, неприемлем и, пользуясь позднейшими оценками (сами греки тех времен не знали характеристик «прогрессивный — реакционный»), реакционен. Но для уяснения конкретного исторического смысла названного принципа следует поставить и такой вопрос: был ли сам этот демос олицетворением прогресса, была ли его собственная позиция прогрессивной?

При ответе на этот вопрос необходимо иметь в виду, что речь идет о том демосе, который, будучи составной частью свободного населения полиса, пользовался результатами эксплуатации рабов. Рабство и, следовательно, отрицание за рабами политических прав и т. д. были аксиомой для тогдашнего демоса и тогдашней демократии. Это была весьма ограниченная, урезанная и своекорыстная демократия, неприязненная к чужим привилегиям и апологетичная к своим. Античный демос домогался одновременно равенства с верхами и неравенства с низами общества. Слово «демагогия» поэтому, в частности, и обрело негативное звучание, что демагоги (предводители демоса, бывшие чаще всего выходцами из социальной верхушки) умело вуалировали своекорыстие претензий демоса, а заодно — и собственное властолюбие, разглагольствуя о равенстве и справедливости и бичуя привилегии и преимущества.

Но можно ли вообще преодолеть социально-структурные барьеры и привилегии внутри свободной части населения, если эта свобода предполагает несвободу, рабство другой части населения? Логика социально-политического развития и исторический опыт показывают невозможность такого частичного преодоления принципа привилегий в интересах лишь какого-то определенного слоя общества, поскольку для строя, основанного на началах социального неравенства и привилегий, этот принцип имеет универсальную силу, подчиняющую себе все жизненно важные отношения всех слоев общества.

Античная рабовладельческая демократия означала не правление большинства вообще, а правление лишь свободного большинства демотов (членов афинских демов), т. е. лишь тех, кто в силу рождения, без всяких личных усилий и, следовательно, по праву наследства приписывался к соответствующему афинскому роду (дему) и обладал привилегией быть свободным членом полисного коллектива. По сравнению с таким по сути своей наследственным и открыто социальным принципом наделения людей политическими правами принцип правления знающих имеет более универсальное значение. По-своему преодолевая цензовое значение социальных различий, этот принцип апеллирует к знанию как к универсальному критерию, одинаково значимому для всех: люди здесь характеризуются не с точки зрения их социального статуса, материального положения и т. д., а в свете их универсального свойства — разума — и выступают лишь как разумные существа (*homo sapiens*). И показательно, что платоновское применение данного рационалистического принципа сопровождается конструированием идеального строя, отмеченного рядом черт потребительского «коммунизма» (отсутствие частной собственности и семьи, общность имущества, жен и детей для двух первых сословий в «Государстве»; потребительское равенство всех сословий в «Законах»).

Утопизм платоновских проектов совершенного государства как раз и свидетельствует о том, что отстаиваемый им принцип правления (в соответствии со знанием, а не знатностью, имуществом и т. д.) требовал выхода за узкий горизонт наличного рабовладельческого общества. Исто-

рический прогресс (и теоретически, и практически) осуществляется в той или иной форме такого принципиального выхода за рамки наличной действительности, ее принципиального преодоления, ее замены чем-то иным, новым. Платон, проницательно усмотревший в господстве частной собственности, в противоположности богатства и бедности существенный корень социально-политических противоречий, пороков и неурядиц, по-своему поставил и решил эту большую и исторически перспективную проблему на путях философского осмысления иного, чем это было присуще античному рабовладельческому обществу, принципа организации человеческой жизни.

Этот платоновский опыт не пропал даром. К нему не раз в дальнейшем прибегали, соглашаясь с Платоном или полемизируя с ним, разноликие приверженцы прогресса, сторонники переустройства социально-политической жизни людей на новых, справедливых началах. Под заметным влиянием этого опыта развивалась в новое время ранне-утопическая критика частной собственности, конструировались проекты идеальных форм общежития на началах обобществления собственности, общности жен и детей, потребительского равенства и т. п.

Такая роль платоновской утопии идеального государства, связь с ней последующих концепций ярко выраженного прогрессистского толка свидетельствуют о неадекватности интерпретации учения Платона как реакционного (в смысле антипрогрессивного). Напротив, следует признать, что по-своему последовательны как раз те либеральные интерпретаторы антикоммунистического толка, которые, будучи сторонниками неприкосновенности частной собственности и т. д., усматривают в идеальных проектах Платона опасный, антисобственнический, обобщественнический прогрессизм. С их позиции такая оценка понятна. Когда же платоновские проекты как «реакционные» безоговорочно и однозначно критикуют противники господства частной собственности, бросается в глаза заметная непоследовательность, односторонность и неопределенность такой критики.

Касаясь проблем оценки платоновского учения, А. Ф. Лосев справедливо замечает: «При анализе общественно-политических взглядов Платона следует избегать

упрощенного подхода»¹⁵³. В этой связи он критикует стремление исследователей непременно свести характеристику Платона «к некоему единому принципу, к некоей одной и неподвижной идее, не учитывая всей огромной сложности материала, связанного с его именем»¹⁵⁴. Сам Лосев, говоря о реставраторском характере и реакционности платоновской утопии, вместе с тем выделяет в ней и «положительную тенденцию»: «Это то, что сейчас мы называем просто *идейностью* и необходимостью во имя убеждений переделывать окружающую нас действительность. В этом смысле Платон всегда был врагом только самодовольных обывателей... Идейный порыв, принципиальная настроенность, самоотверженное служение идеалу — все это на целые тысячелетия сделало философию Платона популярной, хотя конкретная оценка ее всегда была разной и хотя в своем конкретном виде, безусловно, она заслуживает критики и осуждения. Конкретная мораль Платона, ушла в глубины истории, стала музейным экспонатом и сдана в архив. Однако с формальной стороны идеяность, необходимость которой отстаивал Платон, никогда не умирала»¹⁵⁵.

В плане общей оценки творческого наследия Платона важно также подчеркивание Лосевым демократизма платоновской мысли, ярко проявляющегося в антидогматизме, неустанных поисках новых истин, диалогической (вопросно-ответной) форме исследования, открытой демонстрации своих сомнений и неуверенности, отсутствии готовых истин и окончательных ответов.

Существенные моменты конкретно-исторической характеристики политического учения Платона освещены в работах В. Ф. Асмуса¹⁵⁶. Критикуя различные аспекты платоновской аристократической точки зрения, Асмус вместе с тем воздерживается от характеристики последней в качестве реакционной. Точность и содержательность оценочного подхода Асмуса к творчеству Платона проявля-

¹⁵³ Лосев А. Ф. *Жизненный и творческий путь Платона*, с. 40.

¹⁵⁴ Там же, с. 41.

¹⁵⁵ Там же, с. 68.

¹⁵⁶ Асмус В. Ф. *Платон*, с. 136—179; *Он же. Государство*, с. 579—613.

ются, в частности, в том, что платоновская концепция освещается в ее конкретно-исторической определенности (и, следовательно, исторической ограниченности), с учетом исторического развития и изменения реального смысла тех ценностей, идей и понятий, которыми оперировал Платон. Такой подход позволяет избежать поверхностных и односторонних суждений по поводу платоновского решения вопросов о свободе, взаимоотношении личности и государства, социально-политическом положении отдельных сословий общества и т. п.

Уже название платоновского диалога («Государство»), по верному наблюдению Асмуса, «определяется чрезвычайно существенной чертой древнегреческого мышления и мировоззрения, свойственной не только одному Платону. Черта эта составляет полную противоположность индивидуализму западноевропейского мышления нового времени. Состоит она в убеждении, что свободный член общества неотделим от государственного целого, которому он принадлежит, и что в зависимости от этой связи и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии»¹⁵⁷.

Такая всеобще-государственническая точка зрения пронизывает всю конструкцию платоновского идеального общественно-политического устройства: «Субъектом свободы и высшего совершенства оказывается у Платона не отдельная личность, и даже не класс, а только все общество, все государство в целом. Утопия Платона — не теория индивидуальной свободы граждан, а теория тотальной свободы — свободы государства в его совокупности, целостности, неделимости»¹⁵⁸.

В характеристике платоновской утопии (платоновского «коммунизма потребления, а не производства») Асмус справедливо обращает внимание на два различных, но взаимосвязанных ее элемента: негативно-критический и конструктивно-положительный. Учет этих элементов дает возможность конкретнее осмыслить как критичность платоновской конструкции к недостаткам существовавших

¹⁵⁷ Асмус В. Ф. *Государство*, с. 579.

¹⁵⁸ Там же, с. 608.

форм государства, так и ее связь с реальной действительностью¹⁵⁹.

Целый ряд концепций античной политико-правовой мысли освещается в книге В. В. Абашмадзе¹⁶⁰. Отдавая должное исследовательскому интересу автора к весьма значимой, сложной и малоосвещенной тематике, к проделанной им большой работе, нельзя в то же время согласиться с целым рядом его оценок взглядов античных мыслителей, в том числе и Платона.

«В соответствии с двумя линиями в философии, линией Демокрита и линией Платона,— пишет В. В. Абашмадзе,— политическая идеология мыслителей античной эпохи была или реакционного, или прогрессивного демократического содержания. Представители реакционной политической идеологии (Платон, большинство софистов младшего поколения, стоики и др.) ставили целью защиту классовых интересов аристократической верхушки рабовладельцев... Представители демократической политической идеологии (Демокрит, софисты старшего поколения, Аристотель и др.) спасение рабовладельческого государства видят во властвовании народных масс, демоса»¹⁶¹.

Очевидно, что эта схематическая оценка исходит из представления, будто прогрессивность или реакционность позиции мыслителя в сфере политико-правовых проблем автоматически предопределяется его философской позицией. Если бы связь между философскими и политико-правовыми воззрениями того или иного мыслителя была столь прямолинейной и однозначной, вообще отпала бы необходимость в сколько-нибудь самостоятельном исследовании учений о государстве, праве, политике. Однако в действительности, и об этом убедительно свидетельствует история философских, политических и правовых учений, связь эта носит сложный и не всегда однозначный характер. И было бы, конечно, неверно оценивать то или иное политико-правовое учение в качестве простого рефлекса соответствующей «линии» в философии.

¹⁵⁹ См. там же, с. 591, 604.

¹⁶⁰ Абашмадзе В. В. *Очерки по истории политических учений*. Тбилиси, 1977, ч. 2. На груз. яз. Мы пользуемся резюме на рус. яз. (Там же, с. 507—535).

¹⁶¹ Там же, с. 509—510.

На наш взгляд, в явном несоответствии с реальным содержанием учения Демокрита и особенно Аристотеля находится их характеристика в качестве сторонников «властвования народных масс, демоса». Таково и утверждение о том, что «видным представителем демократической идеологии был также древнегреческий мыслитель Сократ»¹⁶². Эта оценка в значительной степени обусловлена тем, что автор, справедливо не желая причислять Сократа к реакционерам, видимо, полагает, что нереакционность (или прогрессивность) взглядов Сократа обязательно предполагает и включает в себя его характеристику в качестве демократа.

В нашей литературе уже давно преодолена ошибочная оценка Сократа как реакционера и приверженца реакционной политической идеологии. Считая, что «это предположение в научной литературе не обосновано и поэтому оно остается пока еще лишь гипотезой», В. В. Абашмадзе в порядке восполнения отмеченного пробела, в частности, пишет: «Своей рабовладельческой моральной философией Сократ открыл перед современниками совершенно новый мир, в свете которого существующие порядки и образ жизни своей неразумностью вызывали лишь чувство стыда и ненависти. Выдвинутое Сократом положение о том, что нельзя больше жить так, как жили раньше, было основано на демократической, прогрессивной для своего времени политической идеологии»¹⁶³.

Кроме того, В. В. Абашмадзе характеризует Сократа в качестве... автора (1) проекта идеального государства, изображенного Платоном в «Государстве», и в этой связи оценивает Сократа как «одного из первых авторов научно обоснованного проекта общественно-политических преобразований и усовершенствований» афинского государства¹⁶⁴. При этом приводятся следующие соображения. Во-первых, «модели идеальных государств, изложенные Платоном в трудах «Государство» и «Закон» («Законы»! — В. Н.), так существенно отличаются друг от друга, что их авто-

¹⁶² Абашмадзе В. В. *Очерки по истории политических учений*, ч. 2, с. 510.

¹⁶³ Там же, с. 512.

¹⁶⁴ Там же, с. 511, 512.

ром не может быть одно и то же лицо»¹⁶⁵. Во-вторых, так, мол, гласят «авторитетные источники, дошедшие до нас из античного мира, которые совершенно необоснованно игнорируются современной научной литературой»¹⁶⁶.

Мы уже рассматривали вопросы о влиянии Сократа на Платона, соотношении их взглядов, эволюции платоновских воззрений, соотношении «Государства» и «Законов», сходстве и различии двух проектов Платона и т. п. Здесь же, в связи со ссылкой В. В. Абашмадзе на «авторитетные источники» (мнение Аристотеля и Цицерона), уместно отметить следующее.

Известно, что во всех платоновских диалогах, кроме «Законов», одним из собеседников является Сократ. Само собой разумеется (и об этом есть большая литература), что взгляды этого, как принято говорить, «платоновского Сократа» (Сократа платоновских диалогов) но всегда и не во всем идентичны взглядам исторического Сократа, учителя Платона. Нередко Платон вкладывает в уста Сократа свои мысли. Так, в частности, согласно общепринятому в мировой литературе мнению, обстоит дело и в «Государстве», где собственно *платоновское учение об идеях*, определяющее и пронизывающее собой проект идеального государства, излагается Сократом. С учетом этого литературного приема Платона Аристотель, например, имея в виду платоновский проект из «Государства», употребляет такие выражения: «утверждение Сократа», «положение Сократа», «теория Сократа» и т. д. (Аристотель, Политика, II, 1, 2—4, 1260в 27—1261а 28). А Цицерон, скажем, имея в виду проектирование идеального строя в «Государстве», говорит так: «подобно тому, как у Платона это делает Сократ» (Цицерон, О государстве, II, 3).

Совершенно ясно, что подобные обороты речи у Аристотеля и Цицерона, на которых (в качестве «авторитетных источников») ссылается В. В. Абашмадзе, вовсе не означают отрицания авторства Платона в отношении проекта идеального государства. Кстати говоря, именно Аристотель был одним из тех «авторитетных источников»,

¹⁶⁵ Там же, с. 527.

¹⁶⁶ Там же.

согласно которым как раз Платон, а не Сократ является автором учения об идеях (Аристотель, *Метафизика*, 1078в 20—30). Поэтому-то и В. И. Ленин характеризует идеализм как «линию» Платона, а не Сократа.

Любопытна характеристика проекта идеального государства, автором которого, по мнению В. В. Абашмадзе, является Сократ. «Несмотря на реакционные черты в учении об идеальном государстве, изложенном в труде Платона «Государство», — пишет В. В. Абашмадзе, — в нем много прогрессивных взглядов, которые очень близки к коммунизму и социализму»¹⁶⁷. А несколько ниже мы читаем: «Изложенный в «Государстве» Платона проект идеального государства не ставит своей целью обеспечить счастье граждан, он больше всего заботится об укреплении этого идеального государства, являющегося тоталитарным»¹⁶⁸. Таким образом, согласно оценкам В. В. Абашмадзе, получается, что автором проекта тоталитарного государства выступает... «видный представитель демократической идеологии» Сократ.

Касаясь концепции «разделения властей», В. В. Абашмадзе заменяет это устоявшееся в науке понятие другим («разделением единой государственной власти на отдельные власти») и полагает, будто уже античные авторы (и прежде всего Платон) разработали учение о разделении государственной власти¹⁶⁹. Кстати сказать, подобное мнение еще в конце XIX в. высказал немецкий юрист Рем, который, явно модернизируя взгляды античных мыслителей, усматривал, например, в работах Аристотеля учение о разделении властей, концепцию правового государства, конституционализма, представительной системы и т. д.¹⁷⁰.

Известно, что разработка теории разделения властей восходит к Локку и Монтескье и связана с той историче-

¹⁶⁷ Абашмадзе В. В. *Очерки по истории политических учений*, ч. 2, с. 528.

¹⁶⁸ Там же, с. 529.

¹⁶⁹ Абашмадзе В. В. *Очерки по истории политических учений*, ч. 2, с. 521—523; Он же. *Учение о разделении государственной власти и его критика*. Тбилиси, 1972, с. 1—3, 10—18.

¹⁷⁰ Критику этой позиции см.: Кечекьян С. Ф. *Учение Аристотеля о государстве и праве*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947, с. 5 и след.

ской ситуацией нового времени, когда шла борьба за власть различных социальных сил. К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что «в стране, где в данный период времени между королевской властью, аристократией и буржуазией идет спор из-за господства, где, таким образом, господство разделено, там господствующей мыслью оказывается учение о разделении властей, о котором говорят как о «вечном законе»¹⁷¹. Данное положение (правда, без концовки цитаты, где речь идет о «вечном законе»!) толкуется Абашмадзе в том смысле, как будто оно как раз подтверждает его собственное представление¹⁷². Между тем это явно не так.

Другое совсем дело, что суждения К. Маркса и Ф. Энгельса о теории разделения властей на ставят под сомнение ни момента преемственности идей в истории политических учений (в частности, возможное влияние античных и средневековых теоретических представлений на формирование в обстановке нового времени учения о разделении властей), ни того обстоятельства, что данная теоретическая концепция, раз возникнув в одних конкретно-исторических условиях, может применяться (уже в силу относительной самостоятельности теоретических принципов) и фактически стала применяться при характеристике совершенно иных социально-политических и государственно-правовых отношений. Так, очевидно, что последующее признание принципа разделения властей в буржуазных конституциях (в том числе и современных) продиктовано иными мотивами и условиями, нежели спор королевской власти, аристократии и буржуазии из-за господства. Все это, однако, не означает отрицания исторически определенных условий возникновения соответствующей теории и никак не дает основания для вывода о том, будто учение о разделении властей возникло вместе с государством и правом, как полагает В. В. Абашмадзе.

Было бы, разумеется, неверно игнорировать теоретическое своеобразие и специфический смысл учения о разделении властей, сводя это учение к ординарной констатации

¹⁷¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 46.

¹⁷² Абашмадзе В. В. Учение о разделении государственной власти и его критика, с. 4—5.

факта наличия разных государственных органов. В противовес такого рода соображениям В. В. Абашмадзе пишет: «Следует подчеркнуть, что существующее понимание учения о разделении государственной власти противоречит фактическому положению вещей. Надо признать, что учение о разделении государственной власти так же старо, как и сами государство и право»¹⁷³. Выходит, это учение (т. е. готовая теория вопроса) появляется сразу же вместе с возникновением государства? Почему же в таком случае автор связывает разработку этого учения с Платоном? Разве государственность начинается с Платона?

Но дело даже не в этих вопросах, а в том, что простое указание Платона, Аристотеля и других античных мыслителей о существовании различных органов государства В. В. Абашмадзе расценивает как учение о разделении властей. Разумеется, политико-правовые взгляды Платона, Аристотеля, Полибия и других авторов, в том числе их суждения о разделении труда между различными сословиями в условиях их совместной государственной (в рамках единого полиса) жизни, их высказывания о составе, задачах и функциях государственных органов, их представления об управлении, законодательстве, суде, о смешанной форме правления и т. д., оказали большое влияние на последующие учения о государстве и праве. И в этом плане теория разделения властей не составляет исключения. Но смешивать данную теорию с высказываниями античных авторов о суде, законодательстве и т. д. — значит не видеть ни действительных моментов их связи, ни их специфики и отличия.

Так, очевидно, что теория разделения властей подразумевает в качестве одного из необходимых моментов развитые представления о разделении труда в области государственной жизни, хотя, конечно, не сводится лишь к этим представлениям. И платоновская трактовка разделения труда как «основного принципа строения государства»¹⁷⁴ является, несомненно, важным теоретическим моментом, оказавшим влияние, в частности, и на формирова-

¹⁷³ Абашмадзе В. В. Учение о разделении государственной власти и его критика, с. 4.

¹⁷⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 379.

ние теории разделения властей в новое время. Но у самого Платона такой теории нет. Более того, с точки зрения теории разделения властей в платоновской конструкции разделения труда между различными сословиями идеального государства как раз отрицается, а не признается принцип разделения властей. Это ясно уже из того, что именно первое сословие (философы-правители) обладает всей той совокупностью государственных властных полномочий, сосредоточение которой в руках одной правящей прослойки как раз и свидетельствует об отсутствии разделения властей.

Данное обстоятельство нисколько не меняется от того, что правители поочередно то законодательствуют, то управляют, то судят. Это разнообразие их функционального проявления — лишь показатель широты тех властных полномочий, единство (а не разделение!) которых они олицетворяют и осуществляют. Потому-то и правомерно характеризовать правителей платоновского государства как бесконтрольно правящую полномочную и единовластную элиту. Против подобной монополии всей власти в руках одной правящей элиты и нацелена теория разделения властей, тогда как Платон идеализирует кастово-элитарную концентрацию власти в руках узкой правящей прослойки.

Само по себе указание (Платоном, Аристотелем и другими) на различия государственных органов по характеру их компетенции (и, в частности, указание на наличие органов законодательства, исполнительной власти и суда) вовсе не означает, будто эти античные мыслители обосновывают принцип разделения властей или исходят из этого принципа. В отношении учения Платона это ясно из уже сказанного.

Применительно же к воззрениям Аристотеля здесь уместно заметить следующее. Аристотель четче и последовательнее, чем Платон, различает между собой «три элемента» всякого государственного строя: «первый — законосовещательный орган о делах государства, второй — магистратуры (именно: какие магистратуры должны быть вообще, какие из них главные, каков должен быть способ их замещения), третий — судебные органы» (Аристотель. Политика, IV, 11, 1, 1297_в 30).

Однако внимание Аристотеля обращено не на соотношение этих «трех элементов» между собой (их взаимодействия, противодействия, взаимные сдержки и т. п.), что представляло бы непосредственный интерес с точки зрения теории разделения властей, а на выяснение того, какая организация каждого из «трех элементов» в отдельности более всего соответствует той или иной форме государственного строя. Хотя названные «три элемента» и составляют, по словам Аристотеля, основу каждой из форм государственного строя и «само различие отдельных форм государственного строя обусловлено различной организацией каждого из этих элементов» (Аристотель. Политика, IV, 11, 1, 1297в 30), однако эти элементы характеризуются в учении Аристотеля не как различные власти, не как относительно самостоятельные проявления единой государственной власти (т. е. не с позиций разделения властей), а скорее как формообразующие элементы.

Если бы Аристотель исходил из идеи разделения властей, он не должен был бы ограничиваться тем, что утверждается в его только что процитированном нами положении; он должен был бы сказать, что различие отдельных форм государственного строя обусловлено не только (и не столько!) различной организацией каждого из этих элементов, но прежде всего, и главным образом, характером отношений между данными элементами, способом их взаимосвязей между собой, формой и мерой их соучастия в реализации всей совокупности властных полномочий государства в целом. Но этого-то как раз и нет у Аристотеля.

Иначе говоря, речь у Аристотеля в данном случае идет не о трех элементах государственной власти, а о трех элементах государственной формы. О власти Аристотель вспоминает лишь при характеристике магистратов, причем примечательно, что последние наделяются, по его концепции, не только распорядительными, но и законодательными полномочиями. «Магистратами же в собственном смысле должно называть тех лиц, которым предоставлено право для определенного круга дел иметь законосовещательную, решающую и распорядительную власть, в особенности эту последнюю, потому что с понятием «распоряжаться» преимущественно связано представление о всякого

рода власти» (Аристотель, Политика, IV, 12, 3, 1299^a 24). Ясно, что такое представление о власти далеко от идеи разделения властей.

С точки зрения теории разделения властей значимы (в плане теоретических истоков, преемственности в истории политических учений и т. д.) скорее те положения древнегреческих мыслителей (и прежде всего Аристотеля и Полибия), где речь идет о «политии», «смешанной» форме правления, достоинство которой видится им в сочетании соответствующих принципов различных («чистых») форм правления. Причем принципы разных форм правления объединяются в рамках одной формы по сути дела в качестве различных начал властвования, правильная комбинация и надлежащее соотношение которых обеспечивают, по мысли авторов соответствующих концепций, политическую стабильность, справедливую меру и разумную форму участия разных социальных слоев (демоса, богатых, знатных) в отправлении общегосударственных функций.

Следовательно, нечто аналогичное тому, что по теории разделения властей достигается посредством надлежащего распределения единой власти среди различных классов и органов, в рамках концепции смешанного правления осуществляется путем сочетания в некое единство принципов разных политических форм. Отмечая известную аналогию целей соответствующих учений античности и нового времени, было бы, конечно, опрометчиво упускать из виду существенные различия (в том числе теоретико-концептуального порядка) между ними.

Модернизация — опрометчивый путь трактовки истории, приводящий к поверхностным и неверным оценкам воззрений предшествующих мыслителей.

Многое в платоновской политической философии является данью далекому от нас прошлому, устарело и тривиально. Но в этом учении есть также материал, ценный в познавательном отношении.

Ф. Энгельс отмечал «гениальное для своего времени изображение разделения труда Платоном как естественной основы города (который у греков был тождествен с государством)»¹⁷⁵.

¹⁷⁵ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 239.*

Платон был первооткрывателем в сфере философского освещения обширного комплекса политико-правовых вопросов, и разработка многих из них отмечена печатью его творческого гения.

В арсенал последующей истории политических учений вошли многие его теоретические конструкции — как гносеологически ценные, так и иллюзорные. Различны и их социально-политическая и идеологическая направленность и использование. Без критического интереса ко всему этому невозможна сколько-нибудь глубокая ориентация не только в истории политических учений и современной теории политики, права, государства, но также и осмысленный подход к политической практике.

Применительно к такому масштабному автору, как Платон, негативное в творческом наследии оказывается не менее поучительным, чем позитивное. Платон всегда актуален в том высоком смысле, в каком актуален духовный опыт прошлого.

АРИСТОТЕЛЬ

Аристотель (384—322 гг. до н. э.) внес громадный вклад в историю философской и политической мысли. Он является зачинателем политической науки как отдельной самостоятельной дисциплины.

Его творческое наследие высоко оценивали К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин¹⁷⁸.

Аристотель родился в небольшом городе Стагире, в связи с чем его в литературе нередко именуют Стагиритом. Его отец Никомах долгое время был придворным врачом македонского царя Аминты III. После смерти отца семнадцатилетний Аристотель прибывает в Афины (в 367 г. до н. э.), где учится, а затем и преподает в платоновской Академии вплоть до смерти ее основателя. Покинув Афины (в 347 г. до н. э.), Аристотель в течение ряда лет живет в других греческих государствах, а в 342—

¹⁷⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 19; т. 23, с. 70; т. 40, с. 44, 156; Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 259.

340 гг. до н. э. по приглашению македонского царя Филиппа II занимается воспитанием его сына Александра.

С 335 г. Аристотель снова в Афинах. Здесь он основывает свою философскую школу (Ликей) и руководит ею почти до конца жизни. После смерти Александра в 323 г. над Аристотелем из-за его промакедонских симпатий нависает угроза обвинений в безбожии. Речь шла, как и в случае с Сократом, о нелояльности к Афинам. Свой поспешный уход из города Аристотель иронически объяснял нежеланием допустить повторное согрешение афинян против философии. Через несколько месяцев он умер на родине своей матери, в Халкисе на Эвбее.

Аристотель был плодовитым автором, но многие из его произведений утеряны. Политико-правовая тематика освещается в таких сохранившихся его работах, как «Политика», «Афинская полития», «Этика» и «Риторика». В целом политико-правовая концепция Аристотеля отражена в «Политике».

Аристотель предпринял попытку всесторонней разработки науки о политике. Политика как наука у него тесно связана с этикой. Научное понимание политики предполагает, по Аристотелю, развитые представления о нравственности (добродетелях), знание этики (нравов).

Объектами политической науки являются прекрасное и справедливое, но те же объекты в качестве добродетелей изучаются и в этике. Этика предстает как начало политики, введение к ней. В «Этике» Аристотель исследует наряду со специфически этической темой также и ряд собственно политико-правовых проблем.

В иерархии целей, к которым стремятся различные искусства и науки, политической науке принадлежит высшая цель. Этой целью охватываются цели всех остальных наук о практике (сама политика — тоже наука о практике, практической деятельности), поскольку политика — наука о высшем благе человека и государства (Этика, I, § 1).

Совершенство высшего блага Аристотель обозначает как блаженство (жизнь в довольстве); только блаженство обладает качеством самоудовлетворенности (автаркии) и всегда является целью (самоцелью), но никогда — средством к какой-то иной цели.

Блаженство как высшая цель человеческих усилий состоит в деятельности, основанной на добродетели. К реализации этой цели и направлена политика. «Цель политики — наиболее высокая; ее главная забота состоит в том, чтобы придать гражданам известного рода хорошие качества и сделать их людьми, поступающими прекрасно» (Этика, I, § 10).

Анализ нравственных добродетелей и качеств «хорошего человека» в «Этике» подготавливает переход к освещению политических добродетелей, черт «хорошего гражданина» и всей сферы политического общения в «Политике».

Добродетели — приобретенные свойства души. Они делятся, по Аристотелю, на дианоэтические (интеллектуальные) и этические (волевые). Этические добродетели — это добродетели характера. От природы мы имеем возможность приобрести их, путем же воспитания привычек мы приобретаем их в совершенстве.

Хотя люди, по Аристотелю, добродетельны не от природы, в их власти находится переход от возможности быть нравственным к действительному обладанию добродетелями и соответствующему поведению. Человек, обладая свободой воли, является творцом своих действий. В нашей власти — быть нравственными или порочными людьми (Этика, III, § 7).

Правда, отступая от этих положений, Аристотель считает, что стремление к истинной цели не подлежит личному выбору: качества «благородного человека» можно иметь лишь от природы (Этика, III, § 7).

Соотношение этики и политики отчетливо проявляется при освещении проблемы справедливости. Как приобретенное качество души справедливость является величайшей из добродетелей (в соотношении с мужеством, умеренностью, щедростью, великодушием и т. д.) и относится к предмету этики; в этом аспекте справедливость — часть добродетели. Но у справедливости есть и иной аспект — отношение к другим; в таком смысле справедливость представляет всю добродетель в человеческих отношениях и относится к предмету политики. Политика и законы под справедливостью имеют в виду всю добродетель, т. е. политическую справедливость.

Аристотель различает два вида справедливости: распределяющую и уравнивающую (Этика, V, § 5). Распределяющая справедливость как принцип означает деление общих благ по достоинству, пропорционально вкладу и вносу того или иного члена общения. Здесь возможно как равное, так и неравное наделение соответствующими благами (властью, почестью, деньгами). Критерием уравнивающей справедливости является арифметическое равенство, сферой применения этого принципа — область гражданско-правовых сделок, возмещения ущерба, наказания и т. д.

Суждения Аристотеля о двух видах справедливости по существу воспроизводят соответствующие положения Платона о двух видах равенства: и в том и в другом случае речь идет об обосновании справедливости определенного рода неравенства в социально-политических отношениях. Учет принципа справедливого неравенства (по Платону) или неравной справедливости (по Аристотелю) — совершенно необходимое условие правильной организации политико-правовой жизни.

Основным выводом этических исследований, существенным для политики, является положение о том, что политическая справедливость возможна лишь между свободными и равными людьми, принадлежащими к одному общению, и имеет целью их самоудовлетворенность (автаркию).

Политическая справедливость, таким образом, представляет как принцип политической формы властвования (в отличие от власти господина над рабом, отца над детьми) и как право политического способа организации отношений между людьми. Политическое общение предполагает свободу и равенство его членов во властвовании и подчинении. Тема «Этики» подводит к вопросу о государственном устройстве и различных его формах — основной проблематике «Политики».

Метод научного исследования политики Аристотель формулирует следующим образом: расчленение государства как сложного целого на составные элементы, разбор отличительных свойств каждого из них, а затем анализ формообразований и жизнедеятельности целого в зависимости от различных комбинаций этих элементов. Причем деления

на элементы и их соединения многообразны и проводятся в «Политике» по различным основаниям.

Во взглядах Аристотеля на структуру целого и связи его элементов доминируют органические представления, и он часто пользуется прямыми аналогиями между государством и живым организмом, уподоблениями различных элементов общества душе и телу и т. п.

Существенным аспектом аристотелевской трактовки политики являются многочисленные сравнительно-исторические параллели, обращения к прошлому и современному ему государственно-правовому опыту, сознательная установка на теоретическое обобщение и освещение политической практики. Роль мифов в его построениях (по сравнению с платоновскими) незначительна.

По сравнению с Платоном Аристотель сделал громадный шаг в сторону практики, и это видно как в методах и приемах его анализа, так и в серьезном, реалистическом восприятии им объекта исследования (политической практики). Аристотель стремится постигнуть внутреннюю логику и собственный смысл реальных политических отношений, т. е. той сферы, где, по Платону, ничего действительного нет, но есть лишь марионеточное подражание идеальным первообразцам или отступление от них.

Но в целом, несмотря на значительные достижения в рационализации политических исследований и настойчивую, правда не всегда достаточно обоснованную, полемику против своего учителя, Аристотель все же в своих построениях остается под заметным влиянием идеальных политико-правовых конструкций, классически разработанных Платоном. Во многих отношениях различия их подходов существенны, но нередко Аристотель молчаливо исходит из платоновских положений, а в ряде случаев явно преувеличивает значение своих расхождений с предшественником.

Социально-политическая и государственно-правовая проблематика освещается Аристотелем в принципе с позиций идеального понимания государства как политического общения свободных и равных людей.

В своем понимании и определении государства Аристотель исходит из идеальных параметров античного полиса — города-государства. То, что Аристотель обозначает

как государство, есть результат лишь эллинской культуры и высшая форма общения лишь греков. Варвары (европейские и азиатские), по Аристотелю, не способны к государственной жизни (Политика, VII, 6, 1, 1327в 16).

Государство, согласно Аристотелю, — продукт естественного развития. В этом отношении оно подобно таким естественно возникшим первичным общениям, как семья и селение. Но государство — высшая форма общения, обнимающая собою все остальные общения. В политическом общении все другие формы общения достигают своей цели (благой жизни) и завершения. Человек по природе своей — существо политическое, и в государстве (политическом общении) завершается генезис этой политической природы человека. Однако не все люди, не все народности достигли такого уровня развития. Варвары, по Аристотелю, — люди с неразвитой человеческой природой, и они не достигли высот политического общения свободных и равных. «Варвар и раб по природе своей — понятия тождественные» (Политика, I, 1, 5, 1252в 17).

Отношения господина и раба являются, по Аристотелю, элементом семьи, а не государства. Политическая же власть исходит из отношений свободы и равенства, принципиально отличаясь этим от отцовской власти над детьми и от господской власти над рабами. Общение варваров оказывается неполитическим и догосударственным. Политика, политическая справедливость, государство стоят, по Аристотелю, ниже богов (Этика, VI, § 13) и выше варваров. Между богами и варварами стоит нравственно развитый эллин — гражданин государства. «Кто живет в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств вне государства, тот или сверхчеловек, или существо, неразвитое в нравственном отношении» (Политика, I, 1, 9 1253а 16).

Поскольку природа людей и различных форм их общения достигает своего завершения только в государстве, Аристотель замечает, что «природа государства стоит впереди природы семьи и индивида», что «государство по своей природе предшествует индивиду» (Политика, I, 1, 12, 1253а 16).

Этот тезис о первичности государства перед индивидом и различными формами общения, воспринятый в

последующих политических учениях (Руссо, Гегель и др.), имеет у Аристотеля тот смысл, что, во-первых, в государстве реализуется высшая цель природы человека и человеческого общения и что, во-вторых, лишь в рамках государства индивид, семья и т. п. являются функционирующими составными элементами живого и целостного политического организма.

Первичность государства у Аристотеля опирается, таким образом, на его телеологические (иерархия и субординация целей) и органические представления в сфере политики. Во временном же отношении, хронологически и естественно-исторически, а также в нравственно-культурном плане государство — более позднее образование, нежели индивид, семья и т. п.

Для Аристотеля, как и для Платона, государство представляет собой некое целое и единство составляющих его элементов, но он критикует платоновскую попытку «сделать государство чрезмерно единым» (Политика, II, 1, 7, 1261в 15). Государство состоит из множества элементов, которым в рамках единства присуще специфическое различие. Меньшая степень единства этих элементов предпочтительнее большей степени. Чрезмерное стремление к единству, например предлагаемая Платоном общность имущества, жен и детей, приводит к уничтожению государства.

С этих позиций Аристотель обстоятельно критикует оба проекта платоновского государства. «Коренную ошибку проекта Сократа, — пишет Аристотель, имея в виду платоновские положения, — должно усматривать в неправомерности его основной предпосылки. Дело в том, что должно требовать относительного, а не абсолютного единства как семьи, так и государства» (Политика, II, 2, 9, 1263в 22).

Аристотель выступает убежденным защитником прав индивида, в первую очередь индивидуального права частной собственности, и обосновывает необходимость индивидуальной семьи и ее известной специфики по сравнению с государством и независимости от него. Его аргументы в дальнейшем получили широкое распространение у многочисленных противников всякого рода обобществлений и огосударствлений собственности, семьи и детей.

Частная собственность в конечном счете коренится в

природе человека, в его естественной любви к себе. Уже в «Этике» себялюбие трактуется как весьма ценная добродетель: «Каждый человек сам себе более всего друг и должен любить более всего самого себя» (Этика, IX, § 8). Такой эгоизм, по Аристотелю, разумен и прекрасен в отличие от несправедливого эгоизма в распространенном, постыдном значении слова. Законодатель поэтому должен признать частную собственность как разумное и добродетельное начало.

Но Аристотель также и против корыстолюбия, чрезмерного обогащения и т. п. Его позиция состоит в том, что собственность должна быть частною, а эксплуатация ее (пользование ее плодами) общею.

Общность собственности, жен и детей ведет к обезличке, бесхозяйственности и лени, сопровождаясь всякого рода путаницей, сварами и раздорами, тогда как дружелюбные отношения — величайшее благо для государства. Смешение «своего» и «чужого», переход от «это — мое» к «это — наше» чреваты многочисленными неурядицами в частной и политической жизни. «Ведь лучше быть двоюродным братом в собственном смысле этого слова, чем сыном по проекту Сократа» (Политика, II, 1, 12, 1262a 16).

Зло, существующее в государствах, полагает Аристотель, проистекает не из-за отсутствия общности имущества, а вследствие нравственной испорченности людей. И предлагаемые Платоном меры подобны предложению заменить симфонию унисоном или ритм одним тактом. Все это лишь ухудшит государство, если не совсем уничтожит его.

Государство, замечает Аристотель, — понятие сложное. По своей форме оно представляет известного рода организацию и объединяет определенную совокупность граждан. Под этим углом зрения речь идет уже не о таких первичных элементах государства, как индивид, семья и т. д., а о гражданине. Определение государства как формы зависит от того, кого же считать гражданином, т. е. от понятия гражданина. Гражданин, полагает Аристотель, это тот, кто может участвовать в законосовещательной и судебной власти данного государства. Государство же есть достаточная для самодовлеющего существования совокупность граждан.

Каждой форме государства соответствует свое определение понятия гражданина, свои основания наделения того или иного круга лиц совокупностью гражданских прав. Вместе с изменениями понятия гражданина и, следовательно, формы государства изменяется и само государство.

Форму государства Аристотель характеризует так же, как политическую систему, которая олицетворяется верховной властью в государстве. В этом плане государственная форма определяется числом властвующих (один, немногие, большинство). Кроме того, различаются правильные и неправильные формы государства: в правильных формах правители имеют в виду общую пользу, при неправильных — только свое личное благо. Три правильными формами государства являются монархическое правление (царская власть), аристократия и полития, а соответствующими ошибочными отклонениями от них — тирания, олигархия и демократия (Политика, III, 5, 1—4, 1279a 26).

Каждая форма имеет, в свою очередь, несколько видов, поскольку возможны различные комбинации формообразующих элементов.

Видами царской власти являются: 1) пожизненная стратегия (например, в современной Аристотелю Спарте); 2) царская власть у некоторых варварских племен; она основана на законе и праве наследования, но деспотична и носит характер тирании; 3) эсимнетия (выборная тирания) у древних греков; 4) героические цари; 5) неограниченная власть одного лица над всеми.

Обычная монархия, по Аристотелю, не лучшая форма государства. Полемизируя против Платона, Аристотель считает власть наилучших законов предпочтительнее власти наилучшего мужа. Закон лишен элемента аффекта, от чего не свободна ни одна человеческая душа. Кроме того, многие обо всем судят лучше одного, кто бы он ни был.

Правда, делается оговорка, что если появится выдающийся человек, как божество превосходящий всех остальных своей добродетелью, то следует признать правомерность его абсолютного полновластия. Монархия, если это не пустой звук, если она существует реально, основывается на высоком превосходстве монарха и является самой божественной из всех форм. Однако это весьма редкий случай.

Аристократия — правление абсолютно наилучших в нравственном отношении людей. Она для государства предпочтительнее монархии. Только в аристократии понятия «хороший муж» и «хороший гражданин» абсолютно тождественны, тогда как в остальных формах эти понятия относительны. Помимо этой совершенной формы аристократии, к разновидностям аристократии Аристотель относит Карфаген, Спарту, а также тот вид государства, который является отклонением от политики к олигархии.

Самую правильную форму государства Аристотель называет политией, используя здесь термин, употребляемый для обозначения государственного строя вообще. В политике правит большинство в интересах общей пользы. Все остальные формы представляют собой то или иное отклонение от политики. С другой стороны, сама полиция, по Аристотелю, является как бы смещением олигархии и демократии. Этот элемент политики (объединение интересов зажиточных и неимущих, богатства и свободы) имеется в большей части государств, т. е. вообще характерен для государства как политического общения.

Из неправильных форм государства тирания — наихудшая. Два вида тирании (царская власть у варваров и эсимнети у греков древнейшего времени) схожи с монархией, поскольку основаны на законе и добровольном признании их со стороны подданных. Но власть здесь осуществляется деспотически, по тираническому произволу, а не политически. Третий вид тирании — тирания как таковая — соответствует абсолютной монархии; тут власть тирана абсолютна, безответственна, осуществляется в его личных интересах и не опирается на добровольное согласие подданных.

Значительное внимание уделяет Аристотель характеристике олигархии и демократии. Эти две неправильные формы государства во многом диаметрально противоположны, почему и оказывается возможным трактовать их смещение и «середину» как политику.

Прежде всего Аристотель подчеркивает, что именно богатство и бедность являются основными формообразующими принципами олигархии и демократии, тогда как число правящих (меньшинство или большинство) — признак случайный. Действительно, противоположность богатства и

бедности существенна для различий олигархии и демократии. Но оценка здесь числа правящих как случайного момента различия имеет в освещении Аристотеля еще и тот смысл, что он тем самым готовит почву для трактовки именно политики как власти большинства, где уже несущественно противопоставление богатства и бедности.

В связи с анализом демократии Аристотель подробно освещает социальный состав общества. Классы и социальные слои общества Аристотель характеризует в качестве необходимых для государства (и не только демократического) составных элементов.

Выделяются, в частности, следующие классы и сословия: земледельцы, ремесленники, торговцы, наемные рабочие, зажиточные люди, военные, судьи, должностные лица. Классы, занятые трудом для удовлетворения потребностей, относятся к «телу» государства (по платоновской терминологии «первое» государство), к «душе» же государства относятся военные, судьи и сословие с законосовещательными функциями; в этом последнем сословии находит свое выражение, по Аристотелю, политическая мудрость. «Душа» государства, как и у отдельного человека, гораздо важнее «тела».

С этих позиций Аристотель даже бросает упрек Платону, будто у него государство образуется для удовлетворения насущных потребностей, а не для более высокой цели прекрасного существования (Политика, IV, 3, 12, 1291a 6). Хотя вопрос о социальной структуре общества у Аристотеля и более разработан, чем у Платона, однако упрек его в принципе не обоснован, поскольку и в платоновской конструкции деятельность по удовлетворению потребностей подчинена идеальным началам государства.

По существу и «первое» государство (в платоновском «Государстве»), и «тело» государства (в аристотелевской «Политике») имеют в виду ту необходимую сферу труда для удовлетворения потребностей, которая в последующей истории политических учений (в XVIII—XIX вв.) стала обозначаться как «гражданское общество» в его различении с политическим государством. Следует, конечно, тут оговориться, что у Платона и Аристотеля акцент сделан не собственно на труде (тем более производительном), а на его носителях — социальных слоях и классах.

Существенными элементами государства являются богатые и бедные, и «в зависимости от перевеса того или иного из этих элементов устанавливается и соответствующая форма государственного строя» (Политика, IV, 3, 15, 1291в 8).

Демократия как перевес бедных в сфере власти имеет, в свою очередь, несколько разновидностей. Эти разновидности зависят от критериев наделения тех или иных слоев народа гражданскими правами и оснований допуска их к политической власти. Аристотель различает пять видов демократии. Характерным отличием первого вида демократии является равенство богатых и бедных в отношении к верховной власти; все непременно участвуют во властной деятельности. При втором виде демократии достижение магистратур обусловлено невысоким имущественным цензом, т. е. не все взрослые свободные люди являются, по аристотелевскому определению, полноправными гражданами. Характеризуя третий и четвертый виды демократии, Аристотель говорит о господстве в них закона и действии магистратур, но не упоминает условий наделения тех или иных лиц гражданскими правами.

При пятом виде демократии верховная власть принадлежит демосу, а не закону. К этой крайней демократии Аристотель весьма критичен. Решающее значение здесь приобретают демагоги (вместо «лучших людей») и народные декреты (вместо законов). Демос становится деспотом и действует тиранически. Власть находится в руках многих, но пользуются ею все, вместе взятые, а не каждый в отдельности. Демосом верховодят демагоги. Роль магистратур сводится к нулю. Лучшие граждане подвергаются преследованиям. Подобная демократия напоминает тиранию. «Кажется, такого рода демократии можно сделать вполне основательный упрек и прямо заявить, что она не представляет собою формы государственного строя: там, где отсутствует власть закона, нет места и какой-либо форме государственного строя» (Политика, IV, 4, 7, 1292а 39).

Крайней демократией, как это видно из «Афинской политики» (X, 27; XV, 41), Аристотель считал, например, демократию при Перикле и после него. Сам Перикл характеризуется им в качестве демагога. Правда, Аристотель признает, что «пока Перикл стоял во главе народа, госу-

дарственные дела шли сравнительно хорошо; когда же он умер, они пошли значительно хуже» (Афинская полития, X, 28).

Из всех форм демократии Аристотель одобряет умеренную цензовую демократию, основанную на примирении богатых и бедных и господстве закона. Отсюда — высокая оценка реформ Солона, с которого, по оценке Аристотеля, начинается демократия в Афинах. Последующее расширение демократии Аристотель расценивает как ухудшение государства и нравственную порчу. Кроме Солона и правителей старого времени, в качестве лучших политических деятелей он выделяет Никия, Фукидида и Ферамена (Афинская полития, IV—V; VIII, 28; XV, 41).

В олигархии властвуют богатые. Аристотель различает четыре вида олигархии. Достижение магистратур в первом виде олигархии обусловлено столь высоким имущественным цензом, что бедное большинство не допускается к ним. Другой вид олигархии тоже отличается высоким цензом и, кроме того, занятие вакантных должностей происходит путем кооптации. При третьем виде в замещении должностей сын наследует отцу. При четвертом виде, помимо того, властвует не закон, а магистраты. Этот вид олигархии схож, по Аристотелю, с тиранией и крайней демократией (Политика, IV, 5, 1, 1292a 39).

Полития как лучшая форма государства соединяет в себе лучшие стороны олигархии и демократии, но свободна от их недостатков и крайностей. В этом смысле она — «середина» между ними и их смешение. Полития — практически трудно достижимая форма государственного строя, так как в большинстве случаев средний элемент в государствах зачастую занимает незначительное место. Доминируют, как правило, либо крупные собственники, либо простой народ, поэтому и государственный строй устанавливается в интересах лишь победившей стороны — олигархический или демократический.

Трудности учреждения политики усугубляются, по мысли Аристотеля, еще и тем, что два государства (Афины и Спарта), будучи гегемонами в Греции, в своих интересах насаждают в зависимых от них других греческих государствах соответственно демократические либо олигархические порядки. «В силу указанных причин,— замечает

Аристотель, — «средний» государственный строй либо никогда не встречается, либо — редко и в немногих государствах. Один лишь муж из числа стоявших некогда у кормила правления рискнул ввести этот «средний» строй» (Политика, IV, 9, 12, 1296a 16) ¹⁷⁷.

По существу аристотелевская полития обозначает не только особую, фактически редко встречающуюся форму государства; она одновременно является теоретической конструкцией политической формы властвования вообще. В этом плане она служит как бы эталоном для эмпирически существующих государственных форм и критерием для определения меры их политичности или непolitичности (деспотичности, отклонения от норм политической справедливости) ¹⁷⁸.

Полития конструируется Аристотелем с учетом основных максим его этического и политического учения. Полития — «средняя» форма государства, и «средний» элемент в ней доминирует во всем: в нравах — умеренность, в имуществе — средний достаток, во властвовании — средний класс. «Государство, состоящее из «средних» людей, будет иметь и наилучший государственный строй» (Политика,

¹⁷⁷ Обычно считают, что под этим единственным «мужем» подразумевается Солон; указывают также и на других лиц, в том числе и на Александра Македонского (Э. Целлер). Свое обстоятельное обоснование этой последней версии дает А. Доватур, по интерпретации которого Александр Македонский и есть тот общеэллинский гегемон, который дал себя убедить (убеждал же бывшего своего воспитанника сам Аристотель) ввести «средний» строй (Доватур А. Политика и Полития Аристотеля. М.; Л.: Наука, 1965, с. 37—58, 335—381). Суждения Доватура оригинальны и интересны, но, на наш взгляд, неубедительны. Он весьма преувеличивает внешнеполитический и конкретно-исторический аспект проблемы, тянувшейся от «Политики» Аристотеля к практической политике Александра Македонского, подчиняя этому аспекту не только более существенную внутриполитическую сторону вопроса о политии, но и весь теоретический смысл данной аристотелевской конструкции. Подобная конкретизация теоретических положений Аристотеля, сводящаяся к их «александризаци», несостоятельна. Это особенно ярко проявляется в попытках Доватура представить и учение Аристотеля об идеальном государстве в виде советов Александру Македонскому, учреждавшему города на покоряемом Востоке (см.: Доватур А. Указ. соч., с. 73—78).

¹⁷⁸ О связи политии с идеальным государством у Аристотеля см.: Braun E. Das dritte Buch der Aristotelischen «Politik». Interpretation. Wien, 1965, S. 11.

IV, 9, 6, 1295в 18). Величайшим благом для государства Аристотель считает обладание гражданами собственностью средней, но достаточной.

Многочисленный средний элемент нейтрализует, по мысли Аристотеля, опасность раскола населения на борющиеся партии и ослабляет партийные распри и раздоры.

В политике, по мысли Аристотеля, средний элемент должен преобладать над крайними элементами или по крайней мере быть сильнее каждого из них в отдельности. Верховная власть должна находиться в руках большинства, а не меньшинства, и число сторонников данного строя должно превышать число его противников в общей массе свободного населения.

Не только в политике, но также в олигархии и демократии законодатель должен ориентироваться на «средний» элемент данной формы государственного строя.

Возможно, лучшая при данных обстоятельствах организация государственного строя зависит, по мысли Аристотеля, от надлежащей комбинации различных условий формирования и приемов функционирования трех основных его элементов — законосовещательного органа, магистратур и суда. В целом Аристотель выступает за такое равновесие законосовещательных органов и магистратур, в рамках которого магистратуры по многим основным вопросам, в том числе в сфере законодательства, получают решающий голос, а народное собрание — лишь совещательный.

В отношении магистратур и судов выставляется требование их соответствия данной форме государства, что возможно обеспечить лишь благодаря сочетанию и равновесию различных моментов при их формировании и деятельности (условия допуска к должностям, выборы и жребий, оплата и т. п.).

В конечном счете вся социально-политическая инженерия и формообразовательная комбинаторика Аристотеля направлены на достижение наиболее устойчивого и приемлемого при данных эмпирических условиях политического правления доминирующих слоев свободного населения.

Анализ позитивных факторов подобного общения он дополняет учением о государственных переворотах, подроб-

ным исследованием разрушительных элементов, внутренне присущих каждой форме государства, и средств их нейтрализации. Пятая книга аристотелевской «Политики», где освещается эта тема, не только по затрагиваемой проблематике, но и во многом по существу ее трактовки схожа с восьмой книгой платоновского «Государства».

Основную причину возмущения и переворотов Аристотель видит в отсутствии равенства. Для достижения равенства и поднимаются восстания. Перевороты оказываются следствием нарушения относительного характера равенства и искажения принципа политической справедливости, требующего в одних случаях руководствоваться количественным равенством, в других — равенством по достоинству.

Перевороты сопровождаются соответствующей сменой принципов государственных форм. Каждый из этих принципов относительно оправдан, но их абсолютизация ошибочна. Так, демократия основывается на том принципе, что относительное равенство влечет за собой и абсолютное равенство, а олигархия исходит из принципа, будто относительное неравенство обуславливает и неравенство абсолютное. Подобная ошибочность в исходных принципах государственных форм и ведет в дальнейшем к междоусобицам и мятежам: «Ошибочное первоначало может повести только к тому или иному плохому исходу» (Политика, V, 1, 8, 1302a 9).

Аристотель различает справедливые и несправедливые восстания: восстание справедливо, если его поднимают лица, пользующиеся меньшими правами, с целью уравниваться в правах с другими; оно несправедливо, если поднимается теми, кто пользуется равными правами с остальными, но стремится добиться больших прав. Кроме того, различаются насильственные и ненасильственные государственные перевороты.

Исследуя действия разрушительных элементов в различных формах государства, Аристотель применительно к каждой из них предлагает комплекс мероприятий по обеспечению устойчивости данного строя.

И олигархия, и демократия, подчеркивает Аристотель, могут иметь сносную организацию, если преодолеют свои крайние тенденции.

Укреплению существующего строя должно быть подчинено и такое средство, как государственное воспитание в духе соответствующей политической формы. Воспитание граждан — общегосударственная забота, а не дело частной инициативы. Обосновывая это положение, Аристотель отмечает, что речь идет об общем интересе и единой цели государства, поскольку каждый гражданин является «частью государственной» и «все граждане принадлежат государству» (Политика, VIII, 1, 2, 1337а 41).

Различные формы политической жизни обусловлены стремлением людей достигнуть счастливой и блаженной жизни. В той или иной мере этот идеал осуществляется в наличных формах государства, но для его полной реализации необходимо наилучшее государственное устройство, государство с «желанной организацией» (Политика, VII, 4, 1, 1326а 13). Выдвигая свой проект лучшего государства, Аристотель продолжает попытки своих предшественников (Платона, Фалея и др.), чьи взгляды он предварительно подверг критическому обзору.

Наилучшее государство, подчеркивает Аристотель, — логическое построение, и здесь «нельзя искать той же точности, какую мы вправе предъявлять к наблюдениям над фактами, доступными исследованию путем опыта» (Политика, VII, 6, 4, 1328а 17).

Население лучшего государства должно быть достаточным и легко обозримым: граждане непременно должны знать друг друга. Территория лучшего государства, которое мыслится Аристотелем по образцу античного полиса, должна быть одинаково хорошо ориентирована по отношению к морю и материку. Территория, кроме того, должна быть достаточной для удовлетворения умеренных потребностей. Природные и географические свойства Эллады, соответствующие им черты характера греков также содействуют, по Аристотелю, организации наилучшего государства. Собственно политическая жизнь, считает Аристотель, возможна лишь у эллинской народности (Политика, VII, 6, 1, 1327в 16).

Аристотель говорит о большом числе рабов в лучшем государстве. Физическим трудом занимаются и ремесленники, которые хотя и свободны, но не имеют гражданских прав. Не относится к числу граждан и «толпа матросов»,

чье участие в государственной жизни характерно, по оценке Аристотеля, для крайней демократии (Политика, VII, 5, 7, 1327а 15). Не имеют прав граждан и торговцы. Граждане лучшего государства занимаются лишь делами военными, законосовещательными и судебными. Поочередное участие граждан в этих делах должно быть сообразовано с их возрастом и умением.

Граждане лучшего государства, пользующиеся трудом рабов и ремесленников, представляют собой «зажиточный класс» (Политика, VII, 7, 5, 1328в 17). Из этой среды выходят военные, жрецы и судьи, охраняющие право и общий интерес.

Показательно, что военная сила характеризуется Аристотелем как необходимое качество самодовлеющего государства. Оружие, по его оценке, «необходимо для участников государственного общения как для поддержания авторитета власти против неповинующих внутри государства, так и для отражения несправедливых притязаний извне» (Политика, VII, 7, 4, 1328в 17).

Земля делится на две части: одна часть находится в общем пользовании всего государства (ее плоды идут на организацию сисситий, религиозные нужды и т. п.), другая — в частном владении граждан (продукты этой части на дружественных началах предоставляются в общее пользование других граждан). Соответственно двум видам собственности на землю различаются государственные и частновладельческие рабы. Всем рабам в виде награды за их труд гарантируется в будущем свобода.

Законодатель лучшего государства должен стремиться к тому, чтобы доставить гражданам досуг и мир, поскольку «конечной целью войны служит мир, работы — досуг» (Политика, VII, 13, 16, 1334а 19).

С этих позиций Аристотель критикует порядки Спарты и Крита, где все направлено на достижение внешней силы и военных успехов. Военное дело нужно, по Аристотелю, не для порабощения других народов, а прежде всего для того, чтобы самим не попасть в рабство. Хотя путем войны повсеместно приобретаются рабы, однако рабство поконится не на праве войны, а в природе вещей. Отстаивая «рабство по природе», Аристотель в явном противоречии с фактами пишет: «Неизбежно приходится согласиться,

что одни люди — повсюду рабы, другие — нигде таковыми не бывают» (Политика, I, 2, 1255a 19).

Поэтому и в войне следует стремиться к «деспотической власти» только над теми, кто достоин быть рабом (Политика, VII, 13, 14, 1334a 19). Война, таким образом, не создавая нового правового основания для рабства, есть лишь средство приобретения тех, кто уже является рабами, «охота» на рабов по природе (Политика, I, 2, 22, 1255b 22).

Бросается в глаза высокомерное отношение Аристотеля к неэллинским народам — рабам по природе, неспособным к политической жизни. Возвышая эллинскую народность, Аристотель считал, что она «была бы способна властвовать над всеми, если бы только была объединена одним государственным строем» (Политика, VII, 6, 1, 1327b 16).

Правда, его собственный идеал государства не предусматривает ни подобного объединения всех эллинов, ни агрессивной установки на порабощение других народов¹⁷⁹.

Высоко оценивает он благо мира. Суждение о том, что целью войны является мир, встречается до Аристотеля уже у Платона, а затем воспринимается многими авторами, в том числе и Гегелем. Весьма прогрессивным по звучанию является положение Аристотеля о том, что «самый принцип войн можно считать противным идее права» (Политика, I, 2, 18, 1255a 19). Этот тезис в дальнейшем получил широкое распространение у критиков войны и сторонников «вечного мира», в частности у Канта и Фихте.

Право, по Аристотелю, представляет собой норму политического общения людей. Жить в государстве как политической организации означает жить в законе. Право олицетворяет собой политическую справедливость и служит нормой политических отношений между людьми. «Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее критерием справедливости, является регулирующей нормой политического общения» (Политика, I, 1, 12, 1253a 16).

¹⁷⁹ Поэтому представляется необоснованным утверждение К. Роде о том, будто Аристотель оправдывает наступательную войну с целью порабощения других народов (Rode K. Op. cit., S. 39).

Законное и справедливое совпадают. Разделяя это идущее от Сократа и Платона положение, Аристотель конкретизирует его в духе своего понимания справедливости. Право служит общей пользе граждан и в этом смысле является государственным благом. Право как политическая справедливость регулирует лишь общение свободных и равных людей и политические отношения властвования и подчинения, но не деспотические отношения господина и раба.

Право характеризуется Аристотелем также как равенство. Но в соответствии с его трактовкой принципа справедливости это равенство не абсолютно, а относительно, поскольку люди не равны по своему достоинству. Претензии лучших по достоинству людей на политические привилегии опираются, таким образом, также на право. «В самом деле, люди более благородного происхождения — с большим правом граждане, чем люди низкого происхождения» (Политика, III, 7, 7, 1283_в 4).

Равенство же в отношении неравных, как и неравенство в отношении равных, противостоит и противоречит политической справедливости и праву.

Политическое право — частью естественное, частью условное (Этика, V, § 10). Естественным правом Аристотель называет то, что везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его в законодательстве того или иного государства. К области условного права относятся установленные людьми законоположения и всеобщие соглашения.

Кроме того, Аристотель различает писаный и неписаный законы (обычай). Последний, видимо, относится не к естественному, а к условному, т. е. позитивному, праву (Этика, X, § 10; Политика, III, 11, 6, 1287_в 5; VII, 2, 6, 1324_в 11)¹⁸⁰.

По концепции Аристотеля, справедливостью отмечены как естественное, так и условное (человеческое) право. Продолжая в этом пункте давний спор Сократа и Платона против софистов, Аристотель замечает, что хотя понятия

¹⁸⁰ Данная проблематика обстоятельно рассматривается в работе В. Зигфрида (*Siegfried W. Der Rechtsgedanke bei Aristoteles. Zürich, 1947, S. 64*).

о справедливом и изменчивы, однако они изменчивы лишь в известной степени. Естественное право является образом условного права. «То право, которое не от природы таковое, а есть лишь человеческое право, не повсюду одинаково, точно так же, как и государственные устройства не везде одинаковы, хотя лучшее от природы лишь одно» (Этика, V, § 10).

Различая право и закон, Аристотель отмечает, что «всякий закон в основе предполагает своего рода право» (Политика, I, 2, 18, 1255а 19). Это означает справедливость лишь такого закона, который опирается на соответствующее право. «Не может быть делом закона властвование не только по праву, но и вопреки праву; стремление же к насильственному подчинению, конечно, противоречит идее права» (Политика, VII, 2, 7, 1324в 11).

Закон, а не человек, утверждает Аристотель, олицетворяет верховную власть в государстве. Закон свободен от человеческих аффектов и представляет собой «уравновешенный разум» (Политика, III, 11, 4, 1287в 5).

Законодательство — часть политики, и искусство законодателя состоит в том, чтобы издавать законы, соответствующие данному государственному строю, а не подгонять государственный строй к законам. С этой точки зрения правление законов, а не людей означает стабильность существующей формы государства и ее политического порядка, «ибо порядок и есть своего рода закон» (Политика, III, 11, 3, 1287а 6).

При этом законы, соответствующие правильным формам государственного строя, будут основаны на справедливости, законы, соответствующие неправильным формам государства, будут несправедливыми.

Критически относясь к подобным несправедливым законам, как и к неправильным формам государства, Аристотель вместе с тем признает их законную силу. «То же, что верховную силу имеет решение большинства, свойственно всем формам государственного строя: что решит большинство из числа лиц, принимающих участие в государственном управлении, — будь оно олигархическое, аристократическое, демократическое, — то и почитается имеющим законную силу» (Политика, IV, 6, 4, 1293в 40 — 1294а 31). Правление через законы, пользование формой закона (да-

же если это по существу несправедливые законы) представляет собой, по Аристотелю, общий для всех форм государства политический элемент общения.

Закон — некая общая мера, и он, как, впрочем, и отдельный человек, не может предусмотреть все возможные конкретные случаи жизни, однако даже при этом неопределенном общем характере закон является незаменимым регулятором политических отношений. Когда частный случай не подходит под общее положение закона, необходимо исправить недостаток и восполнить пробел, оставленный законодателем.

Подобное преодоление отрицательных последствий общего характера закона Аристотель называет правдой. «Такова природа правды: она заключается в исправлении закона в тех случаях, где он, вследствие своей общности, неудовлетворителен» (Этика, V, § 14). Правда тоже справедлива, хотя и не в смысле буквы закона, а в духе самого законодателя. Праведный человек, даже имея законное право на своей стороне, не придерживается буквы закона ко вреду ближнего, а применяет его свободно, как поступил бы сам законодатель, зная этот случай.

С оговоркой, что закон не может касаться всего, так как есть вещи, относительно которых нельзя дать закона (в силу их индивидуальности, случайности, изменчивости, нехарактерности, редкости и т. д.) и которые нуждаются в отдельном постановлении, Аристотель все же выступает за законодательную регламентацию всех основных аспектов общественной, политической и частной жизни людей. И в этом смысле он является «законником». Причем Аристотель придерживается того взгляда, что «то, чего закон не приказывает, то он запрещает» (Этика, V, § 15). В свете противоположного принципа («разрешено все, что не запрещено») Аристотель выступает как сторонник чрезмерно широкого толкования смысла предписаний закона («запрещено все, что не разрешено»).

Отличительную особенность закона как властного акта Аристотель видит в его принудительной силе (Этика, X, § 10). Однако, подчеркивает он, никакой пользы не принесут и наиболее полезные законы, если население не воспитано в духе соответствующего государственного строя и законодательства.

Назначение законодательства — содействовать реализации высшей цели государства, которая состоит в счастливой и благой жизни граждан.

* * *

Аристотель оказал громадное, трудно поддающееся учету в деталях и частностях влияние на всю последующую философскую и политико-правовую мысль. В истории политических учений ни один из крупных мыслителей античности, средневековья и нового времени не обошел стороной творческое наследие Аристотеля, не избежал того, чтобы прямо или опосредованно не определить свое отношение к нему. Многое из сказанного ранее о платоновском влиянии в принципе справедливо было бы сказать и применительно к всемирно-историческому влиянию Аристотеля.

Несмотря на выпады ученика против учителя, которые, кстати, не всегда были адекватными и убедительными, их политико-правовые взгляды в ряде кардинальных аспектов совпадают, существенно схожи или близки¹⁸¹. Во всяком случае для последующих авторов, занимавшихся философско-правовой и политической проблематикой, расхождения между Платоном и Аристотелем представлялись менее значимыми, чем самому Стагириту, и их воззрения воспринимались в виде, по существу, единого теоретического комплекса, выражающего классическую вершину греческой политической мысли¹⁸².

Влияние Аристотеля началось уже при его жизни, в частности, благодаря преподаванию в платоновской акаде-

¹⁸¹ Проблема соотношения воззрений Платона и Аристотеля, характера и содержания аристотелевской критики положений учителя и т. п. привлекла внимание многих исследователей (см., например: Жебелев С. А. Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля. — В кн.: Аристотель. Политика. М., 1911, с. 455—460; Радлов Э. Очерк истории греческой этики до Аристотеля. — В кн.: Аристотель. Этика. СПб., 1908, с. XLVII—LXIV; Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве, с. 37—62; Доватур А. Указ. соч., с. 28, 334—335 (прим. 27); Aristoteles in der neueren Forschung. Darmstadt, 1968, S. VII—XVIII, 73—74, 96, 155, 193—211).

¹⁸² В литературе даже принято употребление термина «платонизм»

мии и своем Ликее, связям с македонским двором, самим Александром Македонским и его наместником в Афинах Антипатром, а также благодаря многочисленным публикациям его философско-политических работ, основная часть которых по иронии судьбы как раз и оказалась утерянной для последующих поколений¹⁸³.

Вскоре после смерти Аристотеля, во время правления в Афинах его ученика Димитрия Фалерского, были реализованы некоторые положения аристотелевского учения об умеренном политическом правлении.

В теоретическом плане политическое учение Аристотеля развивалось такими влиятельными представителями основанной им перипатетической школы, как Дикеарх и Теофраст. В центре их внимания — вопросы о наилучшем (применительно к данным обстоятельствам) государственном строе (Теофраст), смешанной форме правления (Дикеарх).

Двумя другими известными авторами, испытавшими влияние политического учения Аристотеля и, в свою очередь, сыгравшими заметную роль в последующем распространении его положений, были Полибий и Цицерон. Учение Полибия о государственных формах и их смене содействовало популяризации соответствующих взглядов Платона и Аристотеля, к которым само восходило.

Высоко оценивая творчество Аристотеля, Цицерон разделял ряд положений аристотелевского учения о справедливости смешанной формы государства, о соответствии закона естественному праву и разумным началам, о совпадении законного и справедливого и их общем соответствии

в широком смысле, охватывающем и аристотелизм, когда речь идет об основных параметрах совместного платоновско-аристотелевского влияния на последующую духовную культуру (см., в частности: Hessen J. Platonismus und Prophetismus. München; Basel, 1955, S. 11). Зачастую подобная безоговорочная платонизация Аристотеля игнорирует специфику аристотелевской философской и политико-правовой концепции.

¹⁸³ Об аристотелевском влиянии на последующую философскую и политико-правовую мысль подробнее см.: Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве, с. 4—11; Aristoteles in der neueren Forschung, S. 250—420; Barker E. Political Thought of Plato and Aristotle. N. Y., 1959, p. 497—530; Ritter J. Metaphysik und Politik Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt-am-Main, 1969, S. 106—179.

природе вещей. Не чужды Цицерону и платоновско-аристотелевские выпады против политических междоусобиц и крайностей демократии.

Взгляды Аристотеля на соотношение естественного и позитивного права, на роль закона в политической жизни, его представления о реализации в государстве высших этических целей были в значительной мере восприняты различными представителями стоицизма, хотя и были модифицированы в соответствии с их космополитическими идеями.

Отчасти через стоиков, отчасти непосредственно многие положения учения Аристотеля были адаптированы и препарированы христианской политической доктриной. Уже Августин, следуя Платону и Аристотелю, настаивает на различии монарха и тирана и говорит об истинном правлении, ограниченном правом.

Многочисленные комментарии (Фома Аквинского, Альберта Великого и др.) на «Политику» Аристотеля появляются после ее перевода в XIII в. Вильгельмом фон Мербеке на латинский язык. В XIV в. ее переводит на французский язык и комментирует Николас де Орезм, а в XV в. первый в Италии перевод «Политики» с греческого на латынь осуществляет Леонардо Оретино. В 1498 г. в Венеции «Политика» издается в печатном виде.

Кроме противопоставления монархии и тирании, Фома Аквинский разделял также многие другие аспекты аристотелевского учения о формах государства и особенно учения о праве (право и политическое правление, разумность и справедливость права и т. п.).

Авторитет «философа», как обычно именуют Аристотеля Фома Аквинский и другие тогдашние комментаторы, был весьма высок.

В целом в средние века отношение к Аристотелю таково, что даже Данте, питая к нему огромный пиетет и именую его «учителем тех, кто знает», все же помещает Аристотеля (вместе с Сократом, Платоном и другими великими язычниками) в аду, хотя, правда, в круге первом. В работе «О монархии» Данте использует ряд положений аристотелевского учения при обосновании своего идеала всемирной монархии. На авторитет «философа» он ссылается, например, говоря о различии монархии истинной и фаль-

шивой (тирании), о реализации подлинной свободы в истинном правлении.

Как элементы государства (семья, селение, город), так и вся государственность в целом обусловлены, по Данте, естественно, природой. Но природа, кроме того, дала всему человечеству и более высокое единство, являющееся, по его мысли, природной (естественно-правовой) основой всемирной монархии. Правильно организованная под властью монарха государственная общность нацелена на реализацию естественных начал высокой человеческой общности («humana civilitas»), которая отмечена влиянием аристотелевской политики¹⁸⁴.

Ряд положений аристотелевского учения (о социальной структуре государства, месте и роли различных слоев населения в политической жизни, роли закона и т. п.) воспринял и специфически трансформировал Марсилий Падуанский¹⁸⁵. Со ссылкой на Аристотеля он обосновывает, в частности, право народа на законодательную власть. Доктрина первичного народного суверенитета, отмечает Э. Баркер, формулируется Марсилием Падуанским, таким образом, с помощью аргументов из «Политики»; тем самым аристотелевские аргументы, правда в новой атмосфере и ином обрамлении, используются в поддержку выводов, предвосхищающих Руссо¹⁸⁶.

Новый поворот старой «Политики», отличающий позицию Данте и Марсилия Падуанского, оформляется у Никколо Макиавелли в характерное для нового времени самостоятельное, освобожденное от морали, учение о политике¹⁸⁷. Обосновывая новые положения в области политики, государства и права, Макиавелли творчески ис-

¹⁸⁴ Эту линию связи взглядов Аристотеля и Данте выделяет и обстоятельно аргументирует Лоренцо Миньо-Палуелло (Lorenzo Minio-Paluello. *Die aristotelische Tradition in der Geistesgeschichte.* — In: *Aristoteles in der neueren Forschung*, S. 329—332).

¹⁸⁵ П. Н. Галанза замечает, что в работе «Защитник мира» Марсилий Падуанский «применяет к своей теории общества и государства учение Аристотеля о материи и форме. Материя в государстве, по учению Марсилия, — люди, форма — законы» (см.: *История политических учений* / Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина, с. 125 (автор главы П. Н. Галанза).

¹⁸⁶ Barker E. Op. cit., p. 514.

¹⁸⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 314.

пользует достижения своих античных предшественников в освещении интересующих его проблем, и особенно Аристотеля, чья «Политика» к этому времени (XVI в.) широко распространена и обстоятельно комментируется.

Аристотелевская «Политика» хотя и представляет отдельную от «Этики» работу, однако по существу этика, по мысли Аристотеля,— часть политики, которая построена у него на определенных этических началах. Распространенная характеристика Аристотеля в качестве зачинателя и «отца» политической науки¹⁸⁸ верна в том смысле, что он, опираясь на результаты платоновской политической философии, первый выделил специально-научное изучение определенной области отношений с помощью особого метода в самостоятельную науку о политике. Однако то, что Аристотель считал наукой о политике, представляет собой более широкую, не расчлененную и комплексную предметную область, включающую в себя, кроме политики, по крайней мере также этику и экономику¹⁸⁹.

В связи с характерными для нового времени тенденциями к дифференциации прежних научных комплексов примечательна, например, ориентированность упомянутого выше Николаса Орезма в его труде по экономике на собственно экономическую часть аристотелевской «Политики». Макиавелли, с другой стороны, ориентируется на специфически политический аспект учения Аристотеля и не случайно в центре его интереса стоит аристотелевская трактовка государственных переворотов, смены форм, мотивов и поводов междоусобиц, словом,— динамика политической жизни.

Стремясь постигнуть внутреннюю логику политических отношений, Макиавелли вслед за Аристотелем и другими

¹⁸⁸ См.: *Klassiker des politischen Denkens*. München, 1969, Bd. 1, S. 37; Barker E. *Op. cit.*, p. 515.

¹⁸⁹ Схоластическая традиция придерживалась именно такого понимания политической науки, и в соответствии с такой традицией преподаваемая, например, в немецких университетах вплоть до второй половины XVIII в. политическая наука представляла собой сочетание этики, экономики и политики. И еще в 50—60-х годах XVIII в. Христиан Вольф мыслит «универсальную практическую философию» в виде морально-экономико-политического комплекса (см.: Ritter J. *Op. cit.*, S. 106—107).

античными авторами обращает внимание на роль природно-климатических факторов в определении нравов людей и соответственно форм их общения, а также на социально-политическое значение имущества, богатства и бедности, естественный характер формирования государственности и т. п.

Интерес к практической политике был присущ и аристотелевской политической науке, которая принималась им как практическая наука. Однако саму практику политики Аристотель воспринимал идеально, в этически ограниченных рамках и параметрах; собственно его эмпиризм и реализм были подчиненными моментами целостных идеально-этических моделей, с помощью которых он познавал и конструировал мир человеческих отношений. Взгляд Маккиавелли на практически-политический феномен освобожден от таких идеально-этических «помех» и «предрассудков». В этом — принципиальное отличие его учения о политике от аристотелевского.

«Светский» аспект учения Аристотеля о политике был воспринят и развит также и Жаном Боденом, который во многом следует Аристотелю при анализе естественно-географических факторов, роли имущественного неравенства в государственных переворотах, специфики государственной власти по сравнению с другими видами власти, отличия монархии от тирании и т. п. Кстати, применительно к последнему пункту следует отметить влияние Аристотеля также и на монархомахов.

Ряд положений аристотелевского учения (в частности, о роли географических и климатических факторов, о формах государства, их принципах и сменах, о соответствии законодательства и учреждений данной государственной форме и т. п.) были развиты Ш. Л. Монтескье.

Существенное обновление подхода к учению Аристотеля и к античной политической мысли вообще связано с именами Руссо и Гегеля.

Подобно тому, как вся концепция политической науки строится у Аристотеля на различии и противопоставлении политического и деспотического принципов правления и властвования, точно так же и у Руссо государство, основанное на началах общественного договора, представляет собой политическое, гражданское состояние, резко отлича-

ющеся от своего антипода и альтернативы — деспотической формы правления. Государство общественного договора у Руссо, таким образом, оказывается, как и политическое общение у Аристотеля, идеальной конструкцией, а деспотическая форма правления, одинаково остро критикуемая обоими авторами, — состоянием негосударственным и неполитическим.

В духе платоновско-аристотелевских представлений решает Руссо и вопрос о характере соотношения государственного целого (политического организма) и составных его частей (отдельных членов, граждан). Причем повторяются схожие доводы, вроде того, что весь организм важнее своих отдельных членов, что организм не будет вредить своим составным частям и т. п. Это надындивидуалистическое понимание существа политического целого Руссо фиксирует в классической формуле всеобщей воли, отличающейся от воли всех. Всеобщая воля направлена в государстве общественного договора на реализацию той же цели, о которой применительно к правильным формам государства не уставали говорить Платон и Аристотель, а именно: общего блага. Показательно, что как достижение общего блага в платоновско-аристотелевской версии политики, так и осуществление схожей цели на путях формирования и функционирования руссоистской всеобщей воли одинаково настойчиво требуют преодоления всяческих расколов народа на партии и прекращения разного рода междоусобиц и борьбы.

Отношение Гегеля к античной политической мысли (и, в первую очередь, к платоновско-аристотелевской) в одном существенном моменте опосредовано через Руссо: Гегель воспринял у него понятие всеобщей воли в ее отличии от воли всех. Всеобщая воля в интерпретации Гегеля есть принцип современного государства, государство же для Гегеля, как и для Платона и Аристотеля, представляет собой абсолютную самоцель, нравственную целостность политически организованной жизни народа. Гегелевское понимание государства как нравственного целого эквивалентно платоновско-аристотелевскому положению об этической основе политического целого, нравственном характере жизни и общения в полисе.

При характеристике соотношения государственного це-

лого и его частей Гегель тоже пользуется органическими представлениями Платона и Аристотеля и с соответствующими модификациями повторяет мысль Аристотеля о том, что «в действительности государство есть вообще скорее первое» по отношению к составным моментам целого¹⁹⁰.

Гегель, отмечая исторически обусловленную ограниченность политико-правовых представлений Платона и Аристотеля, подчеркивал, что в их конструкции нравственности индивид не признан в своих субъективных правах и свободах, не признан в качестве морально автономной личности. Этот принцип субъективной свободы — более позднего происхождения, он был окончательно внедрен, по Гегелю, лишь благодаря христианству, утверждающему самоценность человека и равенство всех людей. Греки же, по Гегелю, были нравственные, но не моральные люди, т. е., иначе говоря, у них отсутствовали развитые представления об индивидуальной моральной свободе.

Руссо и Гегель, таким образом, каждый по-своему и в разных направлениях возродили и развили этический аспект платоновско-аристотелевского учения о политике, отброшенный у Макиавелли, который в своих реально-политических установках и воззрениях склонялся в сторону софистов (особенно Фрасимаха) и обосновывал имморализм в политике.

Несколько иной была линия связи идей Канта с аристотелевским учением о политике. Кант исходит из фактически существующего разрыва между теорией и практикой и соответственно между моралью и политикой. Однако между этими двумя противоположными сферами существуют, по Канту, напряженные отношения. Кант признает в принципе осуществимость начал морали в политике, а требование подобной реализации возводит в ранг категорического императива. С позиций морального политика споря против практика-политика, Кант приводит доводы, схожие с платоновско-аристотелевскими аргументами против софистов.

Буржуазные авторы (Рем, Пельман и др.), модернизируя ряд положений политического учения Аристотеля с

¹⁹⁰ Гегель. *Философия права*, с. 262.

целью приблизить его к актуальной проблематике своего времени, нередко отрывали это учение от античного исторического контекста и усматривали в нем обоснование конституционализма, правового государства, концепции разделения властей и т. п.¹⁹¹

Весьма влиятельный среди западных античников историк В. Ягер (его работа о «Метафизике», появившаяся в 1912 г., расценивается в качестве начальной вехи нового периода исследований аристотелевского наследства) приложил много усилий для возвышения политических идеалов Платона и Аристотеля в качестве образцов для современного преобразования государственности. При этом Ягер, не будучи гегельянцем, призывал учиться у греческой политической мысли в духе Гегеля. Смысл такого подхода он видел в борьбе за соответствие между государственной мощью и государственным идеалом (этосом). Лишь такое государство, пояснил Ягер, способно противостоять внешнему и внутреннему произволу, только оно соответствует своему идеальному содержанию и основывается на нравственном здоровье и симметрии народной общности¹⁹².

Вечные масштабы, пригодные для всех государств и обществ, усматривает в классической античной теории (и, в частности, в учении Аристотеля) И. Ритер¹⁹³. Корни этой вечности и непреходящего значения положений аристотелевского учения он видит в том, что именно природу человека как человека Аристотель трактует в качестве субстанции государства, права, политического порядка и нравственности.

Рассматривая под таким углом зрения актуально обсуждаемую в правовой теории проблему обновления естественного права, он рекомендует решить ее аристотелевски, т. е. исходить из природы человека, в которой и лежат разум и истина современного права. Этот обновленный аристотелизм он корректирует в гегелевском духе, утверждая, что основа позитивного права в разуме действительности, а не в трансцендентной идее¹⁹⁴.

¹⁹¹ См.: Кечекьян С. Ф. *Учение Аристотеля о государстве и праве*, с. 5.

¹⁹² Jaeger W. *Humanistische Reden und Vorträge*, S. 102.

¹⁹³ Ritter J. *Op. cit.*, S. 105, 177.

¹⁹⁴ Ritter J. *Op. cit.*, S. 179.

Учение Аристотеля о праве и справедливости, его обоснование частной собственности и критика общности имущества (платоновского «коммунизма») акцептируются и таким видным среди западных исследователей политико-правового учения Аристотеля автором, как В. Зигфрид. В политических конструкциях Аристотеля он, кроме того, усматривает «правовое государство» и своего рода «общественный договор»¹⁹⁵.

Если В. Зигфрид приравнивает аристотелевскую критику деспотии и тирании к критике тоталитарного государства¹⁹⁶, то К. Поппер, напротив, характеризует Аристотеля в качестве врага «открытого общества», а его учение как один из античных истоков (наряду с гераклитовским и платоновским) средневекового и современного тоталитаризма¹⁹⁷. Связь античной политической теории с современным тоталитаризмом Поппер конструирует через Гегеля, ссылаясь на «аристотелевские корни гегельянства»¹⁹⁸.

Квалифицируя аристотелевское учение как тоталитарное, Поппер игнорирует не только принцип конкретно-исторического подхода при оценке концепций далекого прошлого, но и явно обходит те аспекты политической теории Аристотеля (например, аристотелевское обоснование разумного эгоизма, критика деспотии, тирании и всех иных форм правления, апеллирующих к насилию и отступающих от права и закона), которые трудно согласовываются с представлениями о тоталитаризме.

С тех же, что и К. Поппер, либеральных и позитивистских позиций взгляды Аристотеля и Платона резко критикует Э. Топич. Он вообще отрицает познавательное значение их учений, пытаясь обосновать это тем, что трактовка ими политико-правовой темы построена на ценностных моделях мысли (техноморфных, социоморфных и т. п.), тогда как по позитивистским стандартам речь должна идти о познании, свободном от ценностных ориентаций.

¹⁹⁵ *Siegfried W. Op. cit., S. 47, 51—54, 74—76.*

¹⁹⁶ *Ibid., S. 68.*

¹⁹⁷ *Popper K. The Open Society and its Enemies. London, 1957, vol. II, p. 1—27.*

¹⁹⁸ *Ibid., p. 1.*

Подспудный смысл платоновско-аристотелевского теоретизирования, расцениваемого им в качестве философской рационализации первобытного шаманизма, Топич видит в стремлении освободиться от «гнета реальности»¹⁹⁹. Платон и Аристотель, по Топичу, сперва приписывают индивиду и его душе иерархическую схему (подчинение неразумной части разумному началу и т. п.), исходя уже из идеала государства как социального порядка господства, а затем вновь конструируют этот идеал по аналогии с иерархической структурой души. Результатом подобного тавтологичного приема является, по оценке Топича, обоснование «авторитарной формы государства»²⁰⁰.

На наш взгляд, оглушение Аристотеля и Платона обусловлено ложностью исходных позиций Топича, которые, однако, тоже не свободны от ценностных ориентаций: иначе откуда же берутся аргументы для критики авторитарного государства и оправдания либерально-демократического государства?!

Познание политико-правовой проблематики так или иначе сопряжено с ценностной ориентацией (в социальном и этическом плане), с выбором тех или иных ценностей, хотя, конечно, сам по себе выбор среди уже наличных ценностей еще не двигает социально-политическое познание вперед. Каждое действительное углубление такого познания открывает новые духовные и социально-политические ценности и обогащает человеческую культуру. Аристотель относится как раз к числу тех, кто углубил и развил человеческое познание, в том числе и в сфере политики, государства и права.

¹⁹⁹ Topitsch E. *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung*. Wien, 1959, S. 3, 7—8.

²⁰⁰ *Ibid.*, S. 12, 15, 17, 20.

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
ПЕРИОДА ЭЛЛИНИЗМА**

(вторая половина IV—II вв. до н. э.)

ЭПИКУР

Творчество Эпикура (341—270 гг. до н. э.) протекало в условиях упадка древнегреческой государственности. В последней трети IV в. до н. э. греческие полисы теряют свою независимость и подпадают сначала под власть Македонии, а затем Рима. Походы Александра Македонского (в 336—323 гг. до н. э.) положили начало эллинизации Востока и формированию эллинистических монархий. В середине II в. до н. э. сама Македония превращается в провинцию Рима.

Характерный для рассматриваемого периода упадок древнегреческой политико-правовой мысли отчетливо проявляется в учениях эпикурейцев и стоиков.

Эпикур родился на острове Самос в семье учителя-афинянина. Покинув этот остров, он посетил ряд эллинских полисов, а затем обосновался в Афинах, где приобрел дом с садом и собрал вокруг себя группу друзей-учеников, «мудрствующих в саду». Так, в 307 г. до н. э. сформировался «Сад» Эпикура — знаменитая школа эллинистического периода.

Эпикур был автором многих сочинений. Его основная работа («О природе») состояла из 37 книг. Однако из его произведений до нас дошли лишь небольшие фрагменты (несколько писем, отрывки и отдельные афоризмы)¹.

Философские воззрения Эпикура представляют собой продолжение и развитие атомистических представлений Демокрита, которые он дополнил своей концепцией «спонтанного», внутренне обусловленного, «отклонения» атомов

¹ Фрагменты Эпикура в русском переводе см.: *Материалисты Древней Греции*. М.: Госполитиздат, 1955, с. 178—236; *Антология мировой философии*. М.: Мысль, 1969, т. 1, ч. 1, с. 346—360.

от прямолинейного движения. В основе познания, согласно Эпикуру, лежат чувственные представления («образцы», «идолы»), привходящие к нам от внешних предметов. «А ложь и ошибка,— замечает он,— всегда лежат в представлениях, делаемых мыслью (к чувственному восприятию) относительно того, (что ожидает) подтверждения или опровержения, но что потом не подтверждается (или опровергается)»². Отстаивая идею бесконечной множественности миров, Эпикур допускал возможность и таких миров, которые сходны с нашим и где также имеются живые существа, растения и т. д. Природа, согласно учению Эпикура, развивается по своим собственным законам, без вмешательства богов. Признаваемая Эпикуром «идея божеского величия» мироздания по сути дела в его интерпретации носила атеистический характер и резко отличала его позицию от тогдашних религиозных воззрений. Он признает богов не в плоскости физики, а, скорее, этики.

Так, в письме к Менекею Эпикур замечает: «Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но живыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу»³.

Философские «боги» Эпикура не вмешиваются не только в естественный ход вещей и явлений природы, но и в дела человеческие. Эпикур обосновывает этическую автономию человека, который только благодаря познанию природы и разумному следованию ей может освободиться от страха и суеверия и достигнуть счастья. «Глупо,— говорит он,— просить у богов то, что человек способен сам себе доставить»⁴.

Этика — основная часть учения Эпикура. Она представляет собой связующее звено между его физическими и политико-правовыми представлениями. Вместе с тем все

² *Материалисты Древней Греции*, с. 185.

³ *Там же*, с. 209.

⁴ *Там же*, с. 223.

учение Эпикура в целом довольно отчетливо пронизано идеями его этики. Ведущим принципом этики Эпикура является индивидуальное удовольствие. «Итак,— поясняет он сам основу своей этики,— когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог»⁵.

Эпикуровское «удовольствие», таким образом,— это не всякое чувственное наслаждение, а благо, доступное лишь благоразумному человеку, в особенности же мудрецу. Благоразумие — основа всех добродетелей. Оно состоит в понимании того, что нельзя жить приятно (в удовольствии), не живя в то же время разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот: нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно.

Познание человеком природы и разумное исследование им причин и целей своих действий выступают как существенные максимы эпикуровской этики. В практической жизни, по Эпикуру, лучше, чтобы потерпел неудачу хорошо обдуманный выбор, нежели завершился успехом дурной выбор. Лучше, полагает он, с разумом быть несчастным, чем счастливым — без разума.

Основные ценности эпикуровской этики (удовольствие, свобода, «атараксия» — безмятежное спокойствие духа), как и она вся в целом, носят индивидуалистический характер. Они являются результатом сознательных усилий индивида, его благоприобретением вследствие уяснения им и реализации соответствующего природе образа мысли и действия.

Познанию Эпикур придает важное этическое значение: без понимания природы, без знания того, какие события носят необходимый характер, а какие — случайны, человек остается «рабом судьбы»⁶. Свобода человека — это, согласно Эпикуру, его ответственность за разумный выбор своего образа жизни. Сфера человеческой свободы — это

⁵ Там же, с. 211—212.

⁶ Там же, с. 212.

сфера его ответственности за себя; она — вне и необходимости, поскольку «необходимость не подлежит ответственности»⁷, и непостоянного случая. Свобода обретается благодаря уяснению того, «что зависит от нас» и «не подлежит никакому господину»⁸.

Свобода, по Эпикуру, не совпадает с необходимостью. «Необходимость,— говорит он,— есть бедствие, но нет никакой необходимости жить с необходимостью»⁹. Чтобы быть свободным, человек, конечно, должен познать сферу необходимостей и случайностей; кроме того, он должен удовлетворять свои естественные и необходимые желания. Но разумный и свободный человек, считаясь с этого рода необходимостями, в то же время не делается их рабом. Обуздание страстей и желаний разумом и довольство немногим — существенная черта свободного человека. «Величайший плод довольства своим (ограничения желаний) — свобода»¹⁰.

Для этического учения Эпикура характерны мотивы аполитичности, проповедь неучастия в активной общественной и политической жизни. «Надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности»¹¹,— призывал он. Не следует, по Эпикуру, стремиться и к наживе богатства, так как достигнуть этого невозможно без раболепства перед толпой или правителями. Разумно соблюдая цель жизни, соответствующую природе, свободный человек «не будет добровольно стремиться с самого начала к власти над массами»¹².

Эпикуровская трактовка свободы человека подразумевает и его свободу от окружающего общества, мнения «толпы» и т. п.¹³ Почитание мудреца — это великое благо для почитающих, а не для него самого. Лишь уединившись от суетных политических интриг и соперничества, человек может достигнуть свободы и невозмутимого состояния духа, вести счастливую и радостную жизнь в тесном кругу из-

⁷ *Материалисты Древней Греции*, с. 212.

⁸ *Там же*.

⁹ *Там же*, с. 219.

¹⁰ *Там же*, с. 224.

¹¹ *Там же*, с. 222.

¹² *Там же*, с. 236.

¹³ *Там же*.

бранных друзей-единомышленников. В «Саду» Эпикура и культивировались подобные отношения дружбы.

Главная цель государственной власти и основание политического общения состоят, по Эпикуру, в обеспечении взаимной безопасности людей, преодолении их взаимного страха, непричинении ими друг другу вреда. Настоящая безопасность достигается, согласно Эпикуру, лишь благодаря тихой жизни и удалению от толпы. В рамках же широкого политического общения «безопасность от людей достигается до некоторой степени благодаря некоторой силе, удаляющей (беспокоящих людей), и благосостоянию»¹⁴.

С таким пониманием смысла и назначения политического общения связана и эпикуровская трактовка государства и закона как результата договора людей между собой об их общей пользе — взаимной безопасности. «Справедливость, происходящая от природы, — говорит Эпикур, — есть договор о полезном — с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда»¹⁵.

В интерпретации Эпикура справедливость (а вслед за ней также государство и законы) — это условные и искусственные явления, хотя они и соответствуют разумно понятным велениям и потребностям природы. Но никакой изначальной, вечной и неизменной естественной справедливости самой по себе, независимо от соглашения людей о пользе их взаимного безопасного общения, в природе нет. «Справедливость сама по себе, — отмечает Эпикур, — не есть нечто, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда она есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда»¹⁶. Критерий справедливости и несправедливости применим, согласно концепции Эпикура, к отношениям лишь участников договорного общения (людей и народов). Само понятие справедливости изменчиво — в зависимости от индивидуальных особенностей той или иной страны, изменяющихся со временем обстоятельств и т. п. Однако при всей своей изменчивости «в общем справедливость для всех

¹⁴ *Материалисты Древней Греции*, с. 215.

¹⁵ Там же, с. 217.

¹⁶ Там же.

одна и та же, потому что она есть нечто полезное в сношениях людей друг с другом»¹⁷.

Для каждого места и времени есть своя справедливость — свое «естественное представление о справедливости»¹⁸, но общим для всех этих изменчивых «справедливостей» является то, что все они суть соглашения об общей пользе участников договора. Если поэтому действия, которые ранее были справедливыми, поскольку они были полезны для взаимного общения, с переменной обстоятельностью оказываются на практике противоречащими новым естественным представлениям о справедливости, то такие действия уже несправедливы, ибо перестали быть полезными для взаимного общения. Действия людей, деятельность государственных властей и сами законы должны соответствовать естественным (в данном месте, в данное время и при данных обстоятельствах) представлениям о справедливости — тому смыслу справедливости, который подразумевается договором людей об общей пользе.

«Из числа действий, признанных справедливыми, — замечает Эпикур, — то, полезность которого подтверждается в потребностях взаимного общения людей, заключает в себе залог справедливости, будет ли оно одно и то же для всех или не одно и то же. А если кто издаст закон, но он не окажется идущим на пользу взаимного общения людей, то он уже не имеет природы справедливости. Даже если полезность, заключающаяся в справедливости, меняется (исчезает), но в течение некоторого времени бывает согласна с естественным представлением о справедливости, то в течение того времени она несколько не менее бывает справедливой в глазах тех, кто не смущает себя пустыми звуками (словами), а смотрит на факты»¹⁹.

В концепции Эпикура «справедливость» — в свете ее соотношения с законом — представляет собой естественное право с изменчивым (в зависимости от места, времени и обстоятельств) содержанием, каковым является общая польза взаимного общения. В этой конструкции соотношения естественного права и закона движущим началом и

¹⁷ *Материалисты Древней Греции*, с. 217.

¹⁸ Там же, с. 218.

¹⁹ Там же, с. 217—218.

вместе с тем источником «естественных представлений о справедливости» являются изменчивые практические «потребности взаимного общения людей».

С изменением этих потребностей изменяются и представления об общественном, т. е. то, что составляет содержание справедливости. Здесь справедливость (естественное право с изменяющимся содержанием) выступает как критерий соответствия закона изменяющимся потребностям людей и вместе с тем их изменяющимся «естественным представлениям о справедливости». Причем под этими изменяющимися вместе с потребностями общения естественными представлениями о справедливом и несправедливом в концепции Эпикура по сути дела подразумевается то, что в ходе дальнейшего развития правовой мысли стало обозначаться как правосознание.

Применительно к политико-правовой проблематике эпикуровский материализм проявляется в том, что не представления о справедливом и полезном, а сами практические потребности взаимного общения людей определяют содержание договора об общей пользе (и, следовательно, содержание справедливости). В свете такого подхода представления о справедливом и т. п. и их изменение оказываются результатом и продуктом изменяющихся социальных потребностей людей.

Законы, соответствующие справедливости, подлежат соблюдению всеми. Отступление от такого закона и нарушение его велений несправедливо. Но подобная несправедливость сама по себе, согласно Эпикуру, не есть еще зло; «зло заключается в страхе от подозрения, что человек не останется скрытым от тех, которые поставлены карателями за такие действия»²⁰.

Имея в виду то огромное значение, которое в этике Эпикура придается освобождению от страха для достижения невозмутимого состояния духа и радостной жизни, можно заметить, что он выступает за соблюдение законов, исходя прежде всего из этих (психо-этических), а не иных (общественных, политических, правовых и т. п.) соображений и мотивов. «Кто делает тайно что-нибудь из того, что люди уговорились между собою не делать с целью не

²⁰ *Материалисты Древней Греции*, с. 217.

вредить и не терпеть вреда, тому нельзя быть уверенным, что он останется скрытым, хотя бы он десять тысяч раз оставался скрытым в данное время. Ведь останется ли он скрытым до смерти — неизвестно»²¹. Подобное беспокойство правонарушителя относится к тем страхам, на преодоление которых нацелена вся этика Эпикура, эта своеобразная «страхотерапия». Не случайно Эпикур призывал «заниматься врачеванием себя»²².

В свете эпикуровской психо-этической трактовки смысла соблюдения законов проявляется и его характеристика законов как средства ограждения и защиты «мудрых» (т. е. людей этически совершенных) от «толпы», как публичной гарантии этической свободы и автономии индивида. «Законы,— говорит Эпикур,— изданы ради мудрых,— не для того, чтобы они не делали зла, а для того, чтобы им не делали зла»²³. Присущие этике Эпикура мотивы аполитичности не означают, конечно, его полного политического индифферентизма. Его концепция договорного происхождения справедливости, государства и законов по своему социально-политическому смыслу объективно носила демократический характер, поскольку ни один из участников соглашения не имеет каких-либо привилегий перед другими. Однако как убежденный индивидуалист Эпикур был противником крайней демократии, резко противопоставляя «мудрого» человека — «толпе», дистанцировался от нее самой и ее идеалов. «Я,— замечает он,— никогда не стремился нравиться толпе. Что им нравилось, тому я не научился; а что знал я, то было далеко от их чувств»²⁴. В целом с некоторой долей условности можно было бы сказать, что в политическом плане эпикуровской этике более всего соответствует (точнее было бы сказать: менее всего противоречит) такая форма умеренной демократии, при которой господство законов сочетается с максимально возможной мерой свободы и автономии индивидов.

Учение Эпикура имело много приверженцев не только в Греции, но и в Риме. Здесь наиболее известным эпику-

²¹ *Материалисты Древней Греции*, с. 217.

²² *Там же*, с. 223.

²³ *Там же*, с. 235.

²⁴ *Там же*, с. 231.

рейцем был знаменитый поэт и философ-материалист Тит Лукреций Кар (ок. 99—55 гг. до н. э.), изложивший атомистические воззрения Эпикура в поэме «О природе вещей». Заметное влияние на последующие теории морали оказал этический индивидуализм и утилитаризм Эпикура, а в области политико-правовых учений — его договорная концепция государства и права.

СТОИКИ

Основателем стоицизма был Зенон (336—264 гг. до н. э.) из города Китион на Кипре. Зенон происходил из финикийской семьи. Переселившись в Афины, он основал здесь свою школу в колонном зале с расписными стенами (Stoa poikile — «пёстрый зал»), получившую название стоической.

В истории стоицизма различают три периода: древнюю, среднюю и новую (римскую) Стою. Главными деятелями древней Стои являются, кроме Зенона, Клеанф (331—232 гг. до н. э.) и Хрисипп (277—208 г. до н. э.). Ведущими представителями средней Стои были Панетий (185—110 г. до н. э.) и Посидоний (135—51 гг. до н. э.), а новой (римской) Стои — Сенека (3—65 гг.), Эпиктет (50—130 гг.) и Марк Аврелий (121—180 гг.).

Философия, согласно воззрениям стоиков, состоит из трех частей: логики, физики и этики²⁵. Во всех этих трех разделах философии, особенно в этике, стоики касались и вопросов государства, права, политики. Клеанф различал шесть частей философии, среди которых наряду с диалектикой, риторикой, этикой, физикой и учением о богах он выделял в качестве самостоятельной части также и политику. При более детальном делении названных частей философии риторика как часть логики, в свою очередь, делится стоиками еще на три части: совещательную, судебную и торжественную.

В физике стоики исходили из существования двух начал всего: деятельного и страдательного. «Начало страда-

²⁵ Фрагменты стоиков в русском переводе см.: *Антология мировой философии*, т. 1, ч. 1, с. 475—525.

тельное — это материя, бескачественная сущность; начало деятельное — это находящийся в материи разум, бог. Ведь он, будучи вечным, создает каждую вещь посредством всей материи»²⁶. Подобные взгляды развивали Зенон, Клеанф, Хрисипп, Архедем, Посидоний и др. Согласно их представлениям, бог, ум, судьба, Зевс и т. п. — это лишь различные наименования одного и того же.

Значительную этическую и политико-правовую нагрузку несет понятие «мироздание», разработанное в физике стоицизма. Прежде всего «мироздание», согласно стоикам, это бог, который здесь выступает как творец миропорядка. Но, помимо прочего, «мироздание» трактуется стоиками и как «совокупность неба и земли, а также находящихся на них созданий или совокупность богов и людей, а также же вещей, созданных ради них»²⁷.

«Мироздание» в целом, в том числе и взаимосвязанные между собой явления небесные и земные, управляется судьбой, под которой имеется в виду некое соединение божественного провидения и разума с естественной необходимостью. Все происходит по велению судьбы, подчеркивал Хрисипп. Подобный фатализм характерен и для взглядов других стоиков. Судьба раскрывается ими как «непрерывная (цепь) причин сущего или разум, согласно которому управляется мироздание»²⁸.

Судьба как управляющее и господствующее начало (*hēgemonikon*) есть одновременно «разум мироздания, или закон всего сущего в мироздании, управляемом провидением, или разум, сообразно с которым ставшее стало, становящееся становится и предстоящее станет»²⁹. Судьба здесь выступает в качестве такого «естественного закона» («общего закона»), который имеет в то же время божественный характер и смысл. Согласно Зенону, «естественный закон божествен и обладает силой, повелевающей (делать) правильное и запрещающей противоположное»³⁰.

Человеческая природа, согласно этике стоиков, — часть общей природы и мироздания в целом. Отсюда вытекает

²⁶ *Антология мировой философии*, т. 1, ч. 1, с. 482.

²⁷ *Там же*, с. 483.

²⁸ *Там же*, с. 485.

²⁹ *Там же*, с. 490.

³⁰ *Там же*.

основное этическое требование стоицизма — жить в согласии с природой, что означает: жить согласно разуму, естественному (или общему) закону мироздания, вести честную, добродетельную жизнь. В данной связи Хрисипп замечает: «Поэтому (высшая) цель — жить в согласии с природой — согласно своей природе и общей природе, ничего не делая такого, что запрещается общим законом, а именно правильным разумом, проникающим все; он же присущ и Зевсу, устроителю и управителю всего сущего»³¹.

Согласуя свои поступки с господствующей судьбой, с разумом и волей мироустроителя, мудрый человек достигает счастья и полноты жизни. Для этого необходимо руководствоваться знанием, а не страстью (*pathos*). Обуздание страсти с помощью разума и достижение апатии являются совершенно необходимым моментом добродетельной жизни, поскольку страсть, по характеристике Зенона, «есть душевное волнение, противоположное здравому смыслу и противное природе»³². Поэтому в число добродетелей (блага) стоики наряду со справедливостью, мужеством, умеренностью включали и благоразумие, а ко злу относили несправедливость, трусость, неумеренность и неразумие.

Стоическая «апатия» не означает обычного равнодушия или безволия. Своим острием она направлена лишь против неразумной активности, т. е. действий, не продуманных с точки зрения их соответствия естественному закону, велениям природы. «Апатия» у стоиков выступает как состояние и вместе с тем как требование действия не по влечению только, а по разуму.

Воля как разумное стремление противоположна вожделению. С этим связано и понятие «долга» в этике стоиков. «Зенон, — сообщает Диоген Лаэртский, — первый употребил слово «долг», ибо он вывел его из слов «то, что подобает»: долг есть действие, присущее природным созданиям. Из действий, совершенных по влечению, одни сообразны с долгом, другие противны долгу, третьи — ни то, ни другое. Сообразно с долгом — то, что внушается разумом, например почитать родителей, братьев, отечество, уступать

³¹ Там же, с. 493.

³² Там же, с. 500.

друзьям. Противно долгу то, чего разум не внушает...»³³. Мудрец, согласно стоицизму, бесстрастен. Его покорность судьбе — проявление его понимания законов и разума мироздания. Он сторонится мирских дел лишь постольку, поскольку они могут быть противны его пониманию долга. Но, замечает Хрисипп, если ничто ему не препятствует, мудрец, «должен принимать участие в общественных делах»³⁴. По природе своей мудрец общителен и деятелен и он не должен жить в одиночестве.

Этика стоиков сформировалась под заметным влиянием школы киников, основанной учеником Сократа Антисфеном. Мудрец-стоик, по Аполлодору, «должен жить как киник, ибо образ мыслей и действий киников — кратчайший путь к добродетели»³⁵. Свободен только мудрец — добродетельный человек, а все остальные (дурные люди) — рабы, так как они лишены возможности действовать самостоятельно. Рабству противостоит деспотия, но и она — зло, поскольку, согласно этике стоиков, деспот действует не по разумной воле, а по неразумной страсти и вожделению. «Ведь правитель, — говорят стоики, — должен различать, что хорошо и что плохо, а этого не знают дурные люди. И только мудрецы умеют управлять, сведущи в судебных делах, обладают даром красноречия, а отнюдь не дурные люди»³⁶.

Подобные представления стоиков о мудрецах как истинных правителях были модификацией платоновской концепции правления философов. В основе гражданского общежития лежит, по мысли стоиков, естественное тяготение людей друг к другу, их природная связь между собой. Государство, следовательно, выступает у стоиков как естественное объединение, а не как искусственное, условное, договорное образование.

Цицерон, чьи взгляды на государство и право сформировались под заметным влиянием стоицизма, следующим образом раскрывает мысль стоиков о естественном происхождении общественно-политической жизни людей: «По

³³ *Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 500.*

³⁴ *Там же, с. 502.*

³⁵ *Там же.*

³⁶ *Там же.*

природе мы способны собираться вместе, совещаться, объединяться. (Стоики) считают, что мироздание управляется болей богов, что оно представляет собой как бы общий город и общину людей и богов, что каждый из нас есть часть этого мироздания, а отсюда, естественно, следует, что необходимо ставить общее благо выше своего»³⁷.

Именно естественная, природная связь людей, т. е. соответствие этих человеческих связей и отношений общему (естественному) закону мироздания, и является, согласно воззрениям стоиков, основанием и причиной наличия в общении людей справедливости. Естественный закон тем самым предстает как воплощение всеобщей и универсальной справедливости, которая в учении стоиков играет роль нормы и критерия как для политического сообщества людей (государства), так и для принимаемых ими законов.

Отталкиваясь от универсального характера естественного закона (и соответственно — справедливости по природе), Зенон и Хрисипп в своих сочинениях о государстве, а вслед за ними и их греческие и римские последователи обосновывали космополитические представления о том, что все люди (и по своей природе, и по закону мироздания в целом) — граждане единого мирового государства и что человек — гражданин вселенной.

«Весьма удивительно,— замечает Плутарх по поводу этих идей стоиков,— что главное в форме правления, которую описал Зенон, положивший начало школе стоиков, состоит не в том, что мы обитаем в городах и областях и отличаемся своими особыми законами и правами, а в том, что мы рассматриваем всех людей как своих сограждан, что жизнь одна подобно тому, как мироздание одно. Это как бы стадо, которое пасется на общих пастбищах согласно общему закону»³⁸.

Уже своим акцентом на всеобщей значимости, универсальной ценности и безусловной силе естественного закона и мирового государства стоики неизбежно обесценивали смысл и роль отдельной и особой полисной формы государственности, полисных законов, порядков и установлений. Показательно в этой связи их выступление (в духе фило-

³⁷ Там же, с. 496.

³⁸ Там же, с. 503.

софа Платона и киника Диогена) против семьи и индивидуального брака, за общность жен. Критическим нападениям подвергались, кроме семьи, и такие институты общественной жизни и политической культуры, как суды, храмы, школы, торговля, деньги и т. п.

Этот кинический, по своей сути антикультурный, антипросветительский, консервативный и антипрогрессистский, пафос стоицизма был ярким проявлением кризиса тогдашнего рабовладельческого строя и характерных для него ценностей (общественных, политических, правовых, духовных).

В свете естественноправовых представлений стоиков рабство как явление общественной жизни и социально-политический институт не имеет оправдания, поскольку оно противоречит общему закону и мировому согражданству людей. Подобную мысль развивал Зенон в работе «Государство». Эта же мысль, правда в более завуалированной форме и косвенно, присутствует и в весьма типичных для стоицизма противопоставлениях свободы и рабства как нравственных и духовных характеристик людей, а не их социально-политических и правовых статусов. Мудрец, добродетельный человек, согласно стоицизму, свободен и в цепях (вспомним, что знаменитый философ-стоик Эпиктет был рабом), а «дурной человек», кем бы он ни был, пребывает в рабстве. Действительно свободными, по учению стоиков, являются лишь мудрецы и цари. Последние в отличие от деспотов (и вообще дурных людей), как и мудрецы, знают что хорошо и что плохо в делах божественных и человеческих. Отсюда и одобрение стоиками царской власти. Так, Хрисипп отмечал: «Царская власть неограниченна, она может быть устойчивой только среди мудрецов»³⁹. Судя по сохранившимся сведениям, Зенон обосновывал идею смешанного правления: «Лучший государственный строй — это сочетание демократии, царской власти и аристократии»⁴⁰.

Имея в виду, по всей вероятности, государственные законы и установления, соответствующие естественному закону, стоики выступали за их неуклонное соблюдение. С точки

³⁹ *Антология мировой философии*, т. 1, ч. 1, с. 502.

⁴⁰ *Там же*, с. 496.

зрения мировой справедливости «все прегрешения равны»⁴¹. Так учили Зенон и Хрисипп. Некоторые другие стоики (например, Гераклид из Тарса и Афинодор) отрицали равенство прегрешений и обосновывали идею дифференцированного подхода к проступкам. Но в целом для всех стоиков характерна жесткая позиция в вопросе о преступлении и наказании, обусловленная стоическим пониманием долга человека, — «жить, исполняя все обязанности»⁴².

Добродетельные люди, подчеркивали стоики, суровы, так как сами они не предаются удовольствию и не преступают границ разумного и дозволенного естественным законом; равным образом и от других они требуют должного поведения. «И они, — говорит Хрисипп о «непогрешимых» и «безвредных» мудрецах и мудрых правителях, — ни к кому не проявляют сострадания, ибо никому не прощают и ни с кого не снимают полагающегося по закону наказания, поскольку уступки и жалость и сама снисходительность есть ничтожность души, прикидывающейся доброй, когда наказывают; ведь они не считают, что наказания слишком строги»⁴³.

Эти и подобные суждения стоиков по своему реальному и конкретному социально-политическому смыслу и практическому преломлению носили консервативно-охранительный характер и освящали существующие законы. Хотя в учении стоиков имелось много положений, звучащих радикально или чреватых значительным оппозиционным потенциалом, однако сами они развивали присущий их позиции критицизм по преимуществу в русле и направлении этических, а не социально-политических и правовых реформ. Кроме того, их этика была ориентирована на узкий круг мудрецов, «добродетельных людей», к числу которых, за редким исключением, могли приобщиться, практически говоря, лишь представители верхушки общества, люди свободные, богатые и образованные.

Эта социально-политическая нейтрализованность и безразличность стоицизма и — более того — его охранитель-

⁴¹ Там же, с. 501.

⁴² Там же, с. 493.

⁴³ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 502.

но-стабилизирующий⁴⁴ смысл, особенно отчетливо проявляется в учении римских стоиков — **Луция Аннея Сенеки** и **Марка Аврелия**. Первый из них был сенатором, воспитателем императора Нерона и ведущим государственным деятелем, чьи политические интриги завершились самоубийством по приказу его жестокого и мстительного ученика. А Марку Аврелию стоицизм не мешал быть императором, разделяя в то же время «представление о государстве с равным для всех законом, управляемом согласно равенству и равноправию всех, и царстве, превыше всего чтущем свободу подданных»⁴⁵.

Из общего всем людям духовного начала, замечает Марк Аврелий в сочинении «К самому себе», следует, что все мы — разумные существа. «Если так, — продолжает император-стоик, — то и разум, повелевающий, что делать и чего не делать, тоже будет общим; если так, то и закон общий; если так, то мы граждане. Следовательно, мы причастны какому-нибудь гражданскому устройству, а мир подобен Граду. Ибо кто мог бы указать на какое-нибудь другое общее устройство, которому был бы причастен весь род человеческий? Отсюда-то, из этого Града, и духовное начало в нас, и разумное, и закон»⁴⁶.

Дух Целого, говорит Марк Аврелий, требует общения, но не хаотического, а соответствующего стройному порядку мира. Отсюда вытекает и повсеместное в мире «подчинение и соподчинение», а среди людей («наиболее совершенных существ») — «единомыслие»⁴⁷, достижению чего и служит стоическая философия.

Идею духовной свободы всех людей, независимо от их общественного положения, наиболее последовательно среди стоиков выразил Сенека. Объектом (и сферой) рабства может быть, согласно его представлениям, лишь телесная и чувственная, но не духовная и разумная часть человека. «Тот, кто думает, что рабство распространяется на всю личность, — замечает он, — заблуждается: ее лучшая часть

⁴⁴ О стоицизме как «стабилизирующем факторе» см.: Rode K. *Geschichte der europäischen Rechtsphilosophie*. Düsseldorf, 1974, S. 45.

⁴⁵ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 519.

⁴⁶ Там же, с. 520.

⁴⁷ Там же, с. 522.

свободна от рабства. Только тело подчинено и принадлежит господину, дух же сам себе господин»⁴⁸.

Раб, согласно Сенеке,— человек, равный по натуре другим людям, и ему присущи те же душевные качества, что и всем остальным. Купля-продажа касается тела раба, но не его свободного духа, неподвластного торговым сделкам. Не отвергая само рабство как социально-политический институт, Сенека вместе с тем считает его в этическом плане несостоятельным, отстаивает человеческое достоинство раба и призывает к гуманному обращению с ним как с духовно равным субъектом.

Все люди равны и в том смысле, что они — «сотоварищи по рабству», поскольку одинаково находятся во власти судьбы. «А покажите мне,— говорит он,— кто не рабствует в том или другом смысле! Этот вот — раб похоти, тот — корыстной жадности, а тот — честолюбия... Нет рабства более позорного, чем рабство добровольное»⁴⁹.

В духе воззрений греческих стоиков Сенека считает судьбу (или, что для него то же самое,— бога, божественный дух, провидение, природу, мировое целое) причиной всех причин. Цепь событий подчинена вечному вращению судьбы. Идя «своим невозвратным путем», «закон судьбы совершает свое право»⁵⁰. Люди не в силах изменить мировых отношений, частью которых являются их собственные отношения, но могут лишь мужественно и стойко переносить развертывающиеся предначертания судьбы, отдаться воле законов природы.

Исходя из стоической идеи единства божественного и человеческого миров, Сенека заключает, что люди — «родные друг другу», «члены единого тела»⁵¹: ведь природа сотворила всех людей из одной и той же материи и для одних и тех же целей. Высшее благо — в разуме, который есть не что иное, как божественный дух, погруженный в тело человека. И разумность делает человека богоподобным. Помимо разума, природа одарила человека еще и общительностью, лежащей в основе единства человеческого рода. Благодаря разуму и общительности люди в борьбе

⁴⁸ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 508.

⁴⁹ Там же, с. 509.

⁵⁰ Там же, с. 506.

⁵¹ Там же.

за существование достигли господства над животными, овладели природными стихиями и живут тесными сообществами.

В естественноправовой концепции Сенеки неминуемый и божественный по своему характеру «закон судьбы» играет роль того права природы, которому подчинены все человеческие установления, в том числе государство и законы. Причем само естественное право здесь выступает и как природный факт (порядок мироустройства и причинная цепь событий), и одновременно как необходимый императив разума. Разум как факт и норма естественного порядка воплощен также и в человеческом сообществе как части мирового целого. Соответствие человеческих отношений божественному началу базируется на началах разума: человеческий разум — часть божественного духа.

Вселенная, согласно Сенеке, — естественное государство со своим естественным правом, признание которых — дело необходимое и разумное. Членами этого государства по закону природы являются все люди, независимо от того, признают они это или нет. Что же касается отдельных государственных образований, то они случайны и значимы не для всего человеческого рода, а лишь для ограниченного числа людей. «Мы, — пишет Сенека, — должны представить в воображении своем два государства: одно — которое включает в себя богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, границы нашего государства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть такие люди, которые в одно и то же время служат и большому, и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому»⁵².

Этически наиболее ценным и безусловным, согласно концепции Сенеки, является «большое государство». Разумность и, следовательно, понимание «закона судьбы» (естественного права, божественного духа) как раз и состоят в том, чтобы, противодействуя случаю (в том числе

⁵² *Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 507.*

и случайной принадлежности к тому или иному «малому государству»), признать необходимость мировых законов и руководствоваться ими. Эта этическая максима в равной мере значима как для отдельных людей, так и для их сообществ (государств).

Идеи греческого стоицизма, наряду с философско-правовыми представлениями Сократа и Платона, оказали большое влияние на политико-правовые воззрения знаменитого римского оратора, политического деятеля и мыслителя **Цицерона** (106—43 гг. до н. э.).

Развивая предшествующие естественноправовые представления, Цицерон апеллирует к разуму и закону природы как основе государства и действующего в нем права. «Ведь кому природа даровала разум,— пишет он,— она даровала и здравый разум. Следовательно, она даровала и закон, который есть здравый разум как в повелениях, так и в запретах. Если она им даровала закон, то она даровала и право; разум был дан всем. Значит, и право тоже дано всем, и Сократ справедливо проклинал того, кто первый отделил пользу от права»⁵³.

Право, опирающееся на справедливый и разумный закон природы, выражает общую пользу как каждого участника правового общения (гражданина), так и всей совокупности таких участников (народа). В этом смысле государство (*res publica*) предстает одновременно и как дело народа (*res publica*), и как правовое общение.

Касаясь вопроса о формах государства, Цицерон вслед за греческими авторами говорит о преимуществах смешанной формы правления. Но у Цицерона есть и иные суждения (о достоинствах монархии, о «спасителе государства» и т. п.), свидетельствующие об осознании им непригодности традиционных форм организации власти для возвышающегося римского государства.

Политико-юридическое обоснование мировой гегемонии Рима и прав принцепса было дано римскими юристами, испытавшими заметное влияние идей стоицизма особенно в **цицероновской интерпретации**.

⁵³ Цицерон. *Диалоги о государстве, о законах*. М.: Наука, 1966, с. 99.

Существенным достижением римской правовой мысли является создание юриспруденции. Римские юристы (в I—III вв. н. э.) тщательно разработали обширный комплекс юридической проблематики как в области общей теории права, так и отдельных правовых отраслей. Теоретические конструкции римских юристов легли в основу последующего развития юриспруденции в средневековье и в новое время.

Идея стоек о духовной свободе людей и их всеобщем равенстве получает новое, радикально-оппозиционное и реформаторское, звучание у представителей раннего христианства. Христианство появилось в начале нашей эры. Оно, по характеристике Ф. Энгельса, «возникло как движение угнетенных: оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных и рассеянных Римом народов»⁵⁴. Возникнув у евреев, христианство распространяется затем среди других народов, превращается в дальнейшем в мировую религию и начинает (с IV в.) признаваться во многих странах в качестве государственной религии.

Выдвинув на новой основе идею всеобщего равенства людей и стремясь к ее реализации, первоначальное христианство носило радикально-критический характер. В последующем канонизированное церковной бюрократией христианское учение стало использоваться для идеологического оправдания отношений социально-политического неравенства.

Христианство оказало огромное влияние на всю историю европейской культуры, политические и правовые воззрения европейского средневековья и нового времени.

ПОЛИБИЙ

Полибий (210—128 гг. до н. э.) — видный греческий историк, политический деятель и мыслитель эллинистического периода. Он был уроженцем Мегалополя (Мегалополиса), сыном Лика, избравшегося стратегом Ахейского союза.

⁵⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 467.

Возникновение Ахейского союза полисов северного Пелопоннеса относится к IV в. до н. э. К середине III в. в этот союз входили Мегалополь, Аргос, Фигалия, Лепрей, Флиунт и ряд других городов центрального Пелопоннеса, а к началу II в. — уже весь Пелопоннес (вместе с Лакедемоном и Мессеной). Члены союза — отдельные полисы — пользовались равными правами и большой автономией. В общесоюзном собрании принимали участие все граждане союзных полисов, достигшие 30 лет. Основная задача союза состояла в отстаивании независимости объединившихся полисов от экспансии иных держав, в качестве которых в разное время, сменяя друг друга, выступали Спарта и Македония, а затем и Рим.

Будучи приверженцем целей Ахейского союза, Полибий активно отстаивал идеи независимости и автономии отдельных греческих полисов и всей Эллады от иноземцев⁵⁵. Но с учетом реального положения дел и соотношения сил Полибий пришел к выводу о предпочтительности для эллинов в создавшейся обстановке возвышения Рима и его власти над Элладой. В 148 г. до н. э. Македония была превращена в римскую провинцию, а в 146 г. римлянами было подавлено выступление членов Ахейского союза и ряда других греческих полисов против господства Рима. Мятежные полисы были включены в состав Македонской провинции Рима, а не участвовавшие в антиримских выступлениях греческие полисы в качестве союзников Рима сохранили известную автономию.

Еще в 168 г. до н. э., когда в ходе Третьей македонской войны Рим одержал победу над Македонией в битве при Пидне, римляне потребовали у своих союзников в этой войне — ахейцев — отправления в Италию в качестве заложников тысячи знатных граждан. В их число попал и Полибий.

В Риме он завоевал большое доверие тех кругов римского нобилитета, которые выступали за мягкий политический курс в отношении завоеванных территорий вообще и

⁵⁵ О политической позиции и деятельности Полибия см.: Мищенко Ф. Федеративная Эллада и Полибий. — В кн.: Полибий. Всеобщая история в сорока книгах / Пер. с греч. Ф. Г. Мищенко. М., 1890, т. 1, с. 1—ССХLIII.

Эллады в особенности. Ведущими сторонниками такой политики были Сципионы, успешно противостоявшие жесткой политической линии Марка Порция Катона и его приверженцев. У Полибия сложились хорошие отношения с влиятельной семьей Сципионов. Особую роль в укреплении его позиций сыграло то, что он был наставником Публия Корнелия Сципиона Африканского, влиятельного римского политика и полководца.

Используя доверие и расположение к нему римлян, Полибий в качестве посредника между Римом и Грецией сделал очень многое для смягчения их взаимоотношений и сохранения черт и элементов политической самостоятельности в жизни эллинских полисов, насколько это было возможно под властью римского проконсула македонской провинции. К счастью для греков римским проконсулом в это время был Л. Муммий, чтивший обычаи эллинов и проводивший мягкую политическую линию.

В процессе замирения и нормализации на новой основе отношений между Римом и Грецией Полибий, пользовавшийся доверием одновременно и завоевателей, и соотечественников, был весьма удобной фигурой для политического посредничества. Учитывая все это, римляне согласились с просьбой полисов Ахейского союза прислать к ним от римлян Полибия в качестве законодателя и устроителя новых политических порядков.

Деятельность Полибия в щекотливой роли друга Рима и защитника интересов Эллады была успешной. Плутарх сообщает о той большой роли, которую сыграл Полибий при установлении нового государственно-правового устройства Эллады под властью Рима. После шести месяцев работы десять уполномоченных Рима (устроителей новых порядков в эллинских полисах) вернулись в Италию. Полибию же была предоставлена власть обходить греческие города и разрешать возникающие споры. «В короткое время,— пишет Плутарх,— он достиг того, что жители полюбили дарованное устройство, а законы не порождали больше никаких трудностей как в частных отношениях, так и в государственных»⁵⁸.

⁵⁸ См.: Полибий. *Всеобщая история в сорока книгах*. М.: 1899, т. 3, с. 351.

Среди тогдашних греков Полибий считался человеком, спасшим соотечественников от гнева римлян. В мегапольском храме Владычицы было сооружено его мраморное изображение с надписью: «Эллада не пострадала бы во все, если бы следовала во всем указаниям Полибия; потом, когда ошибка была сделана, он один помог ей»⁵⁷.

Воззрения Полибия, в том числе и его политико-правовые взгляды, отражены в его знаменитом труде «История в сорока книгах»⁵⁸. В центре политико-исторического исследования Полибия — полувековой отрезок (220—168 гг. до н. э.) пути Рима к господству над всем Средиземноморьем. Большое внимание при этом уделяется политико-правовой тематике вообще, анализу достоинств римских государственных учреждений в особенности. Таким образом, «всеобщая история» Полибия в своей существенной части предстает как политическая история Рима и покоренных им народов, как анализ роли государственного устройства и политико-правовых институтов в историческом развитии. Полибий и сам называет свое изложение «политической историей» (VI, 5, 2).

Подчеркивая своеобразие своего подхода — освещение событий с точки зрения «всеобщей истории», Полибий отмечает, что до него не было всеобщей истории и предшествующие авторы описывали лишь отдельные войны и некоторые события, не пытаясь осмыслить их и исследовать в свете того, когда и каким образом началось объединение и устройство всего мира. И если Геродот — «отец истории», то Полибия по справедливости следует считать «отцом всеобщей истории». Правда, поскольку под «всемирным» Полибий имеет в виду страны Средиземноморья, его «всеобщая история» оказывается по сути дела «средиземноморским» вариантом всемирной истории.

Большим достоинством исторической позиции Полибия, при всей ее ограниченности, является попытка всемирно-исторического взгляда на рассматриваемые события, стремление осмыслить их в качестве составных моментов единого, закономерно развивающегося исторического процесса.

⁵⁷ См.: Полибий. Всеобщая история в сорока книгах, т. 1, с. 2.

⁵⁸ Полибий. Всеобщая история в сорока книгах, т. 1; т. 2. М., 1895; т. 3.

В этой своей попытке целостного охвата исторических явлений он опирается на то рационализированное стоиками⁵⁹ представление о «судьбе», согласно которому она оказывается всеобщим мировым законом и разумом, регулирующим и направляющим все отношения мироздания, включая и отношения политические.

В контексте «всеобщей истории» Полибия «судьба» предстает как историческая судьба, как исток, содержание и в то же время синоним внутренних закономерностей и необходимостей единого процесса политической истории. Исходя из такого понимания истории, Полибий расценивает достижение Римом «мирового» господства как проявление всемирной власти «судьбы». Иначе говоря, для рассматриваемой им эпохи всемирной истории политических отношений возвышение Рима выступает как неизбежная историческая «судьба» для остального мира.

«Особенность нашей истории и достойная удивления черта нашего времени,— пишет Полибий (I, 4, 1),— состоят в следующем: почти все события мира судьба направила насильственно в одну сторону и подчинила их одной и той же цели». Такой целью является всемирное господство Рима, расцениваемое Полибием как прекраснейшее и благодетельнейшее деяние судьбы, невиданнейшее ранее проявление ее мощи. Отсюда очевидна и проримская позиция историка.

Ценным достижением исторического подхода Полибия является его указание на моменты новизны в историческом развитии явлений. Так, он обращает внимание на то принципиально важное с точки зрения историзма обстоятельство, что «судьба», непрестанно проявляя свою силу в жизни людей, изобретает «много нового» (I, 4, 5). Понимание истории как одновременно и необходимого, закономерного процесса, и как движения к чему-то новому, ранее не имевшему места, является крупным вкладом Полибия в становление и развитие исторического воззрения на мир. Показательна в этой связи его характеристика истории Рима как новой страницы всеобщей истории.

⁵⁹ О влиянии стоицизма на взгляды Полибия см.: Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима. М.: Наука, 1977, с. 89—98.

Именно с мирового господства Рима и начинается, по Полибию, всемирная история. С учетом этого своеобразия римской истории Полибий обосновывает необходимость ее рассмотрения с точки зрения «всеобщей истории», т. е. по сути дела с новых методологических и мировоззренческих позиций. «Без всеобщей истории,— замечает он (VIII, 4, 6),— трудно понять, каким образом римляне достигли мирового господства, каковы были помехи окончательному осуществлению их замыслов, и что, с другой стороны, и в какое время содействовало им. По тем же причинам нелегко представить себе громадность подвигов и достоинства государственных учреждений Рима».

Однако не следует преувеличивать степень и меру свободы Полибия от традиционных циклических представлений при трактовке исторических явлений. Зависимость от подобного рода представлений отчетливо проявляется, в частности, при характеристике им смены государственных форм как их кругооборота в рамках определенного замкнутого цикла событий. В этом отношении взгляды Полибия находятся под заметным влиянием идей Платона и Аристотеля. В целом для Полибия — и здесь он тоже следует Платону — характерен государственный взгляд на происходящие события, согласно которому то или иное устройство государства играет определяющую роль во всех человеческих отношениях. «Важнейшею причиною успеха или неудачи в каком бы то ни было предприятии,— полагает Полибий (VI, 1, 9—10),— должно почитать государственное устройство. От него, как от источника, исходят все замыслы и планы предприятий, от него же зависит и осуществление их».

Историю возникновения государственности и последующей смены государственных форм Полибий (со ссылкой на Платона и некоторых других своих предшественников) изображает как естественный процесс, совершающийся по «закону природы» (VI, 4, 9, 13; VI, 5, 1—10). Всего имеется, согласно Полибию, шесть основных форм государства, которые в порядке их естественного возникновения и смены занимают следующее место в рамках полного их цикла: царство (царская власть), тирания, аристократия, олигархия, демократия, охлократия. Обращая внимание на роль естественногенетического момента различ-

ных форм государственности, Полибий подчеркивает, что лишь благодаря уяснению самого процесса зарождения той или иной формы правления можно понять ее дальнейшие изменения — рост, наивысшее развитие, гибель и переход в другую форму. Генезис соответствующей формы государства, будучи естественным процессом, предопределяет, таким образом, способ ее дальнейшей жизни и смерти. Морфология (учение о формах) государственности Полибия предстает в свете этого как разновидность органической концепции государства.

Свой способ трактовки смены государственных форм как естественно-органического процесса Полибий считает наиболее применимым именно к римскому государству, ибо «оно с самого начала сложилось и потом развивалось естественным путем» (VI, 4, 13). И в этом плане следует особо отметить концептуальную последовательность позиции Полибия: всеобщий (всемирный) характер истории Рима дополняется и подкрепляется в плоскости «политической истории» трактовкой римского государства как образца и классического примера естественного развития государственных форм. Тем самым развиваемые Полибием на примере Рима идеи «политической истории» предстают как стержень его «всеобщей истории», ее сердцевина.

В начале своего учения о формах государства и их смене Полибий останавливается на вопросе о происхождении государственности вообще. Истоки человеческого общежития он видит в том, что присущая всем живым существам (как животным, так и людям) слабость естественно «побуждает их собираться в однородную толпу» (VI, 5, 7). И здесь, согласно непререкаемому порядку самой природы, владыкою и вождем толпы становится тот, кто превосходит всех прочих своей телесной силой и душевной отвагой. Мерой власти такого вождя и единовластного правителя является физическая сила. С течением времени в подобном рода сообществах устанавливаются прочные товарищеские связи и отношения сотрудничества (вместо господства силы) и формируется царское управление — первая развитая форма государства. В процессе этого естественного развития у людей рождаются представления о прекрасном и подлом, правде и неправде и другие нравственные понятия. Естественно формируется у людей и «понятие долга,

его силы и значения, что и составляет начало и конец справедливости» (VI, 6, 7). Отметим здесь попутно, что в этой оценке Полибием «долга» как основополагающего понятия этики отчетливо сказывается влияние стоиков.

Первоначальный вождь-самодержец незаметно и естественно превращается, по концепции Полибия, в царя в той мере, в какой «царство рассудка сменяет собою господство отваги и силы» (VI, 6, 12). Царская власть воздает каждому по заслугам, и подданные покоряются ей не столько из страха насилия, сколько по велению рассудка и по доброй воле. С течением времени царская власть стала наследственной. Цари изменили прежний образ жизни, с ее простотой и заботой о подданных, стали сверх меры предаваться излишествах. Вследствие вызванных этим зависти, ненависти, недовольства и ярости подданных «царство превратилось в тиранию» (VI, 7, 8). Такое состояние (и форму) государства Полибий характеризует как начало упадка власти.

Тирания — время козней против властелинов. Причем козни эти исходят от людей благородных и отважных, не желающих переносить произвол тирана. При поддержке народа такие благородные люди свергают тирана и учреждают аристократию. Эту форму государства Полибий характеризует как такое правление меньшинства, которое устанавливается с согласия народа и при котором правящими людьми бывают «справедливейшие и рассудительнейшие по выбору» (VI, 4, 3).

На первых порах аристократические правители руководствуются во всех своих делах заботой об «общем благе». Когда же власть в аристократии становится наследственной и оказывается в руках людей, «совершенно незнакомых с требованиями общественного равенства и свободы» (VI, 8, 4—5), тогда аристократия извращается в олигарию, где царят злоупотребления властью, корыстолюбие, беззаконие, стяжательство, пьянство и обжорство.

Выступление народа против олигархов сопровождается умерщвлением одних из них и изгнанием других. Не доверяя прежним формам правления, народ устанавливает демократию и берет на себя заботу о государстве. Демократией Полибий считает такой строй, при котором решающая сила принадлежит постановлениям большинства на-

рода, господствуют повиновение законам и традиционное почтение к богам, родителям и старшим.

При жизни первого поколения учредителей демократической формы правления в государстве высоко ценятся равенство и свобода. Но уже следующие поколения, свыкшись с этими благами, перестают дорожить ими. В этих условиях богатые люди, развращая народ подаянками, стремятся возвыситься над большинством. Толпа, привыкшая кормиться за счет чужих подаячек, выбирает себе в вожди отважного честолюбца (демагога), а сама устранивается от государственных дел. Демократия вырождается в охлократию. Этот процесс Полибий характеризует следующим образом: «Тогда разгневанный народ, во всем внимая голосу страсти, отказывает властям в повиновении, не признает их даже равноправными с собою и все дела желает решать сам. После этого государство украсит себя благороднейшим именем свободного народного правления, а на деле станет наихудшим из государств, охлократией» (VI, 57, 9).

Рисуя охлократию как строй насилий и беззаконий, Полибий отмечает, что с точки зрения кругооборота государственных форм охлократия является не только худшей, но и последней ступенью в смене форм. При охлократии «водворяется господство силы, а собирающаяся вокруг вождя толпа совершает убийства, изгнания, переделы земли, пока не одичает совершенно и снова не обретет себе властителя и самодержца» (VI, 9, 9). Круг смены государственных форм, таким образом, замыкается: конечный пункт естественного развития форм государства совпадает с исходным. «Таков,— резюмирует Полибий (VI, 9, 10) — круговорот государственного общежития, таков порядок природы, согласно коему формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются».

Из своего по сути дела социально-психологического анализа «естественной» смены государственных форм Полибий делает ряд выводов. Прежде всего он отмечает неустойчивость, присущую каждой отдельной простой форме, поскольку она воплощает в себе лишь какое-то одно начало, которому неизбежно по самой природе суждено вырождение в свою противоположность. Так, царству сопутствует тирания, а демократии — необузданное господство силы.

Исходя из этого, Полибий заключает, что «несомненно совершеннейшей формой надлежит признать такую, в которой соединяются особенности всех форм, поименованных выше» (VI, 3, 7), т. е. царской власти, аристократии и демократии.

Главное преимущество такой смешанной формы правления Полибий, испытавший в этом вопросе большое влияние соответствующих идей Аристотеля, видит в обеспечении надлежащей устойчивости государства, предотвращающей переход к извращенным формам правления. Первым, кто уяснил это и организовал смешанное правление, был, по мнению Полибия, лакедемонский законодатель Ликург. Он «установил форму правления не простую и не единообразную, но соединил в ней вместе все преимущества наилучших форм правления, дабы ни одна из них не развивалась сверх меры и через то не извращалась в родственную ей обратную форму, дабы все они сдерживались в проявлении свойств взаимным противодействием и ни одна не тянула бы в свою сторону, не перевешивала бы прочих, дабы таким образом государство неизменно пребывало бы в состоянии равномерного колебания и равновесия, наподобие идущего против ветра корабля» (VI, 10, 6—7).

Раскрывая смысл соединения Ликургом достоинств различных форм государства в единую (смешанную) форму правления, Полибий указывает на взаимное сдерживание и равновесие таких составных частей этого правления, как царская власть, власть народа и власть старейшин. Преимущество смешанной формы правления состоит, следовательно, в надлежащем сочетании начал (царского, аристократического и демократического) правления, присущих «смешиваемым» (совмещаемым в некое целое) формам государства.

Эта античная концепция сочетания принципов различных форм правления по существу дела рассчитана на тот же эффект, что и теория разделения властей в новое время: в «смешанной» форме государства полномочия представителей различных форм правления не соединяются в одно начало, а, будучи отдельными, сочетаются и сосуществуют, взаимно сдерживая и уравнивая друг друга и тем самым стабилизируя весь государственный строй. При всех исторических, социально-политических и теоретических

различиях между ними идея «смешанного» правления и теория разделения властей имеют и определенную общность: и в том и в другом случае речь идет о такой конструкции государственной власти, при которой полномочия правления не сосредоточены в одном центре (начале), а распределены между различными, взаимно уравновешивающими и сдерживающими началами (составными частями государства).

Установленная Ликургом безупречная форма смешанного правления, по словам Полибия, обеспечила спартам свободу на долгое время. Касаясь современного ему положения дел, Полибий отмечает, что наилучшим устройством отличается римское государство. В этой связи он анализирует полномочия «трех властей» в римском государстве — власти консулов, сената и народа, выражающих соответственно царское, аристократическое и демократическое начала. «В самом деле,— поясняет Полибий (VI, 11, 12),— если мы сосредоточим внимание на власти консулов, государство покажется вполне монархическим и царским, если на сенате — аристократическим, если, наконец, кто-либо примет во внимание только положение народа, он, наверное, признает римское государство демократией».

Показав, каким образом правление государством у римлян распределяется между тремя властями, Полибий, далее, освещает те устоявшиеся политические процедуры и способы, с помощью которых отдельные власти могут при необходимости мешать друг другу или, наоборот, оказывать взаимную поддержку и содействие. Возможные претензии одной власти на не соответствующее ей большее значение встречают надлежащее противодействие других властей, и в целом государство сохраняет свою стабильность и прочность. Невысоко оценивает Полибий демократические государственные устройства Фив и Афин, которые лишь на короткое время, словно по капризу судьбы, блеснули, но тут же стали клониться к упадку, так и не обретя необходимой устойчивости. Афинский народ в этой связи он сравнивает с судном без кормчего. Расходясь со многими своими предшественниками (Платоном, Ксенофонтом, Каллисфеном и другими авторами), Полибий считает, что критское государство существенно отличается от Спарты

и что оно по форме правления было, скорее, демократией. Наличие смешанного правления Полибий отмечает и у карфагенского государства. Но ко времени войны Ганнибала против Рима Карфаген, по оценке Полибия, уже прошел пору своего расцвета и клонился к упадку, а Рим (и его государственные учреждения) находился в цветущем состоянии. «У карфагенян поэтому во всех начинаниях наибольшую силу имел народ, у римлян — сенат; у карфагенян совет держала толпа, у римлян — лучшие граждане; решения римлян в государственных делах были разумнее» (VI, 51, 6—8).

Из проводимого Полибием сравнительного анализа государственного устройства Рима и Карфагена вытекает тот вывод, что в войне двух государств победу одерживает в конечном счете то, у которого государственный строй лучше. В частности, преимущество Рима состояло в том, что его строй по сравнению с карфагенским находился в более благоприятной стадии развития.

Сопоставляя же Рим и Спарту, Полибий приходит к иным выводам. Здесь он обращает внимание на то, что государственный строй Спарты и законодательство Ликурга пригодны для прочной защиты спартанцами своей свободы и своих владений, но не для завоевания иноземцев. Римское же государство, напротив, лучше, чем любое другое, приспособлено к завоеваниям и достижению господства над прочими народами.

Важным обстоятельством, обеспечивающим прочность римского государства, является, по оценке Полибия, то, что «богобоязнь у римлян составляет основу государства» (VI, 56, 7). Конечно, замечает Полибий, если бы государство состояло из мудрецов, в этом не было бы нужды, но имея дело с толпой, следует поддерживать в ней религиозность. «Поэтому, мне кажется,— продолжает он в духе софистов,— древние намеренно и с расчетом внушали толпе такого рода понятия о богах, о преисподней; напротив, нынешнее поколение, отвергая эти понятия, действует слепо и безрассудно» (VI, 56, 12).

Обычаи и законы характеризуются Полибием в качестве двух основных начал, присущих каждому государству. Он восхваляет «добрые обычаи и законы», которые «вносят благонравие и умеренность в частную жизнь людей,

в государстве же водворяют кротость и справедливость» (VI, 46, 2). Полибий подчеркивает взаимосвязь и соответствие между добрыми обычаями и законами, хорошими нравами людей и правильным устройством их государственной жизни.

«Всеобщая история» Полибия, его государственническая концепция «политической истории», его учение о смене государственных форм и «смешанной» форме правления пользовались широкой популярностью и высоким авторитетом не только среди последующих греческих и римских авторов, но и у политических мыслителей и государствоведов средневековья и нового времени. Его представления о «смешанной» форме правления широко использовались в различных проектах «наилучшего» государственного устройства, а в дальнейшем легли в основу ряда существенных положений разработанной в новое время теории разделения властей.

Историческое знание, в том числе и политико-правового профиля, является необходимой, хотя, разумеется, и не единственной предпосылкой теоретически осмысленной и верной ориентации в делах и проблемах современности. Ведь история — это не просто отработанное время и исчезнувшее прошлое, но и некий опыт, итог и вместе с тем исток для будущего развития, нечто вечно значимое, поучительное и пребывающее, то, что связано с современностью прочными узами преемственности в рамках продолжающегося единого исторического процесса развития человечества.

Всемирно-историческое значение духовного наследия Древней Греции, составной частью которого являются политико-правовые учения, обусловлено уже тем, что древнегреческие мыслители были первооткрывателями в многочисленных областях человеческого познания. Речь, следовательно, идет не об ординарном вкладе древних греков в историю философской, политической и правовой мысли, а о создании ими фундамента и формулировании отправных идей и концепций в разнообразных сферах теории и практики.

Возникнув в условиях деления людей на свободных и рабов, античная политико-правовая мысль оформилась и развивалась как идеология свободных. Свобода — фундаментальная ценность, главная цель усилий и основной предмет забот всей древнегреческой политической теории и практики. Это, конечно, была не всеобщая, а ограниченная свобода: рабы были вне этой свободы. Не были они и субъектами той политики (полисной жизни), которая представляла собой форму жизни только свободных людей, полноправных членов полисного коллектива, граждан по-

лиса. Политика и связанные с нею практические и духовные занятия выступают здесь как дело свободы и сфера усилий свободных людей, а труд (и прежде всего труд физический) — как удел рабов. Вся производственно-трудовая сфера, как и сфера семьи, находится по тогдашним представлениям в принципе вне сферы свободы и, следовательно, вне политики как отношений свободы. Отношения господина и раба, главы семьи и остальных ее членов как отношения господства и подчинения трактуются как неполитические отношения. С этим связано и традиционное для античной мысли принципиальное противопоставление эллинской политической (полисной) жизни «варварскому» правлению в смысле противоположности между свободой и деспотизмом. С пониманием политики как отношений свободы и формы жизни свободных людей связана и трактовка закона в качестве подлинного выражения свободы и специального феномена полисной жизни — разумной нормы политической справедливости, адекватном правиле взаимоотношений свободных и равных людей, направленном к обеспечению общего интереса полиса и всех его членов. Причем закон как норма политической справедливости опирается на божественную справедливость и необходимый порядок природы («естественное право»).

В свете традиционного представления о полисе как необходимом (божественном, естественном, разумном) установлении политика, закон, свобода — это не простые и случайные эмпирические явления, а необходимые по своей природе данности, и уяснение этой их необходимости выступает как ведущее направление и существенная задача значительной доли усилий древнегреческой теоретической мысли. Уяснение же необходимости какого-либо явления представляет собой процесс выявления закономерностей его возникновения и функционирования. Иначе говоря, в центре внимания древнегреческой мысли оказалась проблематика, связанная с исследованием закономерностей происхождения и функционирования политико-правовых явлений.

Формирование рационально-логических, философских, а затем и научных (в зачаточной форме) способов подхода к окружающему миру поставили обсуждение и рассмотре-

ние названной тематики на теоретическую почву. Первоначальные мифологические представления (Гомер и Гесиод) постепенно уступают место формирующемуся философскому подходу («мудрецы», Пифагор, Гераклит, Демокрит), рационалистическим интерпретациям (софисты), логико-понятийному анализу (Сократ, Платон) и, наконец, зачаточным формам эмпирико-научного (Аристотель) и историко-политического (Полибий) исследования государства и права.

В эпоху эллинизма, в условиях потери древнегреческими полисами своей независимости и переоценки прежних ценностей, безусловная ценность нравственного целого, полиса и коллективной полисной (политической) жизни ставится под сомнение с позиций индивидуалистической этики, духовной свободы отдельного человека, его моральной автономии (эпикуреизм, стоицизм). С этих же позиций отвергается прежнее деление людей на свободных и рабов. Свобода трактуется здесь не как социально-политическое, а как духовное явление, и на этой основе провозглашается великий принцип всеобщей свободы и равенства людей по божественным законам природы.

Христианство, выступив первоначально как религия рабов и угнетенных, сделало эту идею всеобщего равенства и свободы людей своим знаменем и придало ей широкое распространение.

Свое дальнейшее развитие и применение греческая мысль получила на римской почве. Эпикуреизм, стоицизм и скептицизм Маркс характеризовал как «основные типы римского духа», как ту «форму, в которой Греция переключалась в Рим»¹.

Огромное влияние на римских авторов оказали политико-правовые учения древних греков (в частности, их естественноправовые концепции, учения о политике и политической справедливости, о формах государства, о «смешанной» форме правления и т. д.). Разработанное стоиками представление о свободном индивиду легло в основу развитой римскими юристами концепции юридического лица (правовой личности, персоны). А характерная для древнегреческой мысли идея взаимосвязи политики и пра-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 40, с. 157.

ва получила свое юридическое преломление в трактовке Цицероном государства как публично-правовой общности. Отчасти непосредственно, отчасти через посредство римских авторов основные политико-правовые идеи, концепции и понятия древнегреческой теории прочно вошли в сокровищницу всей последующей истории европейской культуры.

Каждое время, обращаясь к творческому наследию древних греков, по-своему училось у них, интерпретировало их воззрения, использовало их теоретические достижения и их духовный опыт при решении актуальных проблем своей современности.

В прошлом и ныне представители различных теоретических и идейно-политических направлений, школ и движений постоянно черпали и продолжают черпать из истории древнегреческой философской и политико-правовой мысли разнообразные сведения, знания и аргументы для обоснования отстаиваемых ими позиций, критики в адрес своих противников.

Политические и правовые учения Древней Греции, концепции и положения древнегреческих мыслителей (и прежде всего Пифагора, Гераклита, Солона, Демокрита, Протагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура, стоиков, Полибия) в той или иной мере и форме всегда находились в центре внимания последующих исследователей, в поле идейной и теоретической борьбы вокруг актуальных для каждого времени проблем государства, права, власти, политики, свободы, справедливости, законодательства и т. д.

На протяжении более чем двухтысячелетней истории менялись подходы к древнегреческой политической и правовой мысли, изменялось существо идейно-теоретической борьбы вокруг творческого наследия мыслителей Древней Греции, обновлялись и обогащались формы этой борьбы, варьировались аргументы, забывались старые споры и вспыхивали новые, но в целом данная тематика не теряла своей актуальности как в теоретико-познавательном отношении, так и в плане идейной борьбы. Обращение к идеям и представлениям мыслителей Древней Греции, к античным «традициям», «авторитетам» и «классикам» в сфере политико-правовой мысли сохраняется (и даже явно усиливается в ряде аспектов) и в современных условиях.

Методологически важную роль в процессе уяснения и оценки политических и правовых учений Древней Греции, как, впрочем, и всех иных политико-правовых концепций прошлого, играет принцип историзма. Лишь при учете требований этого принципа можно избежать односторонних характеристик соответствующих учений и воззрений, полнее отразить связи между различными концепциями Древней Греции и современности, глубже проанализировать генезис, развитие и модификацию той или иной античной теории в исторической перспективе и ретроспективе, проследить специфическую логику в истории политических и правовых учений, осветить место и роль древнегреческих политико-правовых идей в практической политике и идейной борьбе прошлого и современности.

Исторический подход выступает (в частности, при исследовании политико-правовой мысли Древней Греции) в качестве важного средства для адекватного понимания и оценки как прошлого, исторически определенного значения политического и правового содержания рассматриваемых учений, так и их роли и значения в последующей истории, а также в современных условиях. Очевидно, что политико-правовые концепции и конструкции того или иного древнегреческого мыслителя (и взятые в их «нетронутom» виде и непосредственном отношении к последующей действительности, и рассматриваемые в качестве переработанного элемента в политических и правовых учениях более позднего времени) в каждой новой исторической ситуации, в контексте другой действительности неизбежно приобретают иное, новое значение.

Находясь в арсенале общечеловеческой духовной культуры, классические учения прошлого, в том числе и основные политико-правовые концепции Древней Греции, постоянно подвергаются все новым и новым трактовкам, оценкам, интерпретациям. Подобные интерпретации концепций прошлого являются, в частности, важной формой ориентирования в духовной культуре путем актуализации культурного наследия в его значимых для современности аспектах и параметрах, эффективным и продуктивным способом познания и освещения не только старой проблематики в новом историческом и духовном контексте, но и новых проблем и ситуаций в контексте уже известного, в

сопоставлении с авторитетными идеями уже признанного мыслителя и т. д.

В диалектической взаимосвязи прошлого и современности, старого и нового всякое новое (в том числе и новые интерпретации античных концепций) — это, вопреки пословице, не просто хорошо забытое старое, но и нечто непременно современное. Всякая новая интерпретация учений прошлого подразумевает и новый взгляд на прошлое, и новое знание о современности. Поэтому можно сказать, что прогресс познания (включая и познание политико-правовых явлений) — это не просто продолжение и наращивание духовной связи времен и увеличение совокупности знаний, но и их изменение и обновление.

Причем необходимо иметь в виду, что подобно тому как связь политических и правовых учений и идей с последующей практикой не прямолинейна, не непосредственна, а опосредована сложной картиной реальных исторических событий и острой идеологической борьбы, так и момент их преемственности опосредован всей совокупностью теоретических знаний, приобретенных и сформулированных в истории человеческой мысли вообще, в истории политической и правовой мысли в особенности.

В ходе освещения доктрин прошлого, в том числе и политических и правовых учений Древней Греции, важное познавательное значение, как мы видели, может иметь такой исследовательский прием, как различение в структуре политического и правового знания, представленного в том или ином учении, его конкретно-исторической и теоретической сторон.

При этом конкретно-исторический аспект политико-правового содержания соответствующего учения указывает на то, какие именно исторически определенные, социально-политически конкретные взгляды на общество, государство, право, политику, справедливость и т. д. развиты и обоснованы в данном учении, как эти взгляды соотносились с идеологией определенных классов и социальных групп, какие конкретные интересы и тенденции развития они выражали, какую позицию занимал автор учения в контексте своей исторической эпохи и т. д.

В то же время теоретический аспект отражает философские, общеметодологические, теоретико-познавательные мо-

менты соответствующего учения, показывает, как и каким образом обосновывались данным мыслителем его исторически конкретные политико-правовые взгляды, в какие теоретические концепции и конструкции они оформлялись, какие исходные принципы положены в их основу, какие формы и модели мысли отражены в рассматриваемой доктрине и являются ведущими и определяющими для ее автора или впервые вводятся им в теоретический оборот и т. п.

Внимание к обеим сторонам (конкретно-исторической и общетеоретической) структуры соответствующего (в нашем случае — древнегреческого) политико-правового учения — не только необходимая база для правомерной и корректной оценки, но и важное предварительное условие освещения логики дальнейшей исторической жизни учения, его взаимоотношений с другими учениями (предшествующими, современными и последующими), процессов интеграции и дифференциации различных концепций и учений, моментов борьбы, преемственности и новизны в их историческом развитии и связях с современностью.

Диалектическое единство и взаимосвязь конкретно-исторической и теоретической сторон политического или правового учения не исключают, а, напротив, предполагают их относительную самостоятельность, благодаря чему теоретические категории, идеи, формулы и построения того или иного античного мыслителя «высвобождаются» из своего конкретно-исторического контекста и входят в теоретико-методологический арсенал развивающегося человеческого познания социальных, политических и правовых явлений. И в этом увеличении и развитии понятийного и категориального аппарата политико-правовой науки, в обогащении ее теоретического словаря и методологического арсенала познания ярко проявляется сложный процесс связи идей и наращивания знания в истории политических и правовых учений, связи истории и современности.

В контексте такой прогрессирующей кумуляции политико-правовых знаний и происходили в истории политических и правовых учений формирование и все более углублявшаяся разработка тех сквозных тем и проблем (так называемых «вечных проблем» политико-правового профиля, например проблем соотношения морали и политики, гоажданина и государства, свободы и подчинения, власти

и насилия, права и закона, форм правлений и политических режимов и т. д.), в постановку и освещение которых выдающийся вклад внесли древнегреческие мыслители.

Политико-правовая мысль Древней Греции и сегодня представляет огромный познавательный, исследовательский и идейный интерес и как основополагающая часть всей последующей истории политических и правовых учений, и как богатый теоретический источник различных идей, концепций, приемов исследования, и как, вследствие всего этого, значимый аспект современной идейно-теоретической борьбы за духовное наследие прошлого. В невидимой связи времен современность прочными историческими узлами связана с великими достижениями древних греков.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
--------------------	---

Глава первая

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ РАННЕГО ПЕРИОДА

(IX—VI вв. до н. э.)

У ИСТОКОВ АНТИЧНОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ	6
«СЕМЬ МУДРЕЦОВ»	19
ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ	28
ГЕРАКЛИТ	50

Глава вторая

ПЕРИОД РАСЦВЕТА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ

(V — первая половина IV вв. до н. э.)

ДЕМОКРИТ	67
СОФИСТЫ	89
СОКРАТ	120
ПЛАТОН	143
АРИСТОТЕЛЬ	190

Глава третья

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ПЕРИОДА ЭЛЛИНИЗМА

(вторая половина IV—II вв. до н. э.)

ЭПИКУР	223
СТОИКИ	231
ПОЛИБИЙ	242
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	255

Владик Сумбатович
Нерсисянц
ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ
ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Утверждено к печати
Институтом государства и права
АН СССР

Редактор издательства
Б. М. Чубайс

Художник
А. А. Куценко

Художественный редактор
И. В. Равина

Технический редактор
Н. Н. Плохова

Корректоры
М. К. Запрудская, Ю. А. Косорыгин

ИБ № 15438

Сдано в набор 26.03.79
Подписано к печати 23.05.79
Т-01384. Формат 84×108¹/₃₂
Бумага типографская № 1
Гарнитура академическая

Печать высокая
Усл. печ. л. 13,86. Уч.-изд. л. 14,6
Тираж 13000 экз. Тип. зак. 1674
Цена 1 руб.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10