

ПОНЯТИЕ «ЗАКОНА» В КОНТЕКСТЕ ГРЕЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ VI–IV ВЕКОВ ДО Н. Э.

П. С. ЖДАНОВ*



Жданов Павел Сергеевич,
кандидат юридических наук,
старший преподаватель кафедры
теории и истории
государства и права
юридического факультета
Нижегородского гос. университета
им. Н. И. Лобачевского

В статье анализируется процесс развития представлений о законе в Древней Греции VI–IV вв. до н. э. На основе исследования материалов античной философии, мифологии, драматургии определяется, как в сознании людей той эпохи закон, его сущность и социальное назначение обуславливались общемировоззренческими представлениями. Подчеркивается, что в понимании граждан греческих полисов государственные законы неразрывно связывались с всеобщей природной закономерностью, выражающейся в образе Судьбы или Необходимости. Таким образом, непреложность и святость государственного закона для древнего грека вытекали из его укорененности во всемирном упорядочивающем начале, которым задается единый принцип гармонии, как в масштабах космоса, так и в масштабах полиса. Кроме того, прослеживается, как по мере развития в греческой философии представлений о разуме в качестве основы мироздания, в учении о законе на первый план выходит трактовка его как проявления всеобщего разумного принципа.

В итоге делается вывод о том, что греческая концепция закона всецело обусловлена специфически античными мировоззренческими установками и любые параллели между ней и новоевропейскими правовыми учениями не затрагивают ее сущности. Заимствование античных правовых категорий новоевропейской философией было возможным только при наполнении их совершенно новым и чуждым их изначальному смыслу содержанием.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: закон, Древняя Греция, мировоззрение, софисты, Софокл, Сократ, Платон, Аристотель.

ZHDANOV P. S. THE CONCEPT «LAW» IN THE CONTEXT OF GREEK WORLDVIEW OF THE 6TH–4TH CENTURY BC

The article analyses the development of law conception in Ancient Greece during 6th–4th centuries BC. Based on the research of antique philosophy, mythology,

* Zhdanov Pavel Sergeevich — candidate of legal sciences, senior lecturer of the Department of the Theory and History of State and Law of the Law Faculty, N. I. Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.

E-mail: pavel_s_zh@mail.ru

© Жданов П. С., 2014

and dramaturgy, the author reveals how the essence and the purpose of law in the consciousness of ancient Greek people were determined by their general worldview. He emphasizes that in the understanding of ancient city citizens state laws were closely connected with the universal natural regularity, embodied in the image of Fate and Necessity. Thus, for Greek people unalterability and holiness of a state law resulted from its rootedness in the principle of worldwide harmony. Furthermore, the author examines how, with the development of a conception of reason as the universe foundation, the law was primarily understood as the manifestation of a universal rational principle. Eventually, the author comes to the conclusion that Greek vision of the law was specified by the particular antique worldview, and any parallels between it and new European legal doctrines do not affect its essence. New European philosophy could borrow ancient legal categories only provided that they were filled with new content, alien to their original sense.

KEYWORDS: law, Ancient Greece, worldview, sophists, Sophocles, Socrates, Plato, Aristotle.

Одним из основополагающих мотивов европейской философии Нового времени было представление об античной Греции как о подлинной родине западноевропейского мышления, в благодатном климате которой сформировались ценности, заложившие основу западной культуры. Основание в Кареджи под покровительством семьи Медичи Платоновской академии, этого оплота гуманистического мировоззрения, воспринималось как возрождение прерванной традиции античной мысли. И хотя Средневековье никогда до конца не порывало с Античностью, именно деятели Возрождения впервые почувствовали себя преемниками философов, поэтов и художников Древней Греции. «Фауст» Гете, произведение, в котором создан архетипический образ западного человека, проникнут ностальгией по идеалу классической Греции. Гегель, в котором, как часто указывают, европейская философия нашла свое завершение,¹ в своих лекциях по истории философии заявляет, что Древняя Греция — это то место, где европеец чувствует себя «как дома».² Наконец, Хайдеггер, обращаясь к ранним греческим философам в своих поисках «изначального мышления», говорит о том, что именно возвращение к этой интеллектуальной традиции позволит преодолеть назревший кризис европейской культуры.³

При этом обращает на себя внимание тот факт, что идеализированный образ Античности довольно сильно отличается у разных авторов и в разные исторические периоды (достаточно сравнить полотна кисти Боттичелли с античными сюжетами, с классицистической живописью Энгра или, например, с ностальгическими стилизациями де Шаванна). В Античности искали и находили те идеи, образы и ценности, в которых нуждалась эпоха, которые отвечали умонастроению и духовным запросам пишущего о ней автора. Например, если Ницше видел в греческом язычестве антитезу «упадочному», по его мнению, христианству, то Ф. Ф. Зелинский, напротив, находил в религиозности древних греков подлинные корни христианского духа. Поэтому Хайдеггер совершенно справедливо утверждал, что для того, чтобы правильно понимать то, о чем думали и говорили древнегреческие

¹ Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. СПб., 2007. С. 527.

² Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 2006. С. 187.

³ Хайдеггер М. Начало западного мышления // Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011.

мыслители, необходимо избавиться от тенденции к рассмотрению античной культуры через призму новоевропейского мировоззрения, сформированного под влиянием христианства, гуманизма и рационализма.

Отношение греческой культуры к культуре новоевропейской не может быть представлено как простое преемство. Это утверждение сохраняет силу и для вопроса о соотношении античных и новоевропейских учений о государстве и праве. Было бы неправильно безоговорочно считать Древнюю Грецию родиной идей естественного права, народного суверенитета и др. *в том виде*, в котором они бытовали в Европе в эпоху буржуазных революций,⁴ хотя у греческих авторов мы находим рассуждения и о соотношении естественного права с узаконенным, и о достоинствах демократического строя. Применительно к этим и другим идеям и учениям мы можем говорить скорее об использовании новоевропейскими теоретиками лишь античной терминологии, наполненной новым смыслом, более или менее отличающимся от исконного. По сути своей новоевропейские государственно-правовые концепции, которым приписывается греческое происхождение, являются органичными порождениями западноевропейского духа.

В настоящей работе мы не имеем возможности ставить такую всеобъемлющую задачу, как установление подлинного отношения новоевропейской философии права и государства к древнегреческой, тем более что в современных условиях это, по-видимому, не осуществимо. Однако мы можем попытаться в общих чертах проследить ту связь, в которой античные представления о законе находились с античным мировоззрением, обуславливались им. За основу мы возьмем греческих авторов, главным образом VI–IV вв. до н. э., т. е. эпохи, когда формировалась своеобразная греческая культура. В итоге станет очевидной вся несостоятельность попыток анализа античных учений о законе с позиций, обусловленных европейскими идеями и ценностями Нового времени, т. е. началами, принципиально чуждыми древнегреческому мировоззрению.

Многие авторы указывают на то, что для древнегреческого мировоззрения характерно чувство единства человека и природы.⁵ Подмеченное еще Гегелем свойство греческого характера творчески перерабатывать, делать своим любое привнесенное содержание⁶ отразилось на представлениях греков о вселенной, которая в их мифологии была наполнена антропоморфными божествами — олицетворением сил природы и представляла чем-то обжитым и уютным. Греческим мировоззрением был выработан своеобразный эстетический взгляд на мир, в соответствии с которым космос — мировое целое — мыслился как наиболее совершенное, наиболее прекрасное из существующего, как гармонично организованное тело, своего рода скульптура.⁷ При этом природа, окружавшая грека, подчинялась строгому порядку, закону, которому должны были следовать и люди, населявшие ойкумену. Подчинение этому закону абсолютно необходимо человеку, поскольку он хочет жить в мире с природой, богами и другими людьми.

⁴ О различии «классического» естественного права, обоснованного греческими мыслителями, и естественно-правовых теорий Нового времени говорит и Лео Штраус (*Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007. С. 116*).

⁵ Вундт М. Греческое мировоззрение. М., 2010.

⁶ Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 186.

⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Книга I. М., 2000. С. 400.

Всеобщей необходимости, року, которые олицетворялись Мойрами, подчинялись и боги. Даже Зевс не мог идти наперекор судьбе.⁸ Помимо представлений о необходимости (Ананке), правящей миром, в греческом сознании была укоренена и вера в то, что порядок всех мировых процессов охраняется божественной справедливостью, воплощенной в образе богини Дике — Правды,⁹ которая также понималась как единый закон устройства мира. Все преступившие этот божественный закон подвергаются неотвратимому возмездию, олицетворяемому Эриниями или самой Дике. Сам по себе закон мог обретать и собственную персонификацию в качестве небесного Закона (Нома). Славословия Ному в качестве «владыки смертных и бес-смертных» можно найти у поэта Пиндара и в орфических гимнах, где помимо прочего сказано, что «основы природы блюдет он посредством законов».¹⁰

Итак, порядок в человеческом обществе, являющемся неотъемлемой частью природы, поддерживается на основе единых для всего мироустройства принципов, под неусыпным надзором обожевленной Правды. Именно почитанием закона и правды греки характеризовали себя в отличие от варваров — беззаконных дикарей, не знающих ни порядка, ни культуры. Об этом неоднократно свидетельствует Гомер, поэт, по словам Платона, воспитавший Грецию. Например, циклопы, живущие первобытной жизнью, «не знают правды», а вероломный и кровожадный циклоп Полифем «не ведал закона».¹¹ Именно поэтому, с одной стороны, от них и им подобных, с точки зрения представителя древнегреческой культуры, нужно ждать самых бесчестных поступков, а с другой стороны, сам грек не связан по отношению к ним никакими нормами. Отсюда видно, что в представлениях о господстве в масштабах всего мироздания таких упорядочивающих начал, как всеобщий Закон (Ном) и Правда (Дике), фиксировался чисто греческий взгляд на мир, видевший в космосе отражение полисных порядков.

Рождение греческой философии связывается с постепенным отказом от антропоморфизма во взгляде античного человека на природу, с переходом от «мифа к логосу». Ранняя греческая философия занята поисками субстанции, лежащей в основе существования всех вещей, а равно и принципа, определяющего движение и развитие вселенной. За постоянно текущей, внешне неупорядоченной реальностью греческие натурфилософы видели подлинное бытие, проникнутое закономерностью и гармонией. Следует отметить, что для древнегреческого мировоззрения все беспредельное, лишённое четко очерченной формы и меры, в принципе символизировало злое начало в мире. В ограничении безмерного, положении предела его безбрежному хаосу для грека «заключается высокий религиозный этос».¹² Таким образом, мы видим, что идея упорядоченности, гармонии, законосообразности в мире была непосредственным порождением античного мироучивания.

Основной принцип этой упорядоченности мира формулировали по-разному. Парменид, у которого философское воззрение на мир облечено

⁸ *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия // Зелинский Ф. Ф. История античных религий. Ростов н/Д, 2010. С. 108–109.

⁹ Подробнее о развитии категории «правды» у Гомера и Гесиода, а также у ранних греческих философов см.: *Луковская Д. И.* Становление политико-правовой мысли в Древней Греции // История государства и права. 2008. № 11. С. 25–29.

¹⁰ *Античные гимны* / под ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 244.

¹¹ *Гомер.* Одиссея. М., 1984. С. 112–113.

¹² *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность. М., 2005. С. 258.

в мифологическую форму, в своей поэме «О природе» говорит о великой богине, «карающей Дике», матери всех богов и всего сущего, которая управляет «роковым процессом мучительного рождения всех вещей». ¹³ В этом смысле она есть необходимость — Ананке. Необходимость определяет бытие вселенной, удерживая его в своих пределах, своими цепями сковав все сущее. Она управляет движением неба и судьбою душ. Как указывает С. Н. Трубецкой, в системе Парменида Ананке есть основа и логической, и физической необходимости. Познание Правды и Необходимости как принципов всех мировых процессов есть путь к Истине (в упомянутой поэме боги Дике и Фемида направляют героя к богине истины — Алетейе).

В пифагорейской философии упорядочивающим принципом сущего является число (*arithmos*), рожденное из синтеза предела и беспредельного. Числовую гармонию пифагорейцы видят не только в природе, в движении небесных тел, в музыке, но и в душе человека, которая в себе суть гармония. ¹⁴

Гераклит в постоянной борьбе природных сил видит скрытую гармонию, которой правит Логос (слово, смысл). Логос по Гераклиту есть мировой закон, недоступный пониманию людей. ¹⁵ Из божественного Логоса, единого мирового закона, «берут начало все человеческие законы, черпая в нем свою силу». ¹⁶ В одном из фрагментов, приписываемых Гераклиту, сказано: «...все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх». Этот порядок непреложен, и даже Солнце «не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эринии, помощницы Правды». ¹⁷

Из вышесказанного видно, что у первых греческих философов все еще сильно представление об обусловленности космического порядка всеобщей необходимостью. И если все космические процессы характеризуются порядком и закономерностью, то сама по себе жизнь мирового целого предстает лишенной внутреннего смысла, какой бы то ни было целесообразности — своими глубочайшими основаниями она укоренена в слепой необходимости, понимаемой как Рок, Судьба, которые в свою очередь родственны Тухе — Случаю. Именно так вселенная предстает в известном образе Гераклита — в образе вечности как играющего в шашки ребенка. В конечном счете закон, которому подчинен мировой порядок и к которому возводятся все человеческие законы, есть лишь случайность, возведенная в необходимость, ¹⁸ переплетение жизненного трагизма и невинной игры. Это чувство довлеющей над всем сущим роковой необходимости не покидало греческое мировоззрение и на более поздних этапах.

Лишенная какого-либо смысла, подчиненная слепому случаю, история как человечества, так и всего мира для греческого сознания представляла

¹³ *Парменид* // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подг. А. В. Лебедев. М., 1989. С. 274–298.

¹⁴ *Лосев А. Ф.* 1) История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Книга II. С. 38; 2) История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 293.

¹⁵ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Книга II. С. 21.

¹⁶ *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 236.

¹⁷ *Гераклит* // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подг. А. В. Лебедев.

¹⁸ По словам О. Шпенглера, судьба в понимании античного грека есть не что иное, как «взвинченный в чудовищную степень случай» (*Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность. С. 365).

собой вечное возвращение уже бывшего в прошлом.¹⁹ Этим античное мировоззрение принципиально отличалось от европейского мировоззрения периода Средневековья и Нового времени, в котором история человечества представляла как имеющая цель и смысл, первоначально задаваемый божественным промыслом, а впоследствии увязанный с требованием прогрессивного развития человека. Такое понимание исторического процесса порождало в средневековой и новой Европе и вполне определенные выводы о необходимости обращения государства и права сначала в инструмент реализации божественной воли на земле, а затем в средство борьбы за прогресс и улучшение условий жизни человека. Античное же видение истории предполагало включение государства-полиса, своеобразной вселенной в миниатюре, в цикличные процессы природной жизни. Соответственно и государственный закон, отражение природной закономерности и необходимости, должен был служить водворению всеобщей гармонии, ритма общемирового движения в жизнь общества.

Слепая необходимость, определяющая процесс мирового круговращения, довлеет и над жизнью отдельного человека. В этом смысле «микрокосм» — человек аналогичен полису, также повторяющему в миниатюре устройство вселенной, и самому космосу — единому живому существу. Судьба человека и все его поступки заранее предопределены. Поэтому многие авторы указывали на то, что античности в принципе чуждо понятие личности.²⁰ Не вдаваясь в сложную проблематику античных представлений о человеке, мы можем лишь констатировать бесспорный факт, что эти представления кардинально отличаются не только от новоевропейских, но и от средневековых. Мы остановимся лишь на проблеме отношения личности и закона, причем не только в смысле государственного установления, но и в широком смысле принципа мирового порядка. Интересный материал в этом отношении представляет греческая трагедия.

Так, в трагедиях Софокла «Царь Эдип» и «Эдип в Колоне» (V в. до н. э.) рисуется характерная для античности картина жестокой судьбы, играющей человеком. Если новоевропейская трагедия, скажем, в том виде, в котором она предстает у Шекспира, — это трагедия характеров, где главным предметом изображения являются душевные переживания личности, ее внутренний мир, которыми всецело обусловлены ее поступки, то драматические события, происходящие с героями Софокла, носят внешний, случайный по отношению к их личности характер. Драма Макбета или Гамлета полностью обусловлена характером героя, в то время как драма Эдипа с его характером никак не связана и развивается скорее вопреки ему: преступление предначертано Эдипу и является даже не его личным жребием, а проклятием всего его рода. И тем не менее для всех свидетелей этой драмы совершенное Эдипом, как и для него самого, — это «преступление», «позор» и «беззаконие». При том что герой сознает отсутствие своей субъективной вины, восклицая: «Я невиновен! Того желали боги!»,²¹ поступок Эдипа объективно оскверняет не только его, но и весь город. Последствия преступления Эдипа, не обусловленного индивидуальной виной, падают на всю городскую общину: в государстве начинается мор, и только убийство или

¹⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. С. 559.

²⁰ См., напр.: Там же. С. 573.

²¹ Обращает на себя внимание тот факт, что Эдип, признавая себя невиновным, тем не менее смиряется со своей судьбой, так как она — необходимость. В этом его принципиальное отличие от библейского Иова, который упрямо требует от Бога указания на те грехи, за которые он страдает, настаивая на справедливом суде.

изгнание преступника могут отвести божественный гнев от города. Это свидетельствует не только о том, что человек не мыслится здесь в отрыве от общества: само преступление, скаверна, вносит диссонанс в природную гармонию и ведет к всеобщей катастрофе, ибо им нарушен вселенский закон, а не только то или иное polisное установление или обычай. В трагедии «Царь Эдип» звучит настоящий гимн законам: «Им единый отец — Олимп, породил их не смертных род, и вовеки не сможет в сон их повергнуть забвенью. В них живет всемогущий бог, никогда не старея».²² Только следование этим божественным законам позволяет человеку сохранить «святую чистоту». Даже невольное нарушение божественного порядка требует возмездия.

Если в драме Эдипа мы видим противопоставление личной добродетели и злодеяния, обусловленного злым роком, то в трагедии «Антигона» противопоставлены два вида нравственного долга, две ценности: следование божественному закону и соблюдение государственных установлений. Совершая погребальные обряды над погибшим братом, благочестивая Антигона предпочитает смерть нарушению божественной правды, которая требует отдавать последний долг умершим. При этом она ссылается на законы, предписанные людям Зевсом и Правдой, говоря о том, что в отличие от человеческих законов закон богов «неписанный, но прочный».²³

Таким образом, в трагедиях Софокла при сохранении таких черт античного мировоззрения, как отказ от индивидуализма и автономии в определении смысла существования человека, над которым довлеет судьба,²⁴ проявляются тем не менее первые признаки нарождающейся субъективности. И происходит это именно в связи с ключевой для античного сознания проблемой закона. Герои Софокла уже могут поставить вопрос о личной виновности и невиновности при совершении того или иного поступка, они различают в общественных установлениях необходимое как выражение божественной правды и случайное как проявление человеческого произвола, они способны в интересах справедливости пойти вопреки государству.

Проблема личности, поставленная греческой трагедией, нашла дальнейшее развитие в учениях софистов, деятелей «греческого Просвещения» V в. до н. э., которые, абсолютизовав субъективное начало как в познании, так и в нравственности, привнесли в греческую этику значительный элемент релятивизма. Софистская критика, первоначально направленная против натурфилософских концепций ранней греческой философии, затронула и традиционную этику, освященную религиозным авторитетом. Скептицизм софистов в отношении возможности объективно истинного знания во многом был связан с теми противоречивыми результатами, к которым приходили греческие натурфилософы в своих поисках первоосновы всего сущего во вселенной. От космологических исследований, характерных для их предшественников, софисты переходят к теории познания. И хотя результат, к которому они пришли, т. е. утверждение субъективной обусловленности всякого знания, выраженное в известной формуле Протагора о человеке как мере всех вещей, был чисто отрицательным, без этой критики дальнейшее развитие античной философии было, по-видимому, невозможным.

Таким образом, отталкиваясь от тезиса о недоступности абсолютной истины, софисты приходят к выводу, согласно которому субъективное

²² Софокл. Трагедии. М., 1979. С. 39.

²³ Там же. С. 157.

²⁴ Вундт М. Греческое мировоззрение. С. 59.

суждение неизбежно должно быть истиной в последней инстанции. Этот вывод был распространен ими на сферу этики. Прежние основания морали — авторитет традиции и религиозное освящение этических норм уступают место представлениям о конвенционном характере всех человеческих установлений, т. е. об их субъективной обусловленности. Опыт «переоценки ценностей», осуществленный софистами, был положен в основание свойственного им релятивистского взгляда на мораль и право как на нечто случайное и изменчивое. В подтверждение этого тезиса они ссылаются на множественность и противоречие законов, существующих в разных государствах. Таким образом, закон в понимании софистов теряет свою божественную санкцию и сводится к воле людей, установивших его. Будучи созданными мудрыми законодателями для обуздания злодеев, законы есть относительное благо. Что же до веры в богов, то она, согласно воззрениям софистов, была выдумана для придания законам авторитета и устрашения преступников.²⁵ Произвольным и изменчивым государственным законам софисты противопоставляли природный закон,²⁶ который, однако, был далек от божественного закона Гераклита, а зачастую означал лишь право сильного.²⁷

Дальнейшее развитие индивидуалистических тенденций у софистов привело к утверждению личности как последнего источника нравственности.²⁸ Нравственность, представляемая как нечто объективно существующее, есть не более чем предрассудок, поскольку, по словам одного из героев Эврипида, «не существует ничего самого по себе постыдного. Это наше сознание делает его таким».²⁹ Нравственные нормы, согласно данному воззрению, существуют для неразумной толпы, сильная же и настоящему разумная личность выше любого закона. Не закон определяет поведение такой личности, но «сама она в своих интересах устанавливает закон для толпы».³⁰ Такую точку зрения отстаивает в платоновском диалоге «Государство» софист Фрасимах, утверждающий, что справедливость — это то, что угодно сильнейшему.³¹

Таким образом, софисты, по словам М. Вундта, довели до логического завершения те индивидуалистические тенденции, которые появились в греческой философии с упадком характерных для родового строя представлений о морали и полисных идеалов, пошатнувшихся в ходе Пелопоннесских войн. В учениях софистов греческая мысль окончательно порывает и с мифологией, и с натурфилософией, что выражается в распаде прежней картины гармонично устроенного космоса. Вместе с целостной картиной мира распадается и «нравственный космос»: мировоззренческие основания его единства, подвергнутые радикальному сомнению, потеряли свою непосредственную очевидность и требовали обоснования с позиций новых представлений о целях и методах познания. Пересмотра требовали также и ценностные основания учения о государстве и праве.

²⁵ Там же. С. 62.

²⁶ Луковская Д. И. Политико-правовые учения эпохи античной классики (V–IV вв. до н. э.): софисты // История государства и права. 2008. № 13. С. 37.

²⁷ Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. С. 404.

²⁸ Вундт М. Греческое мировоззрение. С. 64.

²⁹ Цит. по: Доддс Е. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 192.

³⁰ Вундт М. Греческое мировоззрение. С. 66.

³¹ Луковская Д. И. Политико-правовые учения эпохи античной классики (V–IV вв. до н. э.): софисты. С. 38.

Основой, на которой строилась новая философская картина мира, стал разум в качестве субстанции, начала всего сущего. В новой рационалистической этике, созданной афинскими философами, закону было возвращено объективное значение через демонстрацию его разумности, его сущностной связи с единым принципом рационального мышления и разумного мироустройства. М. Вундт указывает в связи с этим, что, «утратив навязанный ему извне закон, человек снова находит закон в своем разуме».³² Однако для этого философии требовалось реабилитировать сам разум, доказать его способность достигать истинного знания о мире.

Корни данной тенденции в греческой философии находятся в воззрениях Анаксагора, который рассматривал разум (nous) как причину вселенной и причину «всякого порядка, как в живых существах, так и в природе».³³ Однако впервые о разуме как основе мироустройства и основании нравственного закона со всей отчетливостью заявил Сократ. В противоположность софистам он провозгласил идеалом и целью познания истину, которая всеобща и безусловна. Из несоответствия человеческого знания тем критериям, которым должно отвечать истинное знание, Сократ заключает о необходимости существования подлинно всеобщего, единого сверхчеловеческого разума, чье ведение адекватно своему абсолютному содержанию.³⁴ В божественном разуме находится принцип устройства всего сущего, всеобщий закон. Все моральные нормы и общественные законы имеют в нем свое основание. Следование этому закону есть абсолютное благо для человека, который, познав его, уже не может поступать вопреки его велению. Для Сократа знание равнозначно добродетели: «Справедливость есть знание законного: знание делает справедливым».³⁵ Причиной же зла является заблуждение относительно природы добра, ибо никто не бывает злым добровольно, а лишь по незнанию.

Сократ не приемлет моральный релятивизм софистов: и природная гармония, и законы добра определяют единым разумом, поэтому последние имеют всеобщий, безусловный характер. Также Сократ оспаривает тезис о противоположности законного и справедливого. Общественные законы характеризуются как «братья» божественных законов и требуют не меньшего уважения. Тем не менее Сократ удерживает различие между человеческими и божественными законами: всеобщая правда доступна напрямую разумному усмотрению и не может сводиться к своим частным и несовершенным воплощениям. С. Н. Трубецкой так описывает это воззрение Сократа: «Знание добра не основывается на действующих человеческих законах, но сами эти законы должны основываться на знании добра, соотносываться с вселенским законом».³⁶

Нравственная философия Сократа и его отношение к закону нашли конкретное выражение в жизни, точнее в смерти философа: уважение к общественному закону и власти, которой общество наделило судей, заставляет Сократа принять приговор афинского ареопага. Примечательно, что этот выбор Сократа был основан уже не на смирении перед судьбой, как у героев Софокла, а на разумном убеждении. Из этого видно, что

³² Вундт М. Греческое мировоззрение. С. 110–111.

³³ Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 319; Аристотель. Метафизика (I, 3) // Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика. М., 2008. С. 171.

³⁴ Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. С. 432.

³⁵ Там же. С. 441.

³⁶ Там же. С. 458.

революция, произведенная софистами в умах греков, носила уже необратимый характер.

Дальнейшее развитие категория закона получила в философии Платона. Роль, которую данная категория играет в системе взглядов этого мыслителя, поистине фундаментальна. Опираясь на свое учение об идеях, на тезис о примате интеллектуального начала в мире, философ отстаивает традиционное для греческой мысли представление о всеобъемлющем закономерном порядке, господствующем в природе и в обществе. В противоположность учениям софистов вся платоновская философия проникнута убеждением в приоритете всеобщего по отношению к индивидуальному, и в этом отношении закон, апеллирующий к единому разумному началу, как раз и олицетворяет собой у Платона принцип всеобщности.

Сказанное Сократом о божественном законе Платон развил в соответствии со своим учением об идеях. Он различает мир становления, материальную природу, и истинное бытие — мир идей, которые являются образами всего сущего, порождающими модели вещей. Только обращение к идеям вещей дает истинное знание, о материальной же природе, которая лишь воспроизводит идеальный первообраз, возможно лишь правдоподобное утверждение, т. е. мнение.³⁷ Порядок мироустройства, по Платону, носит характер целесообразности, характер направленности к благой цели³⁸ — этим Платон принципиально отличается от философов-досократиков. Все сущее стремится к подражанию идее блага, которая венчает собой мир идей. Именно таким стремлением и задана цель существования мира. В диалоге «Государство» идея блага сравнивается с Солнцем — она «причина всего правильного и прекрасного».³⁹ Платон говорит, что «на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни».⁴⁰ Впрочем, как указывает А. Ф. Лосев, под благом Платон понимает «меньше всего моральную категорию».⁴¹ Благо — это абсолютное единство, «высшая сплоченность бытия»⁴². Всеобщее благо у Платона, будучи за пределами рассудочному познанию, есть абсолютно прекрасное, но при этом оно и абсолютный порядок, и абсолютная справедливость.⁴³ К подражанию ему стремится любой прекрасный предмет, любой добродетельный, т. е. прекрасный, поступок, любой справедливый закон.

Этика Платона теснейшим образом смыкается с его эстетикой: и добродетель, и красоту он связывает с умеренностью и соразмерностью.⁴⁴ Справедливость в человеке есть не что иное, как гармоничное устройство его души.⁴⁵ По словам Платона, «всякое справедливое действие лишь постольку причастно справедливости, поскольку оно причастно прекрасному».⁴⁶

³⁷ Платон. Тимей, 29 b-c // Платон. Диалоги. Книга вторая. М., 2008. С. 470.

³⁸ Асмус В.Ф. Платон. М., 2011. С. 33.

³⁹ Платон. Государство, 517 b-c // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 324.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. II. М., 1969 // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev2_HistEst/2Los_estprin_3a.php (дата обращения — 10.01.2012).

⁴² Там же.

⁴³ Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб., 2009. С. 359.

⁴⁴ Платон. Филеб, 64 e // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 83.

⁴⁵ Платон 1) Определения, 411 e // Платон. Диалоги. С. 428; 2) Тимей, 42 b-c // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 482.

⁴⁶ Платон. Законы. 859 e // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 1029.

Наивысшим критерием прекрасного для него является степень приближения вещи к ее идеальному прообразу. Наибольшую же осуществленность идеи и, следовательно, наибольшую же красоту Платон видит в упорядоченном движении неба. В диалоге «Тимей» правильность движения планет он рассматривает в качестве модели для человеческой справедливости, которая достигается установлением правильных отношений владычества и подчиненности между частями души человека, внесением разумного порядка в хаос неразумных аффектов. Аналогичным характером обладает и справедливое устройство государства, ибо справедливость в государстве во всем подобна справедливости отдельного человека.⁴⁷ Применительно к государству она означает правильное распределение социальных ролей и функций между соответствующими сословиями.

К управлению государством и созданию законов призваны те, кто способен к созерцанию мира идей и его солнца — идеи блага, т. е. философы.⁴⁸ Люди, неспособные к этому, приобщаются к благу опосредованно, через законы, написанные философами. Как указывает в связи с этим Фестюжьер, законы «суть последняя производная блага, нечто вроде отдаленного отблеска блага, которое философ созерцал».⁴⁹ В диалоге «Протагор» граждане, исполняющие законы, сравниваются с учениками, которые обводят буквы, начертанные «учителями гармонии».⁵⁰ Для тех же людей, которые «поймали» идею красоты, созерцают абсолютное благо, уже не нужны никакие законы, ибо они причастны к источнику всего прекрасного, справедливого и упорядоченного.⁵¹

Таким образом, все человеческие законы, вносящие справедливость в жизнь государства, делающие ее прекрасной, восходят к идее блага. Общий закон государства — это «золотая нить разума», которой должен следовать человек, отдавая ей предпочтение перед другими побуждениями, посредством которых боги управляют людьми, как марионетками.⁵² Поэтому справедливость, по Платону, есть «способность повиноваться правильным законам».⁵³

Означает ли это, что Платон абсолютизирует государственный закон как таковой? Данное утверждение не вполне справедливо. В одном из ранних диалогов Платон дает следующее определение закону: «Закон — выяснение сущего».⁵⁴ В подлинном, истинном законе выражено верное суждение о порядке и строе сущего. Закон, таким образом, есть не произвольное волеизъявление законодателя, а именно *выяснение* порядка сущего. Следование ему — единственный способ правильного ориентирования в мире, так как в законе отражен тот порядок, которым проникнута вся природа. Различия в законах тех или иных государств проистекают лишь от незнания бытия. Истинный же закон везде один и тот же, ибо и прекрасное, и справедливое везде признается таковым. С этой точки зрения

⁴⁷ Платон. Государство, 441 d // Там же. С. 236.

⁴⁸ Луковская Д. И. Политико-правовые учения эпохи античной классики (V–IV вв. до н. э.): Платон // История государства и права. 2008. № 15. С. 31–32.

⁴⁹ Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. С. 360.

⁵⁰ Платон. Протагор, 326 d // Платон. Диалоги. Книга первая. С. 209.

⁵¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Т. III. М., 1974. С. 290–291.

⁵² Платон. Законы, 645 a // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 793.

⁵³ Платон. Определения, 411 e // Платон. Диалоги. С. 428.

⁵⁴ Платон. Минос, 315 a-b // Там же. С. 393.

правильные законы государства в своем отношении к бытию аналогичны правильным законам лечения и приготовления пищи.

Однако любой закон неизбежно абстрактен, и в этом плане он уступает живому человеческому уму в ситуациях, требующих разрешения конкретной жизненной проблемы. Поэтому в платоновской иерархии форм правления государство, в котором правит закон, находится лишь на втором месте, уступая государству, управляемому философом, «царственным мужем». В диалоге «Политик» говорится, что «прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом. Закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить все то, что является наилучшим для каждого.⁵⁵ «Невозможно, чтобы совершенно простое соответствовало тому, что никогда простым не бывает».⁵⁶ Эта точка зрения присутствует и в диалоге «Законы», который традиционно связывают с абсолютизмом закона у Платона. Здесь утверждается, что «ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания».⁵⁷

Поэтому, согласно Платону, разумность должна быть основой закона,⁵⁸ но никак не наоборот: произвольное, случайное установление не может быть мерилom разумного и справедливого.

При этом Платон сознает, что идеальный строй государства, при котором власть принадлежит подлинно мудрым людям, в реальности практически неосуществим. Принимая во внимание слабость человеческой природы, возможность вырождения правящей элиты, философ рассматривает государство, в котором высшая власть принадлежит закону, а не человеку, более жизнеспособным. Законы, правящие в таком государстве, есть «подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми».⁵⁹ Будучи однажды установленными, эти законы должны оставаться неизменными и педантично исполняться наряду с отеческими обычаями. Только так государство, где правитель руководствуется мнением и законом, может подражать государству, где правитель руководствуется подлинным знанием. Государство же, где «закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью», обречено на гибель.⁶⁰ В диалоге «Законы» Платон предлагает установить самые суровые меры по отношению к нарушителям законов. Нет менее или более важных законов, только как единое целое они создают прекрасную, т. е. справедливую, жизнь в обществе.

Закон как направляющая часть в государстве тождествен разуму, высшей части души.⁶¹ Недаром Платон обращает внимание на то, что «божественный и чудесный закон (nomos) получил у нас название, близкое к слову "ум" (nous)».⁶² Главная цель законодателя, которую он реализует посредством введения законов, — «внедрение в государстве разумности».⁶³ Вне разумной (и одновременно прекрасной) жизни, принципом которой служит следование закону, не может быть гармоничной и счастливой жизни ни личности, ни общества. В целом диалог «Законы», где последовательно проводится эта мысль, характеризуется А. Ф. Лосевым как «преклонение

⁵⁵ Платон. Политик, 294 а-в // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 743.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Платон. Законы, 875 с-d // Там же. С. 1049–1050.

⁵⁸ Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 202.

⁵⁹ Платон. Политик, 300 с // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 751.

⁶⁰ Платон. Законы, 715 d // Там же. С. 872.

⁶¹ Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. С. 434.

⁶² Платон. Законы, 957 с-d // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 1147.

⁶³ Платон. Законы, 688 е // Там же. С. 843.

перед разумом, который является здесь и принципом всего законодательства, и принципом всего поведения людей, и даже принципом всего космического движения».⁶⁴

Конечное основание законодательства, по Платону, есть «всеобщий космический разум и всеобщая космическая душа».⁶⁵ Человеческий закон, если в нем нашло действительное воплощение разумное начало, есть конкретное выражение общемировой закономерности, установленной божественным умом и подражающей идее блага. Поэтому в обществе закон един: государственный закон полностью сливается у Платона с законом и религиозным, и моральным. В стройности законодательства отражается правильное движение небесных тел, в подражании порядку этого движения — сила закона. Как указывает А. Ф. Лосев, «постоянный и однообразный закон движения неба, по Платону, есть только предел общественно-политического закона».⁶⁶

Итак, человеческие законы, будучи «выяснением сущего», восходят к тому единому закону, посредством которого Бог водворяет во вселенной целесообразный порядок. Нарушение божественного закона в любом его проявлении, будь то преступление против законного государственного порядка или искажение музыкальных ладов, посягает на всеобщую гармонию и порождает неотвратимое возмездие.⁶⁷ В конечном счете диссонанс, который нарушитель закона вносит в общественный и природный порядок, обращается против самого преступника, ибо прямым следствием преступления является нарушение душевного строя человека.⁶⁸ Подчинение закону (в самом широком смысле данного слова) — величайшая добродетель, ибо, следуя такому разумному порядку, человек включается в гармонично устроенную жизнь мирового целого. Именно поэтому Лосев пишет, что «наивысшая красота и наиболее прекрасная жизнь по Платону заключается в добродетельном законе и в безусловном выполнении этого закона...».⁶⁹

Таким образом, платоновское учение о законе во многом возвращается к традиционным представлениям, однако теперь закон укоренен во всеобщем разумном начале. Законодатель создает закон на основе разумного усмотрения единого упорядочивающего принципа, господствующего и в мире идей, и в природе, коим является идея блага. Только закон, соответствующий всеобщему разумному началу, есть подлинный закон. В нем выражена необходимость в платоновском понимании, т. е. необходимость, подчиненная разуму и благу.⁷⁰

Следующий этап развития учения о законе в античной Греции связан с деятельностью Аристотеля. Вслед за своими афинскими предшественниками он рассматривает разум в качестве основания всего сущего, в качестве начала, определяющего движение и развитие мира. Аристотель критикует учение Платона об идеях, упрекая своего учителя за то, что тот допускал существование идей как форм, прообразов реально существующих предметов вне самих вещей. По мнению Аристотеля, платоновская теория идей не отвечает на вопрос о том, как идеи находят свое

⁶⁴ Лосев А. Ф. Вводная статья к диалогу «Законы» // Там же. С. 1275.

⁶⁵ Там же. С. 1277.

⁶⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Т. III. С. 213.

⁶⁷ Платон. Законы, 716 а // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 873.

⁶⁸ Платон. Законы, 728 а-с // Там же. С. 884–885.

⁶⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Т. III. С. 213.

⁷⁰ Платон. Тимей, 48 а-б // Платон. Диалоги. Книга вторая. С. 488–489.

воплощение в реальных вещах. В его понимании эйдосы-формы неотделимы от самих вещей.

Отвергая учение Платона о самостоятельном существовании идей как общих понятий, т. е. идей справедливого самого-по-себе, прекрасного самого-по-себе и т. д., Аристотель тем не менее разделял взгляды учителя относительно целесообразности и разумности устройства вселенной. Начало, приводящее в движение весь мир, его перводвигатель, есть Ум. Будучи неподвижным, погруженным в самосозерцание, он приводит мир в движение так, как предмет любви приводит в движение любящего.⁷¹ В качестве наиболее совершенного и прекрасного мировой ум есть конечная цель стремления всего сущего. Поэтому философия Аристотеля телеологична. Все существующее во вселенной здесь подчинено движению, заданному разумом-перводвигателем, и стремится к максимальной реализации в себе своей формы — сущности, которая и есть целевая причина данной вещи. Полнотой такой реализации определяется совершенство вещей.

Представления о разумной целесообразности, господствующей в природе, Аристотель переносит на свое этическое учение и учение о политике. Разум в качестве высшей руководящей части в человеке является основой добродетельной жизни. При этом Аристотель возражает против утверждения Сократа о том, что знание добродетели является безусловным залогом добродетельной жизни. С его точки зрения, при рассмотрении нравственной жизни человека нельзя игнорировать значение чувственных влечений и аффектов, ибо в человеческой душе есть и разумная, и неразумная части. Будучи наделенным разумом и свободой выбора, человек должен выбрать для себя достойнейшее. Аристотель настаивает на том, что только сознательные и добровольные действия могут рассматриваться как добродетельные или порицаемые.

Принимая во внимание двойственность души человека, Аристотель классифицировал добродетели на интеллектуальные (дианоэтические) и нравственные (этические). Если первые могут быть усвоены человеком путем обучения, то вторые, связанные с неразумной, аффективной стороной в человеке и с волей, могут быть выработаны воспитанием соответствующих привычек.⁷² Этические добродетели понимаются Аристотелем как середина между избытком и недостатком соответствующего душевного качества. Крайние степени уклонения от этой меры в ту или иную сторону являются пороками.⁷³ Для того чтобы удерживать себя в рамках добродетельной жизни, человек должен прилагать определенные усилия, ибо, в отличие от строго определенной меры-добродетели, зло по своей природе безгранично.⁷⁴ По словам Аристотеля, «поступать правильно можно только одним-единственным способом».⁷⁵ В нахождении «золотой середины» ключевая роль принадлежит разуму и разумным законам, посредством которых государство воспитывает граждан к добродетели.

⁷¹ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика. М., 2008. С. 347.

⁷² Кессиди Ф. Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Этика. М., 2010. С. 26.

⁷³ Аристотель. Никомахова этика (1106 b 25) // Там же. С. 72.

⁷⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2000. С. 721–722.

⁷⁵ Аристотель. Никомахова этика (1104 b 30–35). С. 72.

Счастье, высшая цель нравственной деятельности, немислимо вне разумной жизни. Будучи «общественным животным», человек может достичь счастья только в качестве гражданина благоустроенного государства (в связи с чем Б. Рассел и указывал на то, что Аристотель всецело подчиняет этику политике⁷⁶). Справедливую и разумную жизнь граждан государство обеспечивает при помощи законов. Само понятие справедливости связывается Аристотелем с представлениями о государстве, а право в качестве регулирующей нормы политического общения называется им мерилом справедливости.⁷⁷

Одна из важнейших добродетелей, рассматриваемых Аристотелем в «Никомаховой этике», — это правосудность (*dikaiosyne*).⁷⁸ Правосудность Аристотель связывает, с одной стороны, со справедливостью, а с другой стороны, с законопослушанием. Как нечто законное и справедливое Аристотель определяет и право.⁷⁹ В этом значении право и правосудное трактуются Аристотелем как нечто соответствующее законодательному установлению безотносительно к содержанию последнего: «Что определено законодательным [искусством], законно, а каждое из этих [определений] мы признаем правосудным [т. е. правом]».⁸⁰

Кроме того, правосудность трактуется Аристотелем в качестве «справедливого равенства», это «середина между тем, чтобы поступать несправедливо, и тем, чтобы терпеть несправедие».⁸¹ Право понимается им как «нечто соотносительное [т. е. пропорциональное]»,⁸² нарушение же пропорциональности в отношении кого-либо или чего-либо будет несправедливым поступком.

Значение закона в том, что он определяет, где находится мера справедливого: «Закон [нужен] для того, в чем [возможна] несправедливость, ибо “правда” [т. е. приговор] представляет собою суд над правым и неправым».⁸³ Как и Платон, Аристотель понимает государственный закон в качестве воплощения разумного начала: «Закон... имеет принудительную силу... поскольку является суждением (*logos*), основанным так или иначе на рассудительности или уме».⁸⁴ Как и разум в человеке, закон в государстве служит воспитанию добродетели у граждан.

В государстве должен править разум (*logos*)⁸⁵ закона, а не произволение тех или иных людей.⁸⁶ В «Политике» Аристотель пишет: «Кто требует, чтобы закон властвовал, требует, кажется, того, чтобы властвовало только божество и разум, а кто требует, чтобы властвовал человек, привносит... своего рода животный элемент».⁸⁷ В связи с этим философ указывает на несовершенство человека, на его подверженность неразумию и страстям.

⁷⁶ Рассел Б. История западной философии. М., 2010. С. 195.

⁷⁷ Аристотель. Политика // Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика. С. 688.

⁷⁸ Этимологически это слово в греческом языке, как и в русском, родственно словам «правда» (*dike*) и «право», «правосудие» (*to dikaion*).

⁷⁹ Аристотель. Никомахова этика (1129 b). С. 132.

⁸⁰ Аристотель. Никомахова этика (1129 b 10–15). С. 133.

⁸¹ Там же. С. 143.

⁸² Аристотель. Никомахова этика (1131 a 25–30). С. 137.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Аристотель. Никомахова этика (1180 a 20–25). С. 275.

⁸⁵ *Logos* в данном случае может быть трактован так же и как «слово» — слово закона.

⁸⁶ Аристотель. Никомахова этика (1134 a 35). С. 145.

⁸⁷ Цит. по: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 61.

При этом Аристотель готов признать, что «люди, совершенные в добродетели, не нуждаются в законе, но сами есть закон».⁸⁸

Вопрос о соотношении разума человека и закона, интересовавший еще Платона, возникает и перед Аристотелем. Проблема здесь заключается в том, что закон, который выражает разумное начало, все же остается чисто формальным правилом. Он может ошибаться, «если составлен небрежно».⁸⁹ Но дело не в возможности отдельных недочетов в законодательстве, а в неизбежной абстрактности закона.⁹⁰ Аристотель пишет, что «закон составлен для общего случая, но о некоторых вещах невозможно сказать верно в общем смысле».⁹¹ Формулируя общее правило, законы охватывают только то, «что имеет место по преимуществу», и отсюда проистекают те погрешности и неточности, которые выявляются, когда закон применяется к конкретному делу. Поэтому применение закона должно следовать разуму закона, а не его букве, и в отношении конкретного случая исправлять упущение, «которое признал бы даже сам законодатель, окажись он тут».⁹²

В комментарии к «Никомаховой этике» Н. В. Брагинская указывает, что, по мысли Аристотеля, «над правом закона стоит знающий, как его применять, ибо как таковое ни одно положение закона не есть ни правое, ни неправое». Следовательно, «правосудное (и неправосудное) не есть закон, то и другое — результат применения закона».⁹³ Используя аристотелевскую терминологию, можно сказать, что закон сам по себе есть потенциальная правосудность, в то время как правильное применение закона делает ее актуальной.

В своем действии закон тождествен добру постольку, поскольку его применение адекватно выражает заложенный в нем смысл. Аристотель отмечает, что «хотя добро есть право, однако право не в силу закона, а [в качестве] исправления законного правосудия».⁹⁴

Поэтому добрый человек — это тот, «кто не [требует] точного [соблюдения своего] права в ущерб другим, но, несмотря на поддержку закона, склонен брать меньше».⁹⁵ Именно такое поведение соответствует смыслу закона и сохраняет требуемое разумом справедливое равновесие (середину, меру) в отношениях между людьми.

Правильно составленные законы должны выражать в себе вечные принципы разума, в связи с чем Аристотель не соглашается с утверждением софистов, согласно которому государственные законы противоположны естественному, как нечто изменчивое вечному. Различая естественное и узаконенное право, действующие в государственной жизни, он подчеркивает, что и то, и другое подвержено изменению.⁹⁶ Естественное право, по Аристотелю, отличается своей укорененностью в природном порядке вещей, ибо «повсюду имеет одинаковую силу и не зависит от признания

⁸⁸ Там же. С. 183.

⁸⁹ Аристотель. Никомахова этика (1129 b 20–25) // Аристотель. Этика. С. 133.

⁹⁰ Луковская Д. И. Политико-правовые учения эпохи античной классики (V–IV вв. до н. э.): Аристотель // История государства и права. 2008. № 16. С. 37.

⁹¹ Аристотель. Никомахова этика (1137 b 10–15). С. 154.

⁹² Там же.

⁹³ Аристотель. Этика. С. 413.

⁹⁴ Аристотель. Никомахова этика (1137 b 10–15). С. 154.

⁹⁵ Аристотель. Никомахова этика (1137 b 30–35). С. 155.

⁹⁶ Луковская Д. И. Политико-правовые учения эпохи античной классики (V–IV вв. до н. э.): Аристотель. С. 37.

и непризнания [его людьми]». ⁹⁷ Узаконенное же право представляет собой чисто человеческое усмотрение, оно устанавливается волею законодателя там, где «изначально не важно, так поступать или иначе, а важно тогда, когда установлено». ⁹⁸

В основании и естественного, и узаконенного права лежит единое разумное начало. Однако применительно к естественному праву речь идет о непосредственном выражении этого разумного начала, которое проявляется в неких исконных принципах и нормах человеческого общения, всеобщих, как и сам разум. В естественном праве находят свое отражение гармония, порядок и смысл, характеризующие реальный природный мир, который, по словам А. Ф. Лосева, у Аристотеля «насквозь просвечен смысловой энергией». ⁹⁹ Узаконенное право, в свою очередь, также выражает всеобщее разумное начало, которое, однако же, в данном случае опосредовано сознанием и волей законодателя. Требования разума здесь сообразованы с условиями места и времени. Поэтому узаконенное право повсюду разное, подобно мерам для вина и хлеба, которые также «не везде равны». Аналогичным образом правовые установления, «не природные, а человеческие», повсюду различаются, «коль скоро и государственные устройства [не повсюду тождественны]». ¹⁰⁰

Естественное право первично по отношению к узаконенному, так как в отличие от него причина его бытия находится в нем самом, а не в искусстве законодателя. И хотя человеческий разум рассматривается Аристотелем как часть мирового разума, применительно к нему все же следует учитывать возможность заблуждения. В разумно устроенном, идеальном государстве различия между естественным и узаконенным правом быть не может, ¹⁰¹ ибо «лучшим по природе повсюду является одно». ¹⁰²

То, что узаконено в отношениях между людьми, может быть спорным и порождать конфликты. Это видно на примере рассуждений Аристотеля о рабстве. По его словам, природное рабство всегда «истинно и справедливо», и только там, где рабство основано на «законе и насилии», оно порождает ненависть. ¹⁰³

Итак, нами рассмотрено развитие понятия «закона» в древнегреческой философии классического периода и непосредственно предшествовавшего ему периода становления греческого мировоззрения. Мы увидели, что уже в самых ранних источниках человеческие законы предстают в качестве отражения общемирового закона, той слепой необходимости, которая равно довлела над богами и людьми. Поэтому полисные законы должны были соответствовать всеобщей Правде, отклонение от которой грозило бедами всему государству.

Однако по мере развития в греческой философии представлений о господстве в мире разумного начала на первый план начинает выдвигаться тезис о том, что государственный закон — это, прежде всего, проявление разума и должен соответствовать его всеобщим принципам. Постепенно складывалось представление о существовании идеи права, которая соотносится с действующими законами как целое и его части,

⁹⁷ Аристотель. Никомахова этика (1134 b 20). С. 146.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. С. 271.

¹⁰⁰ Аристотель. Никомахова этика (1135 а 5). С. 146.

¹⁰¹ Аристотель. Этика. С. 412.

¹⁰² Аристотель. Никомахова этика (1135 а 5–10). С. 147.

¹⁰³ Аристотель. Политика // Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика. С. 692.

причем часть получает свое значение от целого.¹⁰⁴ Примерно так эта мысль высказывается Платоном, а в дальнейшем перерабатывается Аристотелем в его учении о естественном и узаконенном праве.

Примечательно, что это сопровождалось постепенным развитием личностного начала в греческом мировоззрении. И хотя античность никогда не знала идеи самостоятельной личности как абсолютной ценности, тем не менее в греческой философии классического периода человек предстает уже не просто как игрушка в руках судьбы — он разумное существо, свободное в своем самоопределении и способное к саморазвитию. Такой человек может самостоятельно судить о сущности закона и стремиться к разумному преобразованию общества, руководствуясь знанием блага и справедливости. Появились представления о том, что истинный мудрец сам выступает для себя законом, ибо он причастен к знанию лучшего по природе.

И тем не менее человек по-прежнему мыслился органичной частью полиса, государства, которое в свою очередь повторяло устройство космоса. Организация и общества, и вселенной подчинялась единому принципу. Общественный закон, определяющий порядок в жизни людей, — это отражение природной гармонии.¹⁰⁵ Через этот порядок человек и общество приобщаются к единому ритму жизни вселенной, независимо от того, чем задан этот ритм — стихийной необходимостью или божественным разумом. Так или иначе, счастье человека и общества достижимо лишь под властью закона, возводящего жизнь людей к общемировому порядку. Поэтому закон есть нечто священное.

В этой неразрывной связи человека с мировым целым, опосредованной полисом, заключаются основные мировоззренческие предпосылки, определившие понимание закона в Древней Греции. Понятно, что в отличие от новоевропейских учений о праве закон здесь никогда не мог восприниматься как проводник индивидуалистического начала в обществе, в качестве орудия борьбы личности за свои права и интересы, а естественное право не могло выступать антитезой государственному закону. Закон, священный принцип порядка, здесь был нитью, связывающей жизнь человека с полисом, а жизнь полиса — с космическим порядком.

¹⁰⁴ Штраус Л. Естественное право и история. С. 121.

¹⁰⁵ Примечательно, что в греческом языке словом «номос» обозначается не только закон, но и определенный музыкальный строй, лад (см.: Васильева Т. В. Афинская школа философии // Васильева Т. В. Поэтика античной философии. М., 2008. С. 79).