

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ИДЕИ ДОСОКРАТИКОВ: ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЕ

Д. И. ЛУКОВСКАЯ*, Н. В. РАЗУВАЕВ**

В статье прослеживается эволюция политико-правовых учений досократиков, формирование которых предлагается датировать VII–VI вв. до н. э., а завершение их эволюции — первой половиной IV в. до н. э. В этих хронологических рамках выделяются два периода в развитии политико-правовой мысли досократиков: 1) ранний (ок. 600–460 гг. до н. э.), включающий концепции милетской школы натурфилософов, элеатов, пифагорейцев, Гераклита и др., и, в противовес распространенным историко-философским интерпретациям, 2) поздний (460–360 гг. до н. э.), к которому могут быть отнесены учения софистов и Демокрита.

Важнейшая тенденция в эволюции политико-правовых взглядов досократиков, как показано в статье, состояла в демифологизации, деперсонализации и рационализации основополагающих категорий, прежде всего категории справедливости (дике). В натурфилософских системах первых досократиков мифологический образ богини Дике постепенно трансформируется в понятие вселенского закона — одновременно природного и социального, в том числе юридического. Однако намечается и осознание различия между этими законами, которое, по мнению авторов, получает углубленное обоснование только у поздних досократиков. Право и государство, как и иные изобретения человеческого разума (речь, язык, письменность, счет), начинают рассматриваться в качестве явлений, существующих не «по природе», а «по установлению». Основную заслугу в такой «антропологической» переориентации древнегреческой мысли авторы связывают не только с именем Сократа, но и с идеями софистов. Вместе с тем, полагают авторы, проблема соотношения естественных и волеустановленных начал в политико-правовых институтах оказывается на переднем плане только в творчестве Демокрита, в то же время выступившего с решительной критикой присущего софистам радикального субъективизма, а также гносеологического и этического релятивизма.

* Луковская Дженевра Игоревна — доктор юридических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

Lukovskaya Genevra Igorevna — doctor of legal sciences, professor of St. Petersburg State University.

E-mail: lukovskaia@yandex.ru

** Разуваев Николай Викторович — кандидат юридических наук, профессор Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы.

Razuvaev Nikolai Victorovich — candidate of legal sciences, professor of the North-West Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration.

E-mail: Nrasuvaev@yandex.ru

© Луковская Д. И., Разуваев Н. В., 2014

Анализ в статье взглядов досократиков приводит авторов к выводу, что в их учениях, во-первых, были заложены концептуальные основы юснатуралистического правопонимания, сохранившего свою актуальность вплоть до настоящего времени, а во-вторых, впервые наметилось направление дальнейшего развития античной правовой и политической мысли классической (V–IV вв. до н. э.) и эллинистическо-римской (IV–III вв. н. э.) эпох.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: политико-правовые учения, досократики, полис, природа, справедливость, закон, мифология, демифологизация, рационализация.

LUKOVSKAYA D.I., RAZUVAEV N.V. POLITICAL AND LEGAL IDEAS OF THE PRE-SOCRATICS: PREREQUISITES FOR ORIGINS AND DEVELOPMENT

The article traces the evolution of political and legal doctrines of the Presocratics. It is suggested to date their formation by the 7th-6th centuries BC, while the termination of their evolution – by the first half of the 4th century BC. Within this time frame it is possible to distinguish between two periods in development of the Presocratics' political and legal thought: 1) early period (around 600–460 BC) which includes concepts of Milesian school of natural philosophers, the Eliatics, the Pythagoreans, Heraclitus and others contrary to the widespread historic and philosophical interpretations, 2) late period (460–360 BC) to which the doctrines of the sophists and Democritus can be referred.

The article shows that the most important trend in the evolution of political and legal views of the Presocratics was characterized by demythologization, depersonalization and rationalization of basic categories, primarily the category of justice (Dike). In the systems of natural philosophy of the first Presocratics the mythological image of the goddess Dike has been gradually transformed into the notion of a universal law — simultaneously natural and social, including a legal one. However, comprehension of the difference between these laws is beginning to take shape and is further substantiated, according to the authors, in the works of the later Presocratics. The law and the state, as well as other formations of the human mind (speech, language, writing, count) are beginning to be viewed as phenomena which do not exist “by nature”, but rather “by determination”. The authors believe that this “anthropological” re-focusing of the Greek thought was not only due to Socrates, but also due to the sophists' ideas. However, in the authors' opinion, only Democritus placed priority on the problem of interrelation between natural principles and principles determined by will in political and legal institutes. At the same time Democritus strongly criticized the radical subjectivism, as well as epistemological and ethical relativism, typical for the sophists.

The analysis of the Presocratics' views enables the authors to conclude that, firstly, their doctrines have formed a conceptual basis for the law understanding within the framework of jus naturalism which is still urgent, and, secondly, have outlined for the first time the direction of further development of the ancient legal and political thought of the classical (5th-4th centuries BC) and Hellenistic-Roman (4th-3rd centuries BC) epochs.

KEYWORDS: political and legal doctrines, the Presocratics, polis, nature, justice, law, mythology, demythologization, rationalization.

1. Вступительные замечания. Архаический период истории Древней Греции ознаменовался активными процессами роста, затронувшими все стороны жизни греческого общества, в том числе и политико-правовую сферу. Как известно, именно в эпоху архаики (нижний рубеж которой

датируется серединой VIII в. до н. э., а верхний — 480 г. до н. э.¹) завершается формирование раннего полисного государства, пришедшего на смену разрушенной в конце II тысячелетия до н. э. микенской цивилизации и во многом не имевшего аналогов на Древнем Востоке.² Одновременно — сначала на окраинах эллинского мира, а затем и в Афинах, сердце греческой цивилизации, — появляются первые своды законодательства, способствовавшие не только систематизации, но и постепенной качественной трансформации существовавшего ранее обычного права.³

Поэтому не удивительно, что уже с начала своего существования античное полисное государство и право удостоились самого пристального внимания со стороны поэтов и философов, пытавшихся осмыслить соответствующие феномены, определив их место в мироздании. Причем особенности становления и последующего развития политико-правовой мысли в Древней Греции обусловлены прежде всего *уникальностью полиса* как формы политического общения, проявлявшейся в целом ряде аспектов: экономическом, политико-правовом, социальном, культурном и др.

Во-первых, следует подчеркнуть общинный, замкнутый характер полиса, стремящегося к автаркии, самоизоляции в экономическом, социальном отношениях. Автаркия выступала экономической основой свободы — отдельного человека как гражданина и полиса в целом как политически независимого (например, в концепции идеального государства Аристотеля) государства.

Во-вторых, полис — это не просто автаркическая община, а *гражданская община*, т. е. коллектив свободных граждан. Из идентичности полиса и гражданского коллектива исходили практически все политико-правовые учения Древней Греции. В них отражается теснейшая, буквально физически ощущаемая гражданином полиса его связь с полисом (государством) как единым целым. Политика является для гражданина полиса естественным проявлением его общественной жизнедеятельности, политическая жизнь — «это развитие его собственного существования».⁴ Противопоставление гражданина полису было неприемлемым для гражданского коллектива и сурово каралось (подтверждение тому — судьба афинского мудреца Сократа). Хотя сказанное относится прежде всего к афинской классической демократии, но и во времена ее кризиса и начавшегося упадка полисной организации полис оставался для древнегреческих мыслителей, включая и Аристотеля, высшей ценностью.

В-третьих, полис как автаркическая община мог существовать только при сравнительно небольших размерах гражданского коллектива (в середине V в. до н. э. в Афинах — не более 40 тыс. граждан) и территории. Однако следует учитывать, что население полиса включало, кроме граждан, еще и неполноправное (афинские метеки — иностранцы) и полностью бесправное (рабы — их в Афинах середины V в. до н. э. насчитывалось 100 тыс.) население. Отношения между гражданином и, например, рабом

¹ Snodgrass A. Archaic Greece: The Age of Experiment. London, 1980. P. 13, 23.

² Андреев Ю. В. Античный полис и восточные города-государства // Античный полис. Л., 1979. С. 8–27.

³ См. подробнее: Osborne R. Greece in the Making, 1200–479 BC. London; New York, 1996. P. 186; Effenterre M., van. Ein neues Gesetz aus den archaischen Kreta // Symposion. Vorträge zur Griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1989. S. 23–27; Шишова И. А. Раннее законодательство и становление рабства в античной Греции. Л., 1991; Суриков И. Е. Проблемы раннего афинского законодательства. М., 2004. С. 20–21.

⁴ Даль Р. Демократия и ее критики. М., 2003. С. 29.

исключались из политического (полисного) общения. Этим объясняется типичное для политико-правовых учений различных направлений противопоставление полисной организации иным «варварским» формам социального («неполитического», по представлениям древних греков) общения.

В-четвертых, свобода ценилась не как индивидуальная (вне полисного целого), а как коллективная свобода. Свободен тот, кто является полноправным (свободным) гражданином полиса. Права человека мыслятся исключительно как права гражданина. Только в эпоху эллинизма возникает мотив морально окрашенной индивидуальной свободы (Эпикур, стоики).

В-пятых, в самой природе полиса коренится идея равенства членов гражданского коллектива. Это коллектив свободных и *равных*, подобных друг другу граждан. Принцип равенства граждан полиса как правовой принцип закреплен в понятии «*ИЗОНОМИЯ*» (от греч. ἴσος — равный, одинаковый, подобный).

В-шестых, полис как единое, упорядоченное целое представлялся основанным на законе (νόμος) и праве-справедливости (δίκη). Собственно, полис, если следовать афинскому законодателю VI в. до н. э. Солону, — это и есть порядок, основанный на законе. Известно, что на вопрос, как делать угодное богам, дельфийский оракул отвечал: «по закону государства» (Xen. Mem. IV. 3. 16). По аналогии с полисом, упорядоченным в соответствии с законом и на основе права-справедливости, строится и вся древнегреческая космология, формируется само понятие космоса (греч. κόσμος — Вселенная) для обозначения единства мироздания как разумно, в соответствии с законом (закономерно) упорядоченного в противоположность хаосу. Полис, основанный на законе, оказывается сначала ориентиром для исследования природы (φύσις) натурфилософами, которая затем, в свою очередь, включается в политико-правовую проблематику в учениях о естественном праве софистов, Аристотеля, стоиков.⁵

2. Хронологические рамки исследования. Как известно, первым, кто ввел в широкий научный оборот сам термин *Vorsokratiker*, был немецкий филолог Герман Дильс, осуществивший первое издание дошедших до наших дней фрагментов из сочинений досократиков (обычно в пересказах и цитатах позднейших античных авторов).⁶ Стремясь к максимальной полноте охвата историко-филологического материала, ученый включил в свое собрание множество упоминаний имен ранних греческих мыслителей начиная с легендарных Орфея и Лина, а также полулегендарных Ферекида Сиросского и «Семи мудрецов» и заканчивая софистами и Демокритом. Отсюда следует, что хронологические рамки деятельности досократиков не совпадают с архаической эпохой древнегреческой истории, а включают в себя более широкий временной интервал — от начала «темных веков» (XI–IX вв. до н. э.), к которым традиционно принято относить время жизни Орфея и Лина, до смерти Демокрита в 360 г. до н. э. Таким образом, традиция досократиков парадоксальным образом не только не завершается

⁵ Heinemann F. Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945.

⁶ Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch / Hrsg. v. H. Diels, W. Kranz. Bd. I–III. Berlin, 1903–1906 (далее в тексте — DK). — На этот источник во многом опираются как английское издание К. Фриман (*Freeman K. Ancilla to the Presocratic Philosophers*. Oxford, 1948), так и русские переводы А. О. Маковельского (*Маковельский А. О. Досократики*. Ч. 1–3. Казань, 1914–1919) и А. В. Лебедева (*Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989).

с началом деятельности Сократа, но и — более того — продолжается даже после него.

В силу этого до сих пор отсутствует полная ясность в вопросе о том, кого из ранних греческих философов правомерно относить к досократикам, а кого — нет. В частности, вызывает обоснованные сомнения принадлежность к досократической традиции орфиков, мифографов-космогонистов (таких как Ферекид), а также «Семи мудрецов». Не говоря уже о сугубо легендарном характере большинства из них и отсутствии достоверных сведений о высказывавшихся ими идеях, нельзя не учитывать, что указанным авторам присущ дорефлективный тип мышления, яркие проявления которого можно наблюдать и в ближневосточной словесности и который резко отличается от рационального мышления досократиков в лице даже самых первых их представителей.⁷ То же касается и Семи мудрецов, являвшихся носителями сугубо бытовой (т. е. опять-таки дорациональной, дорефлективной) премудрости, а вовсе не философского знания.⁸ Данное обстоятельство признавали, кажется, и сами древнегреческие философы, например Пифагор, чьи слова приводит в одном из своих сочинений перипатетик Гераклid Понтийский (см.: Diog. Laert. I 12).

Кроме того, отечественные историки философии нередко возражают против отнесения софистов к данной традиции, предпочитая «говорить о «дософистической», а не «досократической» философии».⁹ Представляется, однако, что софисты, при всем своеобразии своих учений, заметно выделяющем их из ряда натурфилософов-досократиков и, напротив, сближающем с их непримиримым оппонентом Сократом, по существу, являются представителями именно досократовской традиции. Это, вероятно, было подмечено если не самим афинским мудрецом, то его ближайшими учениками и такими неблагодарными современниками как, например, Аристофан, относившими к числу софистов и самого Сократа.

Не случайно в источниках присутствуют упоминания о тесных связях софистов с поздними досократиками, в частности с Демокритом (Diog. Laert. IX 53). И хотя информация о том, что последний был учителем Протагора, нередко ставится под сомнение, она, тем не менее, является весьма показательной в плане характеристики генезиса учений старших софистов.¹⁰ Вообще же, подобно другим досократикам, софисты проявляли значительный интерес к естественнонаучным штудиям: так, Продикку принадлежит сочинение с типичным для данной традиции названием «О природе», а в число наук, которыми занимался Гиппий, входили геометрия, астрономия, арифметика, а также музыка.¹¹ Что же касается интереса софистов к политико-правовой проблематике, то ничуть не меньший интерес к подобным вопросам, как известно, проявляли и многие досократики, в особенности Пифагор и Гераклid.

⁷ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Аверинцев С. С. Образ античности. СПб., 2004. С. 44. — О сугубо рационалистическом характере мышления досократиков говорит также и К. Р. Поппер (Поппер К. Р. Назад к досократикам // Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2008. С. 234).

⁸ Лосев А. Ф. Диоген Лаэртский и его метод // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 26.

⁹ Лебедев А. В. Досократики // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 350.

¹⁰ Heinimann F. Vorplatonische Theorie der τέχνη // Sophistik / hrsg. v. C. J. Classen. Darmstadt, 1976. S. 143.

¹¹ Гомперц Т. Греческие мыслители. Минск, 1999. С. 436, 440.

Таким образом, не вызывает, на наш взгляд, сомнений то, что софисты являлись продолжателями целого ряда идей досократиков, в том числе и в политико-правовой сфере, что дает основание относить их к данной традиции. Учитывая сказанное, мы можем обозначить хронологические рамки философии досократиков: ее появление следует датировать рубежом VII–VI вв. до н. э., а завершение — первой половиной IV в. до н. э. При этом традиция досократиков достаточно четко распадается на два периода: 1) *ранний* (ок. 600–460 гг. до н. э.), на который приходится деятельность ионийских (милетская школа, Гераклит) и италийских (элеаты, пифагорейцы) натурфилософов; 2) *поздний* (460–360 гг. до н. э.), к которому следует отнести софистов и Демокрита. Естественно, что за это время как общефилософские, так и политико-правовые воззрения досократиков претерпели значительную эволюцию, в том числе и под влиянием других школ, не принадлежащих к данной традиции. В настоящей статье мы попытаемся в общих чертах проследить развитие взглядов досократиков на право и государство, наметив основную тенденцию этого развития.

3. От мифа к логосу: идейные предпосылки формирования древнегреческой политико-правовой мысли. Как отмечалось ранее, при всей своей идейной новизне и своеобразии философская и политико-правовая мысль досократиков (особенно на стадии своего зарождения) была множеством живых нитей связана с предшествующим мифологическим образом мышления, укорененным в сознании человека как на Древнем Востоке, так и в архаической Греции. Как справедливо замечает Ф. Х. Кессиди, ранние греческие философы в своих взглядах «существенно отошли от традиционных религиозно-мифологических представлений, но не порвали полностью с ними в силу пантеистического и гилозоистического характера своего мировоззрения и мироощущения». ¹² При этом, по мысли исследователя, историческое значение идейного переворота, совершенного первыми философами-досократиками, состоит в следующем: «Сделав предметом своих наблюдений и размышлений явления природы, они совершили скачок от мифа к логосу, от чувственного образа к отвлеченному понятию, от религиозно-мифологической веры к философскому знанию». ¹³

Основная идея, составлявшая фундамент натурфилософских и политико-правовых штудий досократиков, была воспринята ими от мифологии, и это была идея единства природы и общества, космоса и полиса, подчиняющихся действию одних и тех же законов. Уже в мифологических концепциях выходит на первый план категория *справедливости*, являвшаяся важнейшей характеристикой любого закона и имеющая не просто социальный, но поистине вселенский масштаб. Причем для мифологической трактовки справедливости характерно персонафицированное, образное восприятие указанной категории, что вообще следует считать характерным свойством мифологического мышления, наделяющего любые (даже сугубо абстрактные) явления личностными чертами. ¹⁴ Поэтому не случайно в мифологии целого ряда народов (в том числе и в архаической мифологии греков) важную роль играет божество справедливости.

¹² Кессиди Ф. Х. Проблема происхождения греческой философии // Кессиди Ф. Х. К истокам греческой мысли. СПб., 2001. С. 32.

¹³ Там же. С. 36.

¹⁴ Мелетинский Е. М. Возникновение и ранние формы словесного искусства // История всемирной литературы. В 8 т. Т. 1. М., 1983. С. 28.

Следует особо подчеркнуть, что, во-первых, далеко не во всех мифологиях Древнего мира сложилось представление о справедливости как о божестве, выполняющем специализированную функцию. Так, например, в Древней Месопотамии в данной роли одновременно выступали различные боги, главным образом солярного круга: Шамаш, Уту, Мишару и даже (по наблюдениям Н. Я. Марра) отчасти Иштар.¹⁵ Во-вторых же, те народы, в пантеоне которых божество справедливости все-таки занимало отдельное место, наделяли его типологически сходными чертами. Сказанное в особенности касается древнеегипетской богини Ма'ат и греческой Дике (Δίκη). Сходство указанных персонажей представляется тем более поразительным, если учесть качественное различие социально-исторических условий, в которых происходило формирование идей справедливости в Древнем Египте, с одной стороны, и в античной Греции — с другой.

Как отмечает Я. Ассман, посвятивший данной проблеме специальное исследование, концепция Ма'ат в Древнем Египте возникла в результате перехода от родовых общин, члены которых связаны кровнородственной («горизонтальной») солидарностью, к централизованному государству восточно-деспотического типа, требующему от своих подданных беспрекословного подчинения и «вертикальной солидарности» нижестоящих с вышестоящими.¹⁶ Напротив, в Древней Греции, разделенной на множество небольших гражданских общин, именно горизонтальная солидарность членов последних всегда оставалась основой понимания справедливости.

Разумеется, учитывая мощное влияние, оказанное египетской культурой на архаическую культуру Древней Греции,¹⁷ нельзя полностью исключать и некоторые прямые заимствования греками отдельных черт древнеегипетской концепции справедливости. Вместе с тем фундаментальное значение категории справедливости как для древнеегипетской, так и для древнегреческой культуры дает возможность вести речь лишь об очень ограниченном влиянии, не затрагивающем сущности рассматриваемого понятия. На наш взгляд, типологические сходства мифологических образов Ма'ат и Дике объясняются тем, что категория справедливости, относясь к числу культурных универсалий, получает сходную трактовку в обществах, стоящих на одной и той же ступени исторического развития.

Как в Египте, так и в Греции справедливость выступала не просто персонафикацией естественного порядка, воплощенного в природных и социальных процессах.¹⁸ Она являлась активно действующим началом, организующим как Вселенную, так и межчеловеческие отношения, что особенно хорошо видно на материале античных источников.¹⁹ Первоначально «дике» ничего «правового» не содержит. Более того, это не только «доюридический», но и «доэтический» и вообще «докачественный» (дологический)

¹⁵ *Marra N. Я.* Иштарь (От богини матриархальной Евразии до героини любви феодальной Европы) // *Marra N. Я.* Избранные работы. Т. 3. Язык и общество. М.; Л., 1934. С. 307 и след.

¹⁶ *Assmann J.* Ma'at: Gerechnigkeit und Unserbligkeit im aiten Ägypten. München, 1995.

¹⁷ *Фернандес-Арместо Ф.* Цивилизации. М., 2009. С. 294.

¹⁸ *История политических и правовых учений.* Древний мир / отв. ред. В. С. Нерсисянц. М., 1985. С. 7.

¹⁹ Подробный анализ источников см., в частности: *Hirzel R.* Themis, Dike und Verwandtes. Leipzig, 1907; *Vlastos G.* Equality and Justice in Early Greek Cosmologies // *Studies in Presocratic Philosophy* / ed. by D. J. Furley and R. E. Allen. London; New York, 1970. Vol. 1. The Beginnings of Philosophy. P. 56–91; *Havelock E. A.* The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato. Cambridge (Mass.), 1978.

образ природных стихий — плодородия, солнца, света во всей их вещественности и предметности. При этом «дикее» — плодородию постоянно угрожает «гибрис» (ἄβρις) — ливень, несущий гибель и разрушение. К этим образам прибегает Гомер, с одной стороны, характеризуя «правомерное» правление, а с другой — губительные последствия пограния дикее. Если повелитель «правду творит», то «в его областях изобильно родится рожь и ячмень и пшено, тяготеют плодами деревья, множится скот на полях и кипят многорыбьем воды» (Od. XIX. 111–113).

Образы «дикее» и «гибрис» как созидających и разрушительных сил природы восходят к отдаленнейшим временам матриархата и раннего земледелия. Тогда еще не было парной семьи: в «Одиссее» Арета, правительница у феаков, — жена и одновременно племянница царя Алкиноя (Od. VII. 63–77). Вражда «дикее» и «гибрис» носила наиболее грубый, непосредственный характер. Здесь возможна была лишь «воздающая» справедливость, основанная на мести («око за око») виновному со стороны рода в целом. С переходом к патриархату возникает многогамная семья, и нерасторжимость семейных уз ставится под защиту богини Дикее. В олимпийской мифологии Дикее — одна из трех Ор, рожденных, как мы узнаем из «Илиады», от брака Зевса и Фемиды (Il. V. 749 sgg.). В поэмах Гомера еще нет термина «закон». В них отражено становление в далеком прошлом (по отношению к самому поэту) социальных норм в виде *обычаев*, олицетворяемых богиней Фемидой: само слово «обычай» (θέμις) образовано от ее имени. Обычай далеко не сразу получают религиозно-нравственную и «правовую» санкцию богини Дикее. Потребуется немало времени, чтобы Зевс с помощью своей «славной» дочери Дикее принялся наводить порядок на земле и в космосе. Пока же (до брака с Фемидой) Зевс — в будущем олицетворение порядка и гармонии — не стесняется супругу свою Геру подвесить на цепи, привязав к ее ногам наковальня (Il. XV. 18–33), он свергает в Тартар отца своего Кроноса и т. п. Не лучше ведут себя и «богоровные» гомеровские герои. Межродовые усобицы, похищение женщин, уничтожение жатв — такими сюжетами проникнута «Илиада».

Однако самому автору «Илиады» известна идея меры (нормы) дозволенного и запрещенного. Устами Нестора он осуждает междоусобицы, ставя их виновников «вне рода» и домашнего очага (Il. IX. 63–64). Есть у Гомера и мотив «неправого суда»: Поступок Агамемнона, тяжко оскорбившего Ахилла и тем навлекшего бедствия на ахейцев, Гомер прямо определяет как «гибрис» — вину, наглость (Il. XVI. 384–392). Под эту категорию попадают в «Одиссее» бесчинства «женихов» Пенелопы, злоупотребивших обычаем гостеприимства (Od. XXIV. 352; XVI. 86). Обращаясь к «женихам», Одиссей и сам признает, что, полагаясь на силу и власть, он тоже в свое время «беззаконствовал» (Od. XVIII. 139). И все же воздаяние «женихам» смертью за их наглость (ἄβρις) остается «частным делом» Одиссея, а не общей этико-правовой санкцией.

В поэмах Гесиода «Теогония» (или «Происхождение богов») и «Работы и дни» (или «Труды и дни») «дикее», олицетворенная в образе богини Дикее, — это уже верховная общая этико-правовая норма. У Гесиода «дикее» противопоставит насилию и произволу современной ему аристократии, которая насаждает «ложную правду» (σχόλια δίκη). Между тем без «дикее»-правды немыслимо общение людей — таков вывод Гесиода, хотя он и выражен у него еще в духе дидактических наставлений (непутевому брату Персу). Сам Зевс дал людям «правду» (дикее), в отличие от животных (Erg. 276–279). В материальной сфере она означает необходимость постоянно-го труда (Erg. 398). В этом аспекте поэт осмысливает «дикее» как принцип

труда в качестве нравственного долга. Тем самым вечное наказание Зевсом Прометея, воплощающего у Гесиода принцип нетрудовой жизни, получает религиозно-нравственную (и правовую) санкцию.²⁰

В поэме «Работы и дни» Гесиод обрисовывает смену пяти «веков» в человеческой жизни: золотого, серебряного, медного, века полубогов-героев и, наконец, современного ему и наихудшего железного века. Все бедствия железного века объясняются поэтом отсутствием «правды» (дике), которая способна защитить общие интересы, попираемые произволом сильного (Erg. 174–193). Характерно, что «дике» фигурирует у Гесиода главным образом в связи с судебной процедурой, тогда как у Гомера лишь вскользь отмечено присутствие «дике» в сфере судопроизводства. Важнейшим условием возрождения идеалов золотого века Гесиод считает «правый суд». За «кривой суд» он грозит карой не только самому виновному, но и общине, к которой тот принадлежит (Erg. 225–241). Однако Гесиод поднимается и до понимания «дике» в качестве «мировой справедливости»: Дике с помощью Зевса охраняет «мировой порядок», прообразом которого выступает полис. Посягательство на охраняемый Зевсом и Дике порядок («правопорядок») чревато неисчислимыми бедствиями. Находящийся под покровительством этих богов «мировой порядок» Гесиод *впервые называет «законом»* (νόμος), а позже Пифагор обозначит словом «космос». Начиная с Гесиода, «номос» (закон) постепенно осмысливается как универсальная, безличная сила, подчиняющая своей власти человеческие (полисные) отношения. В этом смысле полис как порядок, основанный на законе, и закон как «порядок» («мировой порядок») совпадают.

Как видим, в архаической культуре Древней Греции еще в VII в. до н. э. справедливость мыслится как особое божество, выполняющее широкий круг разнообразных, но в то же время взаимосвязанных функций, среди которых явно превалирует мироустроительная функция.²¹ При этом, как показывают исследователи, в социально-юридическом плане с категорией справедливости соотносились обычаи, обычное право, считавшееся одним из наиболее важных проявлений естественного порядка вещей.²² Однако по мере рационализации мифологической картины мира такое представление постепенно уступает место принципиально иным воззрениям на справедливость, которая начинает мыслиться уже не как существо, обладающее собственной личностью, а как некая сверхъестественная сила, имеющая обезличенный характер.

Таким образом, основа деперсонификации базовых онтологических категорий, ставшей важнейшей предпосылкой движения от мифа к логосу, была заложена еще в рамках мифологического мышления, причем не только в античной Греции, но и на Древнем Востоке. Однако лишь в социально-политических и культурных условиях греческого полиса это движение увенчалось появлением философских концепций, поместивших категорию справедливости в центр своего внимания и сделавших ее предметом рационального (а не только мифолого-поэтического, как это было ранее)

²⁰ В дальнейшем миф о Прометее видоизменяется настолько, что Прометей предстает в образе освободителя человечества и бесстрашного противника Зевса. А в трагедиях Эсхила заметно стремление уравнять Зевса с Прометеем во имя организованного единства мира (см.: Ярхо В. Эсхил. М., 1958. С. 252–258).

²¹ Cassirer E. Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung. Göteborg, 1941. S. 13.

²² Кечекьян С. Ф. Государство и право Древней Греции. М., 1963. С. 8; Блаватская Т. В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура. М.; Л., 1976. С. 137.

дискурса. Учитывая сказанное, позволим себе не согласиться с некоторыми историками (в том числе и такими авторитетными, как Э. Роде, О. Шпенглер, С. Н. Трубецкой, А. Ф. Лосев, и некоторыми другими), преувеличивающими значение религиозно-мифологических мотивов в древнегреческой философской мысли, рассматриваемой ими в виде некоей преображенной и осмысленной на новый лад мифологии.²³ При этом, однако, остается совершенно неясным, чем же в своих содержательных аспектах отличается мифология от философских концепций, если последние, в конечном счете, представляли собой трансформацию мифа, и в чем вообще состоял идейный, а также практический смысл подобной трансформации.

Разумеется, говоря о рациональном характере античной философской и политико-правовой мысли, необходимо иметь в виду, что это был особый *исторический тип* рациональности, имевший целый ряд качественных отличий от галилеевско-декартовского рационализма Нового времени.²⁴ Придя на смену мифологическому мышлению, а во многом и возникнув на его почве, философская мысль досократиков, если можно так выразиться, находилась в состоянии активного диалога с мифом, используя мифологические образность и стилистические приемы в целях упрощения восприятия более широкой аудиторией. Однако данные образы наполнялись качественно новым содержанием, превращавшим их в своеобразные философские аллегории, которые нередко имели достаточно отдаленное отношение к соответствующим мифологическим персонажам. Это касается, в частности, категории справедливости, стоявшей в центре политико-правовых учений ранних досократиков. В их произведениях справедливость постепенно теряет облик божественного существа, управляющего жизнью людей, превращаясь в безличный природный закон.

4. Политико-правовые взгляды ранних досократиков. Подобные идеи впервые встречаются уже у представителя Милетской школы натурфилософов, ученика знаменитого мудреца Фалеса Милетского, Анаксимандра (610–546 гг. до н. э.). Он видел основу круговорота вещей во Вселенной именно в справедливости, которая в силу этого являлась, по мысли философа, необходимым атрибутом первичной субстанции — апейрона.²⁵ Анаксимандр утверждает (DK 12 В 1) в своем неоднократно цитированном фрагменте: «Из чего рождается все сущее, в то же самое оно и исчезает по неизбежности. Ибо все вещи воздают друг другу справедливое возмездие за несправедливость согласно установленному порядку времени».²⁶ Как видим, в данном отрывке получает свое развитие

²³ Rhode E. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg, 1894. S. 430; Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1993. С. 100–103; Трубецкой С. Н. *Метафизика в Древней Греции*. М., 2010.

²⁴ Vlastos G. *Theology and Philosophy in Early Greek Thought // The Philosophical Quarterly*. 1952. Vol. 2. P. 97–123; Virieux-Reymond A. *La formation de l'idée de loi scientifique dans l'Antiquité // Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1953. N 3. P. 382–387; Соколов В. В. *От философии античности к философии Нового времени*. М., 2000. С. 56.

²⁵ См. подробнее: Рассел Б. *История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней*. 2-е изд., испр. Новосибирск, 1997. С. 41; Кессиди Ф. Х. *От мифа к логосу. Становление греческой философии*. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2003. С. 146–147; Чанышев А. Н. *История философии Древнего мира*. 2-е изд. М., 2011. С. 151.

²⁶ Данный фрагмент привлек к себе повышенное внимание исследователей и стал предметом активных дискуссий, углубляться в которые в рамках данной работы, к сожалению, не представляется возможным (см., в частности: Jaeger W. *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*. Berlin; Leipzig, 1936. Bd. I. S. 217; Cornford F. M. *Principium*

наметившаяся уже в мифологии тенденция к деперсонификации категории справедливости, которая мыслится теперь как важнейшая характеристика тех процессов, которые имеют место не только в обществе, но и в самой природе.²⁷ Вот почему хотя в данном отрывке и нет прямых обращений к политико-правовой проблематике, предпринятая им попытка связать данное понятие с первоосновой всего сущего — апейроном имеет большое значение в интересующем нас отношении.

Представляется, что именно этим впервые были созданы предпосылки для учения о естественном праве, активно разрабатывавшегося политико-правовой мыслью античности на протяжении всей ее истории. Поэтому и нельзя признать правоту, в частности, В. С. Нерсисянца, полагающего, что зачатки античного юснатурализма возникают лишь в учениях софистов и Демокрита.²⁸ Действительно, в достаточно развитом и хорошо отрефлектированном виде естественно-правовые идеи появляются только в классическую эпоху, когда философская и политико-правовая мысль начинает отделять природу от общества. Однако древнегреческий юснатурализм имел длительную предысторию, в которой ионийским натурфилософам, равно как и другим ранним досократикам, принадлежит исключительно важное место. Учитывая сказанное, следует согласиться с Ф. Х. Кессиди, по словам которого справедливость у Анаксимандра фигурирует «в смысле космической нравственно-правовой нормы, причастность или, напротив, непричастность к которой определяет “справедливость” или “несправедливость” чего бы то ни было».²⁹

Рассмотренная тенденция получает развитие и в учении Парменида (ок. 560–480 гг. до н. э.). Нетрудно заметить, что концепция Парменида, будучи столь же рациональной, как и у милетских натурфилософов, характеризуется более тесной связью с системой мифологических образов, используемых, как полагают некоторые исследователи, с целью придания большей убедительности высказываемым идеям.³⁰ Поэтому не случайно в отличие от философов милетской школы, писавших прозой, Парменид возвращается к поэтической форме, тем самым как бы продолжая мифологический эпос Гомера и в особенности Гесиода.³¹ Вместе с тем, используя мифологические категории, Парменид заметно переосмысливает их, наполняя философским содержанием.

Сказанное относится и к образу Дике, описываемой Парменидом как «многоразящая Правда», держащая в своих руках двойные ключи от ворот,

Sapientiae. Cambridge, 1952. P. 775; *Kahn Ch. H.* Anaximander and the Origins of the Greek Cosmology. New York, 1960. P. 166–196; *Brocker W.* Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates. Frankfurt a/M., 1965. S. 17; *Кессиди О. Н.* Натурфилософия Анаксимандра. Автореф. дис. ... к. ф. н. М., 1970. С. 19.

²⁷ *Драч Г. В.* Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003. С. 131.

²⁸ *История политических и правовых учений. Древний мир.* С. 230; *Нерсисянц В. С.* Философия права. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2006. С. 498. — См. также: *Heinimann F.* Nomos und Physis. S. 110; *Rode K.* Geschichte der europäischen Rechtsphilosophie. Düsseldorf, 1974. S. 16–21.

²⁹ *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. С. 147.

³⁰ *Лебедев А. В.* Западногреческие философские поэмы и гомеровская традиция: преemptивность или разрыв? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2010. Т. XIV. № 2. С. 106.

³¹ *Schwalb H.* Hesiod und Parmenides // Rheinische Museum für Philologie. 1963. Bd. 77. H. 3. S. 134–142; *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. Первые философы. М., 1956. С. 276.

отделяющих день от ночи (DK 28 В 1. 11–14). Тем самым, на первый взгляд, акцентируются религиозно-мифологические аспекты Дике как божества, охраняющего мироустройство и беспощадно карающего любые отклонения от правильного порядка вещей. Однако такое восприятие оказывается глубоко парадоксальным в свете развиваемых элейским философом воззрений и даже в значительной степени противоречащим им (подобно тому как, согласно самому же Пармениду, «путь мнения» противоречит «пути истины»). В самом деле, такие дихотомии, как порядок/беспорядок, правда/неправда, справедливость/несправедливость и т. п., предполагают придание равного онтологического статуса бытию, воплощенному в природных и социальных законах, и небытию, эти законы отрицающему. Между тем, как гласил знаменитый парменидовский тезис, «небытие невозможно» (В 2; 6), откуда, в свою очередь, следуют выводы о единстве бытия, мысли и слова (В 3; 8. 8), а также о логической невозможности возникновения, изменения и прекращения бытия (В 19).

Таким образом, бытие как вечный, неизменный, а потому и ненарушимый абсолютом просто не нуждается в защите, ибо, поскольку небытия не существует, нет ничего такого, отчего бытию могла бы исходить угроза.³² Отсюда следует, что образ Дике, выступая у Парменида в качестве синонима этого бытия, приобретает новое значение, а именно значение *ИСТИНЫ*. Вместе с тем Парменидом была высказана мысль, впоследствии оказавшая значительное влияние на софистов и в особенности на Демокрита. Она состоит в том, что действующие в полисе правила поведения не являются одной из ипостасей универсальных естественных законов, но имеют волеустановленный характер, а значит, нуждаются в некоем критерии оценки, в качестве которого и выступает справедливость. Являясь результатом человеческой деятельности, право имеет словесно артикулированный характер, и в этом смысле именно Парменид является провозвестником учения о взаимосвязи права и языка, доведенного до своего логического завершения опять же софистами. Несмотря на то что имеющихся в распоряжении фрагментов явно недостаточно для всесторонних выводов, есть все же некоторые основания предполагать, что для Парменида появление полисных законов было одним из результатов номинации вещей, вследствие чего как язык, так и право признавались им существующими «по установлению».³³

Идеи Парменида и элеатов нашли отклик в творчестве Гераклита Эфесского (540–480 гг. до н. э.), нередко считающемся полной логической противоположностью парменидовской метафизики.³⁴ Между тем в идейном плане метафизика элеатов и диалектика Гераклита являлись двумя сторонами одной и той же медали, дополняющими друг друга. В самом

³² Заметим, что подобные представления в дальнейшем сделались краеугольным камнем этики Эпикура, лежавшей в основе его политико-правового учения, оказав, в частности, особое влияние на практиковавшееся эпикурейцами избавление от страха смерти. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить следующее высказывание Эпикура (Diog. Laert. X 139): «Смерть для нас ничто: пока мы существуем, нет смерти, а когда смерть есть, нас более нет» (Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς: τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναίσθηται: τὸ δ' ἀναίσθητον οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς).

³³ О парменидовской теории «установления имен» см. подробнее: Woodbury L. Parmenides on Names // Essay in Ancient Greek Philosophy / ed. by J. P. Anton and G. L. Kustas. Albany, 1971. P. 145–162.

³⁴ См., в частности: Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. С. 61.

деле, есть основания полагать, что, подобно Пармениду, отличавшему единое бытие (*αὐτό*) от множественных вещей,³⁵ Гераклит считал бытие «не суммой всех вещей, а целостностью всех событий, изменений или фактов».³⁶ Это, в свою очередь, означает, что и для Гераклита бытие, будучи единым, является в силу этого неизменным и предшествующим множественности и изменчивости потока вещей. Правда, в отличие от элеатов, придававших этому предсуществованию онтологический характер, Гераклит рассматривает отношение между бытием и миром явлений как чисто логическую связь. В известной степени она раскрывается в платоновском диалоге «Теэтет» (Plato. Theaet. 151a–187a), где показано, что «текущему и чувственному должно предшествовать нечто нетекучее и нечувственное. Раз нечто течет и меняется, значит, оно уже есть нечто, и, как нечто, оно уже не течет и не меняется».³⁷

Понимаемое таким образом бытие отождествляется с огнем, выступающим, по Гераклиту, первоосновой всего сущего и источником всех изменений, происходящих в материальном мире. Огонь у Гераклита — не статичное первоначало всех вещей. Все течет (*πάντα ρεῖ*): в одну и ту же реку «мы входим и не входим, существуем и не существуем» (DK 22 B 49 a). Как пламя в горении, все вещи появляются из огня, в него же они и возвращаются. В этом вечном круговороте взаимопревращения всех вещей, жизни и смерти, смены дня и ночи, в гераклитовском «белищем колесе жизни» (А. И. Герцен) абсолютно устойчив только сам процесс вечной пульсации огня — не просто телесно-вещественного, но живого, духовного, наделенного разумом первоначала вселенской и человеческой жизни.

Источником всеобщего движения является *борьба* (война) противоположных сил — справедливого и несправедливого, добра и зла. Одним борьба «определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными» (B 53). Однако огонь у Гераклита разумен. В этом своем качестве он предстает как всем управляющий логос (от греч. *λόγος* — слово, понятие, разум, закон), воплощающий скрытую «разумную» гармонию мира, жизни человека как *единства* борющихся сил: добро и зло приходят к единству, как дрожащие струны лука и лиры; «расходящееся само с собой согласуется...» (B 51). «Не мне, — говорит Гераклит, — но логосу внимая, мудро признать, что все — едино» (B 50). На страже единства мира, соблюдения *мер* в борьбе и соперничестве различных начал стоят у Гераклита Зевс (тождественный логосу-огню) и его дочь Дике.

Учитывая сказанное, во взглядах Гераклита на право и государство можно видеть известное дополнение к политико-правовым идеям Парменида и элеатов (а если говорить более обобщенно, то и вообще всех ранних досократиков). Внимание Гераклита было приковано к вечным законам Вселенной, одной из ипостасей которых выступают полисные законы,³⁸ стоящие в силу этого превыше воли отдельных людей или даже народа в целом. В данном смысле в политико-правовой мысли Гераклита нашли свое отражение те идейные тенденции, которые были присущи философии ранних досократиков. Вот почему, с нашей точки зрения, было бы

³⁵ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. С. 261.

³⁶ Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. М., 1992. С. 42.

³⁷ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 387.

³⁸ Не случайно некоторые античные авторы (см.: Diog Laert. IX 15) полагали, что сочинение Гераклита, известное под названием «О природе», в действительности «было не о природе, а о государстве, и о природе в нем говорилось только в виде примера (*περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὸ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματός εἶδει κείσθαι*)».

неверным интерпретировать идеи мыслителя просто как выражение той или иной политической идеологии, как делают различные авторы, нередко упрекающие его в симпатиях к родовой аристократии и враждебности к демократическому правлению.³⁹

В самом деле, Гераклит, скорее всего, являлся сторонником власти аристократии, хотя и не старой, родовой аристократии, а, можно сказать, просвещенной, т. е. «правления знающих». Однако нельзя не признать, что ряд высказываний Гераклита звучит вполне «демократично», как, например, слова о том, что «народ должен сражаться за закон как за городские стены» (В 44). Человеческих (полисных) законов множество, но «все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх». Поэтому разумному человеку так важно и нужно «укрепить себя этим для всех общим, как город, законно и много крепче» (В 114). Таким образом, Гераклит — сторонник полисного гражданского единства и общеполисной законности. Разумное, «логосное» начало полисного закона и законности воплощено у него в образе-понятии (Дике) божественной справедливости.

Подобное отношение к закону было вообще характерно для идеологов полисной демократии, начиная с Питтака, которому приписывалось авторство специального сочинения «О законах» (Περὶ νόμων, — Diog. Laert. I 79), и Солона, установившего наказание для тех, кто в пору гражданской смуты не выступит в защиту законов с оружием в руках (Arist. Ath. Pol. 8. 5).⁴⁰ Однако Гераклит был глубоко убежден, что веления разума, логоса-огня, доступны далеко не всем. Как правило, люди не понимают их (В 1). Только у бога «прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое — справедливым» (В 102). Они верят «народным певцам», и «учитель для них — толпа...» (В 104). Очевидная неприязнь философа к «толпе», демосу подтверждается и другими его афоризмами: «Один для меня — десять тысяч, если он — наилучший» (В 49); «И воле одного повиновение — закон» (В 33) и др. Эти высказывания Гераклита приводятся обычно и для доказательства предпочтения им аристократии как формы управления полисом.

Подобно Пармениду и другим ранним досократикам, Гераклит активно обращается к мифологическим образам, в том числе и к образу божественной справедливости — Дике. По словам философа (В 94), «Солнце не преступит положенной меры, а не то Эриннии, союзницы Правды (Дике), разыщут его», не говоря уже о лжецах и лжесвидетелях (В 28). Какое бы то ни было «отпадение» от единого, своеволие («гибрис») надо, убежден Гераклит, «гасить скорее, чем пожар» (В 43). Отстаиваемое мыслителем вселенское единство явно отражает мифологически осмысливаемое им *полисное единство*, понимание полиса как единого целого.

³⁹ Vastos G. Equality and Justice... P. 71; Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947. С. 43; Кессиди Ф. Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963. С. 30–43; История политических учений / под ред. С. Ф. Кекечьяна и Г. И. Федькина. М., 1960. С. 55–56; Драч Г. В. Изменение представлений о космосе в связи с социальным развитием полиса. Автореф. дис. ... к. ф. н. Ростов н/Д., 1975. С. 15; Залесский Н. Н. Очерки истории античной философии. Л., 1975. Вып. I. С. 20; Асмус В. Ф. История античной философии. М., 1976. С. 31; История политических и правовых учений. Древний мир. С. 223; Поплер К. Р. Назад к досократикам. С. 42–43; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 404 и след.

⁴⁰ О связи полисной демократии с идеей законности см. подробнее: Ostwald M. Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy. Oxford, 1969.

При этом, однако, выясняется, что в своем исходном значении справедливость представляет собой отнюдь не абстрактный закон, а стихийно сложившийся естественный порядок вещей, отчасти напоминающий естественное состояние Томаса Гоббса. И точно так же, как естественное состояние у Гоббса представляет собой «войну всех против всех»,⁴¹ справедливость, по Гераклиту, также означает не столько согласие, сколько всеобщий раздор и борьбу противоположностей.⁴² Следовательно, справедливость как таковая не может надлежащим образом обеспечить порядок во Вселенной (и в государстве, являющемся неотъемлемой частью последней). Вот почему философ подчиняет ее фундаментальному принципу *меры*, воплощенной в огне как субстанциональной первооснове вещей.

Соотнося между собой понятия закона (меры) и справедливости, Гераклит окончательно десакрализует и деперсонифицирует последнюю категорию, лишая ее тех мифологических черт, которые еще сохраняются в политико-правовой мысли ранних досократиков. Справедливость предстает уже не в качестве божественного существа, стоящего на страже космических законов, но в качестве результата реализации этих законов в природе и в социальной жизни. Отсюда и убежденность философа в существовании необходимой связи между действующим в человеческом обществе правом (основным источником которого, по его мнению, должен являться писанный закон⁴³) и универсальной мерой, упорядочивающей Вселенную.⁴⁴

Имевшая место в учениях ранних досократиков десакрализация и деперсонификация категорий права и справедливости нашла свое логическое завершение в учениях пифагорейцев. Следует отметить, что для философской и политико-правовой мысли пифагорейцев была характерна та же связь с мифологическим мышлением, которая, так или иначе, проявила себя в учениях всех ранних досократиков. Едва ли, однако, есть основания признавать правоту тех ученых, которые, преувеличивая значение этой связи, видят в пифагореизме чуть ли не продолжение орфико-дионисийской традиции.⁴⁵ Ведь, несмотря на столь часто подчеркиваемый «мистицизм» пифагорейского учения,⁴⁶ предпринятая пифагорейцами попытка

⁴¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 129 и след.

⁴² В 80: «...εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζῆνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν». — «Должно знать, что война является необходимостью, а вражда справедлива, и все вещи возникают через вражду, одна за счет другой [заимобразно]». С этой мыслью Гераклида уже в древности полемизировал Эмпедокл (V в. до н. э.), признававший Любовь столь же необходимой движущей силой вселенского круговорота, как и Вражду (DK 31 A 33; В 18). Отголоски данной полемики спустя столетия слышатся в ключевительных словах «Божественной комедии» Данте: «...l'amor che move il sole e l'altre stelle» (Paradiso. XXXIII, 145), ставящих любовь на место гераклитовской справедливости-вражды (см. подробнее: Reinhardt K. Kosmos und Sympathie. München, 1926).

⁴³ Кессиди Ф. Х. Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского // Вопросы философии. 1953. № 5. С. 134–135.

⁴⁴ Cassirer E. Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung. S. 10; История политических и правовых учений. Древний мир. С. 224.

⁴⁵ Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. Т. I. М., 1915. С. 126–128; Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. С. 169 и след.; Rocher W. H. Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen. Leipzig, 1904; Brunschweig L. Le rôle du pythagoreisme dans l'évolution des idées. Conférences du Centre Universitaire Méditerranéen de Nice II. Paris, 1937. P. 14.

⁴⁶ Получивший к тому же особое развитие в учениях неопифагорейцев — Аполлония из Тианы, Нумения и Никомаха Герасского, живших и творивших уже в первых

выразить основные онтологические категории в виде чисел и числовых отношений не могла не повлечь за собой рационализацию данных категорий и их освобождение от мифологической смысловой нагрузки. Это в полной мере относится и к трактовке политико-правовых явлений, прежде всего справедливости, которая отождествлялась пифагорейцами с числом 4, поскольку, «будучи первым квадратом, т.е. первым числом, умноженным на самого себя... четверка выражает сущность справедливости, которая состоит в том, чтобы воздавать равным за равное».⁴⁷

Таким образом, в концепцию справедливости как всеобщего космического закона, развиваемую ранними досократиками, пифагорейцы приносят новую идею, а именно идею *равенства*. Причем не вполне верно было бы видеть в ней всего лишь философскую абстракцию знаменитого принципа талиона.⁴⁸ Такая *арифметическая справедливость*, считал Пифагор, уместна в демократическом полисе с его жеребьевкой должностей и т. п. Но предпочтительнее *пропорционально-геометрическая справедливость*, предполагающая распределение благ не поровну, а по достоинству. Вот почему идеалом Пифагора и пифагорейцев являлась *аристократия* как власть немногих достойных мужей. «Неразумно, — полагали 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)».⁴⁹ Считая особенно безобразными и вредными беспорядок и ассиметрию, пифагорейцы порицали безвластие и беззаконие. С учетом характерной для них идеи «числовой меры» порядка и беспорядка, законного и беззаконного к ним применимо солонское понимание полиса как порядка, основанного на законе.

Таким образом, в учении Пифагора и его последователей представления о порядке и гармонии, выраженных в числах и числовых пропорциях, были распространены на действующее в человеческом обществе право. Последнее также стало рассматриваться пифагорейцами в качестве единой и равной для всех меры поведения людей. Подобно тому как космический закон воплощал в себе числовые пропорции, закон человеческий, по мысли пифагорейцев, был связан с числами и со счетом, т. е. являлся изобретением человеческого разума и порождением цивилизации. В этом смысле весьма примечательной представляется приводимая античными авторами цитата из сочинения «О математических науках» (Περὶ μαθημάτων), которая принадлежит пифагорейцу Архиту, жившему в V–IV вв. до н. э. (DK 47 B 3): «Изобретение счета положило конец раздору, умножило согласие. С изобретением счета исчезло лихоимство, наступило равенство, ибо благодаря ему мы рассчитываемся в сделках. Благодаря ему бедные получают от состоятельных, а богатые дают нуждающимся, ибо те и другие верят, что благодаря счету получают поровну».⁵⁰ Эти идеи оказали заметное влияние на дальнейшее развитие древнегреческой политико-правовой мысли,

веках нашей эры, т. е. эпоху известного упадка и интеллектуального оскудения античной цивилизации. О числовой мистике неопифагорейцев см., в частности: O' Meara D. Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford, 1989.

⁴⁷ Маковельский А. О. Досократики. Ч. 1–3. Ч. 3. С. XVI.

⁴⁸ История политических и правовых учений. Древний мир. С. 219; Нерсесянц В. С. Философия права. С. 494.

⁴⁹ Маковельский А. О. Досократики. Ч. 1–3. Ч. 3. С. 96.

⁵⁰ Цит. по: Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. С. 457–458.

постепенно отделявшей естественное право от волеустановленного и смещавшей центр внимания с универсального космического закона на право, действующее в человеческом обществе.

5. Учения поздних досократиков о праве и государстве. Переориентация политико-правовой мысли с космоса (ипостасью которого мыслилось государство) на общество и, в конечном счете, на человека происходит в творчестве старших софистов — Протагора, Горгия, Гиппия, Продика, Диагора и др. Как уже отмечалось ранее, несмотря на то что ряд исследователей не относит софистов к числу досократиков, есть, тем не менее, все основания видеть в их учениях логическое продолжение философских идей ранних досократиков. И дело здесь не только в том, что софисты восприняли ряд своих теорий у натурфилософов VI — начала V в. до н. э.: так, в частности, по словам А.-И. Марру, Протагор выступал продолжателем Гераклита, а Горгий — элеатов и Эмпедокла.⁵¹ Значительно более важен сам факт эволюции философской и политико-правовой мысли ранних досократиков, в итоге приведшей их к признанию относительной автономии космоса и полиса как двух самостоятельных, хотя и взаимосвязанных уровней бытия. Вот почему революция, начатая софистами (а затем продолженная и углубленная их антагонистом Сократом), при всей своей радикальности была до известной степени подготовлена концепциями ранних досократиков.

Вместе с тем было бы неверно усматривать во взглядах софистов простое продолжение тех идейных тенденций, которые существовали ранее. Дело в том, что никто из философов до них не ставил столь решительно в центр своих размышлений человека и не пытался рассматривать мир сквозь призму его восприятия субъектом, как это сделали софисты. Безусловно, «открытие человека», предопределившее своеобразие их политико-правовых теорий, во многом стало результатом закономерностей, характерных для античной цивилизации в целом с присущей ей ориентацией на человеческую личность во всей полноте проявлений последней, в том числе и в гражданской сфере. Вместе с тем следует констатировать, что весьма важную роль в развитии идеи личности, ее свободы и неотъемлемых прав сыграла философская мысль, причем не в последнюю очередь именно философия софистов. Краеугольным камнем, лежавшим в основе развиваемых ими учений о праве и государстве, было знаменитое изречение Протагора (DK 80 B 1; Plato. Theaet. 152a): «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они есть, не существующих, что их нет. Каковым мне представляется нечто, таково оно для меня, каковым оно представляется тебе, таково оно для тебя». Этому протагоровскому «символу веры» созвучны слова Горгия (DK 76 B 3): «Ничего не существует; если [что-либо] и существует, оно непознаваемо для человека, а если и познаваемо, то все же невыразимо и необъяснимо для ближнего».

Как видим, родоначальники школы софистов не разделяли убежденности ранних натурфилософов в существовании природных явлений, доступных познанию и объективному описанию. А коль скоро это так, полагали они, то исходить надо из той данности, которая доступна непосредственному восприятию, а именно из человека, руководствующегося в своем поведении не абстрактными (и потому сомнительными) космическими законами, а теми рукотворными законами, которые действуют в обществе и которые следует исполнять членам данного общества.⁵² Такой точки зре-

⁵¹ Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). М., 1998. С. 78.

⁵² Там же. С. 80.

ния придерживались все старшие софисты, что обусловило относительную близость их политико-правовых воззрений и гражданских позиций. Поэтому надуманной и крайне неудачной является попытка противопоставить в идейном плане, скажем, «материалиста и демократа» Протагора «субъективному идеалисту» Горгию, «в политических взглядах которого этот субъективизм отражается в виде подчеркнутого политического безразличия».⁵³ О близости воззрений Протагора и Горгия на право и государство свидетельствуют некоторые их высказывания, сохраненные античными авторами. Так, Протагор видел основу законов в справедливости, для защиты которой они и создаются (Plato. Theaet. 167c; Protag. 326d–e), точно так же и Горгий называл законы «стражами справедливости».⁵⁴

Важно отметить, что софисты (Протагор, Горгий и др.) усматривали в государстве и праве не естественные феномены, а сугубо человеческие установления (Plato. Protag. 322a), тесно связанные с другими изобретениями, прежде всего с языком. Соответственно, и справедливость они рассматривали в качестве не природного, а чисто социального явления, представления о котором должны формироваться людьми в ходе всестороннего обсуждения. Отсюда и та роль, которую софисты отводили языку и речи как средству воспитания политических добродетелей и инструменту достижения справедливости.⁵⁵ Вместе с тем некоторые представители школы софистов (Гиппий, Антифонт, Алкидам, Ликофрон) ставили естественное право и связанную с ним естественную справедливость превыше писаного права на том основании, что законы в каждом государстве свои, а естественное право является единым и равным для всех людей.⁵⁶ В этих суждениях нельзя не увидеть зачатков учения о естественных правах человека, которыми, по мнению ряда софистов, обладали не только свободные граждане, но и чужеземцы, варвары и рабы.

Нет никакого сомнения в том, что идеи софистов, в особенности принадлежавшая им мысль об особой роли языка в мышлении и деятельности человека, оказали существенное влияние на Демокрита. Не случайно, как полагают исследователи, само атомистическое учение философа непосредственно сформировалось в результате проводимых им наблюдений над алфавитом и буквенным письмом (ср.: Arist. Met. I. 4. 985b 14–20; Lucr. II. 1014–1019).⁵⁷ Отзвуки гносеологического релятивизма софистов слышны и в теории познания Демокрита, полагавшего, что человеческое восприятие (в особенности чувственное), будучи опосредовано языком, в конечном счете, является относительным, конвенциональным и не способно объективно отразить природу вещей, как они есть сами по себе. «По обычаю, — утверждает он, — сладость, по обычаю горечь, по обычаю холод, цвет, теплота, на самом же деле — атомы и пустота» (фр. 90 Лурье).⁵⁸

Таким образом, Демокрит, противопоставляя природу человеческого соглашения, вместе с тем не отрицает, в отличие от старших софистов, объективного существования природных явлений, однако считает необходимым отделять их от человеческих установлений, к числу которых

⁵³ Морозкина З. Н. Софист Горгий и его учение о бытии // Античность и современность. М., 1972. С. 133.

⁵⁴ Маковельский А. О. Софисты. Баку, 1940. Вып. I. С. 43.

⁵⁵ Гомперц Т. Греческие мыслители. С. 463.

⁵⁶ Нерсисянц В. С. Философия права. С. 501–503.

⁵⁷ См. подробнее: Солопова М. А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 157–168.

⁵⁸ Лурье С. Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. М., 1970.

относятся государство и право. Последние, как и любые иные социальные институты, по мысли философа, тесно связаны с языком, который, в свою очередь, является порождением разума. Для иллюстрации данной мысли он вводит этиологический миф об Афине Тритоении (Трижды рожденной), которая «у Демокрита называется мудрость... Ибо мудрость приносит следующие три плода: дар хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать» (фр. 369). Вместе с тем, подобно тому как любые вещи, данные в человеческом восприятии, должны иметь свой естественный коррелят в виде атомов и их соединений, право, существуя по установлению и являясь изобретением разума, имеет свое естественное основание, в качестве которого выступает справедливость. Он полагает: «То, что считается справедливым, не есть справедливое; несправедливо же то, что противоречит природе» (фр. 269).

Нетрудно заметить, что Демокрит в своих построениях синтезирует два подхода: восходящий к ранним досократикам, полагавшим, что справедливость, право и государство существуют «по природе», и подход софистов, по мнению которых они являются человеческими изобретениями, существующими «по установлению». Отсюда стремление философа согласовать закон и природу, «номос» и «фюсис», порождающее, на первый взгляд, внутренне противоречивое, но по-своему вполне логичное отношение к полисному законодательству. С одной стороны, Демокрит полагает, что подлинно мудрый человек не должен подчиняться закону, но должен жить свободно (фр. 456а), т. е. в соответствии с естественной справедливостью. Но, с другой стороны, поскольку под «мудрецом» Демокрит (подобно стоикам и эпикурейцам, воспринявшим многие из его идей) имеет в виду философа, каковыми большинство граждан не являются, то, следовательно, для них проявлением добродетели является подчинение закону, причем по собственной воле, а не из страха наказания (фр. 451). Здесь возникает весьма важная и достаточно непривычная для античной политико-правовой теории мысль, состоящая в том, что законы, хотя и существуют по установлению, но, соответствуя естественной справедливости, начинают играть роль природных законов, нарушение которых приводит к губительным последствиям. Руководствуясь этим соображением, Демокрит высказывает ряд шокирующих для потомков (да и для многих современников) мыслей, оправдывая убийство преступников без суда (фр. 455) и даже архаический институт уголовной ответственности животных (фр. 456), отмененный в Афинах еще в VII в. до н. э.

В то же время основной акцент философ делает не на этой карательной функции закона, а на его воспитательном значении. Уделяя внимание роли воспитания в формировании гражданских добродетелей, Демокрит развивает (хотя по-своему и переосмысливает) идеи софистов и Сократа.⁵⁹ По его мнению, воспитание развивает природу человека (фр. 682), следовательно, и законы как средство воспитания также становятся частью его природы. Как правильно подчеркивает в данной связи М. А. Солопова: «Идеи Демокрита о воспитании как второй природе стали плодотворной альтернативой господствовавшей в философии 5 в. жесткой оппозиции

⁵⁹ В. Ю. Сморгунова, правильно полагая, что у истоков традиции, возводящей повинение закону в ранг гражданской добродетели, стоял еще Платон, при этом, однако, не упоминает Демокрита, в политико-правовой и этической концепциях которого данная идея занимала центральное место (см.: Сморгунова В. Ю. Обязанность подчиняться закону как гражданская добродетель // Философия права. 2007. № 2. С. 23).

«природа — закон» и повлияли на этико-философские теории периода классики».⁶⁰

6. Заключение. Политико-правовые учения досократиков, равно как и их общефилософские воззрения, прошли значительную эволюцию на протяжении VII — первой половины IV в. до н. э. Важнейшая тенденция этой эволюции состояла в демифологизации и рационализации основополагающих категорий, и прежде всего категории справедливости (*дике*). Причем предпосылки для ее переосмысления сложились еще в контексте мифологической картины мира, на основе которой возникла и с которой тесно была связана античная философская и политико-правовая мысль. В архаической мифологии древних греков (как и в мифологиях ряда других народов Древнего мира) справедливость мыслилась в качестве божественного существа, в функции которого входили надзор за поведением людей и наказание за совершенные ими преступления. Со временем мифологический образ Дике, сохраняя свою божественную природу, утрачивает личностные черты, трансформируясь в абстрактное, деперсонифицированное божество, управляющее всеми процессами, происходящими как в природе, так и в человеческом обществе, что сближает его с понятием вселенского закона (меры) в натурфилософских системах первых досократиков.

В рамках рассматриваемого периода древнегреческой философии и политико-правовой мысли (который можно называть «досократовским») лишь с известной долей условности целесообразно выделять два подпериода: 1) ранний (ок. 600–460 гг. до н. э), включающий в себя концепции милетской школы натурфилософов, элеатов, пифагорейцев, Гераклита и некоторых других авторов, и 2) поздний (460–360 гг. до н. э.), к которому могут быть отнесены учения софистов и Демокрита. Важнейшей чертой политико-правовых теорий ранних досократиков было сохранение тесной связи с мифологией и использование многих мифологических образов, в том числе и образа Дике. Как следствие, ранние досократики не проводили четкой границы между природой и государством, мыслившимися ими в качестве одной из ипостасей природы, возникшей естественным путем. Поэтому ранние досократики не видели разницы между законами природы и социальными, в том числе и юридическими, законами. Не случайно натурфилософские воззрения этих мыслителей были тесно связаны с их политико-правовыми учениями: говоря о природе и ее законах, они одновременно вели речь о праве и государстве, и наоборот.

В то же время идеи уже ранних досократиков демонстрируют наглядное развитие, приведшее в конечном счете к окончательной демифологизации базовых политико-правовых категорий и к отграничению в их представлении природы от государства и права. Последнее начинают рассматриваться в качестве явлений, существующих «по установлению» и тесно связанных с иными изобретениями человеческого разума — такими, прежде всего, как речь, язык, письменность, счет и т. п. Подобный подход получил свое углубленное развитие в творчестве поздних досократиков, в первую очередь софистов. Думается, что такой идейный поворот был самым непосредственным образом обусловлен кардинальной переориентацией древнегреческой мысли с природы на человека, причем основная заслуга в этой переориентации принадлежит не только Сократу (с чьим именем обычно связывают данный «антропологический поворот»), но и софистам, в частности Протагору и Горгию. Вместе с тем некоторые

⁶⁰ Солопова М. А. Демокрит // Античная философия. С. 315.

поздние досократики, например Демокрит, подвергли решительной критике радикальный субъективизм, а также гносеологический и этический релятивизм, присущий софистам, выдвинув на передний план проблему соотношения естественного и волеустановленного начал в политико-правовых институтах.

Представляется, что тем самым, во-первых, были заложены концептуальные основы юснатуралистического правопонимания, сохранившего свою актуальность вплоть до настоящего времени. Во-вторых же, в трудах досократиков впервые наметилось то направление развития, по которому пошла античная политическая и правовая мысль классической (V–IV вв. до н. э.) и эллинистическо-римской (IV в. до н.э. — II в. н. э.) эпох.