К-85

НАУКА-КУЛЬТУРА-ЖИЗНЬ

Проф. К. А. КУЗНЕЦОВЪ.

ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ ВЪ ИСТОРІИ Д.-ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ ПРАВА.

БИБЛИОТЕКА
Ленингр. отделения
Коммунист. Академии
при ЦИК СССР.



300

131

Книгоиздательство А. А. Ивасенко Одесса, Дерибасовская, 20.

ОДЕССА.
Типографія „Техникъ", Екатерининская 58.
1918.

Моя „Исторія философіи права. Античная Греція. Отъ Гомера до Сократа“ (1917), выпущенная въ досадно небольшомъ количествѣ экземпляровъ, разошлась. Принимая во вниманіе *полное* отсутствіе систематическаго курса по д. греческой философіи права (другіе отдѣлы, правда, въ столь же плачевномъ положеніи!), я рѣшилъ поторопиться съ выпускомъ въ свѣтъ настоящаго изданія. Къ тому же иныя, настойчиво къ себѣ зовущія, темы лишали меня надежды въ „обозримое время“ приступить къ переработкѣ моей „Исторіи“—какъ бы ясно, безо всякаго авторскаго кокетства, я ни сознавалъ необходимость подобной переработки. Приходится опубликовывать курсъ—такъ, какъ онъ сложился въ результатѣ академическихъ чтеній на промежуткѣ 1914—1918 г.г.

Для настоящаго изданія заново написаны обѣ вступительныя главы: Задача исторіи философіи права; Объ изученіи греческой философіи права. Что касается главъ „Старые устои“, „Отъ стараго къ новому“ и „Пятый вѣкъ“, то онѣ представляютъ изъ себя сконцентрированную перепечатку соотвѣтствующихъ частей изъ прежняго изданія. Все остальное опубликовывается впервые, если не считать отголосковъ моего этюда о Платонѣ въ главѣ о томъ же мыслителѣ.

Условія печатанья, а отчасти и самая цѣль изданія (служить университетскимъ пособіемъ) побудили меня отказаться отъ роскоши подробныхъ библіографическихъ указаній. Поэтому тѣ немногія ссылки, какія дѣлаются, должны быть разсматриваемы исключительно какъ дополненіе къ тому, что уже имѣется въ первомъ, болѣе широко задуманномъ, изданіи моей „Исторіи“.

Я рѣшился воспользоваться безконечно любезнымъ предложеніемъ моего старшаго коллеги Мих. Ил. Мандеса провѣрить точность перевода греческихъ цитатъ. Нужно ли указывать какъ велика моя признательность ему за подобное содѣйствіе?

Одесса. Лѣто. 1918.

Задача исторіи философіи права.

Какъ показываетъ самое названіе „исторіи философіи права“, эта наука включаетъ въ себѣ историческое, философское и правовое начало. Изъ нихъ начало историческое требуетъ, чтобы свое содержаніе исторія философіи права строила не на субъективныхъ симпатіяхъ или антипатіяхъ, не на сторонних интересахъ лица изучающаго, а исключительно на жизненной правдѣ прошлаго. Что касается симпатій или антипатій, то ихъ неумѣстное привнесеніе менѣе вѣроятно тогда, когда рѣчь идетъ о далекомъ прошломъ, объ иной культурѣ, нежели та, съ какою связанъ изслѣдователь. Однако, мы видимъ, какъ въ трактованіе такихъ напр. исторически отдаленныхъ вопросовъ, какъ роль античной демократіи, вносятся отзвуки споровъ и расхожденій современности. Эту демократію то осуждаютъ, то оправдываютъ. Тѣмъ самымъ нарушается единственно законное „субъективное“ право историка: наблюдать историческую арену такъ, чтобы дѣйствующія на ней лица двигались свободно и не наталкивались на вторгшагося въ ихъ среду выходца изъ иного міра. Субъективное право, субъективное наслажденіе—не спугивать, такъ сказать, прошлое, давать ему полную волю! Не приходится говорить, что тотъ, кому, въ большей или меньшей степени, не дано чувства подобнаго наслажденія, не будемъ никогда историкомъ, хотя бы онъ и дѣлалъ видъ, что пишетъ исторію.—Есть еще одна западня, подстерегающая изслѣдователя историческихъ явленій. Онъ можетъ быть надѣленъ полной мѣрой объективности по отношенію къ этимъ явленіямъ, но склоненъ брать именно то и лишь то, что для цѣлей, внѣ исторіи лежащихъ, его интересуетъ. Нельзя сказать, что результатъ получится въ подлинномъ смыслѣ невѣрный, но это не будетъ глубокая историческая правда, а будутъ какіе то случайные, вкривь и вкось идущіе взрѣзы.

Въ области этическихъ построеній—нерѣдко обыкнове-

ніе иллюстрировать тотъ или иной тезисъ ссылкой на крупную личность, въ прошломъ дѣломъ и словомъ ему служившую. Въ этомъ сказывается извѣстная привычка выступать подъ покровомъ авторитета, обосновывать личныя точки зрѣнія историческими прецедентами. Отсюда обиліе „Этикъ“ Сократа, Платона, Канта, Фихте, Толстого и т. под. Никто не собирается оспаривать законность и всю плодотворность подобнаго выявленія самого себя черезъ посредство крупной величины въ прошломъ. Но столь же безспорна вся незаконность и неплодотворность такого пріема, когда напряженность личныхъ исканій хотятъ представить какъ нѣчто историзму весьма на потребу. Всего менѣе. Оставаясь въ предѣлахъ исторіи этическихъ системъ, мы не можемъ не констатировать, что сдѣлано здѣсь безбожно мало,—именно поскольку дѣло идетъ о возстановленіи картины прошлаго, а не объ оплодотвореніи прошлымъ настоящаго. Любопытна напр. судьба Платона. Его вліяніе, начиная отъ проэктовъ „идеальнаго государства“ въ эпоху Ренэссанса и Реформаціи, кончая современными рѣшеніями проблемы общественнаго устроенія, велико и глубоко. Но сумѣли ли, по крайней мѣрѣ, современныя этики отплатить Платону изображеніемъ его подлиннаго лика? На этотъ вопросъ приходится отвѣтить отрицательно. Нѣтъ ничего показательнѣй какъ вопросъ о взаимоотношеніяхъ „Государства“ и „Законовъ“. Первый изъ этихъ трактатовъ Платона, говорятъ намъ, даетъ картину чистаго идеала, реформаторскаго порыва. Второй трактатъ свидѣтельствуетъ о паденіи идеализма юныхъ дней, о приближеніи конца, о старческомъ увяданіи. На дѣлѣ, однако, уже когда писалось „Государство“, Платонъ далеко не былъ идеалистомъ, въ смыслѣ безудержности реформаторскаго духа. Наоборотъ, уже здѣсь мы находимъ похвалы по адресу истинной мудрости, вообще въ политику невмѣшивающейся, а въ сторонкѣ наблюдающей безотрадный потокъ событій. Но любопытны не эти симптомы далеко не юной усталости и скепсиса по поводу возможности что нибудь еще сдѣлать, сколько характеръ реформы, какою Платонъ все же надѣется спасти положеніе. Реформаторство Платона уже въ періодъ созданія „Государства“ носитъ опредѣленный характеръ реакціи противъ духа освобожден-

ничества, личнаго раскрѣпощенія, характернаго для V-го вѣка: „частное“ подчиняется „общему“ Платонъ уже здѣсь— реформаторъ столько же, сколько и люди начала XIX-го вѣка, когда они опьяненный личной свободой родъ человѣческій хотѣли загнать подъ своды католическихъ храмовъ и въ отказавшихся отъ всего собственнаго, частнаго клирикахъ готовы были искать руководителей, опекателей интересовъ цѣлаго. Историческая позиція Платона станетъ яркой и опредѣленной, если мы его сравнимъ ни съ кѣмъ инымъ какъ съ Жозефъ де Мэстромъ — toute proportion gardée. Если играть словами, то можно, конечно, говорить и здѣсь о реформаторствѣ, но на самомъ дѣлѣ на лицо—тормазъ противъ не въ мѣру зашедшей переоцѣнки цѣнностей, перестройки вещей. Въ итогѣ мы, конечно, не собираемся отрицать „идеализма“ у Платона, высокаго, хотя и не всегда столь ужъ чистаго, но, желая оставаться вѣрными жизненной правдѣ, интимнымъ центрамъ его системы, должны сказать: въ этомъ идеализмѣ скрытъ протестъ противъ реформаторства, освобожденничества предшествующей эпохи.

Историкъ не ищетъ въ прошломъ поддержки, вдохновленія для своихъ исканій, а стремится угадать, для чего люди прошлаго жили, что дѣлало ихъ людьми именно данной, а не иной эпохи, людьми именно даннаго, а не иного жизнепониманія. Еще сравнительно недавно много толковали объ историческомъ субъективизмѣ, въ смыслѣ привнесенія нашего „я“ въ историческій матеріалъ. Но толковавшіе проглядѣли, какъ выросло и окрѣпло въ насъ вполнѣ закономѣрное „субъективное“ наслажденіе: брать прошлое въ немъ самомъ, а не въ качествѣ уроковъ для настоящаго. Конечно, такой субъективизмъ даетъ подлинную историческую науку, подлинную ея объективность. И только онъ

Исторія философіи права претендуетъ на философскій характеръ, стремится брать ту или иную эпоху въ ея далѣе неразложимыхъ элементахъ, въ послѣднихъ вѣрованіяхъ, конечныхъ убѣжденіяхъ. Она хочетъ нащупывать самое въ ней главное, существенно-жизненное. Такая исторія есть исторія „міросозерцанія“, устоевъ, на которыхъ базируется отношеніе человѣка къ дѣйствительности. Съ большой силой не только въ качествѣ метода, но и по существу на конкрет-

номъ матеріалѣ (Ренессансъ—Просвѣщеніе) выяснилъ природу такъ понятой исторіи нѣмецкій философъ Дильтей (Dilthey). Но въ его позиціи есть та недоговоренность, что онъ готовъ думать, будто есть нѣкоторые предметы, нѣкоторыя стороны человѣческой культуры, которыя какъ то глубже умѣютъ насъ ввести во святая святыхъ исторической смѣны жизнепониманія. Такъ у него философическая исторія слишкомъ легко обращается въ исторію философіи, въ тѣхъ или иныхъ оттѣнкахъ этой послѣдней. На самомъ же дѣлѣ у историка—полнѣйшая свобода выбора въ предметахъ, въ матеріалахъ, съ помощью которыхъ онъ умѣетъ уловить „духъ эпохи", существеннѣйшія черты ея культурнаго облика. Тотъ, кто занимается правомъ, нисколько не въ менѣе выгодномъ положеніи, нежели тотъ, кто сосредоточился на исторіи системъ познанія, ибо въ идеалахъ дѣйствованія, въ конечномъ итогѣ, отражаются все тѣ же элементы духовнаго типа какъ и въ идеалахъ познанія.

Предшествующее изложеніе достаточно подготовило выводъ, что задача исторіи философіи права сводится къ тому, чтобы давать объективную картину смѣны первоосновъ правовой культуры, картину смѣны правового міровозрѣнія. Постараемся уяснить себѣ этотъ тезисъ на какомъ либо типичномъ примѣрѣ.

Когда мы будемъ знакомиться съ V-мъ аттическимъ вѣкомъ, наше вниманіе въ значительной мѣрѣ будетъ поглощено анализомъ раскрѣпощенія человѣческой личности, утвержденія личнаго достоинства, противопоставленнаго тому достоинству, той чести, какую она получаетъ какъ подчиненная ячейка коллективнаго цѣлаго: рода, сословія, племени. Это и есть то начало индивидуализаціи, выдѣленности, какое дастъ знаменитую формулу софиста Протагора „всѣхъ вѣщей мѣрило—человѣкъ". Данная формула—собирательный фокусъ, тотъ единный жизненный центръ, изъ котораго исходитъ рядъ радіусовъ, въ область ли научно-познавательную, въ область ли этическихъ постулатовъ. Если въ греческихъ условіяхъ индивидуалистическія тенденціи и не вылились въ „декларацiи правъ человѣка и гражданина" какъ въ Европѣ XVIII-го столѣтія, то бытовой, нивелирующій результатъ — огроменъ. Аристотель въ слѣдующемъ,

IV-мъ вѣкѣ можетъ въ своей „Политикѣ“ доказывать „природную“ грань между рабомъ и свободнымъ, но его младшій современникъ, драматургъ Менандръ не останавливается передъ тѣмъ, чтобы изображать браки между лицами рабской и нерабской крови. Право по естеству, хотя и не выливается въ законодательные параграфы, но неприметно и энергично просачивается въ жизнь.

Какіе же выводы напрашиваются отсюда? Прежде всего, нельзя правовой исторіи противополагать исторію философско-правовую какъ работу надъ различнымъ матеріаломъ. Философская исторія есть нѣкоторая квинтэссенція всего того обширнаго матеріала, какимъ владѣетъ исторія „просто“, не претендующая на сугубую обнаженность послѣднихъ элементовъ этого матеріала. Дѣйствительно нѣтъ какихъ то двухъ индивидуализмовъ, а есть все одинъ и тотъ же индивидуализмъ, но съ той разницей, что историкъ философіи права сведетъ его къ нѣкоторой ясной, сжатой формулѣ, а историкъ права остановится на полъ-пути, не выберется, быть можетъ, никогда изъ уймы конкретнаго матеріала.

Возможны, однако, возраженія. Философъ права занимается „теоріями“, а чистый историкъ „институтами“; первый „точками зрѣнія“, а второй „учрежденіями“. Но развѣ учрежденіе не есть совокупность точекъ зрѣнія, развѣ напр судъ есть стѣны и кипы бумагъ, а не опредѣленный способъ смотрѣть на вещи, тоже „теорія“ (теорія по греч. значитъ „смотрѣніе“)? Конечно, смотрѣніе на вещи, дѣлающееся привычнымъ, выливается въ то, что называется бытовымъ укладомъ. Но вѣдь и теоріи могутъ повторяться механически, какъ слова заклинанія. Иными словами, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ моментъ „долженствованія“, моментъ этическій способенъ улетучиваться. На этомъ слѣд. различія не построишь. Когда рѣзко противополагаютъ теорію институту, то это происходитъ потому, что теорію представляютъ себѣ какъ нѣчто опережающее жизнь, указующее ей пути—зачастую слишкомъ возвышенные, чтобы на нихъ могла взбираться немощная дѣйствительность. Однако, не всякій идеалъ обращенъ къ будущему, онъ можетъ звать жизнь назадъ, къ реставрированію прошлаго

Положимъ, зачастую это реставрированіе—лишь мнимое: въ прошломъ ищутъ будущее. Но все же, конечно, есть подлинно „реакціонные идеалы". Подлежатъ ли они изученію въ исторіи философіи права? Выходитъ, что—нѣтъ. Но, если гипотетически и допустить, что всякій идеалъ обращенъ къ будущему, на этомъ одномъ нельзя построить выдѣленія историко-философскаго изученія права изъ просто историческаго. Поскольку рѣчь идетъ о правовомъ институтѣ, т. е. о томъ, что переживается какъ этически должное, то нельзя игнорировать его подоснову. Правовой порядокъ есть отложенье идеальныхъ стремленій общества. Объ этихъ стремленіяхъ забываютъ тогда, когда назрѣваетъ новый правовый идеалъ, хотятъ иного правопорядка. Тогда старый правопорядокъ, старые правовые институты обращаются въ нѣкіе автоматы, держащіеся или гипнозомъ силы, или силой привычки. Тогда то мы и склонны подчеркивать ихъ противоположность „идеальнымъ теоріямъ". Если нельзя т. о. брать правовой институтъ внѣ его этической („идеальной") подосновы, то съ другой стороны не нужно преувеличивать заоблачности, отвлеченности правовыхъ теорій. Посмотрѣть на исторію, значитъ убѣдиться, что разрядъ внѣ-почвенныхъ „утопистовъ" не такъ ужъ великъ. Кромѣ того мы слишкомъ торопимся съ установленіемъ факта невыполненности. Если Платону не удается провести свой проэктъ объ обращеніи аѳинскихъ правителей въ отрѣшенныхъ отъ всего частнаго служителей государства, служителей интересовъ цѣлаго, изъ того не слѣдуетъ, что его проповѣдь такъ или иначе не вливается въ общественное сознаніе, не формируетъ хотя бы лучшихъ представителей этого сознанія. Съ другой стороны, введеніе того или иного правового института вовсе не означаетъ, что съ бумаги онъ перейдетъ въ дѣйствительность. Мало ли нежизнеспособныхъ законовъ? И для нихъ мы не станемъ создавать особой науки все равно какъ не станемъ ее создавать для утопій, одинокихъ чудачествъ, мимо которыхъ безжалостно прошла жизнь.—Въ результатѣ, фактъ обособленнаго изученія теорій и институтовъ права свидѣтельствуетъ лишь о необъемлемости необъятнаго, о необходимости дѣлить изслѣдовательскій трудъ. Но порою ихъ взаимное дополненіе не

только высоко полезно, но и просто необходимо. Это чувствуется особенно рѣзко въ тѣхъ случаяхъ, когда дефективны матеріалы, когда не приходится брезговать историку учрежденій литературнымъ матеріаломъ (теоріей въ широчайшемъ смыслѣ слова'), а историку теорій—институціоннымъ матеріаломъ. Здѣсь ужъ все зависитъ отъ такта и умѣнья самого изслѣдователя.

Чѣмъ дальше мы продвигаемся въ нашемъ анализѣ различій между исторіей права и исторіей философіи права, тѣмъ меньше опредѣленнымъ становится это различіе Теорія и учрежденіе, идеалъ въ политическомъ трактатѣ и идеалъ въ жизни—все это выступаетъ съ гранями, не очень подчеркнутыми, во всякомъ случаѣ не настолько подчеркнутыми, чтобы на этомъ можно было строить принципіальное различеніе двухъ научныхъ дисциплинъ. Конечно, подобнаго различенія не даетъ и тотъ фактъ, что исторія философіи права стремится выяснить послѣднія основы правовой системы, а исторія права довольствуется болѣе конкретнымъ ея обрисованіемъ. Тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о правѣ какъ о матеріалѣ, подлежащемъ объективному изученію, не какъ о системѣ нормъ, призванныхъ быть осуществленными, указанная конкретность можетъ преодолѣваться все больше и больше.

И тѣмъ не менѣе мы чувствуемъ, что историкъ философіи права дѣлаетъ свое дѣло, дополняетъ дѣло историка права. Возвращаясь къ проанализированному выше примѣру изъ греческой исторіи V-го вѣка, попытаемся опредѣлить специфическую задачу исторіи философіи права. Констатируя процессъ выдѣленія отдѣльной человѣческой личности, процессъ индивидуализаціи общества, историкъ философіи права подобнымъ констатированіемъ не ограничивается. Его интересуетъ не только фактъ рожденья личности, распада группового начала, но и что за личность на исторической сценѣ, какъ она опредѣляетъ свою жизненную миссію, въ частности свое отношеніе къ правовымъ цѣнностямъ. Дѣйствительно, дѣло вѣдь не только въ томъ, что родился индивидуализмъ, родилась личная отвѣтственность, родилась расцѣнка человѣка по его „внутреннимъ“, ему присущимъ качествамъ, а не по его принадлежности къ

роду или племени. Больше того родилась независимая, активная величина, которая хочетъ творчески преобразовать жизнь, критически относится по всему „установленному", въ томъ числѣ къ установленному, позитивному правопорядку. Если право установлено, то на его мѣсто можно установить другое право, лучшее, болѣе справедливое. Такъ на сцену выступаетъ не просто система новыхъ правовыхъ понятій, способныхъ вылиться въ новые правовые институты, система индивидуалистическаго правопониманія, но и новое *отношеніе* къ идеѣ права: это послѣднее зависитъ отъ человѣческаго творчества, можетъ быть худшимъ или лучшимъ. Понятіе правосознанія, чуждое хотя бы Гомеровской системѣ мысли, кореннымъ образомъ измѣняетъ жизненную миссію, призваніе правопорядка. Устанавливая эти и аналогичныя вещи, историкъ философіи права занимается не какими то отвлеченностями, ненужными „трезво" смотрящему на все историку права, а наоборотъ оказываетъ ему существенную помощь, ибо способствуетъ уясненію динамики правового процесса.

Если вдуматься, то не окажется ли, что именно здѣсь лежатъ наиболѣе глубокія различія между „духомъ" отдѣльныхъ эпохъ? Это звучитъ нѣсколько парадоксально, а между тѣмъ взвѣсимъ такія соображенія. Люди эпохи А. ищутъ справедливости и находятъ ее въ суммѣ тѣхъ или иныхъ правовыхъ институтовъ. Люди эпохи В. тоже ищутъ справедливости и находятъ ее въ суммѣ правовыхъ институтовъ, весьма отличныхъ по содержанію отъ тѣхъ, что нашли люди эпохи А. И эти поиски, это единство цѣли, несмотря на различія конкретныхъ результатовъ, создаетъ впечатлѣніе общности: „на разномъ языкѣ молятся одному Богу!" Однако, эта общность легко можетъ улетучиться, если мы сумѣемъ подмѣтить, что въ самомъ характерѣ поисковъ есть нѣкоторыя существенныя различія, что право независимо отъ его содержанія, въ эпоху А. имѣетъ иное „призваніе", нежели въ эпоху В. Это особенно ясно становится тогда, когда люди, мало расходясь относительно содержанія правовыхъ нормъ, кореннымъ образомъ расходятся относительно жизненной роли идеи права. Возьмемъ хотя бы историческую школу юристовъ. Всего менѣе соотвѣтствовало бы

истинѣ предположеніе, будто глава этой школы, романистъ Савиньи, былъ ужъ такъ безконечно далекъ отъ пониманія принциповъ гражданскаго права, какъ они заключены въ кодексѣ Наполеона. Самая критика этого кодекса (въ извѣстной брошюрѣ-программѣ „О призваніи нашего времени къ законодательству“) съ ея придирчивой мелочностью, въ противоположность присущей Савиньи широтѣ полета мысли, свидѣтельствуетъ, что не въ „содержаніи“ Наполеонова законодательнаго памятника здѣсь дѣло, а въ чемъ то иномъ. Въ чемъ же? Именно, въ томъ, что въ глазахъ Савиньи кодексъ есть выраженіе ненавистнаго ему духа пониманія права какъ реформы, какъ искусственнаго преобразованія общественныхъ отношеній. Его же, Савиньи, право есть эквивалентъ сложившейся непримѣтнымъ путемъ сѣти общественныхъ отношеній, право, возводящее „сущее, наличное“ на степень „должнаго“. Это нисколько не мѣшаетъ Савиньи, романисту, представителю права, нѣкогда „искусственно“ насажденнаго въ Европѣ, быть со своимъ „Corpus juris civilis“ несравненно ближе въ пониманіи правовыхъ институтовъ — ближе къ презрѣнному Гражданскому кодексу, нежели къ мужицкому, мелко-мѣщанскому или мало еще какому „народному“ праву! Такъ близость къ кодексу не помѣшала Савиньи быть проникнутымъ совсѣмъ инымъ духомъ въ истолкованіи жизненной миссіи права, нежели тотъ духъ, вблизи котораго создавался кодексъ. Въ исторіи „институтовъ“ гражданскаго права изслѣдователь едва ли подмѣтитъ какой либо переломъ, рѣзкую грань между Савиньи и примыкающей къ нему эпохой,—наоборотъ, историкъ философіи права эту грань именно подмѣтитъ и будетъ говорить о томъ своеобразномъ истолкованіи, какое идея права получила внутри исторической школы юристовъ, по сравненію съ эпохой „революціонной“, реформаціонной. Представители двухъ національностей могутъ носить одинъ и тотъ же „средне-европейскій“ костюмъ, но въ томъ, какъ они его носятъ скажется вся разница. Лордъ и крестьянинъ будутъ одѣты очень по разному, но та свобода и не принужденность, съ какою они въ своемъ одѣяніи выступятъ, заставитъ ихъ сблизить съ точки зрѣнія духа естественности и простоты, а въ результатѣ и аристократичности!

Объ изученіи д. греческой исторіи философіи права.

Если бы настоящая работа предлагалась вниманію историковъ, а не юристовъ, въ первую очередь, то и не нужно было бы давать нѣкоторое объясненіе, почему предметомъ ея является исторія философіи права Д. Греціи. Конечная цѣль преподавателя исторіи философіи права заключается въ томъ, чтобы ввести своего слушателя въ горнило современныхъ правовыхъ исканій, современныхъ оцѣнокъ идеи права и ея жизненной миссіи. Въ этомъ отношеніи вполнѣ естественно, что центромъ вниманія долженъ явиться „европейскій" историко-философскій матеріалъ. Невольно на умъ приходитъ такое соображеніе. Развѣ въ этомъ матеріалѣ не заключено безконечное множество отзвуковъ иныхъ культурно-историческихъ системъ, въ частности развѣ не громадна оплодотворяющая миссія Д. Греціи въ выработкѣ культуры европейской? Изучая Д. Грецію, мы т. о. лишь расчищаемъ путь къ пониманію Европы какъ исторической преемницы ея идеаловъ. Но въ такомъ же смыслѣ изученіе д. еврейскихъ философско-правовыхъ воззрѣній, вылившихся въ систему христіанства, столь же полезно, ибо не приходится доказывать всю огромность вліянія христіанскихъ воззрѣній на европейскую культуру.

Скорѣе переоцѣнишь, нежели недооцѣнишь все значеніе культурно-исторической наслѣдственности. Равное приходится сказать и о взаимномъ оплодотвореніи сосѣдскихъ культуръ. Такъ выгодное по сравненію съ Востокомъ положеніе Запада Европы заключается въ тѣснотѣ связей съ Римской Имперіей, а черезъ нее съ античной культурой. Кромѣ же этого для Запада былъ выгоденъ тотъ фактъ, что обще-европейскій стиль жизни, взаимная передача культурныхъ навыковъ, повысили интенсивность культурнаго процесса въ каждой изъ отдѣльныхъ единицъ — Италіи, Германіи, Франціи и т. д. Между прочимъ, послѣднее обстоятельство историками учитывается гораздо меньше, нежели

первое: предпочитаютъ знать, когда былъ изданъ первый латинскій переводъ Аристотеля, а не то, какова доля участія Голландіи въ преобразованіи избирательнаго права или же Франціи въ измѣненіи бюджетнаго права Англіи. Когда передъ нами государства, въ чьемъ населеніи нѣтъ рѣзкихъ расовыхъ отличій, въ чьемъ природномъ укладѣ больше сходственности, нежели расхожденія, то скрещиваніе культурныхъ вліяній создаетъ вполнѣ закономѣрный, коллективный ходъ исторіи.

Вопросъ о вліяніи историческо-культурныхъ системъ прошлаго получаетъ, однако, иное выраженіе. Если французское національное собраніе копируетъ для своей конституціи 1791 г. одновременныя с. американскія конституціи или усваиваетъ принципы англійскаго конституціонализма, то здѣсь нѣтъ нарушенія естественности историческаго темпа. Франція брала у сосѣдей то, въ чемъ она сама нуждалась и къ чему она была приведена своимъ собственнымъ прошлымъ Совсѣмъ, однако, иная картина получается тогда, когда напр. примитивныя германскія или славянскія племена обращаются въ христіанъ. Изъ этого факта отнюдь не слѣдуетъ, что они тѣмъ самымъ, минуя закономѣрные историческіе этапы, однимъ взмахомъ становятся обладателями Евангельской культуры, въ частности усваиваютъ ея систему моральнаго индивидуализма, идею личности, поставленной лицомъ къ лицу съ Богомъ. Этого, конечно, не случается, жизнь беретъ то, къ чему она готова и въ чемъ она нуждается. Вліянія остаются вліяніями, но исторія движется своимъ темпомъ. Если къ XIV—XVI столѣтіямъ такъ возрастаетъ интересъ къ классическимъ авторамъ, то это потому, что европейская исторія своимъ собственнымъ ходомъ вошла въ кругъ многихъ изъ идей, свойственныхъ этимъ авторамъ. Если намъ говорятъ о „возрожденіи стоицизма“ въ концѣ XVI вѣка, то въ этомъ возрожденіи нужно усматривать не результатъ случайнаго вліянія Сенеки или Эпиктета на европейскій умъ, а общности поисковъ той „независимой“, индивидуалистической морали, которая, будучи характерна для стоицизма, окажется закономѣрно нужной какому нибудь Липсію или де Вэру, этимъ стоикамъ XVI в.

Въ такомъ случаѣ къ чему же знакомство съ греческой

исторіей философіи права, взятой внѣ ея дальнѣйшаго вклиненія въ европейское духовное развитіе? Отвѣтъ одинъ. Это—школа, въ которой изслѣдователь, имѣя удобство исторической перспективы, четкость и вмѣстѣ съ тѣмъ извѣстную простоту линій, учится улавливать ту типичную схему въ созрѣваніи человѣческой культуры, которую онъ затѣмъ, безъ насилія надъ исторической дѣйствительностью, сумѣетъ отыскать и въ европейскихъ условіяхъ. Конечно, развитіе греческой культуры, съ момента утраты политической самостоятельности, начинаетъ все болѣе и болѣе обнаруживать признаки патологичности. Такъ гипертрофированный индивидуализмъ стоиковъ—явный симптомъ, что не все здѣсь благополучно. Но это въ дальнѣйшемъ, а въ предѣлахъ собственно „классическаго" періода исторіи Д. Греціи, отъ Гомера и до Аристотеля содержится достаточно матеріала для сближенья съ европейской культурной исторіей, начиная отъ средневѣковья и кончая первой половиной XIX-го столѣтія. Такъ было въ Греціи, такъ было въ Европѣ. Подобныя сопоставленія пріобрѣтаютъ всю глубину и поучительность, если тѣмъ самымъ заостряется умѣнье—сквозь пестроту и сумбурность человѣческой исторіи, сквозь всю запутанность линій фактическихъ событій—отыскивать типичность историческаго процесса, строгую послѣдовательность его этаповъ.

* * *

Книга, подобная настоящей, ограниченная въ смыслѣ размѣровъ, лишена возможности давать общую историческую канву, біографіи авторовъ и т. под. Слѣдуетъ указать поэтому на рядъ русскихъ работъ, отчасти восполняющихъ этотъ пробѣлъ, отчасти наталкивающихъ на болѣе детальное изученіе затронутыхъ вопросовъ. Исторія: *В. Бузескулъ*, Исторія аѳинской демократіи (1909; гораздо шире своего заглавія); *Р. Виппперъ*, Исторія Греціи (1916). Философія права и экономики: *И. Новгородцевъ*. Очерки по исторіи философіи права. Вып. I. Софисты и Сократъ. Вып. II. Платонъ. *В. Желѣзновъ*. Экономическое міровоззрѣніе древнихъ грековъ. *С. Булгаковъ*. Основные моменты философіи хозяйства въ платонизмѣ и раннемъ христіанствѣ („Исторія эко-

номической мысли", т. I, вып. 1 и 3, 1916). Философія культуры: *О. Зѣлинскій*, Изъ жизни идей (I, II, III; подъ тѣмъ же заглавіемъ въ одномъ томѣ—1916 г.); *М. Вундтъ*, Греческое мировоззрѣніе, 1916; *Т. Гомперцъ*, Греческіе мыслители, 1911. Превосходнѣйшее критическое введеніе въ источники и литературу (русскую и иностранную) даетъ проф. *Булескулъ*, Введеніе въ исторію Греціи (1915).

Переводы: *Гомеръ*, Иліада (Жуковскій и Минскій), Одиссея (Жуковскій), *Гесіодъ* (Властовъ); *Эсхилъ*, Орестейя (Котеловъ; 1883); *Софоклъ* (Зѣлинскій; изд. Сабашниковыхъ); *Эвринидъ* (Анненскій; переизд. Зѣлинскій у Сабашниковыхъ); *Платонъ*, Сочиненія (въ томъ числѣ „Государство"; Карповъ); Творенія (Соловьевы и Трубецкой); *Аристотель*, Политика (Кебелевъ; изд. Сабашниковыхъ). Отдѣльныя выдержки: Древній міръ въ памятникахъ его письменности, Часть II, Грецiя. 1917.

Старые устои.

Гл. 1. Гомеръ.

Міросозерцаніе Гомеровскаго человѣка. Подлинность земного идеала. Единообразіе „modus vivendi“ Органичность жизни. Правовой идеалъ у Гомера. Нормы какъ нѣчто данное. Связь съ закономѣрностью космической. Правонарушеніе и характеръ возмездія. Роль религіознаго начала. Мнимый монархизмъ, аристократизмъ, всечеловѣчность Гомера. Свобода и рабство.

Когда мы говоримъ объ „Иліадѣ“ и объ „Одиссеѣ“, поэмахъ, связываемыхъ съ именемъ Гомера, то какъ бы ни рѣшался вопросъ объ историческомъ моментѣ, въ какой онѣ приняли законченный, канонизованный такъ сказать, видъ, несомнѣнно одно въ ихъ содержаніи отразилась система понятій, свойственныхъ культурѣ, основной тонъ которой— устойчивость, ясность и простота линій. Въ томъ смыслѣ можно говорить объ „Иліадѣ“ и объ „Одиссеѣ“ какъ объ идеальномъ, ибо богатство ихъ неисчерпаемо, источникѣ для характеристики примитивной культуры, какъ чего то живущаго органической жизнью, слабо смущаемаго рефлексіей, сомнѣніемъ. Правда, примитивизмъ греческаго эпоса— не единообразный. И не филологу видно, что здѣсь отражаются болѣе ранніе, дѣтски-непосредственные уклады мысли и чувствъ, и нѣчто, обнаруживающее, что жизнь не останавливается, а постепенно зрѣетъ и усложняется. Мы увидимъ въ дальнѣйшемъ, какъ эта передвижка отражается въ пониманіи божественнаго начала, его идеальной миссіи. Однако, процессъ созрѣванія протекаетъ слишкомъ еще органически: люди и не замѣчаютъ, что они стали думать и чувствовать по новому. Поэтому слагатели поэмъ, ни мало не смущаясь, ставятъ рядомъ старое и новое. Поэтому и у современнаго изслѣдователя есть право взять всю эту совокупность понятій какъ нѣчто цѣлостное. Въ свое оправ-

даніе онъ можетъ сослаться именно на тотъ фактъ, что измѣненіе жизненнаго уклада протекаетъ не сознательно-творчески, а безсознательно. Это—природный процессъ, природный не въ томъ смыслѣ, что онъ происходитъ помимо людей, а въ томъ, что люди дѣйствуютъ внѣ намѣренія своими дѣйствіями что то измѣнить, заново передѣлать. Привычный, неизмѣнный въ ихъ глазахъ, жизненный укладъ ихъ окружаетъ.

Отсутствіе сомнѣній, разочарованности — основной тонъ эпоса Порою изъ устъ Гомера вырываются фразы о томъ, что человѣкъ—несчастнѣйшее изъ существъ, что дышатъ и ползаютъ по землѣ (Ил. 17, 446). Боги говорятъ о человѣческомъ родѣ какъ о „влачащемся по землѣ“ (Ил. 5, 442). Но отсюда еще далеко до того, чтобы подобное настроеніе сдѣлалось доминирующимъ. Гомеровскій человѣкъ все же не влачится по землѣ, а бодро по ней шагаетъ.

Тѣхъ изъ людей, кого боги хотятъ выдѣлить, они поселяютъ, надѣливши безсмертіемъ, въ блаженныхъ, но опять таки земныхъ условіяхъ. Царю Менелаю дѣлается предсказаніе: „не судьба тебѣ, Менелай, питомецъ боговъ, умереть въ Аргосѣ, богатомъ лошадьми, и тѣмъ свершить свой жребій, но въ Елисейскую долину, на конецъ земли безсмертные тебя пошлютъ .. Тамъ для людей—легчайшая жизнь. Ни вьюги, ни жестокой зимы, но вѣчно съ океана дуютъ легкіе вѣтры, освѣжающіе людей“ (Од. 4, 561). Какова же участь тѣхъ, кому не дано безсмертіе, понятое именно какъ утвержденіе цѣлостнаго, неомраченнаго никакими лишеніями „земного“ идеала? Обычная судьба людей, богами не отмѣченныхъ, вести послѣ смерти въ царствѣ тѣней призрачное, неподлинное существованіе. Все непризрачное, все подлинное остается тамъ—на землѣ.

Неудивительно поэтому, если Гомеровскіе герои предпочитаютъ быть послѣдними батраками на землѣ, нежели повелителями въ царствѣ тѣней (Од. 11, 489). Жить на землѣ значитъ жить подлинной, настоящей жизнью. Стремиться къ ней естественно. Нѣтъ никакой рѣчи о низменности „земного“ и цѣли; порицается лишь неумѣренное пресыщеніе (Ил 13, 639). На землѣ происходитъ и расплата за содѣянную неправду. Если Зевсъ на своихъ золотыхъ вѣ-

сахъ взвѣшиваетъ судьбы Ахилла и Гектора, то этотъ актъ не имѣетъ никакого отношенія къ „будущей жизни“ съ ея расплатой за земныя прегрѣшенія. Зевсъ смотритъ какая чашка опустится, какая подымется: тѣмъ самымъ опредѣлится, кому изъ героевъ быть здѣсь на землѣ побѣдите, лемъ, а кому надлежитъ кончать земную юдоль (Ил. 10, 209). И если въ „Одиссеѣ“ говорится о царѣ Миносѣ, который судитъ мертвыхъ въ подземномъ царствѣ (Од. 11, 567), то здѣсь нѣтъ указаній, что судъ совершается по дѣламъ, имѣвшимъ мѣсто еще на землѣ [1]).

Ясность, serenitas міросозерцанія; земность, нераздвоенность въ воспріятіи бытія. Къ этому нужно еще прибавить извѣстное единообразіе „modus-a vivendi“. Посмотрите на Гомеровскихъ вождей, басилевсовъ. Разумѣется, они ѣдятъ вкусно, одѣваются пышно, спятъ мягко, но посмотрите, съ какою легкостью они смѣняютъ эту жизнь на самую простую, незатѣйливую! Посмотрите на Одиссея въ образѣ безпріютнаго странника. Не чувствуется, чтобы онъ испытывалъ какую либо неловкость въ своемъ новомъ положеніи, чтобы оно было подобіе маскарада. Посмотрите на Навсикаю, царскую дочь—развѣ она не во время стирки бѣлья встрѣчаетъ Одиссея, покрытаго иломъ? И тѣмъ не менѣе находятся изслѣдователи, готовые „принцессу“ Навсикаю помѣстить хотя бы въ Версальскій паркъ! Это значило бы, однако, втиснуть ее въ несвойственную ей тепличную обстановку, отгороженную отъ жизни стекломъ и рѣшеткой. Навсикая играетъ въ мячъ не за стѣной, а на лугу, доступному всѣмъ и каждому. И неудивительно, что въ отношеніяхъ „всѣхъ и каждаго“ есть тѣсная спаянность, органичность. Вотъ характерный примѣръ. Менелай говоритъ о своей любви къ Одиссею, говоритъ о томъ, что хотѣлъ бы съ острова Итаки перенести его къ себѣ въ Пелопоннесъ, со всѣмъ добромъ, со всѣмъ народомъ. Ради него „очистилъ“ бы по сосѣдству область, и зажили бы они рядомъ

[1]) Если и допустить обратное толкованіе—именно, что судъ совершается за земныя дѣла, то этимъ все же не измѣнится „общій“ характеръ позиціи Гомера. Одинадцатая пѣсня съ ея „Сошествіемъ Одиссея въ адъ“ стоитъ несомнѣнно особнякомъ. И недаромъ изслѣдователи склонны здѣсь видѣть интерполяцію.

другъ съ другомъ (Од. 4, 174). Чѣмъ любопытно это мѣсто? Не только тѣмъ, что басилевсъ считаетъ вполнѣ естественной подобную „очистку“: характерно, что она вообще нужна. Почему бы не сдѣлать Одиссея басилевсомъ надъ народомъ, подлежащимъ выселенію? Нѣтъ, связь его съ народомъ Итаки слишкомъ прочна. Онъ какъ бы выросъ корнями въ свой народъ. И со своимъ народомъ будетъ царствовать на новомъ мѣстѣ.

На этомъ общемъ фонѣ выяснимъ отношеніе Гомера къ праву и нравственности. Общество, цѣлое живетъ опредѣленной наличностью нормъ „должнаго, подобающаго, приличнаго“. Этимъ нормамъ Гомеровскій человѣкъ вовсе не собирается противопоставлять чего либо „личнаго“, собственнаго. Онъ исходитъ изъ „общепринятаго“. И это общепринятое слагается не изъ нормъ, которыя должны быть „отысканы“, а изъ тѣхъ, которыя уже „есть“, относительно которыхъ не можетъ быть какихъ либо сомнѣній. То, что уже есть, надѣляется безспорностью, безусловностью. Посмотрите на борьбу троянцевъ и грековъ. Они дерутся—и дерутся безпощадно, изъ-за Париса, похитителя Елены. Парисъ всего менѣе въ милости у своихъ соотечественниковъ. И ему приходится выслушивать не мало попрековъ. Троянцы не сомнѣваются, что право вовсе не на ихъ сторонѣ. Законъ гостепріимства въ ихъ глазахъ столь же безспоренъ какъ и въ глазахъ грековъ. Поэтому они охотно покончили бы затянувшуюся распрю.

Если право констатируетъ опредѣленный порядокъ какъ должный, если оно не собирается чего либо искусственно насаждать, то и неудивительно, если идея закономѣрности общественной объединяется съ идеей закономѣрности космической: Эриніи, которыя преслѣдуютъ клятвопреступника, за одно остановятъ коня Ахилла, когда тотъ, забывши о „предѣлахъ“ дозволеннаго ему, начнетъ предсказывать господину скорую гибель. У всякой вещи своя „мѣра“, своя установленность. Въ этой отмѣренности въ положеніи вещей, въ энергичномъ протестѣ противъ ея нарушенія, противъ грѣха „заносчивости“ нельзя не увидѣть наилучшаго показателя, что ни басилевсъ „ниже“ себя, ни рабъ „выше“ себя стать не собираются.

Если норма, мѣра нарушена, слѣдуетъ возмездіе—какъ оно послѣдовало бы, если бы солнце сбилось со своего пути. И карающій мечъ не будетъ спрашивать при этомъ о „субъективной" виновности, причинившаго данное нарушеніе. Тотъ, отъ кого исходитъ фактъ правонарушенія, тотъ, кто его „причина", тотъ и есть виновный. Агамемнонъ хочетъ устранить свою виновность ссылкой на то, что причиной его ссоры съ Ахилломъ были „Зевсъ, Мойра и во мракѣ шествующія Эриніи, которыя мнѣ. . въ умъ напустили дикое Ослѣпленіе" (Ил 19, 87). Въ наши дни онъ сослался бы на „патологическій аффектъ" и тѣмъ самымъ подчеркнулъ возможность „безвиннаго" правонарушенія, но въ глазахъ историческаго Ахилла у всякаго правонарушенія есть виновный. Его Ослѣпленіе слѣпитъ, но само по себѣ не есть ирраціональное начало: оно знаетъ, что дѣлаетъ.

Преступившій норму, несетъ на себѣ возмездіе, возстановленіе справедливости, порядка. Несетъ—полный душевныхъ мукъ, полный упрековъ совѣсти? Это—все модернизирующіе Гомера вопросы. Его преступникъ, отбывшій наказаніе, спокойно живетъ среди своихъ сосѣдей. И отбывая это наказаніе, очерченное „объективнымъ" образомъ, опредѣленной мѣрой, онъ всего менѣе находитъ нужнымъ эту мѣру увеличивать карой „субъективной", внутренними самоистязаніями. Самъ себя человѣкъ не станетъ терзать, мучить. Почему? Потому что не первична идея самомученительства, терзанія И эта вторичность сказывается въ томъ, что мы до сихъ поръ невольно какъ бы отдѣляемъ свою совѣсть отъ насъ самихъ. Послѣдній шагъ—сказать, что мы сами себя мучаемъ, сами себя караемъ—мы, которые, слѣдуя завѣтамъ примитивной мудрости, должны были бы „причинять себѣ добро"! Къ тому же, судя сами себя, мы осознали уже идею „личнаго суда", какъ чего то противопоставленнаго „суду общественному". Именно этой идеи не носитъ внутри себя Гомеровскій человѣкъ: онъ всецѣло въ власти общественныхъ критеріевъ расцѣнки своихъ дѣйствій.

Что даетъ праву религія? Этотъ вопросъ по отношенію къ обществу эпохи Гомера ставить именно въ такой формѣ не приходится. Религія, какъ и всюду, гдѣ она—живое начало, не есть нѣкоторая посторонняя система понятій, ко-

торая даетъ что то другой системѣ. Религія и право тѣсно переплетены другъ съ другомъ: и то, и другое есть неразрывная часть цѣлостнаго міропониманія, а не два какихъ то обособленныхъ отдѣленія человѣческаго духа, которыя что то другъ другу даютъ. Религіозныя представленія у Гомера суть правовыя представленія, поскольку въ отношеніяхъ боговъ и людей есть элементъ правовой. Правовыя представленія суть вмѣстѣ съ тѣмъ религіозныя представленія, поскольку идея права освящена той защитой, какую праву даетъ божество.—Если мы присмотримся къ идеѣ божества у Гомера, то мы подмѣтимъ нѣсколько наслоеній. Передъ нами болѣе примитивная стадія, когда богъ—помощникъ людей на правое и неправое дѣло. Человѣкъ приноситъ жертвы, а богъ обязанъ ему помогать, какова бы ни была цѣль, для которой помощь требуется. Зевсъ покровительствовалъ троянцамъ потому, что жертвенники у нихъ вѣчно были полны приношеній въ честь отца боговъ (Ил. 4,48). Съ другой стороны, въ той же Иліадѣ мы наталкиваемся на утвержденіе, что боги—лучшіе свидѣтели, лучшіе хранители клятвъ (Ил. 22, 254) А въ Одиссеѣ женихи Пенелопы готовы признать, что боги, въ видѣ странниковъ, ходятъ по землѣ и наблюдаютъ за тѣмъ, соблюдается ли справедливость (Од. 17. 485). Крайне любопытно слѣдующее мѣсто изъ Одиссеи, гдѣ обѣ точки зрѣнія вплетены одна въ другую. И поэтъ какъ бы не чувствуетъ ихъ непримиримости: „злыхъ дѣлъ не жалуютъ счастливые небожители, они любятъ правду и праведныя дѣла. И даже лихіе люди, что рыскаютъ по чужой землѣ и кому Зевсъ даетъ добычу, наполнивши корабли и направляя ихъ бѣгъ на родину, великимъ и ужаснымъ страхомъ возмездія проникнуты“ (Од. 14, 83). Зевсъ т. о заодно и не любитъ злыхъ дѣлъ, и даетъ лихимъ людямъ добычу. Очевидно, что передъ нами не вполнѣ побѣжденный образъ человѣка, для котораго критерій „должности“—удача, критерій „не—должности“—неудача. Это—смѣлый бороздитель морей, для котораго богъ—товарищъ по этимъ удачамъ и неудачамъ, а вовсе не критикъ, расцѣнивающій его поступки на основаніи нормы, критерій которой иной. Поскольку, однако, богамъ приписывается миссія охраны права, поскольку ихъ

роль—служить примѣромъ правителямъ (призваніе которыхъ—тоже право охранять!), постольку они должны разбираться въ томъ, кто у нихъ проситъ удачи[1]) Если можно такъ выразиться, надъ частно-правовой натурой Зевса начинаетъ возвышаться натура „публично правовая", задача которой выполнять общественную функцію, покровительствовать праву[2]). При этомъ нужно отмѣтить вотъ какое обстоятельство: Богъ—идеалъ „выполненія права", способствованія этого выполненія, а вовсе не собирательный центръ для „иного", божественнаго права, которое отличается отъ „этого", человѣческаго права. Мы видимъ т. о., что противопоставляются не двѣ правовыя системы, а идеальное и неидеальное выполненіе все одной и той же справедливости. Религія, идея божества не есть еще въ глазахъ Гомера палладій для естественнаго права. Религія никакого права, кромѣ какъ право принятое, установленное не освящаетъ. Боги право охраняютъ. Но, можетъ быть, они это право дали? Несторъ говоритъ Агамемнону: „тебѣ Зевсъ вручилъ скипетръ и законы" (Ил. 9, 97). Однако это „даваніе" нужно понять весьма фигурально. Богъ ничего не даетъ кромѣ того, что онъ находитъ въ качествѣ существующихъ обычаевъ.

Исканіе того пункта, съ которымъ люди соединяютъ свои идеалы, у Гомера направлено къ небу. Но до полной идеализаціи еще далеко. Тамъ, гдѣ она, однако, есть, мы не видимъ, чтобы небо вносило въ мірозерцаніе Гомерова

---

[1]) Ср. G. De Sanctis, Per la scienza dell'antichità, 1909, 8.

[2]) Проф. Зѣлинскій, Богъ и добро. Какъ нравственность стала религіозной и какъ религія стала нравственной, Вѣстникъ Европы, 1917, 121, пишетъ: „въ сознаніи людей .. жило убѣжденіе, что религіозная санкція покрываетъ собою только сакральный, а не нравственный долгъ. Желая ее распространить также на этотъ послѣдній, они превратили его въ сакральный тѣмъ, что стали призывать боговъ въ свидѣтели также и нравственнаго обязательства".—Подобная схема не можетъ быть принята. Богъ, защищающій религіозной санкціей сакральное право,—не болѣе какъ понятіе энергичной защиты „своего", ему принадлежащаго (жрецы-представители) добра. Если онъ отнынѣ защищаетъ и чужое право, то перемѣна—не количественная, а качественная: онъ защищаетъ это право въ качествѣ нѣкоторой объективной, надъ сторонами стоящей силы.

человѣка дробность, двойственность. Его небо не отрицаетъ земли, а лишь даетъ ей должный обликъ, настраиваетъ земную жизнь на должный ладъ. Сосѣдство, какъ извѣстно, мѣшаетъ идеализаціи. И характерно, что въ послѣ-Гомеровой эпической поэзіи мы наталкиваемся на стремленіе разрушить „географическую“ близость боговъ и людей. Въ quasi-Гесіодовомъ „Каталогѣ женщинъ“ разсказывается о томъ, что Зевсъ намѣренъ уничтожить всѣхъ полубоговъ, т. е. всѣхъ, кто произошелъ отъ союза смертныхъ съ безсмертными: отнынѣ блаженные боги отдѣльно отъ людей, какъ и въ старину, должны обитать. Гомеровскій Олимпъ, хоть и высокъ, хоть и въ наши дни на него трудно взобраться, но боги все же близко отъ людей—ближе, нежели тогда, когда ихъ мѣстопребываніемъ явится „царство небесное“, надзвѣздныя выси.

Два наслоенія въ пониманіи неба въ его отношеніяхъ къ землѣ, къ людямъ мы можемъ прослѣдить и въ вопросѣ объ отношеніяхъ между божествомъ и властью. Съ одной стороны, какъ было показано выше, боги передаютъ повелителямъ „законы“, право, правопорядокъ, передаютъ имъ и скипетръ, символъ власти, этотъ правопорядокъ укрѣпляющій. Тѣмъ самымъ связь съ небомъ рельефно подчеркиваетъ „идеальную“ миссію носителей власти: ихъ правохранительныя функціи. Но съ другой стороны отношенія между богами и басилевсами лишены характера делегированія нѣкоторыхъ, идеализующихъ свойствъ въ моральномъ смыслѣ, а означаютъ совершенно прозаическій актъ происхожденія, рожденія отъ бога или богини.

Власть идеализуется. Какая власть? Та, которая „есть“. У Гомера хотятъ вычитать „обоснованіе“ монархизма. Но это значитъ предвосхищать точки зрѣнія: это обоснованіе было бы у мѣста, если бы монархизму здѣсь противопоставлялась иная какая либо политическая система. Но этого противопоставленія, взвѣшиванія нѣсколькихъ возможныхъ политическихъ системъ еще нѣтъ у Гомера. Любятъ ссылаться на ту сцену Иліады, гдѣ Агамемнонъ, желая испытать храбрость ахейцевъ, объявляетъ имъ мнимую волю Зевса, будто ихъ ждетъ пораженіе. Ахейцы въ паникѣ бѣгутъ къ своимъ кораблямъ. Ихъ встрѣчаетъ Одиссей; кто

получше, того уговариваетъ; кто похуже, поколачиваетъ. При этомъ онъ произноситъ такія слова: „не станемъ теперь всѣ распоряжаться, ахейцы. Не хорошо многовластіе. Одинъ пусть будетъ вождемъ, одинъ пусть будетъ басилевсомъ, которому сынъ хитроумнаго Кроноса далъ скипетръ и законы, чтобы онъ нами правилъ" (Ил. 2, 203). Народъ успокаивается и возвращается на вѣче. Здѣсь поднимаетъ шумъ Терситъ, болтунъ, любящій вздорными словами поносить басилевсовъ. Въ чемъ же его поношенія? Въ томъ, что Агамемнонъ какъ „начальникъ" не долженъ ахейцевъ вовлекать въ бѣды: ему вздумалось устраивать ложную панику! Тѣмъ не менѣе рѣзкость тона не по душѣ ахейцамъ. И они одобряютъ Одиссея, который не спускаетъ Терситу его брани (Ил. 2, 26). Однако, эта брань, хула на вождей все же возносится.

Можно ли по поводу всей этой сцены сказать, что здѣсь противопоставляется монархизмъ народоправству? У Гомера — сильные вожди, но они немыслимы внѣ своего народа, внѣ вѣча. Когда въ Одиссеѣ поэтъ хочетъ подчеркнуть все отличіе образа жизни циклоповъ отъ „привычнаго" ему, поэту, порядка, то онъ не находитъ иного слова какъ то, что циклопы не знаютъ законовъ, не знаютъ народныхъ собраній, „приносящихъ совѣтъ": каждый циклопъ властвуетъ отдѣльно надъ своими женами и домочадцами. (Од. 9, 112).

Если басилевсъ у Гомера властвуетъ, то это не потому, что поэтъ — монархистъ. И если басилевсъ спрашиваетъ у вѣча совѣта, то это снова не потому, что Гомеръ — демократъ. Онъ ни то, ни другое, поскольку въ его правовомъ міросозерцаніи нѣтъ намека на то, что онъ не беретъ вещи такъ какъ онѣ „есть". А передъ нимъ — полная слитность вождя съ его народомъ. Гомеровскій басилевсъ, правда, ѣстъ самый тучный скотъ, пьетъ самое сладкое вино, но зато онъ сражается въ первыхъ рядахъ (Ил. 12, 318). И если люди смотрятъ на него „какъ на бога" (Ил. 12, 312), то они вѣдь видятъ, какъ могучъ его богатырскій порывъ. Именно потому, что Гомеръ беретъ своего басилевса въ качествѣ фактическаго вождя народа, мы видимъ, что у него наслѣдственный принципъ не обращается въ одну изъ

тѣхъ „основъ", въ какую онъ обратится въ обоснованіи монархическаго абсолютизма новаго времени. Телемакъ говоритъ, что быть басилевсомъ хорошо, но онъ спѣшитъ добавить, что на мѣстѣ Одиссея можетъ возсѣсть одинъ изъ многихъ иныхъ вождей, живущихъ на Итакѣ (Од. 1, 394). И самъ Одиссей во время своихъ странствій, при посѣщеніи острова Фэаковъ, желаетъ царицѣ Аретѣ, чтобы ея дѣти получили тѣ „удѣлы", что далъ народъ. Подобная передача не есть нѣчто само собою разумѣющееся — несмотря на то, что народъ готовъ взирать на мужа Ареты, царя Алкиноя „какъ на бога" (Од. 7, 150). Но съ другой стороны народъ, передающій удѣлы басилевсовъ, не долженъ вызывать у насъ представленія о „демократическихъ тенденціяхъ" у Гомера. „Монархическія", „демократическія" тенденціи — обо всемъ этомъ можно говорить, если бы въ правовомъ идеалѣ Гомера намъ удалось подмѣтить моментъ „выбора" изъ нѣсколькихъ идеаловъ. Въ дѣйствительности его государство есть то, какое онъ передъ собою „видитъ". И никакого иного не собирается съ нимъ ставить рядомъ, сопоставлять, расцѣнивать.

Мы не удивимся, если остальные элементы общества выступятъ на страницахъ Гомеровыхъ поэмъ со всей дифференцированностью, со всей неспособностью подойти подъ нивеллирующее понятіе „личности какъ таковой". Гомеровская личность, которую онъ беретъ такой, какая она „есть", полна конкретныхъ несходственностей. Никто не переубѣдитъ Ахилла, когда онъ, обиженный дѣлежемъ добычи станетъ ворчать: „равный удѣлъ отсталому и тому, кто много воюетъ; въ равной чести и трусъ, и храбрецъ" (Ил. 9, 318). Не потому, что Гомеръ „аристократъ", а потому, что онъ беретъ вещи такъ, какъ онѣ есть, проведена у него отчетливая грань между „дурнымъ" и „добротнымъ", между тѣмъ, кто въ войскѣ „на счету", и тѣмъ, кто „внѣ счета". Личная доблесть есть „фактъ", который дифференцируетъ родъ людской. И отмѣченный этой доблестью не мучается никакими сомнѣніями по поводу своей доли, большей, нежели у сосѣда, менѣе доблестнаго. Гомерскаго героя мучаютъ не эти сомнѣнія, а то, что его доля ему кажется малой. И получивши эту долю, онъ будетъ изъ нея извлекать мак-

симумъ пользы, если только боги не вздумаютъ помрачить ему разумъ. Когда одинъ изъ героевъ троянскаго стана — Главкъ мѣняетъ свои золотые доспѣхи на мѣдные доспѣхи греческаго вояки — Діомеда, то поэтъ именно „умопомраченіемъ“ объясняетъ подобный странный поступокъ. Добрая половина Иліады держится на ссорѣ Агамемнона и Ахилла, въ основѣ которой — дѣлежъ добычи, за которую каждый изъ нихъ держится препирательски цѣпко. Изъ за этой ссоры все предпріятіе грековъ рискуетъ потерпѣть фіаско.

Равно, если Гомеръ практически не учитываетъ извѣстнаго различія между людьми, то изъ этого не слѣдуетъ, что онъ въ данномъ случаѣ во власти „уравнительныхъ“ формулъ. Между тѣмъ—по крайней мѣрѣ раньше—Гомера любили модернизировать въ этомъ направленіи Такъ въ вопросѣ о „національности“ можно натолкнуться на констатированіе идеала „всечеловѣчности“, свойственнаго будто бы Гомерову эпосу. Но этотъ идеалъ былъ бы въ данномъ случаѣ на его законномъ мѣстѣ, если бы Гомеръ своимъ интернаціонализмомъ побѣждалъ нѣкоторый, кѣмъ то утверждаемый націонализмъ. Въ дѣйствительности передъ нами вовсе не тенденція къ „уравниванію“, а просто не учитываніе національныхъ особенностей: иначе мы ввели бы въ міросозерцаніе Гомера тотъ элементъ искусственности, какого у него нѣтъ Поэтъ не проводитъ между ахейцами и троянцами той грани, которую проводитъ Аристотель между „эллинами“ и „варварами“. Но если про Аристотеля мы вправѣ сказать, что онъ, слѣдовательно, не вѣритъ въ „человѣка какъ такового“, то про Гомера мы не въ правѣ сказать, что, наоборотъ, въ „человѣка какъ такового“ онъ вѣритъ. Любопытно, что въ эпосѣ есть противопоставленіе національностей, но именно характеръ этого противопоставленія говоритъ, насколько мы здѣсь въ кругу совсѣмъ иныхъ идей. Гомеръ упоминаетъ напр., о питающихся млекомъ абійцахъ, „справедливѣйшихъ изъ людей“ (Ил. 13, 6). Или вотъ напр., эѳіопы, тотъ самый „славный“ народъ, къ кому сами боги съ Зевсомъ во главѣ не гнушаются отправляться на трапезу (Ил. 1, 423). Эти и подобные имъ народы выдѣляются т. о. изъ числа прочихъ своими „идеальными“ качествами. Значитъ ли это, что Гомеръ го-

товъ отказаться отъ своей „всечеловѣчности“? Въ дѣйствительности передъ нами не есть нѣчто, имѣющее отношеніе къ „національному вопросу“ съ тѣмъ или инымъ—уравнительнымъ и не-уравнительнымъ — его рѣшеніемъ, а противопоставленіе „далекаго“ „близкому“. Передъ нами специфическая „идеализація дали“. Эфіопы не потому справедливы, что они—эфіопы, а потому что гдѣ то тамъ, въ туманномъ далекѣ, Гомеръ ищетъ идеалъ твердаго правопорядка.

Ту же осторожность въ приписываніи Гомеру „уравнительныхъ“ какъ и всякихъ иныхъ „тенденцій“ мы должны обнаружить въ вопросѣ о рабствѣ. Въ этосѣ мы не находимъ того рѣзкаго противопоставленія между рабомъ и свободнымъ, какое насъ встрѣчаетъ у Аристотеля съ его „опредметеніемъ“ личности не свободнаго. Гомеровскій рабъ просто человѣкъ въ несчастномъ положеніи, въ какое можетъ попасть наиблагороднѣйшій человѣкъ. Одиссеевъ свинопасъ, „божественный“ Эвмей — царскій сынъ, проданный въ рабство финикійскимъ купцамъ вѣроломной кормилицей. Недаромъ послѣднюю постигаетъ небесная кара. Хорошій рабъ можетъ разсчитывать, что ему удастся перейти въ положеніе вольноотпущенника, въ домѣ же господина его положеніе можетъ оказаться въ высокой степени почетнымъ. И потомство отъ рабыни-наложницы вовсе не въ загонѣ: самъ царь Менелай одновременно выдаетъ замужъ свою дочь отъ законнаго ложа и женитъ своего сына отъ рабыни (4-ая пѣсня Одиссеи). Въ этой одновременности — символъ „неотдѣленности“ свободнаго и раба нѣкоторой принципіальной гранью. Но изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, что Гомеровскій герой отъ раба откажется: Одиссей съ заботливостью добраго хозяина шлетъ рабовъ въ Итаку изъ своихъ походовъ (Од. 1, 394). — Какъ и всюду такъ и въ вопросѣ о свободѣ и рабствѣ мы можемъ констатировать ту позицію Гомера, съ охарактеризированія которой мы начали: вещи берутся такъ какъ онѣ „есть“, берутся въ томъ порядкѣ, какой въ его предустановленности перебрасывается за предѣлы человѣческаго общежитія и сливается съ порядкомъ міровымъ. Это—правовой идеалъ, который въ качествѣ практическаго эквивалента даетъ настроеніе „обще-

ственнаго консерватизма", духа устойчивости, духа вѣры въ непреложность сложившагося порядка вещей. „Такъ есть, такъ будетъ"—такъ есть, такъ будетъ не потому, что Гомеръ позналъ всю тщетность и безцѣнность перемѣнъ, а потому, что эти перемѣны—внѣ его кругозора.

Гл. 2. Гесіодъ.

Основная добродѣтель у Гесіода. Система мирныхъ, соревновательныхъ усилій. Роль справедливости. Идеализація прошлаго. Сказаніе о вѣкахъ. Идея единомыслія — основа Гесіодовой справедливости.

Есть думающіе, будто воинственность Гомеровскихъ героевъ таитъ подъ собою „спортативность": въ ихъ битвахъ больше элемента „состязанія", нежели подлинной кровожадности. Однако, образъ Ахилла, влекущаго за собою истерзанный трупъ Гектора, мѣшаетъ намъ принять до конца указанную точку зрѣнія. „Тотъ доблестенъ, кто посмотритъ въ глаза кровавой смерти, кто грудь грудью столкнется съ врагомъ и не отступитъ". Это слова—спартанскаго поэта VII в. Тиртея Подъ ними подпишется и созидатель Иліады. Зевсъ гнѣвается на Ареса, бога войны. Но вмѣстѣ съ тѣмъ небо далеко еще не осудило стремленій къ кровавой потѣхѣ. И боги сами вносятъ сюда свою долю участія. Именно мира, мирнаго соревнованія ищетъ тотъ другой „учитель", кого античность охотно сближала съ Гомеромъ—Гесіодъ [1]).

Если соціальныя отношенія должны быть взяты какъ мирныя, то не можетъ не измѣниться расцѣнка того, что составляетъ добродѣтель, добротность. Это ужъ не столько мужество и стойкость бойца, сколько предусмотрительность и настойчивость труженика. Гесіодъ утверждаетъ что никакой трудъ не есть нѣчто позорное (Т. и Д. 311), что награбленное добро не можетъ быть даромъ небесъ (Т. и Д. 320;

[1]) P. Waltz, De la portée morale et de l'anthenticité des oeuvres attribuées à Hésiode, Rev. d. étud anc. 1907; A. M. Pizzagalli, La cosmogonia di Esiodo, въ сборн. Mito e poesia nella Grecia antica, 1913.

вспомнимъ Гомера съ его грабителями, которымъ добычу даетъ никто иной какъ Зевсъ[1]. Достатокъ пріобрѣтенный честнымъ, систематическимъ трудомъ, Гесіодовъ собственникъ держитъ крѣпко въ своихъ рукахъ. Заведи, совѣтуетъ поэтъ, зубастую собаку, чтобы добро не расхитили люди, которые предпочитаютъ спать днемъ (Т. и Д. 604)[1]). Эту массу честныхъ, домовитыхъ тружениковъ связываетъ не столько родство, сколько сосѣдство. Сосѣди—это и есть тѣ „ближніе", съ кѣмъ хочетъ считаться Гесіодъ. Если ты будешь звать на помощь, то родственникъ станетъ надѣвать поясъ, а сосѣдъ прибѣжитъ и безъ пояса (Т. и Д. 345). Сосѣду всегда отмѣривай правильной мѣрой или даже лучшей, такъ какъ—кто знаетъ не будешь ли ты самъ со временемъ въ нуждѣ (Т. и Д. 349)[2]. Вообще же мѣрой воздавай за мѣру. Люби того, кто тебя любитъ. Ненавидь того, кто тебя ненавидитъ (Т. и Д. 359). Приглашай на пиръ своего друга, а не своего врага (Т. и Д. 342). Эти „близъ насъ пребывающіе" суть именно тѣ „ближніе", съ какими хочетъ считаться Гесіодъ, по отношенію къ кому онъ намѣренъ совершать свои предусмотрительныя, хозяйскимъ расчетомъ напитанныя дѣйствія.

Вся эта система мирныхъ соревновательныхъ усилій стоитъ и рушится въ зависимости отъ крѣпости права, крѣпости начала, отводящаго каждому—свое. „Соревнуетъ сосѣдъ съ сосѣдомъ, работающимъ для богатства. Благая это Эрида (букв спорь, ссора)" (Т. и Д. 23). Неудивительно, если идея права получитъ столь подчеркнутое значеніе какъ у Гесіода. Его поэма „Труды и Дни" есть заодно панегирикъ праву, справедливости, а вмѣстѣ съ тѣмъ бичующее обличенье несправедливости, какою полонъ вѣкъ поэта, его „желѣзный вѣкъ". Плохо тому, кто слыветъ справедливымъ. Нѣтъ ему защиты у басилевсовъ, „пожирателей даровъ". Они забыли о своей божественной миссіи выносить правыя рѣшенія. Они—идутъ навстрѣчу тѣмъ, кто ихъ подкупаетъ. Справедливость подавляемая горько вопитъ (220) Съ жалобой прибѣгаетъ къ престолу Зевса, когда видитъ на землѣ несправедливость (258). Куда же смотритъ небо? Есть ли

[1]) Стихъ б. м. интерполированный.

вообще справедливость въ мірѣ? Гесіодъ находитъ въ себѣ силу побѣдить копошащіяся сомнѣнія: „до конца“ Зевсъ не попуститъ подобныхъ вещей (Т. и Д. 273) Во всякомъ случаѣ не всегда царила несправедливость. Было время, былъ на землѣ золотой вѣкъ. Безболѣзненно, безмятежно протекала человѣческая жизнь И будто во снѣ люди отходили мирно въ вѣчность. На смѣну золотому вѣку пришелъ вѣкъ серебряный Родъ людской, который ему соотвѣтствуетъ, ниже качествомъ; нѣтъ здѣсь достаточной набожности. Еще хуже становится вѣкъ мѣдный, вѣкъ бога войны — Ареса. Его служители безъ имени нисходятъ въ царство мрачнаго ада. Мы будто чувствуемъ колебанія поэта. Куда же дѣнутся служители Ареса „съ именемъ“, всѣ эти героическія фигуры Агамемнона, Ахилла и другихъ героевъ? Для этихъ полубоговъ Гесіодъ вынужденъ сдѣлать отступленіе отъ идеи постепенной дегенераціи рода человѣческаго. Хоть и мирно поэтъ настроенъ, хоть и знаетъ, что не мало крови на рукахъ у полубоговъ, вынужденъ, однако, изъ уваженія къ національной традиціи помѣстить героевъ на острова блаженныхъ. Ихъ вѣкъ оказывается т. о. вѣкомъ анонимнымъ. За нимъ слѣдуетъ вѣкъ желѣзный, тотъ самый, въ какомъ живетъ Гесіодъ. Людей этого вѣка Зевсъ погубитъ. Мы такъ и не знаемъ, что же онъ поставитъ на ихъ мѣсто[1]).

Въ чемъ же грѣхи осужденныхъ на гибель? Дѣло не только въ томъ, что справедливость въ полномъ небреженіи и у басилевсовъ, и у народа. Особенно опаснымъ Гесіоду представляется тотъ духъ „несогласія“, „неподобія“, который доминируетъ всюду. Ни родители съ дѣтьми, ни дѣти съ родителями, ни друзья между собою — никто не можетъ согласиться. Не въ примѣръ съ прежнимъ временемъ—добавляетъ поэтъ (Т. и Д. 182). Тѣмъ самымъ намъ дается матеріалъ для угадыванія, что питаетъ опасенья Гесіода за справедливость. Его справедливость, какъ нѣкоторое прочное начало, какъ нѣкоторая строгая мѣра жизненныхъ отношеній боится „разномыслія“ и наоборотъ, питается тѣмъ „единомыслiемъ“ (ὁμόνοια), о которомъ непрестанно мечтаетъ

[1]) Все это сказанное о дегенераціи рода человѣческаго, быть можетъ, лишь позднѣйшая вставка.

античность. Гесіодова справедливость, Гесіодовъ порядокъ плохо уживаются съ дифференціаціей умонастроенья. Когда поэтъ хочетъ изобразить намъ страну, гдѣ господствуетъ справедливость, онъ не упускаетъ случая отмѣтить, наряду съ картиной матеріальнаго благосостоянія, такую поучительную черту: здѣсь женщины рождаютъ дѣтей, **похожихъ** на родителей (Т. и Д. 235). Если нѣтъ сходства, нѣтъ согласія. А въ результатѣ справедливости остается лишь покинуть земныя стогна. Крушеніе патріархальнаго единомыслія въ глазахъ поэта есть крушеніе условій, въ которыхъ можетъ существовать его справедливость какъ совокупность твердыхъ, безспорныхъ въ ихъ содержаніи соціальныхъ нормъ. Внѣ этихъ нормъ общество Гесіода легко можетъ оказаться подчиненнымъ тому закону „взаимнаго пожиранія“, какому, по словамъ поэта, Зевсу было угодно подчинить міръ животныхъ, птицъ и рыбъ (Т. и Д. 276).

Гесіодъ, который хотѣлъ бы насъ удержать въ мірѣ, гдѣ все на мѣстѣ, подводитъ насъ къ міру новому, гдѣ ужъ нѣтъ прежней четкости линій. Не далекъ тотъ день, когда прозвучитъ Гераклитово — „все течетъ“. И этому выводу изъ анализа идей Гесіода вторитъ филологическая критика, когда она отнимаетъ автора „Трудовъ и Дней“ изъ власти неопредѣленныхъ, „темныхъ“ столѣтій и приближаетъ его къ VII-му столѣтію (Виламовицъ-Меллендорфъ). Недаромъ у Гесіода слышатся опредѣленныя жалобы по поводу того, какъ людямъ трудно приходится изъ за гнетущей задолженности (Т. и Д, 647). Реформа Солона (начало VI в.) въ первую голову направлена противъ рабства изъ за долговъ. Тѣмъ самымъ фигура Гесіода пріобрѣтаетъ достаточную историческую отчетливость.

Отъ стараго къ новому.

Гл. 1. Тесмотеты.

Коллегія экзегетовъ. Концентрація интерпретированія. «Декларированіе» права земли. Фиксированіе права въ письменной формѣ. Значеніе этого процесса. Законъ какъ ad hoc созданная норма.

Солонъ. Крайности въ оцѣнкѣ его дѣятельности. Средній путь. Сложность облика Солона. Фиксація существующаго правопорядка. Творческій моментъ. Идея запрета чрезмѣрной свободы гражданскаго оборота. „Контроль нравовъ". Миссія Солона какъ продолжателя роли „патріарха". Солонъ и „записываніе" нрава.

Если посмотрѣть на то, какъ изучается европейская исторія, то нашего вниманія не можетъ не остановить тотъ фактъ, что здѣсь далеко не выполненъ анализъ перехода отъ Средневѣковья къ Возрожденію и Реформаціи. Читатель съ нетерпѣніемъ ждетъ появленія обѣщанной, но все еще не вышедшей въ свѣтъ работы компетентнѣйшаго изслѣдователя Burdach'a на указанную тему. Тщетно онъ ищетъ иныхъ синтетическихъ работъ въ томъ же направленіи. Аналогичное явленіе встрѣчаетъ насъ и въ области греческой исторіи: мы лучше разбираемся въ культурѣ Гомера и въ культурѣ „аттическаго просвѣщенія", нежели въ тѣхъ переходныхъ этапахъ, которые отдѣляютъ старое отъ новаго.

Попытаемся на нѣсколькихъ выразительныхъ пунктахъ уловить соединительныя звенія между греческимъ средневѣковьемъ и греческимъ новымъ временемъ. Прежде всего остановимся на зарожденіи идеи законотворчества, пониманія права какъ системы нормъ, преобразовывающихъ жизнь, сознательно ее видоизмѣняющихъ. Въ дальнѣйшемъ попытаемся дать анализъ того духовнаго движенія греческой жизни, которое связывается съ именемъ Орфея и въ которомъ, какъ кажется, можно уловить явные намеки на моральную систему, которая въ край угла поставила отдѣльную человѣческую личность.

Въ діалогѣ Платона „Протагоръ“ законъ опредѣляется какъ „изобрѣтеніе славныхъ и древнихъ законодателей“ (326 D). Это изобрѣтеніе государство беретъ и дѣлаетъ нормой какъ для правителей, такъ и для управляемыхъ. Фигура „мужа доблестнаго“, одаряющаго согражданъ благимъ законодательствомъ, окажется со временемъ достояніемъ школьныхъ учебниковъ. Однако, укладывается ли она въ любыя историческія рамки? Не стоитъ ли за нею нѣкотораго сложнаго процесса, конечное завершеніе котораго есть идея „дѣланія, созиданія“? Для того, чтобы законъ люди вздумали изобрѣтать, нужно, чтобы они перестали на него смотрѣть какъ на нѣчто „данное“, извѣчно значимое. Иначе при чемъ же здѣсь личное творчество, личный починъ? Характернымъ образомъ право старое, въ его противоположности новому, грекъ станетъ называть правомъ, „чей творецъ невѣдомъ“. Мы видѣли, что Гомеровскій басилевсъ получаетъ законы изъ рукъ Зевса. Практическій эквивалентъ подобной передачи есть все тотъ же, какъ если бы вмѣсто Зевса стоялъ „невѣдомый авторъ“: законъ берется въ его предустановленности, передъ которой человѣку остается лишь склониться—хотя бы то и былъ несокрушимый вождь народовъ. А если такъ, то не приходится сомнѣваться, что между закономъ „даннымъ“ и закономъ „созданнымъ“ должны находиться нѣкоторыя промежуточныя стадіи, заполненныя историческою реальностью. Въ этой реальности надлежитъ теперь разобраться.

Если бы нужно было доказательство духа консервативности, присущаго античному укладу жизни то вотъ—характерный примѣръ. У Демосѳена убиваютъ когда то за нимъ ходившую прислужницу. Она ужъ успѣла получить свободу, выйти замужъ, овдовѣть. Противъ убійцъ долженъ быть поднятъ процессъ. Въ правѣ ли Демосѳенъ явиться иниціаторомъ этого процесса? Намъ въ данный моментъ, интересны не столько эти сомнѣнія, сколько тотъ путь, какой избирается для ихъ устраненія. Демосѳенъ обращается къ „экзегетамъ“. Послѣдніе даютъ отрицательный отвѣтъ. Этотъ отвѣтъ составленъ въ торжественныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ архаическихъ выраженіяхъ: „не обращайся къ басилевсу съ твоимъ искомъ... Перенеси твою скорбь въ терпѣніи и, если хочешь мести,

изыскивай иной способъ". Итакъ, еще въ IV-мъ в. выдающійся знатокъ права ищетъ совѣта въ учрежденіи, чьи историческіе корни нужно искать среди господства родового быта. Вмѣстѣ съ тѣмъ живучесть экзегетическихъ коллегій свидѣтельствуетъ объ иномъ, а именно, что ихъ дѣятельность не была прервана нѣкимъ насильственнымъ актомъ, экспропріировавшимъ „кастовую", родовую юстицію въ пользу „всенародной", государственой юстиціи. Экспропріированія не было, а было постепенное замираніе жизни, которая нѣкогда билась тамъ ключемъ. Правовая мудрость перестаетъ быть въ состояніи дѣйственнаго роста и обращается въ сумму архаическихъ „πάτρια", „отеческихъ преданій". Если, однако, авторитетное толкованіе начинаетъ концентрироваться въ немногихъ рукахъ и если, какъ существуетъ основаніе думать, авторитетъ коллегіи ставленниковъ Пиѳіи оказывается затмевающимъ авторитетъ остальныхъ коллегій, то здѣсь проявляется естественная тяга къ бо́льшей устойчивости, единообразію въ пониманіи правовыхъ нормъ. Процессъ фиксированія этихъ нормъ путемъ письменъ предполагаетъ, что есть что́ фиксировать. Концентрація органовъ авторитетнаго правоистолкованія есть одна изъ необходимыхъ стадій, предваряющихъ стадію кодифицированія.

Толкованье—толкованью рознь. Архаическій характеръ толкованья, какое насъ встрѣчаетъ въ дѣятельности экзегетическихъ коллегій, сказывается въ томъ, что здѣсь дается отвѣтъ отъ случая къ случаю· по крайней мѣрѣ, у насъ нѣтъ данныхъ, а равно и нѣтъ основаній предполагать ихъ существованіе, будто дѣло обстояло иначе, будто эти коллегіи не въ связи лишь съ конкретнымъ случаемъ, а по отношенію къ „$n+1$" случаевъ объявляли, какую норму слѣдуетъ признать правомъ земли. Однако, не столько изъ исторіи правовыхъ идей въ Аттикѣ, сколько изъ аналогичной исторіи другихъ странъ, мы можемъ заключить, что подобная форма „абстрактнаго" толкованія должна была быть пройдена, прежде чѣмъ на сцену выступила идея не толкованія, а созданія правовой нормы ad hoc. Этой формѣ толкованія соотвѣтствуетъ наличіе спеціальнаго органа, миссія котораго путемъ авторитетнаго „декларированія"

устанавливать, по отношенію къ любому казусу, могущему встрѣтиться въ будущемъ времени, какова—позиція права. Въ Греціи сохранились слѣды подобнаго учрежденія. Вотъ напримѣръ, „законоуказатель“, съ какимъ мы встрѣчаемся въ городѣ Анданіи (Мессенія). Или еще характернѣй „законопѣвецъ“, провозгласитель законовъ. Географъ Страбонъ (I в. до Р. Х.—I в. по Р. Х.) разсказываетъ, что эта должность встрѣчается въ городѣ Мазакѣ (Капподакія), пользующемся законами Харонда. Страбонъ сравниваетъ „законопѣвца“ съ римскими „законниками“ (12, 539). Сошлемся также на область древнегерманскаго права, гдѣ отчетливымъ образомъ выступаетъ фигура „провозгласителя“, „сказателя законовъ“. Таковъ институтъ „lögsaga“, сохраненный намъ древне-исландскимъ правомъ. Когда мы переводимъ „logsaga“ какъ „сказатель законовъ“, то мы должны избѣгать модернизаціи въ пониманіи термина „законъ“: lög = уклады. Исландскій магистратъ провозглашаетъ то право, какое хочетъ опираться на древній, отеческій обычай, поконъ. „Сказатель законовъ“ избирается на три года, съ правомъ переизбранія, и выступаетъ въ роли руководителя того самого народнаго собранія, въ которомъ ему подлежитъ провозглашать право земли. Не трудно предположить, что это провозглашеніе—тѣсно связано съ новыми жизненными потребностями, какія „lögsaga“ сумѣлъ такъ или иначе подмѣтить. Во всемъ этомъ наше вниманіе останавливаетъ слѣдующее. „Сказатель законовъ“ „предрѣшаетъ“ сужденіе казусовъ, которые возникнутъ въ будущемъ. Въ этомъ предрѣшеніи, въ этомъ подчиненіи будущаго опредѣленной схемѣ долженствованія нельзя не усмотрѣть шага въ сторону закона въ смыслѣ нормы, созданной ad hoc. Конечно, значеніе дѣятельности „сказателя законовъ“ затемняется тѣмъ, что онъ чувствуетъ себя стоящимъ на почвѣ существующаго права, чувствуетъ себя его компетентнымъ истолкователемъ, а не преобразователемъ. Однако, большой шагъ впередъ—своимъ толкованіемъ не только разрѣшать конфликты, возникшіе въ прошломъ, но и предрѣшать конфликты, которые могутъ возникнуть въ будущемъ. Тѣмъ самымъ правовая норма съ отчетливостью начинаетъ забѣгать впередъ, диктовать этотъ, а не иной порядокъ жизни.

Эта отчетливость можетъ лишь усугубиться, если норму сумѣютъ „фиксировать“ въ письменной формѣ. Отнынѣ она дѣйствительно на глазахъ у всѣхъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ въ фактѣ записыванія права заключено великое, преобразующее эту жизнь начало: нивеллировка. Мѣстныя особенности, отличія подвергаются процессу сглаживанія передъ лицомъ единаго и, главное, авторитетнаго образца. Когда намъ говорятъ, что раннее писанное право есть запись права обычнаго, то при этомъ нерѣдко упускаютъ изъ виду, что есть обычай и обычай. Обычай въ записанномъ видѣ есть серединная форма, урѣзывающая одно мѣстное отличіе, вытягивающая — другое. Такъ писанное право, хотя бы оно и не собиралось что либо преобразовывать, а лишь фиксировать существующее, самымъ фактомъ выборки, просѣиванія, такъ сказать, пріучаетъ людей къ появленію права какъ нѣкоторой искусственной, ad hoc созданной формы соціальнаго бытія. Къ тому же элементъ преобразованія усугубляется тѣмъ свойствомъ ранняго писаннаго права, что здѣсь играетъ не малую роль заимствованіе со стороны. „Въ античности какъ и въ С. Вѣка законы переходятъ изъ города въ городъ съ невѣроятной легкостью... Такъ законодательство Харонда явилось для Греціи подобіемъ общезначимаго права“. Харондъ законодатель въ Катанѣ, греческой колоніи въ Сициліи. Въ свою очередь катанское право изслѣдователи хотятъ связать съ правомъ Халкиды (Эвбея)—однимъ изъ отправныхъ пунктовъ Велико-греческой колонизаціи. Поэтому, если открываютъ сходство между римскими XII таблицами и между законами Солона, то въ дѣйствительности цѣпь заимствованія такая: Римъ заимствуетъ у близкой ему географически Катаны; Катана же, какъ и Солонъ, черпаютъ изъ законовъ халкидскихъ. Такова остроумная гипотеза Виламовица-Мелендорфа. Въ ней для насъ интересно указаніе на фактъ той роли, какую начало позаимствованія, подражанія играетъ въ раннихъ кодификаторскихъ опытахъ.

Итакъ, отбирая одно, отбрасывая другое, заимствуя третье, писанное право подготовляетъ почву къ появленію закона какъ преобразующаго начала. Когда же наконецъ появляется этотъ долгожданный пришелецъ? Его приходъ

не сразу бросается въ глаза. И люди далеко не вдругъ начинаютъ говорить о „дѣланіи законовъ", тѣмъ самымъ подчеркивая творческій моментъ. Геродотъ сообщаетъ намъ объ аѳинянахъ, повелѣвшихъ Солону „сдѣлать законы" (I, 29), но самъ Солонъ говоритъ лишь объ ихъ „написаніи". Столь же характерно, что въ Гортинскомъ кодексѣ для „закона" нѣтъ иного термина какъ просто „написанное", „согласно написанному", „по написанному".

Дѣятельности Солона[1]) (начало VI в.) изслѣдователи готовы давать исключительно высокую оцѣнку. G. Glotz пишетъ: „все равно какъ французская революція оставила по себѣ наиболѣе прочный и наиболѣе глубокій слѣдъ въ гражданскомъ кодексѣ... такъ точно и Солонъ заслужилъ свою славу не столько своимъ вліяніемъ на партіи,... сколько принципами, какіе онъ навсегда ввелъ въ законодательство" (La Solidarité, p. 326). Восторженнымъ словамъ Glotz'a нужно, однако, противопоставить взглядъ скептиковъ вродѣ Lambert'a (La fonction du droit civ. comp. p. 621 и слѣд.): для нихъ Солонъ и ему подобные законодатели суть лишь символы, съ которыми народная легенда соединяетъ представленіе о крупныхъ вѣковыхъ этапахъ въ правовомъ развитіи. Между этими крайностями нужно найти среднюю линію — ту самую, которую такъ охотно ставитъ себѣ въ заслугу Солонъ. — Если французская революція рисуется намъ какъ освобожденіе личности отъ путъ, мѣшавшихъ свободѣ политическаго и гражданскаго самоопредѣленія, то Солона склонны рисовать какъ освободителя нарождающейся „отдѣльной" личности отъ родовыхъ узъ. Такъ, напр. развѣ Солонъ не разрѣшилъ свободное отчужденіе имущества по завѣщанію, если нѣтъ законныхъ дѣтей? Плутархъ, передавая намъ это свидѣтельство, присовокупляетъ, что тѣмъ самымъ Солонъ „почтилъ любовь выше, нежели сродство; актъ добровольный — выше нежели вынужденность" (Vit. Sol. XXI, 2). И, однако, тотъ же Плутархъ сообщаетъ намъ о цѣломъ рядѣ мѣръ, введенныхъ Солономъ и всего менѣе носящихъ „освободительный" характеръ. Такъ ареопагу было предписано слѣдить, чтобы не было бездѣль-

[1]) P. Waltz, La poésie morale en Grèce: l'Élégie, Rev d étud anc. 1909.

никовъ (XXII, 3); отецъ, не выучившій сына никакому ремеслу, лишался права на подспорье во время старости (XXII, 1). Особенно много запретовъ по адресу женщинъ: ихъ публичные „выходы", трауръ,—все это поставлено подъ весьма строгій контроль, чтобы не было ничего „безпорядочнаго и разнузданнаго" (XXI, 4). Плутархъ разсказываетъ о Солонѣ какъ о создателѣ условій, при которыхъ „достатокъ движимый и недвижимый сталъ людямъ лично принадлежать" (XXI, 2), и, однако, тотъ же Солонъ воспретилъ невѣстамъ приносить приданое свыше трехъ платьевъ и небольшого количества домашняго скарба (XX, 4)! Тѣ изслѣдователи, въ глазахъ кого Солонъ—освободитель, вынуждены пускать въ ходъ совершенно фантастическія гипотезы. Такъ Glotz (op. cit. p. 330 и слѣд.) говоритъ объ ограниченіяхъ относительно приданаго какъ о средствѣ „мобилизовать земельную собственность": не будучи въ состояніи награждать выходящихъ замужъ движимостью, родичи станутъ ихъ награждать недвижимостью и тѣмъ самымъ, хотя бы и помимо своей воли, помѣшаютъ скопленію крупныхъ земельныхъ участковъ въ однихъ и тѣхъ же рукахъ. Вмѣсто того, чтобы приписывать Солону подобные, сомнительной практической цѣнности, кунстштюки, слѣдовало бы поставить самъ собою напрашивающійся вопросъ: не замѣчаемъ ли мы въ его законодательной программѣ моментовъ скорѣе сдерживающихъ, нежели ускоряющихъ игру общественныхъ силъ? Думается, что на этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить положительно. Освободительная миссія Солона получаетъ преувеличенную подчеркнутость именно потому, что предшествующую эпоху склонны порою изображать чрезмѣрно связанной, неподвижной. Однако, даже если отвлекаться отъ иныхъ свидѣтельствъ, то и въ самой реформѣ Солона нельзя не усмотрѣть обратныхъ указаній. Въ виду имѣется запретъ кабалы, возникающей по поводу непогашенныхъ долговыхъ обязательствъ, пониженіе процентовъ по поводу ипотечныхъ долговъ. Картины жестокой эксплоатаціи, фигуры батраковъ, вынужденныхъ чуть ли не цѣликомъ (на $^5/_6$) работать въ пользу своихъ кредиторовъ или же быть проданными въ рабство — все это рисуютъ намъ наши источники. Не косный „родовой" строй могъ поро-

дить подобные порядки, а вѣка живого экономическаго оборота, гдѣ главные агенты отдѣльныя единицы — неравныя единицы. И въ этомъ смыслѣ Солону приходится не столько освобождать индивида какъ такового, сколько ставить грани противъ подчиненія слабыхъ элементовъ сильнымъ. „Дрожащихъ передъ ихъ господами я сдѣлалъ свободными“, говоритъ о себѣ Солонъ (Arist. Ath. Polit. XII, 4, стихъ 14). Отсюда понятна особенность его законодательной дѣятельности.

На одной сторонѣ стоитъ фиксація устоевъ существовавшаго и ранѣе гражданскаго быта, вродѣ свободы завѣщательнаго отказа; здѣсь, разумѣется, умѣстенъ скепсисъ тѣхъ изслѣдователей (Lambert), которые не могутъ представить себѣ, чтобы Солонъ творческимъ порывомъ „изобрѣлъ“ институтъ завѣщанія. Онъ, конечно, не могъ изобрѣсти то, на что требуются долгіе вѣка частичныхъ опытовъ. Тѣмъ не менѣе элементъ не только фиксаціи, но и творчества въ дѣлѣ, выполненномъ Солономъ, есть. Прежде всего въ огражденіи интересовъ менѣе устойчивыхъ въ борьбѣ единицъ. Таковъ запретъ кабалы: въ переводѣ на языкъ современныхъ понятій здѣсь ставилась опредѣленная мѣра неограниченной договорной свободѣ. Среди законовъ, связываемыхъ съ именемъ Солона—рядъ предписаній, основной мотивъ которыхъ „контроль нравовъ“. Тутъ насъ уже встрѣтили функціи ареопага, надзирающаго за тѣмъ, чтобы народъ былъ „у дѣла“; встрѣтила и фигура отца, лишающагося алиментовъ изъ-за того, что сынъ въ дѣтствѣ ничему не былъ обученъ. Сюда же относятся мѣры противъ излишествъ въ женскихъ нарядахъ, приданомъ, въ отправленіи похоронныхъ обрядовъ. Возможно, что позднѣйшая традиція, отражающая на себѣ лозунгъ „умѣренія потребностей“, преувеличила розмахъ контрольныхъ мѣръ, принятыхъ Солономъ. Полное ихъ отрицаніе наталкивалось бы, однако, не только на единодушіе античной традиціи, но и на тотъ фактъ, что отъ V-го, а можетъ быть и отъ конца VI-го, современнаго Солону, вѣка до насъ дошелъ родственный по духу законъ, принятый горожанами Іулиды (остр. Кеосъ): здѣсь дѣло идетъ о рядѣ ограничительныхъ мѣръ по отношенію къ погребальнымъ обрядамъ. Ярко сквозитъ

при этомъ моментъ экономіи: нельзя трупъ обвертывать въ число одеждъ, свыше трехъ и стоимостью свыше 100 драхмъ; нельзя употреблять слишкомъ много вина и масла; нельзя оставлять вазы у мѣста погребенія, а нужно ихъ, по минованію надобности, приносить обратно домой. Естественно предположить ту же тенденцію и въ ограничительномъ законодательствѣ Солона. Не потому онъ урѣзываетъ, приданное, что хочетъ „мобилизовать земельную собственность", а потому, что въ стремленіи къ пышности не по средствамъ видитъ одну изъ причинъ подрыва экономической устойчивости. Здѣсь мы видимъ зародыши той политики „умѣренія", „ограниченія", какую будетъ отстаивать Платонъ въ своемъ идеальномъ государствѣ („Законы").

Мы видимъ т. о., что образъ Солона двуликій. Съ одной стороны его законы суть фиксированіе права земли такъ, какъ оно сложилось къ VI-му в. Съ другой стороны Солоновы законы вносятъ элементъ преобразованія общественныхъ отношеній. Та идея, какая покоится въ основаніи этого преобразованія, можетъ быть сведена къ системѣ общественной профилактики, контроля надъ игрою общественныхъ силъ. Законодательное творчество выступаетъ т. о. подъ знаменемъ запрета, предупрежденія. Не создаются новые правовые институты, а вводится въ извѣстныя рамки функціонированіе старыхъ.—Кто же собственно далъ Солону право опредѣлять число платьевъ въ „законномъ" приданомъ или же поручать ареопагу наблюденье за „бездѣльниками"? Какова та почва, гдѣ способны были подготовиться эти опыты, претендующіе на государственное значеніе? Едва ли могутъ возникать сомнѣнія, что законодатель взялъ по пріемству роль, которую фактически выполнялъ глава семейнаго союза. Считать содержимое сундука съ приданымъ, опредѣлять детали похороннаго обряда, слѣдить, чтобы всѣ были „у дѣла"—въ подобной законодательной программѣ не трудно усмотрѣть конецъ нити, начало которой въ рукахъ у почтенныхъ paterfamilias'овъ. Миссію paterfamilias'а беретъ на себя Солоново государство. Неудивительно, если въ этомъ пунктѣ особыхъ успѣховъ Солону пожинать не придется. По крайней мѣрѣ, относительно Аттики исторія не сохранила слѣдовъ тѣхъ спеціальныхъ органовъ,

призваніе которыхъ выполнять патріархальную программу Солона. Въ другихъ же государствахъ они имѣлись: въ государствахъ аристократическихъ, какъ думаетъ Аристотель (Polit. VI, 5, 13) Если угодно, онъ правъ, поскольку аристократизмъ мы возьмемъ какъ тотъ строй, гдѣ начало патріархальности, давленіе семейнаго уклада — сильно. И не характерно ли, что въ пробномъ камнѣ античнаго индивидуализма, именно въ вопросѣ объ отвѣтственности рода, Солонъ — человѣкъ еще старой патріархальной традиціи? Вотъ, что онъ самъ говоритъ въ своихъ стихахъ: „одинъ человѣкъ тотчасъ несетъ наказанье, другой послѣ; но если имъ лично и удается ускользнуть..., то рано или поздно расплата придетъ; безвинные несутъ воздаянье ихъ дѣти или дальнѣйшіе потомки“ (Bergck, 13, 29). Хоть и „безвинные“, а все же несутъ отвѣтъ за грѣхи предковъ.—Мы видѣли, что длинна та вереница этаповъ, какую проходитъ правовая идея, прежде чѣмъ моментъ творчества окажется опредѣляющимъ ея бытіе. При этомъ въ самомъ характерѣ правотворчества, выразителемъ котораго является Солонъ, мы далеко еще не чувствуемъ нотъ того преобразовательнаго радикализма, которыя начнутъ звучать въ V в. и будутъ продолжать звучать въ IV в. у Платона. Солонъ не столько что либо „создаетъ“, сколько сдерживаетъ сильныхъ, оберегаетъ слабыхъ, препятствуетъ нарушенію должной мѣры въ тратахъ. Къ тому же и въ той небольшой долѣ творчества, какую мы находимъ въ законодательствѣ Солона, элементъ безсознательности является доминирующимъ. Если въ слѣдующіе вѣка понятіе „написать законъ“ будетъ равносильно понятію „законъ сдѣлать“, то у Солона это вовсе не есть „manière de parler“, когда онъ, какъ мы видѣли, приписываетъ себѣ роль исключительно „законописателя“, а не „законосозидателя“. И, разумѣется, объемъ правового творчества не можетъ не быть здѣсь болѣе узкимъ, нежели тогда, когда люди съ полной ясностью сознаютъ, что они дѣлаютъ, именно создаютъ новое право, воздвигаютъ новую систему правоотношеній. Знаменитая фраза изъ Платона: „создадимъ и мы... государство съ самого начала“ (Polit. 369 C) — не можетъ быть сдѣлана лозунгомъ къ умонастроенію Солона. И все же онъ, хотя бы

безсознательно, подготовляетъ пришествіе людей V-го творческаго вѣка.

Глава 2. Орфизмъ.

Хронологія орфизма. Идея непорочности. Ея спиритуализація Орфическая эсхатологія. «Паспорта для мертвецовъ». Орфизмъ доступенъ каждому. Скрытыя демократизирующія и индивидуализирующія тенденціи.

Напрасно мы обращались бы къ современнымъ изслѣдователямъ съ вопросомъ о точной хронологіи орфизма: единственно, что готовы утверждать съ извѣстной увѣренностью, это необходимость не заходить слишкомъ въ глубь сѣдой старины. Тотъ любопытный фактъ, что „Орфей“ не оказался воспринятымъ ни въ одинъ офиціальный культъ; говоритъ именно въ пользу „приближенія“ а не „отдаленія“ исторической даты. Имѣетъ свою значимость и то соображеніе, что фигуры Орфея нѣтъ на вазахъ, болѣе раннихъ, нежели VI в. Однако иконографія способна запаздывать. И съ VI в. ужъ связаны фальсификаторскія продѣлки по отношенію къ орфической литературѣ со стороны нѣкоего Ономакрита (ср. Геродотъ VII, 6). Уже къ самому началу этого вѣка относится фактъ прибытія въ Аѳины критскаго пророка Эпименида, который очистилъ городъ отъ скверны несправедливо пролитой крови.

Съ Критомъ традиція долго будетъ соединять представленіе какъ о мѣстѣ, гдѣ процвѣтаютъ очистительныя мистеріи. Любопытенъ въ данномъ случаѣ фрагментъ изъ трагедіи Эврипида „Критяне“. Хоръ „профѣтовъ“, глашатаевъ воли Зевса, обращается къ царю Миносу: „мы живемъ непорочной жизнью и въ ней пріобщаемся къ таинствамъ Зевса, чтимаго на горѣ Идѣ... Облеченные въ бѣлыя одѣянія мы избѣгаемъ прикосновенія къ постели роженицы и одру умершаго. Не вводимъ мы въ себя одушевленной пищи“. (Fragm. 2 no Didot). Этотъ отрывокъ можетъ послужить намъ удобнымъ исходнымъ пунктомъ въ анализѣ орфизма. Бросается въ глаза указаніе на ту „непорочность“, „святость“, какую реализуютъ въ жизни „мисты“, т. е. по-

священные въ таинства. Съ такою же выразительностью это состояніе подчеркнуто въ одномъ изъ мѣстъ Эврипидовой трагедіи „Вакханки". Хоръ здѣсь восклицаетъ: „счастливъ тотъ, кто, блаженно вѣдая божественныя таинства наполнаетъ непорочностью свою жизнь и пріобщаетъ свою душу... къ святымъ очищеніямъ" (72). Передъ нами цѣлая система міропониманія, которую необходимо свести къ ея основнымъ элементамъ. Прежде всего нужно выдѣлить то, что свидѣтельствуетъ о преемственности орфизма, свидѣтельствуетъ о томъ, что постройка совершалась не цѣликомъ изъ новыхъ матеріаловъ, а и изъ старыхъ, снова пущенныхъ въ ходъ. Мисты избѣгаютъ прикосновенія къ ложу роженицы, одру умершаго. Въ трагедіи Эврипида „Ипполитъ" богиня Артемида говоритъ: „не положено мнѣ взирать на умершихъ, осквернять себя зрѣлищемъ послѣдняго издыханія (1437)". Здѣсь передъ нами—элементъ примитивнаго „табу", ритуальнаго запрета: общеніе съ опредѣленными предметами, съ опредѣленными ихъ состояніями сопряжено съ осквернеміемъ, запятнаніемъ. Воспринимая эти элементы, орфизмъ, однако, дѣлаетъ шагъ впередъ, и въ томъ его право на вниманіе со стороны историка. Понятіе чистоты, непорочности „спиритуализуется". И если мистъ отказывается отъ прикосновенія къ одушевленной пищѣ, то этимъ онъ подчеркиваетъ, въ какой мѣрѣ „береженіе" духа опредѣляетъ его умонастроеніе. Святость жизни въ томъ, чтобы духъ былъ сохраненъ въ неприкосновенности отъ всяческой неправды. И лишь для такого духа можетъ быть предвѣщающей „счастье" картина потусторонняго блаженства. Однако, въ эту систему вторгаются старыя, живучія традиціи всяческихъ „внѣшнихъ" воздержаній, какъ условіе непорочности. И, разумѣется, для простой несложной натуры эти наглядныя, матеріализованныя рамки поведенія всегда будутъ заслонять элементъ „внутренняго" воздержанія, чистоты духовной, равно какъ и элементъ очищенія будетъ оказываться не столько напряженной, непрерывной работой духа надъ собой, столько механическимъ выполненіемъ тѣхъ или иныхъ очистительныхъ формальностей.

Мы легко угадываемъ эту естественную пестроту орфизма, когда наталкиваемся на тѣ знаменитые „пас-

порта для мертвецовъ", которые въ послѣднее время стали предметомъ исключительнаго вниманія со стороны изслѣдователей. Дѣло идетъ о золотыхъ табличкахъ, найденныхъ частью на итальянской почвѣ (В. Грецiя), частью на островѣ Критѣ. Назначеніе табличекъ — служить доказательствомъ въ глазахъ загробныхъ силъ, что усопшій ихъ обладатель дѣйствительно „посвященъ", т. е. сообразовалъ свою жизнь съ тѣмъ конечнымъ путешествіемъ, какое ему приходится дѣлать послѣ смерти. Тѣмъ самымъ таблички пріобрѣтаютъ характеръ внѣшнихъ, матеріальныхъ символовъ посвященія. Есть ли ручательство, что тѣ, кто ихъ съ собою въ могилу взялъ, дальше подобной матеріальной символики шелъ? Но вмѣстѣ съ тѣмъ содержаніе табличекъ говоритъ намъ о томъ, что позади ихъ стоитъ всего менѣе примитивная система міропониманія, а нѣчто, способное удовлетворить натуру съ усложненнымъ отношеніемъ къ жизни. Остановимся на этомъ содержаніи (текстъ по Murray, въ приложеніе къ Harrison's Prolegomena).

Душа идетъ къ Богу. И въ этомъ ея шествіи — возвратъ къ тому началу, какое составляетъ ея сущность, ибо она сама „небеснаго рода". Свое „человѣчество" она оставляетъ на землѣ· на небѣ же обрѣтаетъ свою божественную природу. „Изъ человѣка ты обратился въ бога" — говорится про-миста, чья душа нашла конечное успокоеніе въ богѣ. Но для того, чтобы доказать свою небесную природу, душа должна пройти земную жизнь правымъ путемъ. Лишь въ этомъ случаѣ ей удастся разорвать „тяжкій кругъ", въ который ее впрягла Мойра — не безъ санкціи, положимъ, боговъ. Иными словами, смерть лишь въ томъ случаѣ оказывается конечной развязкой, если въ душѣ нашлись силы въ одномъ изъ своихъ многихъ странствованій, возвращеній къ жизни поборотъ неправыя стремленія. Лишь въ этомъ случаѣ у души есть надежда изъ колеса жалкой необходимости войти въ „желанный вѣнокъ" небеснаго бытія (ibid). Такова утѣшительная перспектива, которая развертывается передъ глазами посвященнаго въ мистеріи. Поэтому, очевидно, не для всѣхъ истина сводилась къ словамъ хора изъ трагедіи Эврипида „Алкеста": „сильнѣе необходимости ничего мы не нашли; и не были для насъ исцѣленіемъ ора-

кійскія таблички, что начерталъ гласъ „Орфея“ (965)! Никто иной какъ Платонъ окажется въ числѣ тѣхъ, для кого „гласъ Орфея“ несетъ надежду на конечное избавленіе изъ круга необходимости.—Не мѣшаетъ при этомъ отмѣтить фактъ употребленія золота на выдѣлку „паспортовъ для мертвыхъ“: очевидно не бѣденъ уровень тѣхъ, для кого паспорта приготовляются. Однако, орфизмъ не есть религія „богатыхъ“: онъ апеллируетъ всѣмъ и каждому. И въ этомъ смыслѣ можно говорить объ его, если не явныхъ, то скрытыхъ демократическихъ тенденціяхъ.

Демократизмъ орфизма заключается въ томъ же, въ чемъ и демократизмъ діонисова культа. Все равно какъ въ послѣднемъ случаѣ „каждый“ можетъ пріять бога, преисполниться энтузіазма, такъ и въ первомъ случаѣ передъ каждымъ—перспектива конечнаго сліянія съ божественнымъ началомъ. Орфическіе союзы, обѣщающіе черезъ свое посредство спасенье „каждому“, не могутъ не вносить сильнаго демократическаго фермента. Нельзя потому не признать мѣткими слѣдующія слова одного англійскаго изслѣдователя: „религіозныя ассоціаціи, навѣрное, издавна существовали въ Греціи, но древнѣйшія изъ нихъ были основаны, по крайней мѣрѣ, въ теоріи, на связи родственной крови. Новое, что принесъ орфизмъ, заключалось въ идеѣ посвященія, къ которому каждый могъ быть допущенъ“. Однако, историческій пріоритетъ въ данномъ случаѣ—на сторонѣ діонисовыхъ сообществъ, тіасовъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ въ орфизмѣ, въ противоположность діонисову культу, „соборное“, общественное начало не выражено ужъ столь ярко: дѣло вѣдь не только въ пріобщеніи къ мистеріямъ, какъ нѣкоторому коллективному достоянію, но и въ той „личной“ работѣ надъ своимъ духомъ, какую орфики ожидаютъ отъ своихъ сочленовъ. Такъ здѣсь намѣчаются индивидуалистическія тенденціи—намѣчаются, разумѣется, въ качествѣ силъ, дѣйствующихъ въ тиши. Но вѣдь историкъ упростилъ бы свою задачу, если бы проходилъ мимо „скрытаго“, но все же дѣйствующаго начала, останавливался бы лишь на томъ, что уже достигло поверхности исторической дѣйствительности.

Пятый вѣкъ.

Гл. 1. Общіе контуры.

Характерныя теченія вѣка. Ростъ гуманитарнаго знанія. Сравнительный методъ въ изученіи государственно-правовыхъ учрежденій и его философско-правовое значеніе. Идея творчества. Эсхилъ и Критій. Элементъ двойственности въ отношеніи къ правовой идеѣ. «Естественность» новаго права.

Чтобы правильнѣй отнестись къ V-му вѣку, вѣку „аттическаго просвѣщенія", поучительно обратить вниманіе на ту духовную обстановку, которая исторически ему близка. Ея мотивъ — ростъ знанія, мудрости и отчетливое сознаніе всей цѣнности, всего возвышающаго значенія этой мудрости. На мѣсто храбраго вояки, какъ у Гомера или Тиртея, на мѣсто трудолюбиваго землероба, какъ у Гесіода, на мѣсто ловкаго спортсмена, какъ у Пиндара — становится личность, представляющая новыя жизненныя цѣнности. Это — знающій, разумѣющій человѣкъ, мудрецъ, философъ. Никто съ такой отчетливостью не подчеркнулъ всю существенность перемѣны какъ Ксенофанъ изъ Колофона (іонійской колоніи въ М. Азіи; время его жизни относятъ ко второй половинѣ VI в.). „Совершенно неосновательно и несправедливо силу предпочитать благой мудрости" (Элегіи, 2, 13). Именно эта мудрость, а вовсе не сила, есть источникъ человѣческаго благополучія: „не побѣдами атлетовъ множится казна государства" (ibid. 2, 22). И неудивительно, если небо отразитъ на себѣ подобную передвижку понятій, небо, поскольку оно — топографическій пунктъ, съ которымъ люди связываютъ свои варіирующіеся идеалы. Богъ Ксенофана есть не только богъ, переставшій быть человѣкоподобнымъ: любятъ

цитировать ироническіе стихи поэта-философа, что лошади и быки, если бы умѣли, создали бы боговъ по своему образу и подобію (Силлы, 15). Богъ Ксенофана не только измѣнилъ свой видъ, онъ измѣнилъ самую свою сущность: „безъ труда, силой ума онъ все потрясаетъ“ (О природѣ, 25). Спиритуализація идеи божества не означаетъ обезсиленнаго бога, а есть эквивалентъ той мысли о силѣ знанія, разума, которую мы только что установили у Ксенофана. Гераклитъ Эфесскій (М. Азія; circa 535—475) будетъ говорить о „думаніи какъ величайшей добродѣтели“ (Fragm. 112).

Порою говорятъ, что эта новая добродѣтель уводила ея служителей отъ жизни: говорятъ объ отсутствіи интереса къ политикѣ у раннихъ греческихъ мудрецовъ, во главѣ которыхъ традиція хочетъ ставить Ѳалеса Милетскаго (М. Азія; начало VI в.) Однако, въ подобномъ аполитизмѣ „философовъ“ нужно видѣть результатъ приписыванія имъ тенденцій, свойственныхъ болѣе поздней античности съ ея стремленіемъ отвѣтить на вопросъ: долженъ ли мудрый оставаться въ государствѣ или же всецѣло уйти „внутрь себя“. Про Ѳалеса Геродотъ опредѣленно говоритъ какъ про автора проэкта о тѣсномъ объединеніи іонійскихъ колоній въ одно политическое цѣлое (I, 170). Относительно другого крупнаго „философа“ того же VI-го вѣка — Анаксимандра Милетскаго сохранились свѣдѣнія какъ объ основателѣ одной іонійской колоніи (Аполлонія у Понта Эвксинскаго). Едва ли въ лицѣ Анаксимандра передъ нами чистый „кабинетный мыслитель“, какихъ хотятъ открывать въ лицѣ раннихъ представителей греческой „мудрости“. Къ тому же не забудемъ, что эта мудрость не отгораживала себя отъ служенія техническимъ цѣлямъ. Тотъ же Анаксимандръ оказалъ огромныя услуги греческому мореплаванію, начертавши карту небесныхъ свѣтилъ, съ помощью которой можно было ориентироваться во время ночныхъ путешествій. Ему же античность обязана картой мірового цѣлаго. На сколько высоко въ тѣ дни стоитъ уровень техническихъ познаній, наглядно демонстрирующихъ принципъ „разумъ — сила“, доказательствомъ можетъ служить водопроводъ на островѣ Самосѣ (родинѣ Пиѳагора согласно традиціи!). Фактъ его существованія съ похвалой отмѣченъ у Геродота.

Современныя археологическія изслѣдованія подтвердили показанье греческаго историка. Дѣло здѣсь идетъ ни о чемъ иномъ, какъ о пробуравленіи тоннеля длиною въ цѣлый километръ.

Въ идейной атмосферѣ V-го вѣка съ полной явственностью обнаруживается расширеніе круга научныхъ интересовъ. Наряду къ „макрокосмомъ", природой въ ея цѣломъ, взглядъ изслѣдователя начинаетъ останавливаться и на „микрокосмѣ", на природѣ человѣческой личности въ ея индивидуальномъ и общественномъ бытіи. Не нужно представлять себѣ такъ, будто изслѣдователь начинаетъ игнорировать макрокосмъ во имя микрокосма. Если, согласно указаніямъ Ксенофонта, Сократъ отвертывается отъ гипотезъ о сущности космическаго бытія, то потому, что этихъ гипотезъ наплодилось слишкомъ много, и трудно какой либо отдать изъ нихъ предпочтеніе. Очевидно, въ дни Сократа не наблюдалось какого либо замиранія въ области „знанія", понятаго именно какъ знаніе о строеніи міра и о процессахъ, въ мірѣ, какъ въ цѣломъ, совершающихся. Характернымъ образомъ Аристофанъ въ своихъ „Облакахъ" обвиняетъ Сократа въ первую очередь, именно въ томъ, что онъ, слѣдуя духу времени, готовъ объяснять явленія природы естественными причинами. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ изображеніи Аристофана, къ этому старому подходу къ вещамъ Сократъ сталъ добавлять нѣчто новое. Такъ его начинаетъ интересовать анализъ рѣчи, ея грамматическаго строя, родственныхъ по значенію терминовъ (394 и 681). Насъ не долженъ въ данный моментъ занимать тотъ вопросъ, насколько все это вѣрно по отношенію къ историческому Сократу. Но если не къ Сократу, то къ типу мудреца V-го вѣка Аристофанова характеристика несомнѣнно вполнѣ подходитъ. На одной сторонѣ мудрецъ, вродѣ Анаксагора, продолжаетъ старое углубленіе въ сущность естественно-научныхъ явленій, на другой сторонѣ мудрецъ, вродѣ софиста Гиппія, сверхъ знанія „небесныхъ свѣтилъ" стремится „точнѣйшимъ образомъ" проникнуть въ строй „буквъ и слоговъ" (Hipp. mai. 285B) и въ этомъ смыслѣ можетъ почитаться однимъ изъ основателей филологической науки. Поскольку дифференціація научныхъ дисциплинъ не проводится, поскольку

знаніе „всего“ является идеаломъ, постольку, разумѣется, идеаломъ мудреца не можетъ не быть „энциклопедистъ“, умѣющій, подобно Демокриту, въ кругъ своихъ изысканій включать вопросы, колеблющіеся между чумой и музыкой, тактикой и правильной декламаціей Гомера, исторіей и навигаціей.

Не столько взамѣнъ, сколько рядомъ со старыми или вновь созидаемыми естественно научными теоріями начинаетъ воздвигаться зданіе теорій, центръ которыхъ человѣческая природа въ разнообразныхъ проявленіяхъ, начиная отъ чисто физіологическаго ея устроенія и кончая благами культуры, ею созидаемой.

Если въ IV-мъ столѣтіи насъ встрѣчаетъ Платонъ, дающій въ своихъ „Законахъ“ не только планъ общественнаго переустройства, но заодно подводящій итоги правовымъ основамъ греческаго государства и общества, если вслѣдъ за Платономъ насъ встрѣчаетъ Аристотель, умѣющій съ поразительной глубиной и тонкостью правопорядокъ описать и проанализировать, то мы не можемъ не предположить, что подобнымъ грандіознымъ предпріятіямъ въ области научнаго право- и государствовѣдѣнія должны были предшествовать болѣе скромные, но не менѣе цѣнные опыты. И эти опыты съ несомнѣнностью производила греческая наука уже V-го вѣка. Къ сожалѣнію, до насъ дошли лишь одни заглавія трактатовъ вродѣ „Государства“ Протагора или „Наименованія племенъ“ Гиппія. Къ той же категоріи относятся немногочисленные фрагменты изъ описанія государственнаго строя Спарты, Ѳессаліи и, повидимому, иныхъ странъ: ихъ авторъ—Критій, олигархъ конца V-го в., родственникъ Платона. Нѣкоторое лишь слабое представленіе намъ способенъ дать въ данномъ случаѣ Геродотъ, въ „Исторіи“ котораго мы встрѣчаемся съ попытками дать характеристику обычаямъ и учрежденіямъ различныхъ странъ. Однако, и то, что у Геродота есть, способно намъ оставить крайне цѣнное указаніе. Греческій историкъ не только описываетъ то, что видитъ, но и сознательно „сравниваетъ“. Это существенный пунктъ. Изъ него можно сдѣлать двоякій выводъ.

Если Геродотъ сравниваетъ нравы и обычаи странъ,

имъ видѣнныхъ, то это значитъ, что онъ, подобно Гиппію и инымъ людямъ той же эпохи, можетъ быть взятъ въ качествѣ одного изъ провозвѣстниковъ „сравнительнаго метода“ въ примѣненіи къ человѣческой культурѣ, въ томъ числѣ къ культурѣ государственно-правовой. Если бы мы подобнымъ указаніемъ ограничились, то мы бы указали на обстоятельство, которое можетъ вовсе и не имѣть философско-правового интереса, т. е. не помогать уясненію точки зрѣнія вѣка на идею права. Отмѣчая любовь къ сравниваніямъ, сопоставленіямъ, мы тѣмъ самымъ обращаемъ вниманіе не только на извѣстный пріемъ изслѣдованія, но и вмѣстѣ съ тѣмъ на опредѣленную систему философіи дѣйствованія У Геродота, какъ и вообще у его современниковъ. широко раскрыты глаза на условность содержанія морально-правовыхъ понятій. Вотъ характернѣйшее мѣсто изъ его „Исторіи“ (пер. Мищенка). „всякій народъ считаетъ свои обычаи наилучшими... Дарій позвалъ къ себѣ эллиновъ, состоявшихъ при немъ на службѣ, и спросилъ ихъ: за какую плату они согласились бы съѣсть своихъ умершихъ родителей. Тѣ отвѣчали, что не сдѣлаютъ этого ни за что. Послѣ того Дарій позвалъ индійцевъ, именно такъ называемыхъ калатіевъ, которые поѣдаютъ своихъ родителей, и спросилъ ихъ... за какую плату согласились бы они умершихъ родителей предать огню. Калатіи... требовали, чтобы онъ небогохульствовалъ“ (III, 38). Выводъ ясенъ: содержаніе справедливости можетъ быть діаметрально противоположнымъ, но оно можетъ быть и сходственнымъ. Такъ Геродотъ констатируетъ черты, общія учрежденіямъ Персіи, Спарты и Египта (VI, 58 — 60). Подобная общность есть результатъ совпаденія, а вовсе не слѣдствіе того обстоятельства, что справедливость всюду едина въ ея велѣніяхъ. Для Гомера народы дѣлились на „праведныхъ“ и „не-праведныхъ“. Въ глазахъ Геродота они дѣлятся на живущихъ по „разнымъ“ правдамъ. Здѣсь онъ, конечно, всего менѣе одинокъ. Пишутся даже спеціальные трактаты, которые говорятъ о человѣческихъ „разногласіяхъ“ (ср. Diels, сар. 83). Вотъ примѣръ одного изъ „разногласій“: „для ѳракійскихъ дѣвушекъ татуировка есть украшеніе, а у другихъ народовъ клеймо за преступленье“ (2, 13). Выводъ отсюда.

таковъ: „если приказать людямъ разныхъ племенъ свалить въ одно мѣсто все, что считаютъ дурнымъ, а потомъ взять отсюда все, что считаютъ хорошимъ, то все будетъ разобрано въ качествѣ хорошаго“ (2, 26). — Такъ мы видимъ, что за „сравнительнымъ“ методомъ стоитъ крупная трансформація въ пониманіи морально-правовыхъ идей. И въ этомъ смыслѣ характеръ научныхъ пріемовъ можетъ нами быть съ успѣхомъ использованъ совсѣмъ для иныхъ цѣлей, въ частности для уясненія идеи права, условной въ ея содержаніи—условной, ибо это содержаніе есть ничто иное какъ продуктъ „установленія, созиданія“ съ помощью рукъ человѣческихъ. И неудивительно, если Геродотъ намъ говоритъ уже не о „написаніи“ законовъ, а о ихъ „содѣланіи“. „Законное есть установленное“, заявляетъ Демокритъ (Diog. La. IX, 7, 45).

Въ идеѣ созиданія, творчества мы наталкиваемся еще на одну видную тенденцію „вѣка просвѣщенія“. Чтобы измѣрить путь, который проходитъ здѣсь греческая мысль, нельзя не поставить въ качествѣ крайнихъ пунктовъ Эсхила, начало V-го вѣка, и Критія, конецъ того же вѣка. Въ глазахъ трагика творчество, изобрѣтательность концентрируется въ образѣ Прометея. Иными словами небо отражаетъ на себѣ начало, которое люди ужъ опредѣленно цѣнятъ. То, что мы хотимъ для себя, мы открываемъ въ идеализованномъ видѣ на небѣ. Такъ и Прометей оказывается „изобрѣтателемъ“ культурныхъ благъ, украшающихъ человѣческую жизнь. Вотъ любопытный отрывокъ изъ „Прикованнаго Прометея“ (447). „Первобытные люди смотрѣли и не замѣчали, слышали и не внимали; подобно призракамъ дѣйствовали наудачу; не вѣдали домовъ каменныхъ, смотрящихъ на солнце, не вѣдали обработки матеріаловъ. Подобно юркимъ муравьямъ жили они въ скрытыхъ отъ солнца закоулкахъ пещеръ. Не различали они твердо ни знаменья зимы, ни знаменья цвѣтущей весны или плодовитаго лѣта, но все дѣлали безъ вѣдѣнія, покуда Прометей не объяснилъ имъ восходъ свѣтилъ и неожиданное ихъ затмеванье. Изобрѣлъ для нихъ число, мудрость изъ мудростей; изобрѣлъ складыванье буквъ, память, содѣятельницу всего, мать музъ“. Списокъ изобрѣтеній Прометея—до-

логъ: здѣсь и прирученіе животныхъ, и мореплаваніе, и лѣкарское искусство. Неудивительно, если передача огня потеряется въ этомъ длинномъ перечнѣ продуктовъ творчества Прометея. Итакъ передъ нами — идеализованный изобрѣтатель, сверхъ-изобрѣтатель, такъ сказать.— Обратимся теперь къ Критію. Недостаточно указать на то, что въ его „Элегіяхъ“ мы находимъ исчисленіе, какой народъ и чѣмъ полезнымъ себя прославилъ (Diels, p. 614) Это еще не такъ много; вѣдь и Геродотъ не упускаетъ случая, чтобы отмѣчать у интересующихъ его народностей подобныя вещи Критій идетъ гораздо дальше. Если для Эсхила въ лицѣ Прометея найденъ идеальный образъ изобрѣтательности, то для Критія самая идея бога есть продуктъ человѣческой изобрѣтательности, находчивости. Вотъ отрывокъ изъ трагедіи „Сизифъ“ (Diels, 620). „Было время, когда неупорядочена была жизнь, и одолѣвала звѣриная мощь. Не было тогда награды добрымъ, а наказанія—злымъ. И вотъ люди установили карающіе законы, чтобы правда тиранствовала, а насилье было бы въ рабствѣ. Каждый получалъ бы по заслугамъ. Въ результатѣ законы добились того, что явное насиліе не совершалось, но тайное продолжало существовать своимъ чередомъ. Тогда нѣкій сметливый мужъ возымѣлъ мысль изобрѣсти смертнымъ страхъ передъ богами, чтобы было чего бояться дурнымъ, если бы тайкомъ они что либо содѣяли, сказали, задумали. Такъ онъ и ввелъ божественное начало, духъ нетлѣнный, разумомъ все видящій и слышащій. Онъ сумѣетъ подслушать тайные замыслы смертныхъ, и всѣ ихъ дѣянья увидитъ“. Чтобы еще больше напугать людей, этотъ остроумецъ помѣстилъ боговъ тамъ, откуда и молнія, и громъ, и хляби низвергаются на землю. Такъ, по началу, людей убѣдили въ существованіи боговъ. Т. о. все, начиная отъ полезныхъ принадлежностей домашняго хозяйства и кончая небожителями, - продуктъ человѣческаго творчества, изобрѣтательности. Комическій авторъ натолкнулся на новый сихотворный размѣръ и ужъ спѣшитъ повѣдать объ этомъ всѣмъ и каждому: „мужи, повнимательнѣй отнеситесь къ новому изобрѣтенію“ (Ферекратъ, вторая пол V в.; Fragm. 79. Коск)! Даже люди, которыхъ тянетъ больше къ старому, доброму

времени, не могутъ не испытывать на себѣ воздѣйствія подобной атмосферы. Такъ и Аристофанъ, въ обращеніи къ зрителямъ, не приминетъ подчеркнуть въ качествѣ своей заслуги: „я умудряюсь постоянно вносить новые сюжеты“ (Облака, 547).

Разумѣется, подобная тяга къ изобрѣтательности, отражая на себѣ расцвѣтъ активныхъ силъ національнаго генія, не можетъ не возымѣть соотвѣтствующаго результата и въ сферѣ правовыхъ учрежденій. Характерна для V-го вѣка фигура Гипподама Милетскаго: послѣдній готовъ изобрѣтать не только удобное для зимы и лѣта платье, но и конституцію, цѣлесообразно задуманную—ту самую, гдѣ, между прочимъ, введены почести для изобрѣтателей. Въ этомъ смыслѣ Платонъ со своимъ проэктомъ преобразованія государственныхъ и общественныхъ учрежденій стоитъ на почвѣ, уже взрыхленной людьми предшествующихъ поколѣній: это они позволили Платону взять въ качествѣ самоочевидной истины идею права какъ системы учрежденій „создаваемыхъ съ самаго начала“.

Глава 2. Индивидуализмъ и смежныя проблемы.

Личность и небо. Разложеніе религіозныхъ традицій. Практическій эквиваленгъ этого разложенія. Идея возмездія (Эсхилъ) Ея коллизія съ идеей индивидуальной отвѣтственности. Ѳеогнидъ. Эврипидъ („Ипполитъ“, „Алкеста“). Бытовыя грани античнаго индивидуализма („Медея“, Геродотъ). Моментъ реализаціи въ обоснованіи правовой идеи („должное въ сущемъ“).

Идея нравственности какъ нормы, кореняцейся въ отдѣльной личности Личная защита общественнаго закона (Демокритъ). Личный судъ Понятіе совѣсти („Орестъ“ Эврипида)

Идея естественнаго права. Мотивы, по которымъ новое право выдаетъ себя за естественное. Общая тяга къ естественности Софисты. Отрывокъ изъ „Правды“ Антифона. Природа человѣческой личности—основа естественнаго права.

Поиски личности „какъ таковой“ Разложеніе стараго сословнаго идеала у Ѳеогнида. Позиція Эсхила. Эврипидъ. Нравственное достоинство—критерій расцѣнки. Неполноправные Рабы. Идея над-государственнаго общенія. Знаетъ ли Эврипидъ понятіе права на „достойное человѣка существованіе“? Поиски справедливости въ области экономики „Женскій парламентъ“ Аристофана.

Личность и небо. Отсюда начнемъ нашъ анализъ про-

блемы индивидуализма, какъ она вырисовывается въ настроеніи людей „пятаго вѣка“. Чтобы правильнѣй опѣнить это настроеніе, мы не должны представлять себѣ, будто „пятый вѣкъ“ есть эпоха революціоннаго крушенія традиціонныхъ понятій о небѣ. Наоборотъ, во многомъ этотъ вѣкъ лишь завершилъ, довелъ до обостренныхъ формулировокъ то, что ему подсказалъ предшествующій ростъ идей. Въ этомъ отношеніи показательна скептическая поза Ксенофана, который уже въ VI-мъ вѣкѣ хочетъ знать лишь одно божество: высшее духовное начало, концентрацію идеальной умственной потенціи. И мы не удивимся, если на переломѣ VI-го и V-го столѣтій Эсхилъ въ своемъ „Прикованномъ Прометеѣ“ будетъ пользоваться фигурой Зевса въ качествѣ воплотителя ненавистнаго поэту „жестокаго единоначалія“. Отъ стараго главы Олимпа осталось лишь одно имя. Почему это имя не связать съ образомъ тирана? Но почему этимъ именемъ условно не назвать идеальное, „божественное“ начало? „Зевсъ, кто бы онъ ни былъ, если имя это ему пріятно, буду такъ его величать“ (Агамемнонъ, 160). Аристофанъ въ своихъ комедіяхъ будетъ третировать старыхъ боговъ и героевъ самымъ непринужденнымъ образомъ—Аристофанъ, который любитъ выступать въ защиту „старины и пошлины“. Такъ напр. въ „Плутосѣ“, этой одной изъ самыхъ мѣткихъ сатиръ Аристофана, богъ Гермесъ, будучи посланъ небожителями на землю, предпочитаетъ назадъ не возвращаться, тѣмъ болѣе, что люди готовы его у себя оставить на службѣ: первое время, для испытанья степени пригодности, Гермесъ долженъ заниматься перемываньемъ внутренностей жертвенныхъ животныхъ. Итакъ, вѣстникъ боговъ въ роли храмового служки, приставленнаго къ грязной работѣ! Столь же мало своей неожиданностью насъ должна поражать скептическая поза Эврипида въ отношеніи къ старымъ религіознымъ образамъ. Характерна сцена изъ „Ореста“. Орестъ, убившій свою мать Клитемнестру въ воздаянье за гибель отца, Агамемнона, весь во власти страшныхъ призраковъ. Не Эринніи ли то, богиня мести? Сестра Ореста, Электра, старается убѣдить брата, что призраки лишь порожденье его собственнаго, взбаламученнаго духа (259) — Старая теологическая система могла быть въ достаточной степени

расшатана, и тѣмъ не менѣе традиція недаромъ хочетъ называть „Ниспровергательными рѣчами“ тотъ трактатъ Протагора (род. circ. 485), гдѣ въ умѣренной, въ сущности формѣ высказано сомнѣніе въ бытіи боговъ: „о богахъ я не знаю, есть ли они или нѣтъ, а если и есть, то каковы они. Многое этому препятствуетъ, и великое незнаніе, и краткость человѣческой жизни“ (Fragm. 4 Diels). Данный афоризмъ, наряду съ немногими другими, античность будетъ хранить бережно и возьметъ его какъ смѣлый вызовъ небу

Въ чемъ смыслъ этого вызова по отношенію къ интересующей насъ проблемѣ, проблемѣ роста личнаго самосознанія? Отвѣтъ ясенъ. Личность становится въ независимую позу передъ лицомъ неба, готова сомнѣваться въ бытіи небожителей, готова, какъ мы видѣли на примѣрѣ Критія, самую идею божества называть изобрѣтеніемъ дошлаго ума. Если такъ, то это—не трепещущая передъ сверхъестественными силами человѣческая, слишкомъ человѣческая натура, а натура, сознательно измѣряющая предѣлы своей вѣры, взвѣшивающая роль божественнаго начала. Разрывъ съ религіозной традиціей здѣсь, какъ всюду, есть эквивалентъ увѣренной позы, которую личность начинаетъ занимать въ этомъ мірѣ. Черезъ богоборчество къ личному самоутвержденію—вотъ путь, который проходитъ, въ свой чередъ, греческая мысль къ V-му вѣку. Однако, самаго поверхностнаго взгляда достаточно, чтобы убѣдиться, что въ богоборчествѣ этого вѣка была еще другая черта, и въ данномъ случаѣ богоборцы гораздо живѣе, острѣе переживали крушенье старой вѣры, нежели тогда, когда они имя Зевса готовы были замѣнить любымъ инымъ именемъ. Дѣло здѣсь шло не о разставаніи съ традиціей, уже подорванной, а объ отказѣ опредѣленнымъ образомъ обосновывать систему морально-правовыхъ цѣнностей. Небо вѣдь издавно было хранителемъ, реализаторомъ правды, справедливости. Есть боги, есть и справедливость въ мірѣ. Нѣтъ боговъ, и нѣтъ справедливости, некому слѣдить за ея реализаціей. Развѣ, однако, сами люди не призваны блюсти правду? Развѣ вообще нѣтъ правды внѣ ея реализаціи? Развѣ не плохая правда тамъ, гдѣ во имя идеи реализаціи несетъ отвѣтъ невинный потомокъ виновнаго? Какъ въ клубкѣ сплелись

нити разнообразныхъ и разнородныхъ проблемъ. Постараемся ихъ распутать и вмѣстѣ съ тѣмъ намѣтить тѣ центры, гдѣ этическая мысль V-го вѣка работала особенно интенсивно. Тѣмъ самымъ мы нисколько не уклонимся отъ основной задачи: учесть ростъ личнаго самосознанія.

Обратимся прежде всего къ Эсхилу[1]). Остановимся на его трилогіи „Орéстейя“. Агамемнонъ, царь аргосскій, чтобы сдѣлать „вѣтры еракійскіе“ благопріятными греческому флоту, направляющемуся къ Троѣ, приноситъ въ жертву свою дочь Ифигенію. Отнынѣ Клитемнестра, жена Агамемнона, становится его заклятымъ врагомъ и ждетъ лишь возвращенья, чтобы излить свою месть. Ея сообщникомъ является Эгистъ, родичъ Агамемнона: у него старая вражда къ царю. Агамемнонъ возвращается изъ похода. Клитемнестра устраиваетъ ему раболѣпную встрѣчу, а во время купанья, опутанный въ спеціально для того изготовленную одежду, Агамемнонъ гибнетъ отъ руки своей жены и Эгиста. На этомъ кончается первая часть трилогіи—„Агамемнонъ“. Вторая часть, „Поминальщицы“, открывается сценой встрѣчи у могилы Агамемнона его дѣтей, Электры, которую Клитемнестра, мучимая мрачными предзнаменованіями, посылаетъ для совершенья поминальныхъ обрядовъ, и Ореста, воспитывавшагося внѣ дома и безъ вѣдома вернувшагося на родину Орестъ—носитель мести за отца. Подъ видомъ странника, который хочетъ извѣстить Клитемнестру о мнимой смерти Ореста, онъ проникаетъ во дворецъ, гдѣ убиваетъ свою мать вмѣстѣ съ ея сообщникомъ. Трагедія кончается тѣмъ, что Орестъ смотритъ на „незавидныя пятна своей побѣды“ (1017). Богини мести, Эриніи, уже здѣсь. Третья часть трилогіи, „Эвмениды“ рисуютъ намъ Ореста, ищущаго очищенія у святилища Аполлона въ Дельфахъ. Но Эриніи далеки отъ того, чтобы успокоиться. Между ними и между Орестомъ, передъ лицомъ Аѳины долженъ произойти судъ. Послѣдній кончился бы ни въ чью, если бы не голосъ богини, высказавшейся въ пользу Ореста. Богини мести готовы своимъ проклятіемъ повергнуть Аттику въ состояніе

---

[1]) A. Guirieri. Il sentimento della giustizia nei tragici greci. Rivista di Filosofia, 1916

безплодія. Ушли бы охранительницы справедливаго порядка, ушла бы правильность всего строя жизни. Сколько еще здѣсь стараго космологизма! Однако, богинь уговариваютъ остаться, ибо приговоръ не былъ къ ихъ „посрамленію“.

Передъ нами вѣра или поиски вѣры въ то, что есть нѣкоторый справедливый порядокъ, по которому совершенное зло—рано или поздно получаетъ воздаяніе. Этотъ порядокъ есть идеальный или, что́—то же, божественный порядокъ. „Покуда есть Зевсъ, нерушимо, чтобы преступникъ страдалъ. Такъ положено“ (Агам. 1563). Это и есть то „трижды старое“ слово, которое такъ часто повторяетъ поэтъ (Помпн. 313). Капли крови, пролитыя на землѣ, требуютъ пролитія другой крови (ibid. 400) Кровь убитыхъ требуетъ „разрѣшенія“ (ibid. 803). Электра на могилѣ Агамемнона не знаетъ, о чемъ же ей молить боговъ. Рабыни подсказываютъ молиться о гибели Клитемнестры. Электра въ недоумѣніи: „благочестиво ли объ этомъ у боговъ просить“ (ibid. 122). Рабыни спѣшатъ успокоить ея сомнѣнія. Съ точностью математика поэтъ требуетъ, чтобы воздаяніе соотвѣтствовало преступленью. Клитемнестра обманно убиваетъ Агамемнона. Пусть и она сама будетъ, съ помощью обмана, удалена изъ жизни. На дорогѣ не должны стоять родственныя связи: по крайней мѣрѣ таковъ смыслъ конфликта, въ который оказывается ввереннымъ Орестъ. И въ глазахъ Эсхила едва ли способно смягчить остроту подобнаго конфликта то, что Клитемнестра женщина, Агамемнонъ мужчина. Вѣдь мать собственно не есть наша родительница: „рождаетъ оплодотворяющій“ (Эвм 660). Наконецъ, развѣ одно и то же убить знатнаго мужа, возвеличеннаго знаками власти, полученными отъ Зевса, или женщину (ibid 625)? Подобныя оговорки способны ослабить впечатлѣніе отъ трагедіи Эсхила, но имъ не устранить основного тезиса: хотя бы черезъ трупы единокровныхъ мститель найдетъ путь къ реализаціи возмездія, къ возстановленію попранной справедливости.—Если возмездіе предуставлено въ самомъ порядкѣ вещей, ихъ какъ бы естественномъ теченіи, то не предуставлено ли въ такой же мѣрѣ и преступленіе? Подобный вопросъ греческую мысль, въ томъ числѣ

мысль и Эсхила, волнуетъ гораздо меньше, нежели вопросъ о возмездіи. Поэтъ ограничивается тѣмъ, что „вопреки мнѣнію другихъ“ (Агам. 759), онъ не хочетъ причину преступности усматривать въ „чрезмѣрномъ достаткѣ“, а ищетъ ее въ человѣческой злой волѣ.

Карающая десница далеко, однако, не всегда падаетъ на самого преступника. Развѣ люди не видятъ подобной безнаказанности передъ ихъ глазами? Если, однако, идея возмездія должна быть сохранена въ неприкосновенности, если не ограничиться идей „потусторонняго“ воздаянія, то гдѣ же выходъ? Не въ старой ли концепціи родовой отвѣтственности? И вотъ мы видимъ, какъ въ умонастроеніи людей пятаго вѣка заключается явная неувѣренность въ положительныхъ отвѣтахъ на данный вопросъ, не говоря ужъ объ отвѣтахъ отрицательныхъ. Въ чемъ причина колебанія? Причину нужно искать въ ростѣ самосознанія „отдѣльной“ человѣческой личности. Эта послѣдняя опредѣленнымъ образомъ добивается своей „собственной судьбы“, хорошей или дурной, готова нести отвѣтъ лишь за личныя прегрѣшенія, а не за прегрѣшенія предковъ, готова собою жертвовать, но не въ силу велѣнья боговъ, а творя актъ добровольнаго самопожертвованія.

Уже у Ѳеогнида, къ началу V го вѣка, мы находимъ совершенно опредѣленную формулировку принципа индивидуальнаго вмѣненія. „Отецъ Зевсъ, да будетъ богамъ угодно, чтобы злыя дѣла.. творящій.. самъ терпѣлъ за это впредь дурное, чтобы отцовская разнузданность не ложилась на плечи дѣтей“ (731) Такова же позиція и Эврипида. Ея отраженье мы находимъ въ трагедіи „Ипполитъ“. Здѣсь гибнетъ кристаллически-чистая натура, гибнетъ съ полной незаслуженностью. Передъ смертью Ипполитъ старается разгадать загадку своей смерти. „Запятнанныхъ кровью родичей, древнихъ предковъ злое дѣло не хочетъ больше медлить и, выявляясь, подошло ко мнѣ. Почему же ко мнѣ, полному ненависти“ (1379)? Съ поразительной рельефностью идея „личной судьбы“ выражена въ трагедіи Эврипида „Алкеста“. Царь Адметъ угоденъ богамъ. И предстоящая ему смерть можетъ быть отсрочена, если „за него“ умретъ кто либо другой. Характерна эта воля боговъ, бо-

товъ стараго міра они не находятъ ничего противоестественнаго въ томъ, что судьба одного способна оказаться замѣненной судьбой другого Но это уже не есть точка зрѣнія, для людей V-го в пріемлемая во всей неприкосновенности. И ее выражаетъ отецъ Адмета, Феретъ, къ которому сынъ, обращается съ предложеніемъ умереть за него „Я родилъ и воспиталъ тебя такъ, чтобы ты былъ хозяиномъ надъ твоимъ домомъ, не долженъ умирать я за тебя такого закона ни отеческаго (фессалійскаго), ни эллинскаго я не пріялъ. Ты родился, счастливый или безсчастный, родился для самого себя“ (681). Въ „Ипполитѣ“ мы видѣли положительную сторону подобнаго утвержденія личной судьбы: идею индивидуальной отвѣтственности Въ „Алкестѣ“ въ эгоистической позѣ Ферета нельзя не усмотрѣть обратной стороны медали: у каждаго своя собственная судьба, помощи со стороны ждать не приходится. Положеніе спасаетъ жена Адмета, Алкеста, которая готова пожертвовать своей жизнью за жизнь мужа Поскольку это пожертвованіе добровольно, старый миръ, въ основѣ котораго лежитъ система мышленія, гдѣ личность игрушка въ рукахъ космическихъ цѣлей, оказался наполненнымъ новымъ содержаніемъ“ вѣдь добровольная смерть есть часть нашей „личной“ судьбы

Невольно здѣсь наша мысль отвлекается въ сторону „бытовыхъ“ граней античнаго индивидуализма. Личная судьба можетъ ужъ быть отвоеванной, но носитель или носительница этой судьбы далеки еще отъ того, чтобы въ условіяхъ самой жизненной обстановки черпать право на „отгороженность“, исключительность. Въ „Алкестѣ“ рабы—въ недоумѣніи, допустимо ли пиршество въ домѣ, гдѣ хозяйка на смертномъ одрѣ. Адметъ ихъ успокаиваетъ: „достоинъ ли былъ бы я похвалъ скорѣй тогда, когда бы странника пришедшаго я выгналъ изъ дому и изъ града“ (553)? „Несчастье не стало бы меньше, а я сталъ бы менѣе гостепріимнымъ“ (557). Нельзя замкнуться въ себѣ, въ своей личной печали гостепріимство стоитъ у Адмета на пути. И поскольку бытъ Эврипида есть бытъ южнаго, живущаго тѣсной сосѣдской жизнью города, постольку его личности „фактически“ трудно уйти въ свой внутренній міръ. Не поэтому ли будутъ имѣть такой успѣхъ мудрецы послѣдующихъ столѣтій, что они

станутъ учить техникѣ „прятанья внутри себѣ“? Герои и героини Эврипида еще далеки отъ подобнаго прятанія. Вспомнимъ „Медею“ съ ея трагедіей ревнивой львицы, не щадящей дѣтей, прижитыхъ отъ измѣнника мужа („на этотъ краткій день забудь о дѣтяхъ, а потомъ плачь“, 1248). Медея въ изображеніи Эврипида—натура, возвышающаяся надъ уровнемъ толпы. Съ горечью она говоритъ о судьбѣ человѣка съ мудростью выше мѣрки: „предлагая тупицамъ новую мудрость, онъ покажется безполезнымъ, не мудрымъ. Если же его слова затмятъ признанныхъ знатоковъ вещей тонкихъ, то будетъ онъ какъ бы бѣльмомъ на глазу у города“ (295). И та же Медея не найдетъ возможнымъ остаться наединѣ со своимъ горемъ, измѣной мужа. Нѣтъ, она выходитъ на улицу и дѣлится этимъ горемъ со своими сосѣдками. Больше того: Медея считаетъ нужнымъ прочесть филиппику по адресу личности, живущей отчужденно: „Коринѳянки, я вышла, чтобы вы меня не попрекали. Я знаю многихъ, прославившихъ гордецами изъ за внѣшняго облика или изъ за образа жизни домашнаго... И иностранцу слѣдуетъ быть въ тѣсномъ общеніи съ городомъ, и горожанину не подобаетъ творить среди подобныхъ себѣ горечь тѣмъ, что, по невѣжеству, онъ станетъ самодовольнымъ“ (214). Еще одинъ характернѣйшій примѣръ—изъ Геродота. Послѣдній описываетъ нравы персовъ и подмѣчаетъ такую черту. Персы не молятся каждый за себя, а включаютъ себя въ молитву „за всѣхъ“ (I, 132) На языкѣ современныхъ понятій то, что греческій историкъ, съ рѣдкой наблюдательностью, констатируетъ, есть отсутствіе индивидуальныхъ связей у неба съ землею: небо хочетъ еще считаться лишь съ цѣлымъ, а не съ отдѣльной личностью. „Индивидуалистъ“ Геродотъ сильно, однако, насъ разочаровываетъ, когда отъ персидскихъ обычаевъ переходитъ къ обычаямъ вавилонскимъ. Въ числѣ послѣднихъ онъ находитъ одинъ, весьма похвальный обычай: вавилоняне больныхъ выносятъ на площадь, чтобы каждый прохожій, испытавшій аналогичное заболѣваніе, могъ дать совѣтъ. „У нихъ не дозволяется пройти мимо больного молча, не спросивши о болѣзни“ (I, 197).

Съ бо́льшой или меньшей степенью рѣшительности

идея коллективнаго возмездія можетъ быть побѣждена, подорвана Тѣмъ не менѣе возмездіе должно имѣть мѣсто— въ той или иной формѣ И если человѣкъ пятаго вѣка возмездія „фактически“ не находитъ, а находитъ обратное, несправедливую судьбу справедливаго, то рушится въ его глазахъ идеальный порядокъ міра, рушится символъ этого порядка, богъ Со всей рельефностью подобное умонастроеніе передалъ намъ въ одной изъ своихъ „Элегій“ Ѳеогнидъ „о ты, царь надъ безсмертными, гдѣ же справедливость, если мужъ, уклоняющійся отъ злыхъ дѣлъ, не совершающій насилія, хранящій клятвы—терпитъ обратное, несмотря на свою справедливость? Найдется ли кто нибудь изъ смертныхъ, кто при лицезрѣніи всего этого будетъ въ состояніи поклоняться безсмертнымъ“ (743)? Платонъ въ своемъ „Государствѣ“ весьма неприглядной рисуетъ личность софиста Трасимаха. О Трасимахѣ мы знаемъ немногое, но это немногое даетъ намъ образъ человѣка его эпохи съ ея острыми проблемами. Вотъ слова Трасимаха. „боги не слѣдятъ за людскими дѣлами. Иначе развѣ они не стали бы слѣдить за самымъ великимъ изъ благъ—за справедливостью? А мы видимъ, что люди поступаютъ вопреки справедливости“ (Fragm 8 Diels) —Нѣтъ возмездія—нѣтъ справедливости. Думаетъ ли такъ же и современный человѣкъ? Едва ли—по крайней мѣрѣ, не въ лицѣ тѣхъ, кто углубляется въ идею справедливость. Возмездіе въ глазахъ грека, въ томъ числѣ въ глазахъ грека V-го в., есть въ сущности символъ реализаціи справедливаго порядка Этотъ порядокъ осуществляется, есть часть дѣйствительности. И лишь въ этомъ смыслѣ можно сказать, что правда на свѣтѣ есть. Такъ мы видимъ, какъ глубоко засѣла старовѣковая мысль о связи порядка бытія съ порядкомъ долженствованія.

Родилъ ли этотъ вѣкъ идею личной справедливости, идею того, что мы привыкли называть нравственностью? Иными словами, личность данной эпохи сумѣла ли она стать настолько твердо на свои ноги, что она ужъ готова посмотрѣть на себя какъ на источникъ нравственныхъ велѣній, способныхъ расходиться съ велѣніями общественнаго цѣлаго? Возьмемъ Софокла.

Въ „Антигонѣ“ мы находимъ мѣсто, гдѣ хоръ хвалитъ героиню трагедіи за то, что она, не соглашаясь повиноваться правителю и воздавая погребальныя почести трупу брата, дѣйствуетъ „автономно“ (821). Дѣло здѣсь идетъ о личной, не считающейся съ настроеніемъ властей, *защитѣ* „неписанныхъ, нетлѣнныхъ установъ боговъ“, а не о личномъ созиданіи „автономной“ нравственной нормы. Аналогична позиція и у Демокрита Возьмемъ слѣдующіе два отрывка у этого философа „Законъ хочетъ принести людямъ благо. Онъ въ состояніи это сдѣлать, когда ему идутъ навстрѣчу: повинующимся онъ вскрываетъ присущія ему добрыя качества“ (Fragm. 248; Diels); „выше самихъ себя не подобаетъ людямъ ничего стыдиться и не подобаетъ имъ творить зло въ большей степени тогда, когда никто о томъ не вѣдаетъ, нежели тогда, когда вѣдаютъ всѣ, человѣку слѣдуетъ въ своей душѣ водрузить въ качествѣ закона: не творить ничего неприличествующаго“ (Fragm. 264; Diels) Мы видимъ, гдѣ перемѣна по сравненію со старой точкой зрѣнія, выраженной хотя бы у Эсхила: „кто изъ смертныхъ справедливъ, что̀ не страшится ничего“ (Эвмен. 699). Демокритъ хочетъ, чтобы мы страшились лишь одного судьи: насъ самихъ въ качествѣ обладателей критеріемъ различенія должнаго и не должнаго. Т. о. со всей опредѣленностью здѣсь выражена идея „личнаго суда“ Но по какому закону судитъ этотъ новый судъ? Демокритъ не оставляетъ никакихъ сомнѣній: на мѣстѣ—все еще старый, общественный законъ, чье воспитательное значеніе раскрывается тогда, когда вмѣсто механическаго выполненія мы съ полнымъ сознаніемъ благости закона слѣдуемъ его велѣніямъ „за совѣсть“.

Совѣсть? Не слѣдуетъ ли остерегаться пользоваться этимъ понятіямъ, избѣгать приписывать V му вѣку полную опредѣленность въ его осознаніи? Въ лицѣ Эврипида мы эту опредѣленность уже находимъ Намъ пришлось уже встрѣтить „Ореста“, котораго мучатъ въ бреду страшные призраки еще бы, онъ—убійца своей матери. Для Эсхила проблема—не въ этихъ мученьяхъ, а въ томъ, можно ли Оресту отпустить его тяжкій грѣхъ. Для Эврипида центръ проблемы не въ объективномъ грѣхѣ, а именно въ суммѣ

трагическихъ „личныхъ“ переживаній. очищенный или неочищенный Орестъ все же будетъ изнемогать отъ тяжкихъ ассоціацій. Когда онъ въ изступленіи, сестра его станетъ убѣждать, что это не призраки, а порожденье его собственнаго воспаленнаго воображенія Въ болѣе спокойномъ состояніи Орестъ самъ знаетъ, кто его мучаетъ. Вотъ знаменательный діалогъ съ Менелаемъ: что тебя заставляетъ страдать, какая болѣзнь тебя снѣдаетъ“? „Совѣсть, ибо я знаю весь ужасъ содѣяннаго“. Менелай удивленъ, что за новый мучитель появился. Орестъ даетъ неопредѣленный отвѣтъ „то скорбь, свыше всего меня крушащая“ (395 и слѣд.) Идея совѣсти начинаетъ выясняться, и Сократъ, въ полной гармоніи съ мистическимъ обоснованіемъ истоковъ своей моральной доктрины, въ голосѣ совѣсти услышитъ голосъ своего „демона“, божества, какъ то особенно тѣсно связаннаго съ его, Сократа, личностью. Родилась совѣсть, но родилось ли „личное“ ея содержаніе, родился ли личный нравственный законъ? На этотъ вопросъ нужно отвѣтить отрицательно все равно какъ отрицателенъ былъ бы нашъ отвѣтъ по отношенію къ той эпохѣ европейской исторіи, когда идея личности и ея правъ выступила съ полной выкристаллизованностью, т. е по отношенію къ XVII—XVIII столѣтіямъ. Этотъ ранній европейскій индивидуализмъ, подобно его греческой аналогіи, не претенцуетъ на то, чтебы каждая человѣческая единица на свой собственный, несходственный ладъ творила свои автономныя этическія нормы. Еще не выполнена предшествующая стадія: не сброшено еще господство группового начала, личность не избавлена отъ гнетущей опеки, попеченія. Больше того: не всякая личность чувствуетъ себя личностью. Ей нужно добиться признанія равенства съ себѣ подобными. И въ этомъ осуществленіи началъ свободы и равенства она видитъ не капризное, колеблющееся содержаніе этическихъ убѣжденій отдѣльныхъ субъектовъ, а нѣчто, претендующее на признаніе въ качествѣ общеобязательнаго, надъ-личнаго, общественнаго начала. Личность претендуетъ на „правовое“ закрѣпленіе своей новой позиціи. Отсюда идея естественныхъ правъ личности какъ скажетъ XVIII-ый вѣкъ, отсюда же идея „закона по природѣ“ какъ скажетъ греческій V-ый вѣкъ. Откуда эта „естественность“?

Въ стремленіи брать вновь нарождающееся право какъ „естественное“, противополагать его условности, „конвенціональности“, сказывалась, на одной сторонѣ, понятная потребность въ твердомъ обоснованіи правового идеала, а на другой сторонѣ проявлялись старыя привычки искать „должное“ въ „сущемъ“, въ „бытіи“. Вмѣстѣ съ тѣмъ не будемъ игнорировать еще одного обстоятельства. Въ самомъ дѣлѣ, почему „установленному“, дѣйствующему праву не противопоставляется право „долженствующее быть установленнымъ“, „право устанавливаемое“? Исходить изъ подобнаго, казалось бы, очевиднаго противопоставленія „стараго“ права, которому на смѣну эластично собирается притти право „новое“, значило бы переоцѣнивать самую подготовленность общества V-го вѣка къ законодательнымъ перемѣнамъ, игнорировать отсутствіе представленія о томъ, что есть въ государствѣ такой спеціальный органъ, который на мѣсто права отжившаго, призванъ ставить другое, полное жизненныхъ силъ. Конечно, народъ принимаетъ не мало существенныхъ мѣръ, но отсюда еще далеко до роли законодательнаго собранія нашихъ дней, призваніе котораго мѣнять право, обновлять правопорядокъ. И въ этомъ смыслѣ правъ Виламовицъ-Меллендорфъ, когда онъ ставитъ и отрицательно рѣшаетъ вопросъ о томъ, зналъ ли вообще V в. нѣчто подобное „законодательствованію“ нашихъ дней. Идея перемѣны права не настолько еще вошла въ плоть и въ кровь, чтобы правовые идеалы выступили въ формѣ законопроэктовъ. И они выступаютъ въ формѣ утвержденія готоваго, существующаго „естественнымъ“ порядкомъ права. Старое право люди берутъ какъ „установленное“, но эта установленность слишкомъ прочна, чтобы этому началу не пришлось противопоставлять не менѣе энергичное начало: „естественность“, какъ путь для прокладыванія новыхъ правовыхъ идей. Такъ рождается идея естественнаго права.

Попутно не мѣшаетъ отмѣтить, что идея естественности въ области права находитъ лишь одно изъ многихъ своихъ отраженій: не только здѣсь, но и на каждомъ шагу встрѣчаетъ ее изслѣдователь V-го вѣка. Такъ въ вопросахъ языкознанія съ ясностью обнаруживается противополаганіе „установленныхъ“, „конвенціональныхъ“, элементовъ нашей

рѣчи элементамъ „естественнымъ“ или, чтобы воспользоваться терминологіей Демокрита, элементамъ подлиннымъ, реальнымъ. То, что носится въ воздухѣ, то, что мы находимъ всюду, начиная отъ философовъ, вродѣ Филолая, и кончая медиками, вродѣ Гиппократа, не нужно связывать именно съ этимъ, а не съ инымъ направленіемъ мысли. Софисты, чуткіе къ теченіямъ вѣка, лишь слѣдуютъ общему уклону, когда говорятъ о „природѣ“ и о „законѣ“. И въ этомъ смыслѣ нѣтъ основаній для выдѣленія ихъ въ особую группу. Но вѣдь и вообще изслѣдователь поступитъ раціонально, если не слишкомъ заострить обособленность софистической позиціи по отношенію къ эпохѣ, среди которой они—типичное явленіе. До недавняго сравнительно времени отношеніе софистовъ къ естественному праву приходилось опредѣлять больше изъ вторыхъ рукъ (Платонъ—въ первую голову) или конструировать по мелкимъ отрывкамъ. Въ послѣднемъ выпускѣ „Оксиринховыхъ папирусовъ“ (XI, 1915), т. е. въ сборникѣ, гдѣ англійскіе археологи Grenfell и Hunt публикуютъ результаты античныхъ находокъ въ Оксиринхѣ (Египетъ), помѣщенъ длинный отрывокъ изъ софистическаго трактата V в., повидимому, изъ трактата „О правдѣ“ Антифона. Приведемъ отсюда слѣдующее мѣсто, къ счастью, сохранившееся цѣликомъ. „... Справедливость есть совокупность признаннаго законнымъ въ государствѣ, и каждый долженъ стремиться ее не преступать. Наиболѣе полезнымъ для себя образомъ люди пользуются этой справедливостью, если въ присутствіи свидѣтелей великими признаютъ законы, а въ отсутствіи свидѣтелей велѣнія природы. Вѣдь предписываемое законами—случайно, а предписываемое природой—необходимо. Признанное путемъ соглашенія содержаніе законовъ не есть нѣчто выросшее. Наоборотъ, вытекающее изъ природы выросло, а не возникло по соглашенію. Тотъ, кто преступаетъ велѣнія закона и укрывается при этомъ отъ глазъ договорившихся, не навлекаетъ на себя ни позора, ни наказанія. Наоборотъ, попавшійся все это на себя навлекаетъ. Что же касается до заложеннаго [въ насъ] самой природой, то, если кто насильственно преступитъ его сверхъ выносимости, зло отъ того не стало бы меньшимъ, хотя бы никто и не узналъ объ этомъ. Но и не стало бы бо́льшимъ,

если бы увидѣли всѣ. Ибо зло [въ этомъ случаѣ] не было бы по усмотрѣнію, а по истинѣ. Разсмотрѣть подобныя вещи есть цѣль нашего изслѣдованія, а именно то, что многое изъ справедливаго по закону, враждебно настроено по адресу природы. Вѣдь законы изданы для глазъ, чтобы смотрѣли, куда должно, и не смотрѣли, куда не должно Изданы и для ушей, чтобы слышали, что должно, и не слышали, чего не должно. И для устъ, чтобы говорили должное и не говорили недолжнаго. И для рукъ, чтобы дѣлали должное и не дѣлали недолжнаго. И для разума, чтобы стремился къ должному и избѣгалъ недолжнаго. (6—84). „Исходящее отъ законовъ есть сковыванье природы; исходящее отъ природы — освобожденіе“ (102—107). Затѣмъ слѣдуетъ рядъ примѣровъ, иллюстрирующихъ понятіе „противоестественности“. Изъ дальнѣйшихъ, лишь кусочками сохранившихся разсужденій Антифона, ясно, что онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія естественнаго равенства всѣхъ людей, не дѣлаетъ различія между эллинами и варварами. „Слѣдуетъ смотрѣть на то, что отъ природы всѣ вынуждены дѣлать“ (275—285). Такъ напр. развѣ всѣ мы не дышимъ воздухомъ черезъ уста и черезъ поздри“ (292—298)? Здѣсь для насъ цѣнное указаніе на характеръ естественнаго права, какимъ живетъ V-ый вѣкъ.

Естественное право V-го вѣка индивидуалистично въ его окраскѣ, т. е. хочетъ искать точку опоры не въ строѣ цѣлаго, космоса, а въ нѣкоторыхъ неотъемлемыхъ свойствахъ отдѣльной человѣческой личности. И не характерно ли, что одновременно съ ростомъ данной идеи совершается ростъ знанія „человѣческой природы“, взятой подъ угломъ анатомо-физіологическимъ? Когда софистъ Продикъ пишетъ свой трактатъ о „Человѣческой природѣ“, то мы не можемъ сомнѣваться, что естественно-научная точка зрѣнія тѣсно здѣсь переплетена съ точкой зрѣнія правовой, которая тоже хочетъ выдавать себя за „естественно“ обоснованную. Удивительно рельефно подобное сплетеніе двухъ „природъ“ выражено въ слѣдующемъ отрывкѣ изъ трагедіи Эврипида „Александръ“: „пустая рѣчь—хвалить благородное происхожденіе; когда родъ человѣческій впервые нѣкогда появился, въ своемъ существѣ опредѣленный матерью землею,

всѣмъ былъ данъ одинаковый обликъ. Не было ни у кого ничего исключительнаго. Одно и то же происхожденіе и у знатнаго, и у незнатнаго. Лишь со временемъ законъ возвышаетъ перваго" (Fragm. 60; Didot). Мы изслѣдуемъ человѣка, убѣждаемся въ основномъ природномъ сходствѣ съ ему подобными существами. Это природное сходство даетъ намъ почву для морально-правового построенія: для утвержденія вывода о „равенствѣ" знатнаго и незнатнаго, объ искусственности всякаго неравенства. Разумѣется, съ одинаковымъ успѣхомъ изъ человѣческой природы можетъ быть выводимо естественное неравенство. Въ этомъ смыслѣ въ IV-мъ столѣтіи Аристотель, съ его дѣленіемъ людей на свободныхъ и несвободныхъ „по природѣ", явится выразителемъ „консервативнаго" естественнаго права. Наоборотъ, Эврипидъ—представитель „радикальной" естественно-правовой доктрины.

Въ явной или болѣе замаскированной формѣ—индивидуалистическія тенденціи свойственны V-му в. Умѣстно поставить вопросъ, какова же та личность, которая хочетъ утверждать здѣсь свое бытіе. Цѣнныя указанія для отвѣта на поставленный вопросъ мы найдемъ уже у Ѳеогнида. Онъ хочетъ защищать старое, а черезъ его защиту оправданнымъ оказывается новое. Мегарскій поэтъ есть поэтъ переходныхъ дней. И онъ самъ чувствуетъ происходящую вокругъ него метаморфозу. Въ своихъ „Элегіяхъ" онъ бросаетъ такую знаменательную фразу. „Городъ все тотъ же, а народъ иной" (53). Что же дѣлаетъ народъ инымъ, что вызываетъ разложеніе стараго порядка вещей? Появилась новая власть. „Богатство имѣетъ наибольшую власть" (718). Эта власть—неустойчива. Сегодня она въ рукахъ одного, завтра въ рукахъ другого Вѣчное передвиженіе, вѣчная неустойчивость. Нѣтъ прежней отчетливости въ общественныхъ линіяхъ. И тѣ, кто былъ раньше „въ силу рожденія" наверху, не гнушается стать близко къ удачливымъ выскочкамъ. Стремясь получить „добротный" приплодъ, мы случаемъ животныхъ съ породистыми производителями. Въ дни же Ѳеогнида изъ за хорошаго приданаго добророжденный не гнушается брака съ той, кто изъ низкаго, „подлаго" званія (183). „Богатство смѣшало родъ" (190). Между тѣмъ хорошее

рожденье цѣнно именно тѣмъ, что оно даетъ человѣку моральное обличье. Моральность не есть рядъ правилъ, которымъ можно научиться: „никто не изобрѣлъ средства дѣлать глупца мудрымъ, злого—добрымъ“ (430). Мѣтя какъ бы по адресу софистовъ, „учителей добродѣтели“, Ѳеогнидъ говоритъ скептически: „если бы разумъ можно было создать и вложить въ человѣка, то никогда отъ хорошаго отца не родился бы дурной сынъ, такъ какъ онъ повиновался бы благоразумнымъ рѣчамъ“ (436). Наши душевныя качества не есть нѣчто, способное быть „созданнымъ, вложеннымъ“ (435). Эти качества въ глазахъ Ѳеогнида, пріобрѣтаютъ какъ бы осязательность. Поэтъ сожалѣетъ, что не изобрѣтено средства отличать добраго отъ злого съ такой же точностью, какъ золото отъ поддѣлки. Зато свободнаго отъ раба не трудно отличить. „Рабья голова не вырастетъ прямой, но будетъ приниженной, его шея окажется согбенной. На морскомъ лукѣ не появится ни роза, ни гіацинтъ. Такъ не родится отъ рабыни ничто свободное“ (535). И все же было бы неправильно взять Ѳеогнида въ качествѣ защитника соціальныхъ привилегій какъ таковыхъ. Его лучшіе невольно обращаются въ морально лучшихъ. Недаромъ главная доблесть, въ глазахъ поэта, справедливость. Больше того: въ справедливости въ сущности—„вся“ добродѣтель (147). Въ дни поэта—справедливость не въ почетѣ. И небу предъявляется „проклятый вопросъ“. „О ты, царь надъ безсмертными, гдѣ же справедливость, если мужъ, уклоняющійся отъ злыхъ дѣлъ, не совершающій насилія, хранящій клятвы несмотря на всю свою праведность, терпитъ обратное? Найдется ли кто нибудь изъ смертныхъ, кто, смотря на это, въ состояніи будетъ возносить молитвы? Что у него будетъ твориться на душѣ, при видѣ мужа несправедливаго и грѣховнаго, не боящагося ни земного, ни небеснаго гнѣва, гордаго своимъ матеріальнымъ избыткомъ, въ то время какъ —рядомъ съ нимъ мужи праведные, изнемогающіе подъ бременемъ бѣдности“ (743)? Здѣсь праведность и неправедность взяты вовсе не какъ синонимы родовитости. Однако, стоитъ спросить Ѳеогнида, гдѣ—вѣроятнѣй праведность, и онъ отвѣтитъ, что въ аристократичномъ домѣ. Такъ въ его позиціи сочеталось старое съ новымъ Ѳеогнидъ ищетъ мо-

ральное настроеніе какъ таковое, но думаетъ, что мѣняющіяся соціальныя условія не принесутъ побѣды носителямъ именно этого настроенія. Его личность есть уже намекъ на личность „какъ таковую“, справедливую или несправедливую, но пусть она стоитъ въ обстановкѣ стараго быта. Никакому городу этотъ бытъ, по убѣжденію Ѳеогнида, не несъ гибели (43). Раньше, когда люди еще не смѣшались въ массу копошащихся, то всплывающихъ, то тонущихъ существъ, раньше, когда общественныя грани были строги, у власти стояли дѣйствительно лучшіе, морально лучшіе люди. Такъ новое преломляется сквозь призму стараго

Сторонникъ свободнаго режима, Эсхилъ далекъ отъ крайнихъ постулатовъ демократизма. Подобно Солону онъ любитъ „среднюю дорогу“ между „анархіей и деспотизмомъ“ (Эвм. 526). И тѣмъ не менѣе въ отдѣльныхъ, вскользь брошенныхъ афоризмахъ мы и у Эсхила можетъ почувствовать вѣянье эпохи Онъ готовъ склониться передъ справедливостью, гдѣ бы ее онъ ни находилъ Но вѣдь справедливость и въ „закоптѣлыхъ домахъ способна блистать“ (Агам. 771). Соціальный уровень т. о. отходитъ на задній планъ. Еще болѣе рѣзкій постулатъ выставляетъ Эсхилъ въ такихъ словахъ „божественное начало остается и въ рабской душѣ“ (Агам. 1084). Разумѣется, божество, которое не гнушается и рабской души, въ сильной степени уже прошло сквозь обработку со стороны орфео-діонисическихъ сектъ: ихъ богъ есть богъ каждаго, богъ человѣческой личности какъ таковой. Со всей опредѣленностью эта тяга къ моральному достоинству всѣхъ и каждаго выразилась въ міросозерцаніи Эврипида

Въ „Электрѣ“ описывается жизнь дочери предательски убитаго Агамемнона. Убійца, его жена Клитемнестра, старается сбыть дѣтей съ рукъ: сынъ на воспитаніи внѣ дома; дочь, Электра, замужемъ за обѣднѣвшимъ дворяниномъ. Отъ его родовитости мало что осталось даже въ воспоминаніи: имущественная „тѣснота“ выжала послѣдній аристократическій гоноръ (37), но душа не опустошена; на мѣстѣ гонора касты, честь порядочнаго человѣка. По его адресу Оресгъ произноситъ такой панегирикъ: „видалъ я уже дѣтей мужа родовитаго ничего не стоящихъ, и хорошихъ дѣ-

тей отъ неродовитыхъ. Видѣлъ гладъ—въ душѣ богатаго. Великій духъ—въ бѣдномъ тѣлѣ. Какъ же правильно людей расцѣнивать? По богатству? Мѣрило окажется плохимъ. По бѣдности? Въ бѣдности есть то несчастье, что она толкаетъ людей на зло" (369). Не слѣдуетъ ли въ такомъ случаѣ судить смертныхъ по обхожденію и по нравамъ (382)? Внутреннее достоинство, независимо отъ соціальнаго, имущественнаго ранга — вотъ что ищетъ и находитъ поэтъ. Отсюда его радикальная позиція въ вопросѣ о гражданскомъ неравноправіи, о рабствѣ. Эвриипидъ въ лицѣ своего Ипполита выведетъ рожденнаго отъ матери не-гражданки, а развѣ Ипполитъ не есть образецъ нравственной чистоты? Умирая, онъ бросаетъ отцу такія слова. „дай богъ тебѣ законныхъ (полноправныхъ) дѣтей—подобныхъ мнѣ" (1455). Еще больше радикализма Эвриипидъ проявляетъ въ своемъ отношеніи къ институту рабства Въ „Лягушкахъ" Аристофанъ упрекаетъ его, между прочимъ, въ томъ, что онъ въ одинаковомъ стилѣ и тонѣ изображаетъ и раба, и свободнаго (948). Крайне печально, что именно та трагедія Эвриипида, гдѣ вопросъ о рабствѣ трактовался наиболѣе широко, именно „Александръ", дошла до насъ лишь въ отрывкахъ: вообще наиболѣе радикальныя вещи Эвриипида не сохранились цѣликомъ (Беллерофонтъ, Меланиппа). Случайно ли? Не только въ „Александрѣ" (намъ ужъ пришлось процитировать мѣсто, гдѣ доказывается, что съ точки зрѣнія естественнаго происхожденія всѣ мы равны), но и въ другихъ трагедіяхъ Эвриипида разсѣяны указанія, смыслъ которыхъ ясенъ. трагика не смущаетъ „имя" рабское, лишь бы былъ „духъ" свободенъ. И въ этомъ отношеніи рабъ по имени „свободнѣе" свободнаго по имени. „Не вижу смысла, почему на благородное происхожденіе смотрѣть надлежитъ; въ противоположность пустому предразсудку, стойкихъ и справедливыхъ, хотя бы то были рабы, я признаю за болѣе благородныхъ" (Fragm. 496; Didot). Если поэтому софистъ Алкидамъ скажетъ, что „богъ всѣмъ предоставилъ свободу, никого природа не сдѣлала рабомъ", то въ этомъ отношеніи онъ лишь повторитъ мысли, которыя висѣли въ воздухѣ. Однимъ изъ выразителей этихъ мыслей былъ именно Эвриипидъ. У того же Эвриипида мы столкнемся съ посту-

лированіемъ идеи нравственнаго достоинства, благородства, не считающагося съ государственными гранями, а спаивающаго носителей этого благородства въ единую, интернаціональную семью. „Для благороднаго вся земля—отечество". Если бы нужны были параллели, то можно было бы сослаться на Демокрита съ его афоризмомъ: „мудрому—вся земля доступна; весь міръ—отечество для доброй души" (Fragm 247; Diels)

Вопросъ объ уравнительныхъ тенденціяхъ у Эврипида, заслуживаетъ нашего вниманія еще въ одномъ пунктѣ. Простирались ли эти тенденціи на экономику? Отвѣтъ долженъ быть данъ въ отрицательномъ смыслѣ. Въ трагедіи „Просительницы" мы находимъ такой отрывокъ. „Мудро устроено, что богатство можетъ взирать на бѣдность; бѣдность—на богатство" (176). Почему? Для богатства въ бѣдности—предостереженье о необходимости умѣренно пользоваться средствами; для бѣдности—лишній стимулъ къ тому, чтобы улучшить положеніе. Такъ экономическое неравенство получаетъ характеръ нѣкотораго поучительнаго, нагляднаго урока. Но этотъ урокъ не долженъ все же быть слишкомъ подчеркнутымъ. Идеалъ въ серединности, въ умѣренности. Лозунгъ умѣренія потребностей, обращенный къ отдѣльной личности—вотъ программа Эврипида. Бѣдный дворянинъ, мужъ Электры, выражаетъ сожалѣніе, что отсутствіе средствъ мѣшаетъ ему хорошо угостить гостей. „Что касается угощенья на одинъ день, то дѣло сводится къ немногому; для того, чтобы насытиться, и богатому, и бѣдному нужно равное количество" (Электра, 429). Однако, стремленія къ „подобной" въ экономическомъ отношеніи жизни, т. е. тяга къ уравненію экономическому были свойственны V в. Любопытно, что въ этой тягѣ люди не усматриваютъ чего либо новаго по существу. И не удивительно, если Аристофанъ, высмѣивающій подобное уравниваніе въ своей комедіи „Женскій парламентъ", программу экономической реформы вкладываетъ въ уста женщинъ—тѣхъ самыхъ женщинъ, въ заслугу которыхъ онъ ставитъ консерватизмъ, отсутствіе погони за новизной (214). Значитъ со своимъ экономическимъ равенствомъ онѣ никакихъ новыхъ идей не вносили? Прислушиваясь къ рѣчамъ дѣй-

ствующихъ лицъ Аристофана, мы улавливаемъ два мотива, переплетающихся между собою. Съ одной стороны здѣсь дѣло идетъ объ идеѣ „подобной“ жизни, о равенствѣ „жребія“: не слѣдуетъ, чтобы у одного была большая „запашка“, а у другого и могилу устроить негдѣ было (592). Здѣсь отзвуки старой престарой программы „чернаго передѣла“ — программы, съ которой приходилось считаться еще Солону. Съ другой стороны здѣсь выступаетъ идея „имущественной общности“ (589). За нею стоятъ отзвуки того коммунизма, съ которымъ сталкивается изслѣдователь критскихъ, спартанскихъ учрежденій: въ основѣ — общность „лагерной“ жизни, быта военнаго товарищества, съ рѣзкой возрастной размежеванностью. Не столько въ экономическихъ, сколько въ политическихъ цѣляхъ идеей коммунизма воспользуется Платонъ.

Пока что народъ велъ себя такъ какъ онъ ведетъ на страницахъ Аристофановыхъ „Всадниковъ“; богатые могутъ высасывать его соки. Хитро народъ молчитъ, а потомъ какъ губку, выжимаетъ богатыхъ путемъ quasi судебной конфискаціи имущества. И недаромъ городъ становится ненавистенъ многимъ. Въ числѣ многихъ—Эврипидъ. Въ своемъ „Орестѣ“ онъ выводитъ образъ мужа „съ лица не виднаго, крѣпкаго, рѣдко посѣщающаго городъ и народное собраніе, земледѣльца: это онъ спасаетъ страну“ (917). Вѣкъ пестрый, вѣкъ усложненный уже вызвалъ тягу „къ землѣ, къ простому быту“.

Глава 3. Годы кризиса.

Аморализмъ конца вѣка. Кто за него отвѣчаетъ? Идея сильной личности. Гдѣ расхожденье Калликла и Сократа? Естественное право какъ оправданье безгранной личной свободы. Назадъ къ старому „установленному“ праву. У послѣдняго—новый врагъ, сознаніе, что оно обслуживаетъ „властвующихъ“. Законъ—велѣніе власти. Псевдо-Ксенофонтово „Государство Аѳинское“. Много справедливостей. Эластичная справедливость. Право—политика силы.

„Имя „софистъ“ способно вводить въ заблужденье въ цѣломъ рядѣ направленій,—прежде всего, если имъ поль-

зоваться съ цѣлью подчеркнуть отличіе отъ мыслителей, учителей болѣе ранняго поколѣнія. Геродотъ называетъ Пиѳагора софистомъ (IV, 95). Еще болѣе повинно оно въ наталкиваніи на ложный путь, если, благодаря ему, мы начинаемъ думать о софистахъ, какъ членахъ, до извѣстной степени, секты или школы или даже какъ объ учителяхъ съ идентичными цѣлями и методами. Есть тутъ дальнѣйшая трудность, именно, та, что къ IV му столѣтію слово „софистъ“ уже начинаетъ пріобрѣтать то значеніе, какое оно продолжаетъ сохранять въ обычномъ употребленіи. Начало, повидимому, положилъ Исократъ, который старался отдѣлить то, что онъ называлъ „философіей“ отъ интеллектуальныхъ задачъ иного порядка. Платонъ тоже... хотѣлъ отличать софиста отъ философа, и въ одномъ изъ своихъ позднихъ діалоговъ опредѣляетъ типъ софиста какъ матеріально заинтересованнаго охотника за богатыми и знатными молодыми людьми. Аристотель нашелъ формулу и назвалъ софистомъ того, кто за плату предлагаетъ мнимую мудрость“. Не станемъ, однако, игнорировать, что уже V-е столѣтіе подчеркнуло характерную для софиста черту: взываніе платы за преподавательскій трудъ. Въ лицѣ Аристофана („Облака“) оказалась осужденной, какъ вздорная, и та мудрость, которую софистъ предлагалъ желающимъ. Въ утѣшеніе софистамъ можно указать, что къ ихъ лагерю Аристофанъ готовъ причислить, въ первую очередь, никого иного какъ Сократа—наряду съ Продикомъ. Какъ бы то ни было, софистъ — профессіональный учитель мудрости. Въ этомъ профессіонализмѣ—тотъ собирательный моментъ, который позволяетъ намъ говорить о софистахъ какъ таковыхъ. Но и здѣсь же для насъ оправданье, что въ характеристикѣ идейныхъ настроеній V го вѣка мы не выдѣлили софистовъ въ особую группу: это было бы закономѣрно, если бы мы писали исторію организаціи греческаго образованія, а не исторію морально-правовыхъ идей. За плату софисты учили мудрости, которая всѣми корнями связана съ окружающей ихъ духовной атмосферой. И мы видѣли, какъ мало основаній обсуждать напр. уравнительныя тенденціи Эврипида отдѣльно отъ того же у Антифона. Столь же мало основаній грѣхи людей V-го столѣтія свали-

вать цѣликомъ на плечи однихъ лишь ссфистовъ, дѣлать ихъ отвѣтственными за аморализмъ, присутствіе котораго обнаруживается къ концу вѣка.

Чтобы понять этотъ аморализмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ отвести ему должныя историческія рамки, нужно спросить себя, дѣйствительно ли здѣсь—„естественный", внутренней логикой идей подсказанный итогъ того, что обусловливало предшествующее развитіе. Не правильнѣй ли думать, что наряду съ обостреніемъ здоровыхъ элементовъ, связанныхъ съ прошлымъ, здѣсь можетъ быть обнаружено вторженіе нѣкоторыхъ инородныхъ элементовъ,—результатъ патологическихъ процессовъ внутри тѣла общественнаго? Думается, что это—такъ. И порукой пусть послужитъ мѣткое наблюденіе современника событій, Ѳукидида. У Эврипида въ „Финикіянкахъ" мы читаемъ: „если бы всѣмъ одно и то же казалось прекраснымъ, не было бы среди людей двусторонняго спора. Теперь же ничего подобнаго, ничего равнаго для смертныхъ—кромѣ имени, на дѣлѣ же—разное (495)". Ѳукидидъ не ограничится констатированіемъ подобнаго „выдыханія" понятій, онъ укажетъ и его причину. „Междоусобная брань царила въ государствахъ... Извращено было общепринятое значеніе словъ въ примѣненіи къ поступкамъ. Безразсудная отвага считалась храбростью и готовностью къ самопожертвованію за друзей, разумная предусмотрительность — трусостью подъ благовиднымъ предлогомъ, вдумчивое отношеніе къ каждому дѣлу—неспособностью къ какой либо дѣятельности" (III, 82, 3—4). „Такимъ образомъ, вслѣдствіе междоусобицъ нравственная порча во всевозможныхъ видахъ водворилась среди эллиновъ" (III, 83, 1)[1]. Человѣческія идеи, особенно лозунги дѣйствованія, право, нравственность, живутъ не въ безвоздушномъ пространствѣ, и онѣ не могутъ не отражать на себѣ условій быта, не могутъ на себѣ не испытывать судорожныхъ сотрясеній общественнаго организма. Можно ли игнорировать, что идеи, выстраданныя, выношенныя пятымъ вѣкомъ, попали въ тяжкую обстановку „ущербныхъ лѣтъ"—періодъ жестокихъ внутреннихъ и внѣшнихъ коллизій? Удивительно

[1]) Ѳукидидъ, Исторія, I, II; пер проф Жебелева

ли, если, историкъ вынужденъ констатировать присутствіе патологическаго зигзага? Повинна ли предшествующая эпоха въ этой зигзагѣ? Едва ли. Въ частности не будемъ преувеличивать грѣховъ софистики. Протагоръ скажетъ: „всѣхъ вещей мѣрило — человѣкъ“ (Fragm. 1; Diels). Постулатъ — очень энергичный. И намъ понятна популярность этой фразы, какъ въ фокусѣ собравшей лучи индивидуализма эпохи. Мы видѣли, что отдѣльная личность ищетъ своей собственной судьбы, ищетъ, если не явно, то на ощупь, своей собственной нравственной нормировки, однимъ словомъ ищетъ „мѣрокъ“ внутри себя. Ни откуда, однако, не слѣдуетъ, что, заслышавъ призывный кличъ Протагора, она вообще отъ всякой нормировки откажется, на мѣсто правды, справедливости поставитъ, въ лучшемъ случаѣ, „политику силы“, если не голую силу. Если она это сдѣлаетъ, то виноватъ здѣсь не Протагоръ, не „освободженческіе“ лозунги вѣка, а та разруха, о которой достаточно убѣдительно говоритъ на страницахъ своей „Исторіи“ Ѳукидидъ. И на эти страницы нужно заглядывать во всякомъ случаѣ не рѣже, нежели на страницы діалоговъ Платона съ ихъ готовностью всѣ вины свалить на духъ пятаго вѣка. Намъ, однако, съ аксіоматичностью ясно, что безъ этого духа немыслимъ былъ бы самъ Платонъ, немыслимъ былъ бы тотъ размахъ индивидуальнаго творчества, которымъ проникнута его натура — „все же“ проникнута, ибо вѣдь Платонъ заодно обнаруживаетъ дуновенье иной эпохи, уставшей отъ перемѣнъ, потрясеній.

Присматриваясь къ умонастроенію людей конца пятаго вѣка мы не можемъ не отмѣтить, прежде всего, что зачастую здѣсь не столько сами идеи — плохи, сколько плохо употребленіе, истолкованіе, которое онѣ получаютъ въ эти дни всеобщей разрухи, въ дни господства принципа „homo homini lupus est“: недаромъ вѣдь Ѳукидидъ говоритъ о томъ „взаимномъ недовѣріи“, какое всѣхъ охватило (III, 83, 1). Такъ индивидуалистическія теченія вѣка, создавая идею „сильной личности“, а заодно преломляясь въ патологіи быта, завершаются апоѳеозомъ сильнаго хищника, эгоистически властвующаго надъ всѣми и надъ всѣмъ. Возьмемъ діалогъ Платона „Горгій“. Въ числѣ участниковъ

мы находимъ здѣсь Сократа и Калликла. О послѣднемъ мы не знаемъ ничего опредѣленнаго, историческая ли онъ фигура или нѣтъ. Изслѣдователи, отмѣчая несклонность Платона выводить фиктивныя лица въ качествѣ участниковъ его діалоговъ, берутъ Калликла такъ какъ онъ охарактеризованъ въ „Горгіѣ“, т. е. въ качествѣ аѳинскаго демократическаго дѣятеля. Калликлъ стоитъ на рѣзко выраженной индивидуалистической точкѣ зрѣнія. Но развѣ Сократъ не индивидуалистъ и при этомъ въ весьма опредѣленной формѣ? „Я предпочту скорѣе, чтобы моя лира была разстроена и звучала фальшиво, чтобы хоръ что подъ моимъ управленіемъ, звучалъ несогласно, чтобы большинство людей со мной расходились и спорили—все это я предпочту скорѣе, нежели, чтобы я самъ съ собою былъ несогласенъ, полонъ противорѣчія“ (482B) Передъ нами рѣзкое формулированье правъ отдѣльной личности,—„сильной“ личности, ибо она, какъ и Медея у Эврипида, не боится противопоставить свое мнѣніе, свое убѣжденіе мнѣнію „большинства людей“, мнѣнію толпы. И, однако, индивидуалистъ Сократъ не согласенъ съ индивидуалистомъ Калликломъ. Въ чемъ же пунктъ расхожденія? Это расхожденіе не столь легко уловимо какъ казалось бы на первый взглядъ

Нормальное развитіе индивидуализма пятаго вѣка должно было привести личность отъ сознанія ея самостоятельной позиціи къ сознанію, что она можетъ стать источникомъ нѣкотораго автономнаго нравственнаго творчества, способнаго расходиться съ нравственностью общественной, но вмѣстѣ съ тѣмъ и оплодотворять эту послѣднюю новыми лозунгами, новыми перспективами Пришли, однако, дни испытанья, дни потрясенья общественнаго организма, длительныхъ междоусобій, эпидемій, выхватывавшихъ до 25% населенія, и, новый, естественный, законъ сталъ казаться грознымъ въ его содержаніи. Вмѣсто того, чтобы творить новыя моральныя цѣнности, онъ становится ширмой для личнаго эгоизма, для попранія идеи „нормативности“, связанности чѣмъ либо кромѣ необузданнаго желанія „имѣть больше, нежели другіе“. Такъ сильная личность показываетъ когти сильнаго хотя и красиваго звѣря. Гдѣ же искать опору противъ этой „анормативности“? Гдѣ—какъ не въ

старомъ „городскомъ“ законѣ, старомъ „установленномъ“ правѣ? Такъ именно и поступаетъ Сократъ. Тѣмъ самымъ онъ сбиваетъ изслѣдователя съ толку. Вѣдь на одной сторонѣ греческій мудрецъ сынъ своего вѣка съ его индивидуалистическими теченіями. Недаромъ онъ готовъ несогласиться ни съ кѣмъ, лишь бы быть согласнымъ съ самимъ собою! Однако, обладая всей полнотой самосознанія, всей твердостью въ отстаиваніи личнаго суда, личной расцѣнки, Сократъ въ то же время, съ непослѣдовательностью, боится бросить отдѣльную, неустойчивую личность на произволъ, предоставивъ ей, полной аморативныхъ стремленій, свободу дѣйствій „Естественное“ право опасная для нея вещь. Куда же ее направить какъ не по адресу убѣленныхъ сединой, городскихъ законовъ? Такъ создается иллюзія, будто Сократъ отдѣленъ отъ вѣка непроходимой гранью! Въ дѣйствительности же онъ какъ бы хочетъ сказать: „не для всѣхъ, подобно мнѣ, по плечу—жить по закону личной совѣсти, по тому закону, что люди хотятъ называть „естественнымъ“; не станемъ поэтому пренебрегать закономъ установленнымъ, городскимъ; для людей, „сильныхъ“, потакающихъ своимъ страстямъ, этотъ законъ пусть несетъ критерій должнаго!“ Мы теперь понимаемъ, почему Сократъ въ „Горгіѣ“ Платона—на одной сторонѣ, а Калликлъ—на другой. Послушаемъ рѣчь послѣдняго. „Не мужу приличествуетъ выносить несправедливость, а рабу, которому лучше умереть, чѣмъ жить: вѣдь послѣдній, подвергаясь мученьямъ и поношеньямъ, не въ состояніи помочь ни самъ себѣ, ни тѣмъ, къ кому сердце у него лежитъ. Думаю, что создатели законовъ суть люди безсильные, люди толпы. Ради самихъ себя и ради своей пользы они создаютъ законы и творятъ общественное мнѣніе. Застращивая болѣе сильныя натуры, способныя претендовать на бо́льшее и тѣмъ самымъ мѣшая имъ получить это бо́льшее, создатели законовъ утверждаютъ, что постыдно и несправедливо имѣть больше другихъ: несправедливость будто бы именно въ томъ, чтобы стремиться имѣть больше другихъ. Со своей стороны они предовольны, имѣя равное—предовольны, будучи худшими... А я думаю, что сама природа обнаруживаетъ справедливость бо́льшей доли у лучшаго и сильнѣйшаго Всюду и среди животныхъ,

и среди людей, будь то цѣлыя государства или отдѣльныя группы, въ качествѣ справедливаго установлено, чтобы сильный правилъ слабѣйшимъ и превосходилъ его въ своей долѣ... И доминируетъ здѣсь естественная справедливость, естественный законъ, а не законъ, который мы устанавливаемъ, чтобы лучшихъ и сильнѣйшихъ привести въ желанный видъ, принявшись за это еще съ дѣтства, все равно какъ за львенышей. Путемъ вкрадчивыхъ и обманныхъ рѣчей мы ихъ обращаемъ въ рабовъ, доказываемъ, что нужно стремиться къ равенству, что это и есть прекрасное и справедливое. Но если народится мужъ съ природой, способной все это стряхнуть, разнести на клочья и выйти на свободу, подъ ногами у него окажутся наши скрижали, заклинанья, магическія формулы и всѣ противоестественные законы. И вотъ воспрянувъ, вчерашній рабъ — сегодня господинъ. Такъ возвышаетъ справедливость по природѣ" (483B—484A). Подъ перомъ, менѣе геніальнымъ, нежели перо Платона, эта проповѣдь сверхчеловѣчества могла звучать менѣе привлекательно. Несомнѣнно что и цѣли „львиной натуры" не всегда такъ низменны, какъ ихъ хочетъ изобразить, устами Калликла, Платонъ [1]). Достаточно вспомнить фигуру Алкивіада. Послѣдній говоритъ самъ о себѣ: „я знаю, что люди... такъ или иначе возвысившіеся при своей жизни, доставляютъ непріятности, въ особенности равнымъ себѣ, а потомъ и всякому, съ кѣмъ они приходятъ въ общеніе; зато въ потомствѣ такіе люди вызывали у нѣкоторыхъ неосновательныя притязанія на родство съ ними, а государство, которое было ихъ родиною, хвастаетъ ими, и не какъ чужими и въ чемъ либо провинившимися, но какъ родными и совершившими славныя дѣла" (Θукидидъ, пер. Жебелева, VI, 16, 4—5). Люди, подобные Алкивіаду, не мелкіе жулики, а носители той самой „цѣлостной несправедливости", о которой говорится въ „Государствѣ" Платона (344C) и которая способна на дѣлѣ оказаться новой, большой справед-

---

[1]) Низменно-сильная натура обрисована у Ксенофонта въ Анабазисѣ (II, 6, 21—29). Это—Менонъ, ѳессаліецъ, стремящійся къ богатству, славѣ. Всѣ средства дозволены въ его глазахъ. Правда и истина для него—„глупость" (23).

ливостью. Въ обстановкѣ тогдашней греческой жизни имѣлись, однако, элементы, которые эту проповѣдь „сильной личности“ способны были обратить въ методъ оправданія грубаго насилія. Характерно слѣдующее мало замѣчаемое мѣсто въ „Государствѣ“ Платона. Одинъ изъ участниковъ бесѣды, Главкъ, доказываетъ, что справедливость основывается на безсиліи людей вредить: „могущій же вредить, мужъ „поистинѣ“, ни съ кѣмъ не захочетъ войти въ соглашеніе по поводу того, чтобы не причинять несправедливости или не быть объектомъ несправедливости—не захочетъ иначе какъ въ припадкѣ безумія“ (399B). „Не захочетъ войти въ соглашеніе“, т. е. не захочетъ никакихъ граней своему личному усмотрѣнію, усмотрѣнію „истиннаго мужа“, а не жалкаго труса. Неудивительна поэтому реакція противъ подобнаго безудержнаго, а заодно и аморальнаго индивидуализма. Неудивительна и позиція Сократа съ его защитой стараго, установленнаго права.

Это старое право испытываетъ удары не только со стороны естественной справедливости—такъ или иначе понятой. Новый врагъ появился въ лицѣ отчетливаго сознанія, что въ „установленномъ“ законѣ отражаются интересы тѣхъ, кто „у власти“. Обнаруживается соціологическій базисъ права. И въ этомъ обнаруженіи сказывается результатъ общественной дифференціаціи, разслоенія на группы, порою съ исключительнымъ ожесточеніемъ взирающихъ другъ на друга. Въ „Воспоминаніяхъ о Сократѣ“ Ксенофонта (сігс. 434—сігс. 355) приводится слѣдующій—фиктивный, конечно—разговоръ между Перикломъ и Алкивіадомъ. Послѣдній спрашиваетъ своего опекуна, что̀ такое законъ. Периклъ отвѣчаетъ. „закономъ нужно признать все, что̀ народъ, собравшись и порѣшивши, издаетъ, тѣмъ самымъ разграничивая дѣйствія должныя и не-должныя“. Алкивіадъ не унимается: „ну, а что̀, если не народъ, а немногіе, какъ въ олигархіяхъ, собравшись, предпишутъ, что̀ должно дѣлать“? Периклъ обобщаетъ свой предшествующій отвѣтъ: „все то, что̀ исходитъ, въ смыслѣ предписыванія опредѣленнаго поведенія, отъ тѣхъ, кто властвуетъ въ государствѣ, называется закономъ“. „Слѣдовательно, когда тиранъ, владѣя городомъ, укажетъ гражданамъ, что̀ дѣлать, то и это будетъ законъ“?

Периклъ даетъ утвердительный отвѣтъ. „Что же въ такомъ случаѣ назвать насиліемъ и беззаконіемъ? Что иное какъ не тѣ случаи, гдѣ сильный вынуждаетъ, а не убѣждаетъ слабѣйшаго слѣдовать тому, что первому заблагоразсудится“? Периклъ согласенъ и съ этимъ (I, 2, 41—44). Итакъ, далеко не все то, что „установлено“, есть право, справедливость. Для тѣхъ, кто не „убѣжденъ“ въ правомѣрности предписаній власти, эти предписанія будутъ голымъ насиліемъ сильнѣйшаго надъ слабѣйшимъ. Но развѣ можетъ быть иначе тамъ, гдѣ со всей яркостью сталкиваются интересы „лучшихъ“ и „худшихъ“, аристократовъ и демократовъ, богатыхъ и бѣдныхъ? Право послѣднихъ есть насиліе съ точки зрѣнія первыхъ. Тамъ, гдѣ противоположность интересовъ общественныхъ группъ доведена до крайняго обостренія, гдѣ „лучшіе“ клянутся вѣчной враждой по отношенію къ „худшимъ“, тамъ правовая норма перестаетъ быть объединяющимъ все общество началомъ: покоясь на „убѣжденіи“ однихъ, она переживается какъ грубое „насиліе“ представителями противоположной стороны.—Мы видимъ т. о. какъ греческая мысль въ рядѣ направленій уже подорвала безспорную значимость стараго права. Прежде всего „содержанію“ этого права оказывается противопоставленнымъ нѣкоторое высшее „содержаніе“,—то, которое носитъ въ себѣ естественное право. Но и „формальная“ сторона—подъ ударами критики. Установленное, положительное право можетъ, въ нашихъ глазахъ, потерять свой внутренній авторитетъ, авторитетъ содержанія, но тѣмъ не менѣе все же переживается нами далеко не какъ голое насиліе. Почему? Именно потому, что источникъ этого права, формальное основаніе его значимости, нами признается въ качествѣ авторитетнаго, правомѣрнаго источника. Если, однако, и источникъ, въ нашихъ глазахъ, неправомѣренъ, то разрывается послѣдняя, тонкая, связь права съ его нравственнымъ основаніемъ: элементъ „убѣжденія“ безслѣдно исчезаетъ, на его мѣстѣ прочно и безраздѣльно водворяется „внѣшній авторитетъ“, властность. Право оказывается голымъ велѣніемъ власти, т. е. тѣмъ, что въ глазахъ грека, упорно отстаивающаго нравственную природу правопорядка, является ужъ не правомъ, а насиліемъ, произволомъ.—Будемъ ли мы винить

греческую мысль въ томъ, что она продѣлала подобную эволюцію? Будемъ ли мы во всемъ этомъ видѣть одну лишь патологію, взваливаемую на плечи „софистовъ“, а не результатъ естественнаго движенья жизни впередъ, усложненья и утонченья въ постановкахъ и въ рѣшеніи нравственныхъ проблемъ? Отвѣтъ именно въ послѣднемъ смыслѣ не подлежитъ сомнѣнію. И тѣмъ не менѣе, какъ и раньше, намъ приходится сдѣлать одну оговорку естественная эволюція, протекая въ аномальныхъ условіяхъ историческаго момента, дѣлаетъ патологическіе зигзаги. Здоровыя, сами по себѣ, идеи начинаютъ обслуживать нездоровыя цѣли. Какъ въ зеркалѣ все это вскрываетъ передъ нами анализъ одного изъ замѣчательнѣйшихъ памятниковъ политической литературы V-го вѣка: такъ называемаго „Псевдо-Ксенофонтова государства аѳинскаго“.

Поистинѣ это—геніальныя страницы Тонкость и острота въ сужденіи, широта соціологическихъ перспективъ дѣлаютъ „Государство аѳинское“ опаснымъ соперникомъ даже рядомъ съ „самимъ философомъ“, т. е. съ Аристотелемъ. Конечно, ни на одну минуту тотъ, кто знаетъ прѣсный стиль Ксенофонта, не свяжетъ съ его именемъ это, полное „соли“ и блеска, твореніе. Былъ ли его авторомъ Критій? Слишкомъ безбожно мало знаемъ мы о научно-литературныхъ талантахъ этого послѣдняго, чтобы съ категоричностью говорить „да“ или „нѣтъ“! Поэтому приходится соглашаться со словами одного изъ изслѣдователей „Государства аѳинскаго“: „всѣ опыты приподнять завѣсу, скрывающую автора, оказались неудачными, неудачными они и останутся—при наличіи существующихъ условій“. Тотъ же изслѣдователь полагаетъ, что данный трактатъ возникъ „самое позднѣе въ 422 г.“ Нѣсколько раньше или нѣсколько позже—для нашихъ цѣлей подобный вопросъ мало важенъ.—Чѣмъ же любопытно анонимное „Государство аѳинское“? Общество тѣхъ дней уже разложившееся общество. Составные его элементы отчетливо видятъ демаркаціонныя линіи. Тѣ, кто у власти—представители одной группы; тѣ, кто внѣ власти—представители другой Ихъ интересы явно противоположны, и ихъ взаимная враждебность вполнѣ естественна: лишь „подобные доброжелательно настроены по отношенію къ

подобнымъ" (III, 10). Интересы тѣхъ, кто „у" власти, и тѣхъ, кто „подъ" властью, непримиримы. „По необходимости подвластный ненавидитъ властвующаго" (I, 14). Въ Аѳинахъ—демократическій режимъ. Почему? Потому, что и внѣшняя сила, и внутреннее благосостояніе въ рукахъ тѣхъ, кто „гонитъ корабли" (I, 2), а „гонитъ", ихъ демосъ, народъ Отсюда вполнѣ естественнымъ кажется, что народъ допущенъ къ занятію любой должности кромѣ тѣхъ, которыя (вродѣ сухопутнаго командованія) ему самому невыгодны. Столь же естественнымъ представляется и полная свобода слова: будь она ограничена—не было бы демократіи, было бы обслуживаніе не интересовъ народа, а противоположныхъ, аристократическихъ интересовъ. Съ точки зрѣнія твердости демократическаго режима вполнѣ понятна и политика поддерживанія въ союзныхъ государствахъ народной партіи отступленія отъ этой политики явно были не въ пользу аѳинскаго демоса. Въ результатѣ, если „государство вслѣдствіе подобныхъ порядковъ и не является лучшимъ, все же ими обусловлено бытіе демократіи" (I, 8). Авторъ явно на сторонѣ „лучшихъ", родовитыхъ, богатыхъ. Тѣмъ не менѣе онъ охотно признаетъ здравость политики „худшихъ", безродныхъ, бѣдныхъ Свои интересы, свои понятія послѣдніе проводятъ въ жизнь разумнымъ, послѣдовательнымъ образомъ. Въ этомъ „справедливость" на ихъ сторонѣ (I, 2) Итакъ, внутри одного и того же государства—нѣсколько справедливостей, нѣсколько угловъ зрѣнія на право, на политическія учрежденія. Съ объективностью ученаго социолога авторъ „Государства аѳинскаго" вскрываетъ всю ту несходственность жизненныхъ условій, на почвѣ которыхъ одни стоятъ за „лучшихъ", а другіе за „худшихъ". Съ этими „худшими", съ демосомъ ужъ смѣшались рабы—смѣшались не потому, что духъ каждаго—свободенъ, какъ провозглашаетъ со сцены Эврипидъ, а потому, что рабы живутъ такъ же какъ и свободные, одѣваются въ тотъ же костюмъ. Поэтому пусть „лучшій" будетъ поосторожнѣй: подъ видомъ раба онъ можетъ, чего добраго, поколотить аѳинскаго гражданина (I, 10)! Если въ государствѣ люди разно понимаютъ, что такое справедливость, изъ этого еще не слѣдуетъ, что передъ нами—признаки патологіи, крушенія моральныхъ

цѣнностей. Тѣмъ не менѣе именно „Государство аѳинское“ показываетъ намъ, какъ естественное разслоеніе моральноправовыхъ понятій, въ аномальныхъ условіяхъ жизни, способно было обратиться въ разрушеніе самой идеи правды, справедливости. Одни могутъ вѣрить въ одно право, а другіе—въ другое, но ужъ совсѣмъ нѣтъ никакой вѣры тамъ, гдѣ свое право то пускаютъ въ ходъ, то прячутъ. Аѳинскій демосъ вѣритъ въ иную справедливость, нежели „лучшіе“. И въ этомъ его никто не собирается винить. Въ своей толерантности авторъ интересующаго насъ трактата идетъ еще дальше: его ни мало не удивляетъ, что аѳинскій народъ можетъ отмѣривать „быстрый“ судъ тѣмъ, кто его подкупаетъ, заставляетъ ждать у моря погоды тѣхъ, кто на этотъ путь почему либо не становится Съ видомъ непререкаемой истины провозглашается правило: „простительно, чтобы каждый желалъ себѣ блага“ (II, 20). Какимъ путемъ? Отвѣтъ подсказанъ всѣмъ духомъ трактата: любой путь дозволенъ.— Вмѣсто нормальной линіи развитія—патологическій зигзагъ. Ея наличіе рѣзко очерчено на страницахъ „Государства“ Платона, гдѣ въ уста софиста Трасимаха (вопросъ, насколько исторически заслуженно!) вкладываются рѣчи о томъ, что „польза властвующаго“ и есть справедливость (338С). Какъ бы предвосхищая Іерингову теорію о правѣ какъ „политикѣ силы“, люди „ущербныхъ лѣтъ“ будутъ говорить: „правильнѣй всего поступаетъ тотъ, кто, будучи равенъ, не платитъ равенствомъ; кто угождаетъ сильному, а по отношенію къ слабымъ—умѣренъ“ (Ѳукидидъ V, 111, 4).—У справедливости можетъ быть разное содержаніе, не только внутри разныхъ государствъ, но и внутри одного и того же государства. Таковъ „нормальный“ итогъ развитія правовой идеи въ V в. Эта разнствующая справедливость то здѣсь, то ея нѣтъ—въ зависимости, кто передъ нами и каковъ при этомъ нашъ интересъ. Таково „аномальное“ преломленіе здоровыхъ, въ ихъ основаніи, идей. Сократъ былъ правъ въ своихъ стремленіяхъ возстановить идею справедливости въ ея неискаженномъ значеніи, но Сократъ за одно хотѣлъ бы повернуть исторію назадъ: хотѣлъ бы, чтобы вмѣстѣ съ идеей справедливости вернулось и старое ея содержаніе, чтобы это былъ старый, нерушимый „законъ города“,

чтобы дѣло „пятаго вѣка“ пошло насмарку. Таковъ Сократъ „Критона“. Не таковъ онъ, конечно, на страницахъ другого діалога Платона „Государства“: здѣсь онъ выступитъ какъ защитникъ нѣкотораго коренного переустройства общественно-политическихъ учрежденій. Не будемъ заниматься никому не нужнымъ примиреніемъ „двухъ“ Сократовъ. Историческій Сократъ понятенъ: его „тяжелый“ („бычачій“, какъ сказано въ „Федонѣ“, 117В) взоръ смотритъ на насъ сквозь сложный узоръ Платоновой прозы, сквозь дѣтскій рисунокъ Ксенофонтовыхъ „Воспоминаній“. Охарактеризовать Сократа не значитъ натолкнуться на нѣкоторую новую моральноправовую систему, а значитъ присутствовать какъ бы при „матеріальномъ“ истеченіи стараго престараго добра. Именно о такомъ Сократѣ скажемъ—хотя немногое.

Глава 4. Сократъ.

„Одержимый“. Демонъ внутри. Наединѣ съ собой. Добродѣтель-знаніе. Знаніе „самыхъ себя“. Аскеза. Эгоцентризмъ. Кто враги Сократа?

И Христосъ, и Сократъ проходятъ передъ нами какъ одержимые нѣкоторой исключительной силой обаянья, притягательности. Ученики Сократа, подобно ученикамъ Христа, чувствуютъ, что, касаясь, они какъ бы переносятъ на себя частицу этой силы. Въ діалогѣ Платона „Θеагъ“ ученики Сократа жалуются, что, лишаясь близости учителя, они теряютъ нѣчто, что получили, когда „прижимались къ нему, касались его“ (130Е). Отъ прикосновенія ко Христу исцѣляются слѣпые. Сократъ подобныхъ чудесъ не творитъ. Но все равно какъ бѣсы близости Христа не выносятъ, такъ точно не выноситъ близости къ Сократу дурное начало внутри насъ. Алкивіадъ разсказываетъ о томъ, что слушалъ преславныхъ риторовъ, но никогда его душа столь не смущалась и не трепетала въ ея рабскомъ состояніи какъ отъ рѣчей Сократа (Пиръ, 32). Дѣло, слѣдовательно, не въ краснорѣчіи Сократа, а въ нѣкоторомъ магическомъ вліяніи его личности, къ которой льнетъ все доброе и въ смущеніи опускаетъ взоры все недоброе. Въ „Государствѣ“ Платона

рѣзко-несдержаннымъ выведенъ софистъ Трасимахъ. Но постепенно „какъ зачарованный“ онъ стихаетъ: такъ велико дѣйствіе личности Сократа (358В).

И Христосъ, и Сократъ чувствуютъ себя въ нѣкоторомъ, особенно интимномъ отношеніи къ Богу. Богъ Христа—Отецъ, поручившій Сыну творить волю пославшаго Его. „Демонъ“ Сократа лишенъ подобной опредѣленности, но во всякомъ случаѣ это — нѣчто большее, нежели къ Сократу лишь обращенный „внутренній голосъ“. „Божественное начало давало знаменіе. Многихъ изъ учениковъ Сократъ убѣждалъ дѣлать одно, а не дѣлать другое — согласно этому знанію. И, въ результатѣ, повиненіе оказывалось къ ихъ благу, а неповиновеніе—ко вреду“ (Mem. Xen. I, 1, 4). Рекомендуя другимъ повиноваться его, Сократову, „демону“, не покушался ли онъ тѣмъ самымъ на принципъ „согласія каждаго съ самимъ собою“, согласія именно съ собственнымъ, а не чужимъ „демономъ“?

И Христосъ, и Сократъ не чураются общества людей. Діалогъ Платона „Пиръ“ рисуетъ намъ Сократа завсегдатаемъ „умственныхъ“ пиршествъ, этихъ античныхъ предшественниковъ европейскихъ салоновъ. Но и тотъ же Сократъ умѣетъ быть „наединѣ съ собой“. Ему не нужно какъ Христу уходить въ пустыню, въ горы. Сократъ въ состояніи въ теченіе цѣлыхъ сутокъ стоять на одномъ мѣстѣ, въ невозмутимой задумчивости, хотя бы то было время похода. Не въ эти ли часы его „демонъ“ ведетъ съ нимъ особенно живую бесѣду?

И Христосъ, и Сократъ несутъ миссію учительства. Но формы, въ которыя это учительство выливается — различныя. Алкивіадъ разсказываетъ намъ о томъ, какъ „прикидываясь простачкомъ и шутя“ Сократъ ведетъ свои бесѣды (Пиръ, 33). Иронія—не дѣло Христа. Иронія, сарказмъ—дѣло обличителей. Историческая роль Христа не столько обличать, сколько вѣщать людямъ нѣкоторое новое, свѣтлое слово, нести людямъ „благую вѣсть“. Сократъ, хоть и добродушный, но все же обличитель. Софистъ Гиппій на него жалуется: „тебѣ бы людей все высмѣивать, да припирать къ стѣнѣ вопросами; нѣтъ бы самому дать отвѣтъ или подѣлиться своимъ мнѣніемъ“ (Mem. Xen. IV, 4, 9)! Обли-

читель чужого мнѣнія, а не проповѣдникъ мнѣнія своего. Пятый вѣкъ принесъ такое подавляющее богатство идей, что Сократу не нужно приносить еще одну новую идею. Не въ этомъ его историческая миссія, а въ спасеніи нѣкоторыхъ прочныхъ критеріевъ, безъ которыхъ замѣна стараго новымъ не ведетъ къ добру.

Въ чемъ же обличаетъ людей Сократъ, „иронизируя", прикидываясь простачкомъ? Дѣло не въ „грѣховности", неисправимости человѣческой натуры. Грѣхъ приравнивается заблужденію, незнанію праваго пути. Выйти на путь знанія, знанія истинныхъ понятій правды и добра, значитъ тѣмъ самымъ открыть передъ собою путь справедливости. Сократъ типичный раціоналистъ. Въ трагедіи Эврипида „Просительницы" царь Тесей готовъ воздать хвалу тому изъ боговъ, кто вывелъ родъ людской изъ состоянія „хаотическаго и звѣроподобнаго" вложилъ въ насъ „разумъ" (201). Это характерная для пятаго вѣка хвала. И Сократъ къ ней бы присоединился. Вѣдь онъ тоже полонъ вѣры въ человѣческій разумъ. Его вѣра идетъ даже дальше, чѣмъ вѣра Эврипида. Послѣдній знаетъ, что не всегда знаніе праваго пути обусловливаетъ слѣдованіе этому пути. Въ „Ипполитѣ" несчастная Федра ведетъ такія рѣчи: „не разъ въ ночи подолгу я размышляла надъ тѣмъ, что дѣлаетъ людскую жизнь порочной. Въ моихъ глазахъ, не въ сообразіи съ природой своего разума люди творятъ зло; вѣдь многіе изъ нихъ умѣютъ прекрасно соображать. Не въ этомъ дѣло, а въ томъ, что мы, учась и зная доброе, не радѣемъ о добрѣ, одни по безпечію, другіе по предпочтенію, которое они оказываютъ наслажденію передъ возвышеннымъ" (375). Не лишена вѣроятія гипотеза, что именно по адресу Сократа направленъ этотъ скептическій выводъ. Но вѣдь Сократъ— лишь типичный представитель того вѣка, когда добродѣтель оказывается такой же „вкладываемой", передаваемой, сообщаемой вещью какъ всякое иное знаніе.

Отсюда и критика современной эпохи базируется у Сократа не на утратѣ или засореніи инстинкта добра, а на томъ, что мудрость, знаніе, которымъ люди его дней питаются, не есть истинное знаніе. Сократу чудится всеобщее ослѣпленіе, всеобщее незнаніе. И въ этомъ именно смыслѣ

дельфійскій оракулъ назвалъ его мудрѣйшимъ изъ людей („Апологія“ Платона, V). Устраняя мнимое знаніе, какъ бы снимая бѣльмо съ глаза, Сократъ хотѣлъ возвратить людямъ способность снова видѣть вещи въ ихъ подлинномъ свѣтѣ. Подмѣна понятія „добра“ понятіемъ эластичной „пользы“, понятія „права“ понятіемъ „силы“ — вотъ что вызываетъ пронические замѣчанія Сократа. Но, разумѣется, его вліяніе не въ тонкости аргументаціи, а въ томъ, какъ бы матеріализованномъ, истеченіи добра, которое въ немъ жило. И недаромъ простодушный Ксенофонтъ въ своихъ—личныхъ, а частью со стороны добытыхъ—„Воспоминаніяхъ“ старается подчеркнуть, насколько „дѣломъ“, а не только „словомъ“ его учитель былъ истинно добродѣтельный мужъ.

Знать путь добродѣтели значитъ знать „свой“ путь, т. е. то, что касается насъ самихъ. А что „мы сами“ какъ не нашъ „духъ“ (Алкивіадъ, 130С)? Тотъ, кто предпочитаетъ знаніе вещей, относящихся къ тѣлу, знаетъ то, что касается вещей намъ принадлежащихъ, но не тѣхъ, что насъ составляютъ. Аристофанъ говоритъ о Сократѣ готовомъ итти на многія лишенія (Обл 363). Платонъ въ „Пирѣ“ рисуетъ фигуру своего учителя, для котораго голодъ—ничто; ничто —для него босикомъ ходить по льду во время похода. Мы чувствуемъ, что здѣсь нѣчто большее, нежели закалъ плоти во имя физической мощи, какъ хочетъ насъ увѣрить спортсменъ Ксенофонтъ. Трудно удержаться, чтобы не усмотрѣть здѣсь намековъ на ту аскезу, на то бореніе противъ плоти, какое гнѣздится въ орфическихъ сектахъ. Такъ ли ужъ насилуетъ Платонъ Сократа, когда онъ въ своемъ „Федонѣ“ заставляетъ его вести проповѣдь объ уходѣ изъ жизни? И не отсюда ли равнодушіе при окончательномъ уходѣ, при смерти?

Знаніе души, забота о душѣ есть знаніе насъ самихъ, забота о насъ самихъ. Главное—душа, и душа, при этомъ, своя. Здѣсь мы наталкиваемся на основное несходство Христа и Сократа. Тотъ, кто идетъ за Христомъ, умягченъ сердцемъ Его зовъ обращенъ къ простымъ людямъ, неопытнымъ въ діалектическихъ тонкостяхъ. И въ этомъ зовѣ основное требованіе—жизнь за другихъ и для другихъ. Сократова программа не есть, конечно, проповѣдь эгоизма,

но все же на первомъ планѣ стоитъ „своя“ душа, спасенье „своей“ души. Не эгоизмъ, но эгоцентризмъ здѣсь есть, сѣмена того личнаго самодовленія, съ которымъ будетъ носиться послѣдующая эпоха. И въ этомъ смыслѣ, хотя Сократъ и не можетъ быть заподозрѣнъ въ „аполитизмѣ“, по своей проповѣдью „заботъ о собственной душѣ“ онъ, того не сознавая, лилъ воду на мельницу тѣхъ, кто объ аполитизмѣ готовы будутъ говорить громко. Сократъ умираетъ, не нарушая законовъ своего родного города, онъ ихъ любитъ—такъ, какъ мы зачастую любимъ вещи, которыя мы ужъ переросли. Въ его лицѣ умираетъ выразитель не коллективныхъ идеаловъ а идеаловъ личныхъ, обоснователь личнаго моральнаго строительства. И подобная миссія была ему по плечу. „Изъ всѣхъ извѣданныхъ друзей что ни на есть лучшій, мудрѣйшій и справедливѣйшій мужъ намъ повстрѣчался—Сократъ“. Такъ кончаетъ Платонъ своего „Федона“..

Въ 399 г. не стало Сократа. Онъ умеръ, принявши ядъ, который ему въ чашѣ передалъ рабъ. Такую унизительную миссію аѳинскій гражданинъ на себя не согласился бы взять. Сократъ жилъ и умеръ среди свободнаго народа. И этотъ народъ осудилъ Сократа. Кому нужна была его смерть?

Мы въ правѣ усумниться въ „юнкерскихъ“ тенденціяхъ, которыя готовы порою Сократу приписать писатели, вродѣ Платона, но все же отъ принциповъ „чистой“ демократіи политическій идеалъ Сократа былъ далекъ: его поиски „знающихъ“ людей не могли не направлять философа на путь, далекій отъ прямолинейнаго равенства. „Полагаю, что дѣло знанія, а не количества рѣшать то, что должно быть хорошо“ (Лахесъ, 184Е) Отсюда же критика избранія должностныхъ лицъ путемъ жребія—этого способа уравнивать шансы всѣхъ, знающихъ и незнающихъ. Если прибавить несомнѣнную близость Сократа къ аристократическимъ кружкамъ, въ средѣ которыхъ онъ столь цѣнилъ неординарныя натуры, то не станемъ удивляться враждебности людей, готовыхъ клясться въ своей вѣрности демосу. Но откуда же враждебность Аристофана? Причина—одна. Аристофанъ безсознательно — „просвѣщенецъ“, законный

сынъ пятаго вѣка, но сознательно борется противъ „просвѣщенія“, противъ того „новаго воспитанія“ которое пришло на смѣну „воспитанью старому“. Это оно развратило простой народъ. Кто носитель новаго воспитанія? Многіе. Въ ихъ числѣ Сократъ, Эврипидъ. Сократъ ничего не написалъ. Эврипидъ написалъ много—написалъ самъ, наплодилъ кучу писакъ-послѣдователей (Лягушки, 1083). Когда то народъ умѣлъ требовать „жратвы“ или тянутъ „дубинушку“, а теперь онъ ужъ готовъ противорѣчить властямъ (ibid. 1071). Эсхилъ и Эврипидъ ведутъ споръ о томъ, чья работа, въ качествѣ драматурга, болѣе достойна похвалы. Споръ все болѣе и болѣе разгорается. Хоръ подбадриваетъ спорящихъ такими словами: „ну-ка выскажите что нибудь тонкое и умное; если же вы вздумали бы бояться, что зрители въ толкъ не возьмутъ... будьте спокойны, времена ужъ не тѣ“ (1108). Времена не тѣ. Въ чемъ же разница? Еще бы: „зрители—все народъ, побывавшій въ передѣлкахъ: у каждаго—книга, чтобы изучить здравыя вещи. И безъ того все натуры преспособныя, и теперь совсѣмъ навострились. Итакъ, безъ страха, все по порядку, а ужъ зрители поймутъ“ (1113). Разумѣется, всѣ симпатіи Аристофана на сторонѣ Эсхила и его народа, думающаго лишь о хлѣбѣ и покорно тянущаго лямку (таковъ ли послѣдній въ дѣйствительности это насъ здѣсь не интересуетъ!), вся же сила антипатіи направлена по адресу Эврипида и его зрителей, его идей и тѣхъ, кто имъ апплодируетъ. Мы знаемъ, что писалъ Эврипидъ, и поэтому можемъ оцѣнить критику Аристофана. Сократъ не писалъ ничего, но, зная отношеніе Аристофана къ Эврипиду, мы можемъ понять, чѣмъ аѳинскому комику не угодилъ Сократъ. Пусть Сократъ и не училъ, какъ увиливать отъ долговъ, но онъ училъ, училъ и училъ... Съ инстинктомъ, который его не обманываетъ, Аристофанъ чувствуетъ, что Сократъ одинъ изъ тѣхъ, кто несетъ обществу „новое воспитаніе“, толкаетъ его на то самосознаваніе, какое столь шокируетъ автора „Облаковъ“. Итакъ, дѣло, конечно, не въ томъ, что Аристофанъ не умѣлъ отличить содержанія Сократовой доктрины отъ содержанія панегирика въ честь сильной личности, водружающей подъ видомъ „новаго закона“ личное беззаконіе. Для этого Ари-

стофанъ достаточно тонокъ. А онъ не остановляется передъ явнымъ поклепомъ на Сократа, не останавливается передъ совершенно „погромными“ призывами по его адресу. Сократъ врагъ Аристофана, врага того духа „критики“, въ томъ числѣ и „самокритики“, какой ему столь не милъ, какъ бы ни былъ этимъ духомъ до мозга костей пропитанъ самъ Аристофанъ! И вотъ какъ ни парадоксально, а приходится сказать, что порою къ историческому Сократу, къ его дѣйственной миссіи ближе насъ подводитъ клеветникъ Аристофанъ, а не панегиристъ Платонъ. Платонъ говоритъ намъ о Сократѣ, восхвалителѣ „установленныхъ“ законовъ (Критонъ, особенно гл. XIII). Но злостныя выпады Аристофана заставляютъ насъ видѣть фигуру иного Сократа, не охранителя, а революціонера, проповѣдника тѣхъ неустанныхъ поисковъ внутренней, личной правды, которая свой отблескъ, въ томъ или иномъ направленіи, сумѣетъ бросить и на правду общественную, установленную. Сократъ и „установленность“. Для послѣдней это—опасное сосѣдство.

Реакція.

Глава 1. Платонъ.

Историческая позиція Платона. Платонъ и де Мэстръ. Платонъ и романтики. Связи Платона съ „вѣкомъ просвѣщенія". Идея дѣланія. Роль тирании. Идея естественнаго права. Государство—совокупность отдѣльныхъ личностей. Идея аполитизма. Разрывъ съ духомъ V-го вѣка. Роль законодательства. Платонъ и Савиньи. Законъ—руководитель жизни. Власть и новшества. Музыка и поэзія. Преодолѣніе индивидуализма. Судьба цѣлаго и судьба личности. Линіи реформаторскихъ плановъ у Платона. Правители. Отказъ отъ частнаго. Власть отдѣляется отъ народа. Ученье о смѣшанномъ государствѣ. Возвратъ къ общественной дифференцированности. Регламентація общественнаго быта.

Платонъ (427—347) и реакція. Въ этомъ сопоставленіи можно усмотрѣть нѣчто кощунственное: мы слишкомъ привыкли съ именемъ Платона соединять образъ реформаторства, творческаго обновленія жизни. Этотъ образъ создался въ нашемъ представленіи потому, что своимъ словомъ, на пространствѣ вѣковъ, Платонъ умѣлъ зажигать сердца, толкать людей впередъ на поиски лучшей жизни, лучшихъ общественныхъ и политическихъ формъ. Когда мы связываемъ имя Платона съ реакціей, то тѣмъ самымъ мы нисколько не покушаемся на его „идеализмъ". пора отвыкнуть мѣрять всѣ идеалы, всякіе идеализмы на одну мѣрку дешевенькаго либерализма. Самый высокій, чистѣйшій нравственный подъемъ мы сумѣемъ открыть и у де Мэстра, и у Савиньи, и у романтиковъ, этихъ „реакціонеровъ" начала XIX-го столѣтія. Такъ и у Платона мы не отнимемъ идеализма, если назовемъ систему его общественной философіи —реакціонной. Реакціонна она не въ томъ смыслѣ, что лишена нравственной подосновы, а въ томъ, что ея содержаніе уясняется намъ именно какъ извѣстный тормазъ по отношенію къ искательству, активности и тѣмъ самымъ неустойчивости вѣка „аттическаго просвѣщенія", V-го вѣка. Это нуждается въ одномъ важномъ поясненіи

Общественную философію Платона связываютъ съ соціализмомъ. Равно и аналогичную по настроенію философію де Мэстра, черезъ Сенъ-Симона, приводятъ въ идейную связь съ новыми соціалистическими экспериментами. Но все равно какъ идейныя связи де Мэстра съ соціализмомъ не дѣлаютъ его носителемъ духа реформы, такъ точно и выглядѣщіе соціалистически элементы программы Платона не мѣняютъ реакціонности этой программы. Все зависитъ отъ исторической ситуаціи. Соціализмъ приходитъ на смѣну системѣ индивидуализма, либерализма онъ стремится замѣнить одинъ, какъ ему представляется, изжившій себя идеалъ другимъ, полнымъ жизни и будущности идеаломъ. Не то—Платонъ, не то—де Мэстръ. Они выступаютъ не какъ носители реформаціоннаго подъема, а какъ выразители протеста противъ потрясеній общественнаго организма. Конечно, въ ихъ философіи, гдѣ „отдѣльное подчиняется цѣлому“, личность вкрапляется въ планъ общества, есть нѣчто общее съ соціализмомъ. Но изъ этого не слѣдуетъ, что они, каждый по своему, выступали какъ соціалистически настроенные *реформаторы*. Родственность ихъ программы соціализму *по содержанію* ничуть не переходитъ въ родственность *по духу*. Сущность ихъ духа заключалась именно въ томъ, чтобы сковать духъ свободы, духъ неустойчивости, подчинить его суровой общественной дисциплинѣ. И въ тѣхъ стремленіяхъ все равно какъ де Мэстръ хватается за „старое“ средство (соціализмъ хочетъ *новыхъ* средствъ!) и хочетъ отдать родъ человѣческій на опеку и попеченіе со стороны католической церкви, такъ точно и Платонъ не останавливается передъ „реставраціей“ стараго бытового уклада, передъ раздѣленіемъ общества на рѣзко очерченныя группы, каждая со своими особыми обязанностями, особенными функціями въ общественномъ организмѣ, каждая со своимъ собственнымъ правовымъ укладомъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ у Платона все равно какъ у романтиковъ конца XVIII-го в., всѣми фибрами души связанныхъ съ духомъ предшествующей освобожденческой эпохи, чувствуется извѣстная двойственность, неспаянность. На одной сторонѣ греческій мудрецъ испыталъ могущественное воздѣйствіе „аттическаго просвѣщенія“, прошелъ сквозь закалъ

его индивидуалистической культуры, знаетъ ее настолько хорошо, что именно черезъ Платона, наряду съ Эврипидомъ, мы умѣемъ проникать въ извилины этой культуры. На другой, однако, сторонѣ „духъ просвѣщенья“ преодолѣвается въ глубинныхъ его основаніяхъ, замѣняется нѣкоторой иной системой мыслей.

Въ чемъ же Платонъ связанъ съ прошлымъ? Связанъ онъ, прежде всего, тѣмъ, что привыкъ смотрѣть на право, на государство какъ на продуктъ человѣческаго творчества, изобрѣтательности. Мы привыкли къ признанью начала изобрѣтательности, когда анализировали строй мыслей V-го вѣка: люди этого вѣка похваляются, что они умѣютъ изобрѣтать все, начиная отъ техническихъ мелочей и кончая богами. Въ числѣ этого „всего“—благой, „подобающій“ государственный строй, идеальная конституція. Такъ и у Платона, его устами Сократъ, обращаясь къ своимъ собесѣдникамъ говоритъ: „ну что же, создадимъ и мы, въ нашемъ разсужденіи, государство съ самаго начала“ (P. 369C). Затѣмъ слѣдуетъ описаніе „созидаемаго“ въ качествѣ примѣрнаго образца государства. И все равно какъ иные предметы, принимаются или отвергаются по ихъ доброкачественности, такъ точно и конституція есть предметъ выбора, сознательнаго принятія со стороны гражданъ. Этотъ принципъ находитъ у Платона крайне характерный отголосокъ въ его дѣленіи законовъ на „чистые“, тираническіе указы, подобные рецептамъ врачей, и на законы, снабженные „вступленіемъ“ какъ средствомъ убѣжденія тѣхъ, къ кому они обращаются (Законы, цит. N; 723A). Чистый законъ есть голое приказаніе А именно съ рабами Платонъ рекомендуетъ разговаривать не иначе какъ приказаніемъ—почти всегда, дѣлаетъ онъ, правда, оговорку (N. 777E). „По природѣ власть закона есть власть надъ хотящими, а не надъ насилуемыми“ (N. 690C). Послѣ того какъ въ своемъ „Государствѣ“ Платонъ набрасываетъ свою схему воспитанія, онъ спѣшитъ добавить, что не желаетъ проводить ее принудительно (P. 536D). При этомъ произносятся такія слова. „никакой наукѣ не должно по рабски учить свободнаго. Насилуя тѣло, не вредятъ ему, насильственное же обученіе по отношенію къ душѣ не можетъ быть прочнымъ“ (P. 536E).

Поскольку воспитательная программа составляетъ едва ли не самую существенную часть проэкта идеальнаго государства у Платона, очевидно, что и проэктъ въ его цѣломъ разсматривается аналогичнымъ образомъ.

Изобрѣтя законы, нужно ввести ихъ въ жизнь и, при этомъ, чѣмъ скорѣй, тѣмъ лучше. Что для этого требуется? Требуется хотя бы одинъ вождь, рожденіемъ къ тому предназначенный, кто сумѣлъ бы увлечь за собой государство. И тогда, восклицаетъ Платонъ, „все совершится, чему нынѣ не вѣрятъ“ (P. 502B) Найдется вождь и онъ сумѣетъ сдѣлать такъ, чтобы граждане „пожелали“ слѣдовать новымъ порядкамъ Юный, образованный, мужественный тиранъ въ этомъ случаѣ наиболѣе подходящее орудіе, въ силу данной ему возможности быстро и рѣшительно дѣйствовать (N 709E). Недаромъ традиція хочетъ изобразить намъ Платона, обивающаго пороги тирановъ, вродѣ Діонисія старшаго сиракузскаго и его сына Діонисія 2-го, въ попыткахъ привлечь ихъ на сторону своего идеальнаго государства. Историчнѣй, однако, предположеніе, что именно для своего роднаго города, Аѳинъ, готовилъ Платонъ свой проэктъ и въ средѣ согражданъ разсчитывалъ встрѣтить „одного способнаго“, кто взялся бы воплотить въ дѣйствительность этотъ проэктъ. Невольно передъ нами встаетъ та, исключительно сильная натура, которою такъ любитъ восхищаться молодая софистика. Всѣ средства для достиженья цѣлей, которыя она себѣ ставитъ, въ ея распоряженіи. И мы видимъ, какъ Платонъ, который такъ любитъ критиковать это знаменіе вѣка, его тенденціи смѣшивать „необходимое и доброе“ (P 493C), въ то же время готовъ давать совершенно „макіавеліанскіе совѣты“: „ложью и обманомъ на каждомъ шагу придется правителямъ пользоваться во имя пользы управляемыхъ По примѣру лѣкарствъ нельзя всего этого не назвать полезнымъ“ (P. 459D) [1]).

Свой проэктъ идеальнаго государства Платонъ съ полной ясностью и вмѣстѣ съ тѣмъ въ полномъ соотвѣтствіи съ духомъ „аттическаго просвѣщенія“ противопоставляетъ

---

[1]) К. Кузнецовъ. Платонъ Введеніе въ анализъ „Государства“ и „Законовъ“, 1916, 19—20. Здѣсь приведены образцы этихъ совѣтовъ.

позитивному праву, наличному государственному порядку. Законъ, который устами Сократа обосновываетъ Платонъ, „не есть нѣчто невозможное или благое лишь пожеланіе; наоборотъ тѣ законы, которые существуютъ, представляютъ изъ себя нѣчто вопреки природѣ“ (P. 456C). Эта природа не есть старая природа, космосъ, а та новая природа, которую отыскали софисты со своими трактатами о „Человѣческомъ естествѣ“ (Продикъ). Человѣческая природа, природа отдѣльной личности, а не порядокъ цѣлаго, дѣлается отправнымъ пунктомъ естественнаго права софистики. И Платонъ какъ будто идетъ вслѣдъ за вѣкомъ. Стоитъ сослаться хотя бы на его разсужденія о мужчинѣ и женщинѣ (P. 455D—456A). Они построены на признаніи основного тождества „природы“ представителей обоего пола (женщины лишь „послабѣе“), и понятія „по природѣ“, „природой“ пестрятъ здѣсь на каждомъ шагу.

Если исходятъ отъ отдѣльной личности, то и государство представляютъ какъ совокупность отдѣльныхъ человѣческихъ единицъ. Въ „Государствѣ“ есть характерное мѣсто: „не должны ли мы самымъ необходимымъ образомъ согласиться съ тѣмъ, что изъ типовъ и характеровъ индивидовъ слагаются типы и характеры государствъ? Изъ какого же иного мѣста послѣднимъ взяться какъ не отъ людей? Было бы смѣхотворно, если бы кто нибудь сталъ думать, что мужество государства напр. ѳракійцевъ или скиѳовъ—вообще сѣверянъ—рождается не изъ мужества отдѣльныхъ лицъ. То же нужно сказать о любознательности, которую охотно связываютъ съ греческимъ государствомъ, о стяжательности, какъ о качествѣ, не въ малой степени присущемъ государству финикіянъ и египтянъ“ (P. 435E).

Живетъ ли эта отдѣльная личность обособленной отъ полиса, государства, жизнью? Внутренней свободы она, во всякомъ случаѣ, добилась. Оставаясь въ государствѣ, она можетъ быть какъ бы внѣ государства. Мудрый знаетъ, что окунувшись въ политику, онъ окажется въ положеніи человѣка, попавшаго въ звѣриное логовище: погибнетъ раньше, нежели успѣетъ принести пользу (P. 496D). Поэтому пусть онъ „хранитъ спокойствіе и дѣлаетъ свое“. Все равно какъ во время бури путникъ, прижавшись къ стѣнѣ, станетъ

выжидать, покуда пыль не пронесется мимо него, такъ и мудрецъ, стоя сторонкой, будетъ оставаться наблюдателемъ чужого беззаконія. Мы видимъ т. о., что идея аполитизма, разрыва нравственной связи съ государствомъ, замыканье личности внутри себя достигаетъ у Платона полной зрѣлости: стоицизму не нужно будетъ открывать всѣхъ этихъ вещей. Аполитизмъ есть отвѣтъ на окружающія „беззаконія".

Но откуда эти беззаконія? Не лежитъ ли ихъ причина именно въ неумѣренномъ освобожденіи личности, развязываніи общественныхъ путъ? Должна ли быть личная свобода учтена въ качествѣ опредѣляющаго начала правопорядка или, наоборотъ, существенно урѣзана, снова закована? Здѣсь мы уже вправѣ прекратить установленіе связей философіи Платона съ предшествующей эпохой и перейти къ разсмотрѣнію того, какъ эти связи разрывались или во всякомъ случаѣ энергично ослаблялись.

Въ характеристикѣ подобнаго разрыва мы должны избѣгать придавать преувеличенное значеніе отдѣльнымъ, преходящимъ настроеніямъ Платона, хотя бы они и не были лишены своей показательности. Любопытно слѣдующее мѣсто изъ „Законовъ", гдѣ идеѣ правотворчества существенно урѣзываются крылья: „никогда никто изъ людей не законодательствуетъ, а случаи и неожиданности, откуда только ни сваливающіеся, за насъ законодательствуютъ" (709A). Затѣмъ дѣлаются ссылки на войны, глады и моры, создающія „необходимость создавать новое", вводить новыя нормы по поводу новыхъ случайностей. „Къ немалой выгодѣ въ минуту бури быть въ состояніи воспользоваться искусствомъ кормчаго" (709B). Такимъ кормчимъ для государства является законодатель. Газумѣется, отъ подобной идеи законодательства, помогающаго государственному кораблю спастись отъ набѣжавшаго шторма, вырваться изъ опаснаго кризиса, и до идеи законодательства, создающаго на новый образецъ государственный и общественный строй, дистанція огромнаго размѣра. Представители „реакціи" въ началѣ XIX-го столѣтія, вродѣ Савиньи, готовы были допускать вмѣшательство законодательной машины въ правовую жизнь въ исключительныхъ случаяхъ, но они рѣшительно отвергали идею кодекса, идею подчиненія жизни заранѣе предначертанному,

широкому законодательному плану. Платонъ, несмотря на указанныя оговорки, все же остается вѣрнымъ идеѣ подобнаго плана и съ гордостью, достойной просвѣщеннаго законодателя XVIII-го вѣка, надѣется въ своихъ „Законахъ", что „главное и цѣлое", хотя бы въ общемъ очертаніи, онъ не забудетъ упомянуть (770B). Но если Савиньи и ему подобные возставали противъ кодексовъ, противъ широкаго законотворчества, то это потому, что въ ихъ воображеніи предшествующіе опыты объединялись съ идеей реформированія, слишкомъ энергичнаго толканія жизни впередъ. Они не возразили бы, однако, ничего противъ „Законовъ" Платона, ибо почувствовали бы въ послѣднихъ родственные звуки, звуки тормаза: свободной и слишкомъ быстрой игрѣ общественныхъ силъ здѣсь ставились энергичныя препоны.

Прежде всего показательно рѣзко-опредѣленное значеніе, какое Платонъ придаетъ закону, правовому началу. Вмѣсто естественнаго закона, вмѣсто лично-автономнаго сужденія, выдвигается нѣкоторое положительное и сверхъ-личное начало: общій законъ государства именуется „золотымъ и священнымъ руководительствомъ разума" (N. 645A). „Законодатель одно объявляетъ позорнымъ и дурнымъ, другое добрымъ и прекраснымъ. Всячески избѣгать одно, всячески стремиться къ другому есть наша цѣль. Въ противномъ случаѣ мы ввергаемъ нашу душу, это божественнѣйшее начало, въ безчестіе и безобразіе" (N. 728A). Обществу дается единая норма, единый образецъ, чтобы люди „видѣли какъ бы одними глазами, слышали какъ бы одними ушами, дѣлали какъ бы однѣми руками, хвалили или порицали какъ одинъ человѣкъ, наисогласнѣйшимъ образомъ одному и тому же радуясь, однѣми и тѣми же скорбями скорбя" (N. 739C). Въ такомъ умонастроеніи скрытъ отказъ отъ двухъ цѣнностей, которыми столь дорожитъ V-ое столѣтіе и которыя всего менѣе чуждыми остались натурѣ Платона: творческое, инициативное начало и личность какъ носительница этого начала—подъ ударомъ.

Вѣчно на чеку должны быть власти въ идеальномъ государствѣ Платона „въ виду вѣроятія возникновенія всяческихъ новшествъ". Задача властей сдѣлать такъ, чтобы новшества не зарождались или, въ случаѣ зарожденія, какъ

можно скорѣй устранялись (N. 758C). Это и есть принципъ духовной цензуры, борящейся противъ свободнаго проявленія инициативы, ибо эта инициатива неизбѣжно приводитъ къ новизнѣ, а новизна есть мать неустойчивости. Все равно какъ реакціонеры конца XVIII го и начала XIX-го столѣтія, даже въ протестантскихъ кругахъ, готовы одобрять историческое призваніе римской куріи, борящейся противъ соблазнительныхъ нововведеній, такъ и греческій реакціонеръ начала IV-го столѣтія, Платонъ, готовъ открывать походъ противъ той жажды невиданнаго и неиспытаннаго, какая охватила людей V-го столѣтія. Вѣдь недаромъ ихъ высмѣиваетъ Аристофанъ, вкладывающій въ уста женщинъ похвалы въ честь стараго, неподвижнаго закона: „государство аѳинское не успокоится, покуда не измѣнитъ то, что въ немъ есть здороваго“ (Женскій парламентъ, 214). „Радость жизни въ томъ, чтобы вѣчно приливало новое“ (Gorg. 494B). Такое умонастроеніе въ корнѣ хочетъ пресѣчь Платонъ въ своемъ идеальномъ государствѣ.

Удивительна при этомъ сила его остраго взора: онъ отлично понимаетъ, что нельзя у духа времени вырывать одно лишь проявленье. Нужно этотъ духъ брать во всей его цѣлостности, по всему фронту вести энергичную аттаку. Вотъ напр. характерное замѣчаніе. „Нужно остерегаться допускать измѣненіе музыкальнаго стиля, ибо въ этомъ лежитъ опасность для всего остального. Вѣдь лады музыкальные нигдѣ не мѣняются безъ того, чтобы не затрагивать законовъ государственныхъ въ самыхъ существенныхъ пунктахъ“ (P. 424C). Отсюда—требованіе скованности, подчиненности разъ навсегда установленнымъ образцамъ. Останавливаясь на области музыки, какъ на типичномъ примѣрѣ, приведемъ слѣдующій отрывокъ изъ „Государства“. „Двѣ гармоніи, лучше всего передающія звуки горя и счастья, добронравія и мужества... мы оставимъ въ своемъ государствѣ... Для нашихъ пѣсенъ и мелодій намъ не нужны инструменты ни съ многими струнами, ни приспособленные къ тому, чтобы извлекать рядъ гармоній... Не станемъ мы оказывать поддержку тѣмъ, кто эти инструменты изготовляетъ... Не примемъ въ свое государство ни флейтистовъ, ни выдѣлывателей флейтъ... Такъ незамѣтно очистимъ госу-

дарство отъ его пышности" (P. 399C—E). То, что утверждается здѣсь относительно музыки, повторяется и относительно поэзіи, чей основной грѣхъ—беззаконіе, нежеланіе подчиняться старымъ и прочнымъ какъ скала стихотворнымъ формамъ. Слишкомъ ужъ предаются поэты самозабвенному, творческому порыву или, какъ выражается Платонъ, слишкомъ подчиняются не знающему граней богу Діонису: „справедливое" и „законное" въ поэзіи т. о. улетучивается (N. 700D).

И такъ далѣе, и такъ далѣе. Для насъ важно установить тенденцію: Платонъ идетъ твердыми и крѣпкими шагами въ сторону обузданія иниціативы, творчества. Отсюда та двойственность, которую мы уже отмѣчали. Въ „Государствѣ" развивается система воспитанія, шагъ за шагомъ приводящая къ конечной цѣли, воспріятію чистой идеи блага. Платонъ говоритъ при этомъ о томъ духѣ свободы, который долженъ въ воспитательной системѣ доминировать (P. 536E). Но свободная школа плохо уживается съ несвободной духовной атмосферой, съ препятствіями, какія ставятся на пути у свободнаго творчества въ тѣхъ или иныхъ его проявленіяхъ. Очевидно, что Платонъ хотѣлъ соединить несоединимое, примирить завѣты „вѣка просвѣщенія" и исканія той эпохи, которая, подобно началу XIX-го столѣтія, устойчивость ставила превыше всего. И неудивительно, ибо философія Платона и философія де Мэстра для насъ исторически непонятны, если позади ихъ не поставить длинный рядъ лѣтъ, заполненныхъ внутренними и внѣшними потрясеніями.

У де Мэстра есть такія слова: „справедливый законъ не тотъ, что на всѣхъ и каждомъ обнаруживаетъ свою справедливость, но тотъ, что созданъ для всѣхъ" (С. Петербургскіе вечера, 1, 25). И у Платона можно встрѣтить чуть ли не буквальное повтореніе тѣхъ же словъ. Правильные, т. е. справедливые законы тѣ, которые „созданы ради общаго блага всего государства" (N. 715B). Въ подобномъ совпаденіи нѣтъ никакой случайности: и у де Мэстра, и у Платона преодолѣвается духъ атомизма, индивидуализма, свойственный европейскому XVIII-му, греческому V-му вѣку. Законъ издается ради общаго блага, понятаго не какъ благо суммы отдѣльныхъ единицъ, всѣхъ и каждаго, а какъ благо цѣлаго,

нѣкоторой коллективной величины, куда индивиды входятъ какъ части, подчиненныя задачамъ и интересамъ этой величины. „Взирая на цѣлое, стану я законодательствовать, частичныя доли распредѣляя, по справедливости, между отдѣльными единицами“ (N. 923B). Справедливость въ строѣ цѣлаго, въ „спасеніи государства“, въ томъ, чтобы отдѣльную единицу подчинить нѣкоторому сверхъ-личному плану. И достаточно вѣрить, что строй цѣлаго справедливъ, что черезъ цѣлое въ конечномъ итогѣ справедливое начало находитъ свою полную реализацію. Что тогда въ несправедливой судьбѣ справедливаго? Вѣдь это—всего лишь доля, частица, песчинка. Именно объ этой песчинкѣ заботится V-ый вѣкъ, именно объ ея справедливости печется. И если наталкивается на несправедливость „личной“, индивидуальной судьбы, то готовъ посылать проклятія по адресу неба, сомнѣнія, по поводу самаго существованія боговъ. Плохо или хорошо, а мы изживаемъ „свою“ жизнь, утверждаемъ „свое“ самоцѣльное бытіе. И вдругъ оказывается, что у насъ нѣтъ права на жизнь, ни на справедливость или пусть даже несправедливость по отношенію къ своей жизни. На мѣстѣ всего этого снова водружается „цѣлое“, въ которомъ мы играемъ подчиненную роль. „Не будемъ считать бога худшимъ мастеромъ, нежели смертныхъ мастеровъ, которые, чѣмъ они лучше, тѣмъ съ большей тщательностью и совершенствомъ вырабатываютъ въ заданныхъ имъ работахъ какъ цѣлое такъ и детали. Неужели мудрѣйшаго бога, стремящагося и могущаго пещись о мірѣ, мы признали бы не идущимъ на заботы о мелкихъ частяхъ, а заботящимся только о цѣломъ—подобно бездѣльнику или надорвавшемуся надъ работой ничтожеству“ (N. 902E—903A)? На первый взглядъ это звучитъ утѣшительно для отдѣльной личности, но именно на первый взглядъ! Смыслъ словъ Платона заключается въ томъ, что судьба индивидуальная — маленькая деталь, ничтожный штрихъ въ грандіозномъ планѣ цѣлаго: богъ, этотъ мастеръ на крупныя дѣла, разумѣется, въ силахъ позаботиться о подобныхъ мелочахъ. Здѣсь звучатъ ноты, далекія отъ защиты подлиннаго индивидуализма, самоцѣнной судьбы отдѣльной личности: маленькія детали, ничтожные штрихи легко и позабыть, если думать, въ первую очередь, о судь-

бахъ цѣлаго. Что это — въ первой очереди, Платонъ не оставляетъ ни малѣйшихъ сомнѣній. „Мы хотимъ нашими доводами убѣдить..., что у заботящагося о цѣломъ все устроено въ цѣляхъ спасенія и блага цѣлаго, части котораго по возможности получаютъ и творятъ, что имъ полагается“ (N. 903B). Въ этомъ „по возможности“—весь центръ тяжести. Справедливость не рушится, если въ грандіозномъ планѣ цѣлаго выпадетъ отдѣльная деталь, если въ справедливѣйшей судьбѣ цѣлаго утонетъ несправедливость судьбы отдѣльнаго индивида. Платонъ безпощаденъ до конца: богъ заботится именно о „спасеніи и добротности“ цѣлаго. „И твоя доля, о жалкій, направляетъ взоры на это цѣлое. Ты не замѣтилъ, что изъ за цѣлаго все творящееся происходитъ, что счастье цѣлаго имѣется въ виду, что ты существуешь для цѣлаго, а не оно для тебя“ (N. 903C). Въ своихъ „С. Петербургскихъ вечерахъ“ де Мэстръ, великій реакціонеръ начала XIX в., почти съ дословной точностью воспроизводитъ эту грандіозную и вмѣстѣ съ тѣмъ роковую для отдѣльной личности схему.

Въ нашихъ рукахъ теперь ключъ ко всему плану „реформы“ Платона: мы ясно видимъ ея жизненный центръ. И отсюда нетрудно ужъ уловить смыслъ и направленье расходящихся радіусовъ. Общество являетъ собою картину пестрой, хаотичной игры составляющихъ его элементовъ. А счастья, довольства нѣтъ. Наоборотъ, острота потрясеній общественнаго организма достигла своего предѣла. И нужно подумать о спасеніи цѣлаго, отвлекшись отъ интересовъ отдѣльныхъ частей. Развѣ эти части не раздробили государства на рядъ государствъ? Противопоставленіе „богатства“ и „бѣдности“ не исчерпываетъ всего трагизма и сложности дѣйствительности: и внутри богатыхъ, и внутри бѣдныхъ видны дальнѣйшія трещины, намѣчаются дальнѣйшія враждующія группировки. Спасенье въ томъ, чтобы вернуть обществу руководительство со стороны власти; спасенье въ томъ, чтобы подчинить общественный строй строгой схемѣ въ смыслѣ расположенія отдѣльныхъ частей; спасенье въ томъ, чтобы на мѣсто шаткихъ исканій естественной справедливости поставить твердый и опредѣленный, все детально регламентирующій государственный законъ. И нѣтъ земного

болѣе тяжкаго преступленья, чѣмъ попытка поколебать значимость этого закона или какъ выражается Платонъ его „поработить“ (N. 856B). Подобный грандіозный походъ противъ вѣка просвѣщенія, противъ свободы и равенства, выполняется Платономъ въ наиболѣе существенныхъ политическихъ его трактатахъ, въ „Государствѣ“ и въ „Законахъ“. Походъ ведется и тамъ, и здѣсь все противъ одного и того же врага, но средства смягчаются. Въ „Законахъ“ больше учитыванья конкретныхъ условій, больше стремленья приблизить идеальное государство къ возможности его реализаціи, въ то время какъ въ „Государствѣ“ недаромъ „быть можетъ, на небѣ“ Платонъ надѣется найти свой идеалъ въ цѣлостномъ видѣ: такъ велики предъявленныя здѣсь къ обществу требованія, такъ рѣшительно затягивается узда и прерывается быстрый бѣгъ! Платонъ здѣсь въ положеніи де Мэстра, который тоже слишкомъ энергично хотѣлъ осадить стремительный ходъ исторіи и натолкнулся на холодный пріемъ у политиковъ эпохи реставраціи.

Де Мэстръ! Это имя насъ неустанно преслѣдуетъ на всемъ пространствѣ нашихъ разсужденій о Платонѣ: очевидно, многочисленны пункты интимныхъ соприкосновеній этихъ двухъ большихъ людей, отдѣленныхъ тысячелѣтіями. Такъ и здѣсь мы не можемъ не вспомнить о проэктѣ де Мэстра повернуть исторію обратно, отдать человѣчество подъ опеку католической церкви, подъ опеку организаціи, которая въ край угла ставитъ отрѣшенность отъ всего лично частнаго. Отказъ отъ собственности, осуществляемый менѣе рѣшительно, и отказъ отъ семьи, осуществляемый болѣе рѣшительно, долженъ выдѣлять клириковъ, изъ среды мірянъ съ ихъ извинительными слабостями, а вмѣстѣ съ тѣмъ съ ихъ нуждой во властной опекѣ и неустанномъ руководительствѣ. Но вѣдь именно такова въ идеѣ сущность той правительственной реорганиціи, которую предлагаетъ въ своемъ „Государствѣ“ Платонъ. Нужно сдѣлать такъ, чтобы у правителей было полное или почти полное отсутствіе того, что̀ способно было бы отвратить ихъ взоры отъ служенья исключительно интересамъ цѣлаго. Они руководятъ этимъ цѣлымъ, но недешево дается имъ подобная высокая жизненная миссія. Все равно какъ у Достоевскаго

Великій Инквизиторъ, исправляющій подвигъ Христа, подвигъ пробужденія людей къ духовной свободѣ, и основывающій его заново на „чудѣ, тайнѣ и авторитетѣ“, изображенъ какъ девяностолѣтній старецъ съ изсохшимъ лицомъ, со впалыми глазами, подъ чьими пышными одѣяніями скрыта старая, грубая монашеская ряса, такъ точно далеко не радостными и пиршественными должны выглядѣть у Платона его правители, руководящіе народомъ, если не на основахъ чуда и тайны, то все же авторитета. Не сладка ихъ жизнь[1]). У нихъ нѣтъ собственнаго имущества „кромѣ предметовъ первой необходимости“; у нихъ нѣтъ „своего очага“, ибо дома ихъ должны быть устроены такъ, чтобы каждый могъ туда входить, когда ему вздумается (P. 416D). Правители сходятся вкупѣ для принятія пищи „какъ если бы то былъ лагерный образъ жизни“ (ibid). У нихъ нѣтъ семьи, ибо „ни родители дѣтей, ни дѣти родителей не должны вѣдать“ (P. 457D). Бракъ поставленъ подъ строгій контроль со стороны государства: указаны предѣльные сроки, въ какіе можно имѣть дѣтей, а путемъ „кривой жеребьевки“, т. е. путемъ всякихъ махинацій, брачущіеся подчинены искусственному подбору. Собственность и семья, этотъ корень „частныхъ интересовъ“, сплоченностей и привязанностей оказывается т. о. вырваннымъ самымъ радикальнымъ образомъ. Участники діалога пытаются все обратить въ шутку. Какъ? И на гетеръ у будущихъ правителей не окажется достаточно средствъ? На этотъ шуточный вопросъ дается не шуточный отвѣтъ. „Основывая государство, мы не на то смотримъ, какъ сдѣлать одну группу населенія особенно счастливой, а все государство“ (P. 420B).

Высокой миссіи правителей долженъ соотвѣтствовать піететъ, почтеніе со стороны народа, которымъ они руководятъ. Этотъ піететъ способенъ, однако, выдыхаться, если нѣтъ извѣстной грани между властью и народомъ, если они связаны узами тѣснаго сосѣдства. У Геродота очень тонко подмѣчено, какъ лидійскій царь Дейокъ, чтобы прослыть за

---

[1]) Въ текстѣ дается общая характеристика „правителей“ и „стражей“: мы не обязаны разсматривать ихъ раздѣльно, ибо и у Платона грань далеко не всегда отчетлива.

„особое существо", сталъ сноситься съ народомъ не иначе какъ черезъ вѣстниковъ (1, 99). Ксенофонтъ, современникъ и литературный конкурентъ Платона, въ своемъ нравоучительномъ трактатѣ „Воспитаніе Кира", на примѣрѣ восточныхъ владыкъ, развиваетъ цѣлую систему выдѣленія правителей изъ среды простыхъ смертныхъ. Широкія складки одѣяній, высокіе котурны придаютъ правителямъ впечатлѣніе чего то надъ-человѣческаго. Искусственными средствами оживленные глаза, раскрашенное лицо дополняютъ видъ необычайности. Въ ихъ манерахъ должна проглядывать отрѣшенность отъ окружающаго міра. Въ присутствіи подданныхъ правитель не долженъ ни сморкаться, ни плевать, ни останавливать на чемъ либо своего взора. Этотъ взоръ долженъ ложиться поверхъ людей и вещей. Какъ измѣнились времена! Въ V-мъ столѣтіи Эсхилъ рисуетъ намъ въ своемъ „Агамемнонѣ" правителя, который всячески старается, чтобы его не заподозрили въ сходствѣ съ восточнымъ владыкой. Гомеровскій герой изображенъ возвращающимся съ востока, изъ троянскаго похода. Его жена Клитемнестра ведетъ себя при этомъ такъ раболѣпно, что получаетъ отповѣдь: „какъ мужа, а не какъ бога меня чти" (925); „не льсти мнѣ, какъ женщинѣ и, по обычаю варвара, повергнувшись во прахъ, не испускай кликовъ" (918). Клитемнестра устилаетъ путь драгоцѣнными тканями; Агамемнонъ не рѣшается ступить на нихъ, „губить ногами губящее богатство" (948). Такъ думалъ свободолюбивый V-ый вѣкъ. Люди реакціи думаютъ иначе. Обществу нуженъ авторитетъ, а авторитетъ нуждается въ пьедесталѣ, нуждается въ ореолѣ сверхъ-человѣчности. Если раньше востокъ былъ синонимомъ „ярма угнетенья" и ему противопоставлялась Греція, гдѣ „можетъ народъ вѣщать свободныя рѣчи" (Эсхилъ, Персы, 591), то теперь именно въ сторону востока, въ частности въ сторону его государственнаго уклада, готова обращаться уставшая отъ анархіи мысль политика.

То же и у Платона. Уже въ „Государствѣ" мы чувствуемъ стремленье поставить народъ и правителей на почтенномъ разстояніи. Платонъ любитъ критиковать Гомера и дѣлаетъ это съ поразительнымъ отсутствіемъ историче-

скаго чутья Одинъ изъ образцовъ этой критики для насъ особенно поучителенъ. Платонъ крайне недоволенъ изображеніемъ необузданныхъ выходокъ Ахилла по адресу Агамемнона, какъ „частнаго лица противъ властвующаго". Наоборотъ, съ уваженіемъ цитируется то мѣсто изъ Иліады (IV, 431), гдѣ про воиновъ сказано, что они „молчатъ, почитая военачальниковъ". Въ „Законахъ" грань между правителями и управляемыми тѣмъ легче заостряется, что здѣсь Платонъ ставитъ точку надъ і, говоритъ намъ о необходимости корректировать греческую свободу и независимость восточнымъ началомъ авторитетности. Такъ возникаетъ его ученье о смѣшанномъ государствѣ—ученье, которому предстоитъ столь долгое и столь разнообразное странствованіе, черезъ посредство Аристотеля и Цицерона. „Есть два вида государствъ, изъ которыхъ поистинѣ рождаются, какъ отъ матерей, всѣ остальныя. Одно изъ нихъ—монархія; другое—демократія. Первое въ высшемъ проявленіи—у персовъ; второе—у эллиновъ. Остальныя государства—сплетеніе изъ обоихъ. Должнымъ и неизбѣжнымъ образомъ государство включаетъ въ себѣ элементы изъ того и изъ другого. Такимъ путемъ достигается сочетаніе свободы съ разсудительностью" (N. 693D).

Этотъ анализъ, открывающій непремѣнное присутствіе „свободы" и „не-свободы", Европы и Востока, въ любомъ государственномъ порядкѣ, способенъ на первый взглядъ дѣйствовать на насъ какъ нѣчто убѣдительное, какъ химическая формула о присутствіи кислорода и водорода въ качествѣ неизмѣнныхъ ингредіентовъ воздуха. На дѣлѣ, однако, государственный порядокъ есть нѣкоторый процессъ, въ которомъ свобода побѣждаетъ не-свободу или наоборотъ. Теорія смѣшаннаго государства, какъ это показываетъ ея дальнѣйшая исторія, очень удобна именно тѣмъ, что незамѣтно, путемъ привмѣшиванья новаго элемента, готоваго дружески уживаться со старымъ, совершалась передвижка во всемъ государственномъ порядкѣ, его коренное измѣненіе. Когда англійскіе абсолютисты конца XVI в. твердили, что они не хотятъ знать смѣшаннаго государства, что ихъ государство есть „истинная" монархія, то они обнаруживали правильное чутье и наблюдательность: дѣйствительно, раз-

сматривая монарха какъ одинъ изъ элементовъ смѣшаннаго государства наряду съ палатами парламента, конституціоналисты тѣхъ дней безболѣзненно ликвидировали начало единовластія, замѣняли его „чистымъ“ парламентскимъ суверенитетомъ. Такъ точно и у Платона съ его смѣшаннымъ или буквально „переплетеннымъ“ правленіемъ. Не легко, разумѣется, ему, чаду свободной Эллады, совершить разрывъ съ традиціонной системой понятій, броситься въ объятія „восточныхъ“ образцовъ. Онъ избираетъ средній путь, убѣждаетъ себя, надѣется убѣдить другихъ, будто возможно состояніе равновѣсія, возможна жизненная комбинація Европы и Востока. На самомъ дѣлѣ, однако, мы видимъ, какъ начало „авторитета“, побѣждаетъ начало „свободы“. Смѣсь монархіи и демократіи оказывается непрочной. Элементы демократическіе начинаютъ растворяться въ элементахъ монархическихъ. Мы увидимъ, какъ современникъ Платона — Исократъ не остановится передъ полнымъ ихъ раствореніемъ.

Организація власти есть лишь одна часть программы спасенія государства. Не старое индивидуализированное, распыленное, „пестрое“ общество должна передъ собою видѣть власть, если она хочетъ разсчитывать на успѣхъ, а нѣчто строго дисциплинированное, построенное по опредѣленному простому, но строгому плану. Было бы неправильно сказать, что Платонъ сознательно хотѣлъ реставраціи старой сословной разграниченности, связанности личности съ той общественно-экономической группой, къ какой она принадлежитъ въ силу рожденія, но конечный смыслъ его реформы какъ она выступаетъ на страницахъ „Государства“ все же въ эту сторону клонится. Вмѣсто „личности какъ таковой“, вмѣсто индивида, выступающаго со своей всюду тождественной моральной природой, снова появляется членъ той или иной, опредѣленной въ ея очертаніяхъ, въ планѣ ея жизни, общественной группы. Тутъ правители, тутъ воины, тутъ „плательщики и кормильцы“, трудящійся людъ разныхъ категорій. Отдѣльная личность растворяется внутри каждой изъ этихъ группъ. И въ свою очередь въ своей совокупности, взаимной обусловленности, отдѣльныя группы соотвѣтствуютъ нѣкоторому общегосударственному плану.

Въ „Законахъ“ средства смягчаются, но существо дѣла остается то же. Если нельзя въ реставраціи стараго зайти столь далеко, то жизнь общества слѣдуетъ все же подчинить самой строгой, мелочной регламентаціи. Платонъ такъ и поступаетъ. Поучительно слѣдить за нимъ, какъ онъ готовъ опредѣлять, сколько гостей можно приглашать на свадебныя торжества, сколько времени женщинамъ употреблять на изготовленіе даровъ для небожителей, въ скольких строкахъ умѣщать надгробную эпитафію! Все это намъ напоминаетъ времена Солона. И недаромъ Платонъ, именно Солона считаетъ въ своемъ роду съ материнской стороны...

Глава 2. Исократъ.

Исократъ и эллинская культура. Культъ разума и убѣжденья. Отказъ отъ духа „вѣка просвѣщенья“. Роль обычнаго права. Монархическій идеалъ. Теорія божественности власти. Патримоніальность монархіи Исократа. Исократъ и идея имперіализма. Монархъ какъ собирательный пунктъ жизни страны.

Имя Исократа (438—336) гораздо рѣже можно встрѣтить въ трактатахъ, посвященныхъ исторіи греческой правовой мысли, нежели исторіи греческаго стиля, литературы. Такое отношеніе къ знаменитому аѳинскому ритору не совсѣмъ правильно. Правда, ему не по плечу гигантскій розмахъ Платона и не хватаетъ ему колоссальной эрудиціи Аристотеля. Именно на примѣрѣ Исократа можно судить, насколько мелкотравчата должна была быть та риторическая мудрость, однимъ изъ модныхъ преподавателей которой онъ былъ. Разумѣется, рядомъ съ учительствомъ Платона. Тѣмъ не менѣе и въ Исократѣ внимательный анализъ долженъ найти не мало поучительнаго для характеристики духа времени.

Прежде всего передъ нами эллинъ, до мозга костей проникнутый сознаніемъ того великаго, что дала міру эллинская, въ особенности аѳинская культура. Въ рѣчи Исократа „О мирѣ“ мы встрѣчаемъ знаменательныя слова: „съ благополучіемъ Эллады связанъ прогрессъ мудрости“ (§ 145).

Причина процвѣтанія Аѳинъ—склонность къ мудрости, философіи (Панегирикъ, § 48). Съ гордостью говоритъ Исократъ о томъ, что возлюбленный его городъ славится своими многочисленными, разнообразными содружествами, гдѣ можно видѣть „состязанія не только въ скорости или физической силѣ, но и въ силѣ сужденія, въ знаніяхъ“ (ibid.). Именно эта слава сдѣлала изъ Эллады, изъ Аѳинъ—школу міра. И неудивительно, если „прозвище эллинъ употребляется не столько въ смыслѣ происхожденія, сколько для обозначенія умственной культуры. Поэтому эллинами зовутъ скорѣе тѣхъ, кто получилъ эллинское воспитаніе, нежели лицъ одной и той же крови“ (Панег. § 51). Въ приведенныхъ словахъ Исократа—одно изъ наиболѣе яркихъ свидѣтельствъ нарожденія духа культурнаго космополитизма. У Платона въ этомъ пунктѣ гораздо больше расовой, національной заостренности. Предвосхищая, какъ въ очень многомъ, Аристотеля, онъ говоритъ намъ о двухъ группахъ, на которыя раскалывается міръ: на одной сторонѣ стоятъ „близкіе и родственные“ по ихъ природѣ эллины, на другой—чуждые имъ варвары (Р. 470С). По отношенію къ варварамъ эллины „по природѣ“ находятся въ положеніи вѣчной войны. Наоборотъ, эллины, по природѣ, друзья [1]).

Итакъ, Грецію велика своей духовной культурой, своей „жаждой знать“, ибо, конечно, въ этомъ буквальномъ смыслѣ мы должны понимать Исократа, когда онъ говоритъ о „философіи“. Здѣсь Исократъ стоитъ цѣликомъ на почвѣ V-го вѣка, вѣка „разума“. И недаромъ онъ поетъ гимны орудію разума, всемогущему слову. Слову мы обязаны „почти“ всѣмъ, разграниченіемъ справедливости и несправедливости, стыда и чести; ему же мы обязаны своимъ воспитаніемъ (Никоклъ, § 5). Исократъ не сомнѣвается, что стоитъ ему написать во всѣхъ отношеніяхъ вѣскій памфлетъ, и прекратятся междоусоб-

---

[1]) Космополитизмъ Исократа не мѣшаетъ ему, аѳинянину, похвастаться тѣмъ, что въ противоположность остальнымъ греческимъ государствамъ населеніе Аттики свободно отъ „примѣсей“ сторонніхъ элементовъ (Панат. § 124). Найдутся у него и нотки боевого эллинизма: нехудо было бы м-азійскихъ варваровъ обратить въ данниковъ, нехудо было бы на отнятой у нихъ землѣ разселить, грековъ, а то вѣдь вслѣдствіе тѣсноты приходится обрабатывать горы (Панег. § 131—131).

ныя войны, всяческія бѣды, отъ которыхъ страждутъ его соотечественники. Стоитъ ему доказать издревлее право Аѳинъ на гегемонію, и Спарта тотчасъ прекратитъ свое губительное для этой гегемоніи соперничество.

Подобная роль разумнаго начала и его орудія, убѣжденія, удерживаетъ насъ на старой почвѣ, на почвѣ V-го вѣка. Но это орудіе Исократъ готовъ пустить въ ходъ не въ тѣхъ цѣляхъ, чтобы подобно Платону создавать искусственный и сложный тормазъ противъ грѣховъ „вѣка просвѣщенія". Каково бы ни было содержаніе „Законовъ" Платона, какъ бы эти „Законы" ни стремились удержать слишкомъ порывистый темпъ жизни, но вѣдь не забудемъ, что это—законы, сумма выкристаллизованныхъ нормъ, диктующихъ обществу именно такой, а не иной укладъ. Въ этомъ отношеніи Платонъ по своему—духовный сынъ пятаго вѣка: онъ лишь измѣнилъ вѣку въ смыслѣ желательнаго содержанія законовъ. Не то—Исократъ. Предвосхищая мысли, которыя систематически будутъ развиты Аристотелемъ въ его „Политикѣ", онъ вводитъ насъ въ кругъ понятій, гдѣ въ центрѣ стоитъ не законъ, а обычай, гдѣ, слѣдовательно, основное значеніе отводится не вмѣшательству законодателя, а непримѣтному, естественному складыванію жизненныхъ отношеній. Въ Греціи—вмѣстѣ съ Аристотелемъ, въ Римѣ—вмѣстѣ съ Цицерономъ, въ Европѣ—вмѣстѣ съ Савиньи Исократъ доказываетъ, что не законами держится правильно устроенное государство, а передаваемыми отъ поколѣнья къ поколѣнью правовыми навыками, „немногими соглашеніями" (Панег. § 78). Тамъ, гдѣ имѣется обиліе законодательства, на лицо—явный симптомъ, что страна стоитъ на ненормальномъ пути. Истинная справедливость не на портикахъ, испещренныхъ законодательными текстами, а въ душахъ гражданъ. „Не псефисмами (постановленіями народнаго собранія), а обычаями хорошо управляется государство" (Ареопаг. § 41). Именно эти обычаи въ ихъ повседневной несложности и простотѣ суть подлинное воспитательное средство, а не законы—съ ихъ „искусственностью" добавитъ въ XIX в. историческая школа юристовъ. Мысли Исократа движутся въ томъ же направленіи. Духъ реформаторства рѣшительнымъ

образомъ осуждается во всѣхъ этихъ симпатіяхъ къ обычности, естественности, повседневности.

Такъ и въ сферѣ государственно-правовыхъ отношеній взоры Исократа обращаются къ „отеческой институціи“, къ тому стародавнему укладу, который былъ искаженъ послѣдующими законодательными экспериментами. Это — строй Солона и Клисѳена, „аристократизованная демократія“, которую нельзя узнать въ современной Исократу охлократіи, господствѣ толпы съ ея преступными вождями, „безумствующими съ народной трибуны“ [1]).

Здѣсь не было жребія, этой язвы въ государственномъ строѣ. Исократъ не упускаетъ замѣтить, что изображаемая имъ первобытная конституція обезпечивала незыблемость собственности: „нажитое“ оставалось въ рукахъ владѣльцевъ. Въ современные же ему дни вѣдь и бѣдные страдаютъ отъ полной неустойчивости въ сферѣ имущественныхъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ, кто станетъ открывать кредитъ, предвидя, что не сегодня—завтра долговыя обязательства будутъ кассированы (Ареоп. § 32—33)?

До сихъ поръ передъ нами система мыслей, гдѣ дѣло идетъ о нѣкоторомъ, типичномъ для эпохи, умонастроеніи съ его реакціей противъ извращенностей демократическаго режима, противъ его „большевистской“ дѣйствительности. Исократъ интересенъ намъ именно тѣмъ, что онъ не останавливается на полпути и отъ своей аристократизованной демократіи переходитъ къ обоснованію монархическаго абсолютизма въ чистѣйшей формѣ. Такъ „смѣшанное государство“ Платона на страницахъ водянистой прозы Исократа раскрываетъ свою предѣльную сущность. Конечно, именитый риторъ слишкомъ остороженъ, чтобы ставить точку надъ і, чтобы рекомендовать абсолютнаго монарха для своей родной республики. И безъ того онъ на сильномъ и основательномъ подозрѣніи въ тѣсныхъ связяхъ съ Филиппомъ Македонскимъ. И безъ того ему приходится отводить упреки недоброжелателей въ томъ, что стремится „накликать бѣду на республику“. Для нашихъ цѣлей достаточно, однако,

---

[1]) Ср. R. v. Pöhlmann, Isokrates und das Problem der Demokratie Sitzungsber, d. K. Bayr. Ak. d. Wiss. 1913.

установить, что въ тѣхъ государствахъ, гдѣ Исократъ находитъ „одного“ правителя, подобное единовластіе не вступаетъ ни въ какую коллизію съ убѣжденіями ритора. Онъ прилагаетъ всѣ силы, чтобы подыскать принципіальное обоснованіе для монархическаго абсолютизма.

Именно этой цѣли посвящены два трактата: нравоучительное посланіе къ мелкому кипрскому царьку, Никоклу, а также та примѣрная рѣчь, съ которой Никоклъ, взявши бразды правленія, долженъ былъ бы обратиться „къ своему народу“. Преданіе гласитъ, что Никоклъ, бывшій ученикъ Исократа, дѣйствительно по царски вознаградилъ своего учителя. И кстати, ибо Исократъ былъ въ числѣ тѣхъ, кого демосъ сумѣлъ выжать какъ губку—чтобы припомнить фразу Аристофана.

Въ своихъ построеніяхъ Исократъ исходитъ изъ того тезиса, что „монархія есть лучшая изъ политій“, т. е. изъ государственныхъ формъ (Никоклъ, цит. Ник. § 12). Но лучшей она является лишь тогда, когда глава государства „во всѣхъ дѣлахъ помнитъ, что онъ басилевсъ“ (Къ Никоклу, цит. Къ Ник. § 37). Что же это значитъ? Означаетъ ли достоинство басилевса нѣкоторую надъ-человѣческую природу, связь съ божественнымъ началомъ? Знаетъ ли Исократъ божественную теорію власти? Сдѣлать категорическій выводъ изъ имѣющихся текстовъ едва ли можно, но на общія тенденціи мы въ правѣ указать въ позиціи Исократа въ отношеніи къ религіознымъ культамъ. Индивидуализмъ предшествующей эпохи оставилъ неизгладимый слѣдъ. „Жречество есть достояніе каждаго“ (Къ Ник. § 6). Или еще: „лучшая жертва и величайшее поклоненіе—вести себя благороднѣйшимъ и справедливѣйшимъ образомъ“ (Къ Ник. § 20). Платонъ не остановится передъ радикальнымъ добавленіемъ: „тотъ, кто не признаетъ бытія боговъ, будучи отъ природы надѣленъ справедливымъ характеромъ, станетъ ненавидѣть злыхъ... и любить добрыхъ“ (N. 908B). Моральность настроенія т. о. совмѣстима съ безвѣріемъ. Однако, подобный укладъ понятій наталкивается на малую ихъ желательность, если не опасность, съ точки зрѣнія интересовъ цѣлаго. Поэтому въ своемъ идеальномъ государствѣ Платонъ не намѣренъ поощрять безвѣрія, а кромѣ того не прочь

поставить культъ снова на ту объединяющую людей позицію, которую онъ игралъ въ прежнія времена: недаромъ говоритъ онъ о всемъ значеніи общихъ святынь, куда населеніе Эллады стекается на поклоненье (P. 470E). Еще энергичнѣй Платонъ выступаетъ въ „Законахъ“: готовъ воспрещать частные молитвенные дома, ибо иначе будетъ нарушенъ установленный въ государствѣ культъ; религія т. о. должна играть роль не раздѣляющую, а объединяющую людей (N. 909D). То же и у Исократа: на одной сторонѣ „Божій храмъ—внутри насъ“, а на другой сторонѣ инстинктивная тяга въ сторону культовыхъ учрежденій, дающихъ „чудо, тайну и авторитетъ“. Отсюда неудивительно, если на страницахъ своего „Панегирика“ Исократъ найдетъ мѣсто, чтобы съ теплотой отозваться объ Элевсинскихъ мистеріяхъ.

Какъ же, однако, обстоитъ дѣло съ божественностью власти? Какой собственно смыслъ въ данномъ историческомъ разрѣзѣ съ нею намѣрены связывать? Богъ давно уже переселился внутрь отдѣльной личности и тѣмъ самымъ освятилъ ея независимую, самодовлѣющую роль. Если начинаютъ говорить о божественности власти, выдѣлять носителя власти изъ среды прочихъ смертныхъ, ставить его въ особенно тѣсное отношеніе къ божественному началу, то это означаетъ, что власть выступаетъ въ иной роли, нежели тогда, когда она была простой представительницей народа, суммы отдѣльныхъ, „равно божественныхъ“ единицъ. Власть въ своей спеціальной связи съ божествомъ претендуетъ на независимость по отношенію къ народу. Она стоитъ на пьедесталѣ, недостигаемомъ для простыхъ смертныхъ, окружена ореоломъ тайны и авторитетности. Она выполняетъ нѣкоторую сверхъ-личную миссію, есть видимое олицетвореніе того коллективнаго цѣлаго, въ главѣ котораго стоитъ. Такъ выглядитъ идея божественности власти въ эллинистическій и римско-императорскій періодъ исторіи. Александръ В. явился первымъ послѣдовательнымъ ея воплотителемъ. Какова, однако, позиція Исократа? На одной сторонѣ онъ—слишкомъ индивидуалистъ, слишкомъ, къ тому же, грекъ, чтобы броситься безъ оглядки въ объятія данной идеологіи. Съ презрѣніемъ говоритъ онъ о персахъ, которые „преклоняя колѣни передъ смертнымъ мужемъ и обращаясь къ

нему какъ къ богу, выражаютъ тѣмъ самымъ меньшее уваженіе къ богамъ, нежели къ людямъ“ (Панег. § 151). Но съ другой стороны, „если говорить о древнихъ временахъ, то, по разсказамъ, боги управляются монархически“ (Ник. § 26). При этомъ дѣлается очаровательное въ его откровенности замѣчаніе, хорошо уясняющее намъ роль неба въ политикѣ: „мы никогда не сказали бы, что боги живутъ монархически, если бы не считали монархіи столь выдающимся политическимъ строемъ“ (ibid.). Фейербахъ съ его религіей какъ проэкціей нашихъ идеальныхъ представленій на небѣ пришелъ бы въ восторгъ отъ этой фразы! Итакъ, небо освящаетъ единовластіе. Дѣло, однако, не только въ его освященіи, но и въ томъ, что носитель власти связанъ родственно съ небожителями: Исократъ готовъ предковъ своего любезнаго Никокла приводить съ ними въ родственную связь. Правда, это дѣлается какъ то мимоходомъ, но все же дѣлается. И мы не можемъ не усмотрѣть здѣсь знаменательныхъ симптомовъ. Европа шла навстрѣчу Востоку. Когда Александръ В. потребовалъ отъ грековъ, чтобы и они совершали актъ колѣнопреклоненія, то здѣсь былъ сдѣланъ второй шагъ. Первый они готовы были сдѣлать сами!

Нелишенная оттѣнка божественности, монархія Исократа носитъ къ тому же патримоніальный характеръ. Власть Никокла не есть та, которую онъ противозаконно, какъ чужую воспріялъ, но священно и законно—черезъ своихъ предковъ (Ник. § 13). Государство т. о. обращается въ нѣкоторое достояніе, которое по наслѣдству, какъ всякое иное имущество, передается изъ рукъ въ руки. Тѣмъ самымъ и составляющіе государство граждане переходятъ въ состояніе „объектовъ власти“ — въ лучшемъ случаѣ попечительной власти. Какъ добрый хозяинъ долженъ управлять своимъ государственнымъ наслѣдіемъ монархъ. Пусть онъ будетъ пышенъ въ своихъ постройкахъ, чтобы множить „свою“ славу, но вмѣстѣ съ тѣмъ и точенъ въ получкахъ. Блюдя свой собственническій, хозяйскій интересъ, монархъ тѣмъ самымъ блюдетъ и общій интересъ, въ противоположность олигархамъ и демократамъ (Ник. § 14 и слѣд.). Поэтому Исократъ, въ чьей школѣ поучаются будущіе монархи, роняетъ такую фразу: „воспитывающій частныхъ лицъ прино-

сить лишь имъ пользу, а воспитывающій монарховъ приноситъ пользу не только имъ, но и тѣмъ, кто „подъ ними“ (Къ Ник. § 8).

Спускаясь отъ отца къ сыну, можно, однако, натолкнуться на нѣкоторый пунктъ, гдѣ мы въ правѣ спросить, почему же государство оказалось собственностью правящаго дома. Въ XVII-мъ столѣтіи ту же проблему поставилъ знаменитый обоснователь монархическаго идеала, Яковъ I Стюартъ: онъ отвѣтилъ, что въ конечномъ итогѣ власть монарха покоится „на правѣ завоевателя“. Тѣмъ самымъ эта власть противопоставлялась власти, покоящейся на народномъ соизволеніи. Такой рѣзкой заостренности у Исократа мы не чувствуемъ, но не мѣшаетъ все же отмѣтить, что власть его идеальнаго кипрскаго царька Никокла отчасти основана на подвигахъ его отца Эвагора, который сумѣлъ очистить свое царство отъ враждебныхъ финикійцевъ.

Итакъ, монархизмъ Исократа стоитъ на достаточно твердой почвѣ. И намъ ясенъ его смыслъ. Станетъ еще яснѣе, если мы устранимъ возможность одной гипотезы. Монархъ Исократа вовсе не есть прообразъ монарховъ эллинистической или римско-имперской исторіи: онъ вовсе не намѣренъ быть во главѣ большого, если угодно, мірового государства. Идеалъ Исократа, какъ и идеалъ Платона носитъ строго „городской“ характеръ. Въ своемъ „Панегирикѣ“ именитый риторъ бросаетъ упрекъ Спартѣ, которая готова помогать персидскому царю: „развѣ не противоестественно, чтобы вожди эллиновъ дѣлали одного мужа властелиномъ надъ столькими людьми — столькими, что ихъ и не перечесть“ (§ 127)? Никоклъ похваляется тѣмъ, что не станетъ зариться на то, что̀ ему не принадлежитъ и даже готовъ отказаться отъ предложенной ему земли, предпочитая по справедливости имѣть лишь свое достояніе (Ник. § 34). Стоитъ вдуматься въ эти разсужденія Исократа: въ нихъ скрыта нѣкоторая внутренняя дисгармонія. На одной сторонѣ защищается монархическій абсолютизмъ, а на другой сторонѣ отстаивается государство, гдѣ властвующій въ силахъ пересчитать своихъ подчиненныхъ. Почему? Очевидно, потому, что у Исократа, истиннаго грека, полны еще жизни представленія о государствѣ, гдѣ власть органически, сосѣдски связана

съ народомъ, гдѣ она стоитъ здѣсь, рядомъ, а не въ заоблачной дали, въ полной изолированности отъ тѣхъ, кто гдѣ то тамъ внизу покоится „подъ нею“. Съ этой точки зрѣнія насъ не долженъ удивлять Платонъ, который готовъ вливать струю Востока въ свои европейскіе навыки, готовъ „монархизировать“ свое народоправство и въ то же время не хочетъ въ своемъ идеальномъ государствѣ видѣть больше какъ 5040 семействъ. „Нѣтъ большаго блага для государства, нежели... взаимное знакомство гражданъ. Тамъ, гдѣ люди проживаютъ въ полномъ невѣдѣніи касательно своихъ ближнихъ, никто никогда не можетъ надѣяться ни на заслуженную награду, ни на должность по достоинствамъ, ни на справедливость по соотвѣтствію“ (N. 738D—E). Подобная обстановка едва ли подходитъ для реализаціи монархическаго идеала въ той его цѣлостности какъ онъ рисуется, если не Платону, то Исократу.—Итакъ, не имперіализмъ рождаетъ монархизмъ Исократа. Корни этого міросозерцанія нужно искать въ реакціи противъ духа V-го вѣка. Цѣлое, а не часть. Поэтому пусть будетъ монархія. Пусть будетъ руководительство, опека надъ отдѣльными единицами. И если государство „принадлежитъ“ монарху, то какъ исключительный, единственный собственникъ онъ будетъ владѣть „всѣмъ“, не позволитъ этому „всему, цѣлому“ распасться на части, сдѣлаться предметомъ быстрой и безъ застѣнчивой атаки мнимыхъ служителей народнаго интереса. Какъ нѣкоторый идеальный центръ монархъ долженъ стянуть къ себѣ всѣ нити общественной жизни. Нужно сдѣлать такъ, чтобы граждане всѣ свои упованія полагали въ особѣ монарха. Въ умы подданныхъ должна быть внѣдрена мысль, что монархъ способенъ лучше печись о спасеніи гражданъ, нежели они сами (Къ Ник. § 21). Вѣдь какъ бы ни былъ онъ плохъ, а все же на его сторонѣ „опытъ“ (Ник. § 18). Кого изберетъ монархъ, того граждане должны любить и почитать (ibid. § 60). Гражданамъ не рекомендуется искать поддержки другъ у друга, завязывать взаимныя связи. Никоклъ вѣщаетъ имъ: „не образовывайте содружествъ и сообществъ безъ моего вѣдома; такіе союзы въ другихъ государствахъ доставляютъ власть, а въ монархіяхъ являются для своихъ чле-

новъ опасностью“ (Ник. § 54). Такъ совершается нѣкоторая планомѣрная и цѣлостная экспропріація жизни отдѣльныхъ единицъ въ пользу нѣкотораго „обобщающаго“ центра. Такъ монархизмъ Исократа выдаетъ всю свою связь съ тѣмъ духомъ, который воодушевлялъ Платона и который, разумѣется, не можетъ быть отождествленъ съ мелкимъ и эгоистическимъ политиканствомъ!

Во власти серединности.

Глава 1. Аристотель.

Аристотель и Аѳины. Его труды по политикѣ. Платонъ и Аристотель. Послѣ-реакціонный либерализмъ. Аристотель и отдѣльная личность. Соціальная политика. Идея устойчивости правопорядка. Отказъ отъ реформаторства. Роль обычнаго права Законное равно справедливому. Серединная личность. Артельная мудрость.

Аристотель (384—322)—не аѳинянинъ. Онъ родился въ городкѣ Стагирѣ (отсюда прозвище „стагиритъ"), на южномъ македонскомъ берегу. Но его неизмѣнно тянетъ въ Аѳины, этотъ центръ умственной культуры Эллады. И это несмотря на рядъ афронтовъ, несмотря на неизбраніе въ преемники Платону въ его Академіи, несмотря на то, что права гражданства Аристотелю не даются: онъ въ положеніи метека. Въ послѣднемъ обстоятельствѣ не послѣднюю роль играетъ, разумѣется, связь стагирита съ македонскимъ дворомъ: вѣдь онъ—воспитатель Александра В. Все это не мѣшаетъ, что именно Аѳины Аристотель дѣлаетъ центромъ своей преподавательской дѣятельности, основываетъ вблизи рощи Аполлона Ликейскаго свою школу, свой „Лицей". И отголоски соперничества со стороны Платоновской Академіи даютъ себя чувствовать, когда мы читаемъ трактаты Аристотеля: въ нихъ не мало мелочной критики мыслей Платона. Между тѣмъ, по крайней мѣрѣ, въ политикѣ, Аристотель никому иному такъ не обязанъ какъ Платону. Лишь то пренебрежительное отношеніе, какое до недавняго времени встрѣчали у изслѣдователей „Законы" Платона, служило причиной, что очень и очень многое, творящее славу Аристотеля, не отнесено на счетъ именно Платона.

Аристотелю приписывается рядъ политическихъ трактатовъ, изъ которыхъ сохранилось далеко не все. Сохранились прежде всего 8 книгъ „Политики". Въ 1891 г. былъ

открытъ манускриптъ, заключавшій въ себѣ, правда, не полную, исторію аѳинскаго государства. Эта работа, быть можетъ, является образцомъ того огромнаго труда, который былъ задуманъ Аристотелемъ: дѣло идетъ объ описаніи государственнаго строя греческихъ государствъ-городовъ. Весь трудъ долженъ былъ сложиться болѣе чѣмъ изъ 150 частей. Лишь отдѣльные фрагменты сохранились, чтобы свидѣтельствовать, что въ этомъ направленіи Аристотелемъ и его школой не мало было выполнено.

Платонъ прежде всего и превыше всего — учитель жизни. Правда, мы уже отвыкаемъ брать его какъ заоблачнаго фантазера, утописта, не знающаго политической дѣйствительности. именно „Законы“ свидѣтельствуютъ, что Платонъ зналъ ту почву, на которой стоялъ и которую хотѣлъ улучшить своими пожеланіями. Кое что уже сдѣлано для оцѣнки Платона какъ знатока дѣйствительности. Въ будущемъ, несомнѣнно, лишь оправдаются слова Виламовицъ-Меллендорфа, который въ разговорѣ съ Моммсеномъ доказывалъ, что именно Платона нужно изучать тому, кто хочетъ войти внутрь греческаго государственнаго строя. Тѣмъ не менѣе Платонъ, разумѣется, — нѣчто иное, нежели безстрастный профессоръ науки объ обществѣ и государствѣ. Въ гораздо бо́льшей степени это можно сказать объ Аристотелѣ. И его научный анализъ дѣлаетъ честь школѣ Платона, которую онъ прошелъ: столько здѣсь тонкаго, глубокаго и мѣткаго! Порою на умъ приходятъ параллели съ наиновѣйшими открытіями современнаго государствовѣдѣнія. Такъ, когда Аристотель говоритъ намъ, что конституціи мѣняются, внѣшне оставаясь неизмѣнными, а въ то же время претерпѣвая давленіе жизненнаго быта („черезъ нравы и поведеніе“); экономическихъ расцѣнокъ (вліяніе курса денегъ на высоту ценза), то вѣдь это — мысль, которую, правда, болѣе систематически, разовьетъ въ XX-мъ столѣтіи Георгъ Еллинекъ въ своемъ знаменитомъ этюдѣ „Измѣненье и преобразованье конституцій“. Насколько въ этомъ смыслѣ былъ сложенъ Аристотель для средневѣковой мысли! Впрочемъ, лишь съ XIII-го столѣтія (первый латинскій переводъ 1262 г.) она съ нимъ, какъ авторомъ „Политики“ познакомилась ближе.

Поскольку въ наши цѣли не входитъ изложеніе хода

греческой „науки“ о правѣ, т. е. методовъ изслѣдованія правового матеріала, казалось бы, Аристотель долженъ остаться внѣ нашего поля зрѣнія. Однако, его „Политика“ далеко еще не вылилась въ чистую систему теоретическихъ положеній. Аристотель не только изучаетъ государство, но и даетъ „практическіе совѣты“, тѣмъ самымъ, помогая вскрыть сущность своего отношенія къ праву, уяснить основы своего жизнепониманія въ связи съ проблемами общественности. Какъ учитель жизни, хотя и профессорски-спокойный, рѣдко поднимающійся до пафоса Платона, Аристотель долженъ остановить наше вниманіе на слѣдующихъ страницахъ.

Если бы мы хотѣли въ сжатой формулѣ опредѣлить сущность соціальной философіи Аристотеля, то, думается, не ошиблись бы, если бы сказали, что это „либерализмъ, прошедшій сквозь искусъ реакціи“. Въ подобномъ смыслѣ Аристотель можетъ быть сближенъ съ европейскимъ либерализмомъ ранняго XIX-го столѣтія. На лицо здѣсь—отказъ отъ того грандіознаго растворенія личности въ цѣломъ, какое проповѣдывалось Платономъ—въ Греціи, де Мэстромъ—въ Европѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ—боязнь „революціи“, тяга къ устойчивости, къ „порядку прежде всего“. Отдѣльная личность не опутывается безконечной сѣтью регламентаціи, но вмѣстѣ съ тѣмъ она живетъ нѣкоторымъ среднимъ укладомъ жизни. И въ этомъ подобіи, типичности ея убѣжденій лежитъ гарантія того, что „порядокъ прежде всего“ не будетъ нарушенъ, что изъ чрезмѣрной пестроты не родится неустойчивости. По своему Аристотель явился апостоломъ „мѣщанства“, извѣстной заурядности, но заодно и покойности жизни. Недаромъ въ своихъ этическихъ построеніяхъ онъ такъ горячо отстаиваетъ идею серединности. „Всякій знающій человѣкъ избѣгаетъ излишества и недостатка, ищетъ средняго пункта и стремится къ нему“. „Добродѣтель и есть серединность, ибо она по существу стремится къ среднему“. Въ этомъ смыслѣ все слишкомъ „сложное“, изощренное въ его индивидуальности, осуждается Аристотелемъ какъ нѣчто порочное [1]). Разумѣется, подобную тягу къ серединности

---

[1]) Никомахова Этика, II, 6, 8—20. Ср. Желѣзновъ, Эконом. міровоззрѣніе д. грековъ, 1916, 162—163.

ьникакъ нельзя смѣшать съ тѣмъ осужденіемъ излишества, непропорціональности, на какое мы издревле наталкиваемся у греческихъ писателей и какое выливается въ соотвѣтствующія поговорки вродѣ „ничего сверхъ мѣры“. Серединность Аристотеля носитъ спеціальный характеръ: въ ней мы улавливаемъ ноты похвалъ въ честь обыкновенности, типичности, повседневности.

Итакъ, прежде всего напрасно мы искали бы у Аристотеля того, что̀ составляетъ ядро соціальной философіи Платона: именно подчиненія части цѣлому. Личности возвращена ея самостоятельность. Подобное утвержденіе на первый взглядъ противорѣчитъ непосредственному содержанному Аристотелевой „Политики“. Дѣйствительно, въ ея послѣднихъ книгахъ мы наталкиваемся на разсужденія о классахъ „законосовѣщательномъ“, воинскомъ и трудовомъ (ремесленники и земледѣльцы), на которые надлежитъ разбить государство. Эти разсужденія, ведущіяся туманно, вяло, характернымъ образомъ связаны съ „нереализуемымъ идеаломъ“, проэктомъ, который самимъ его авторомъ осуждается какъ нѣчто нежизнеспособное! Но тогда къ чему же всѣ эти разглагольствованія? Отвѣтъ очень простъ: Аристотель никакъ не хочетъ отстать отъ Платона. У Платона общество превращается въ нѣчто кастообразное, и у Аристотеля должно быть сказано нѣсколько словъ въ томъ же смыслѣ, но только гдѣ то тамъ на задворкахъ, безо всякаго энтузіазма и подъема. То же самое и въ вопросѣ о подчиненіи общественной жизни мельчайшему регламентированію. Платонъ этимъ занимается, и Аристотель ему не хочетъ уступить. У Платона младенцамъ воспрещается пищать; Аристотель имъ готовъ возвратить „Великую хартію вольностей“: пусть пищатъ, ибо, какъ говорятъ и современные врачи, это развиваетъ легкіе. Но зато онъ не упуститъ предписанья беременнымъ гулять гигіены ради. Всѣ эти усилія Аристотеля быть ничуть не хуже и не кратче Платона не должны, однако, отъ насъ скрыть его подлиннаго лика.

Соціальный моментъ, тяготѣнье цѣлаго надъ частью, идея опеки и попечительства играетъ крайне слабую роль въ „Политикѣ“ Аристотеля. Личность въ достаточной мѣрѣ предоставлена самой себѣ. Государству, если у него есть

излишки доходовъ, рекомендуется пристраивать нуждающихся къ земледѣльческому и иному труду. Ужъ одна эта оговорка, „если есть излишки“, достаточна говоритъ за себя. Неспематичность, случайность подобныхъ мыслей еще рѣзче, однако, подчеркивается тѣмъ фактомъ, что Аристотель „соціальную политику“ готовъ свести къ подачкамъ, раздавать которыя онъ приглашаетъ богатыхъ. Тѣмъ самымъ у бѣдныхъ не будетъ повода слишкомъ ужъ коситься на богатство. Диккенсъ, уловившій въ своихъ твореніяхъ больше, чѣмъ кто нибудь иной, сущность послѣ-революціоннаго либерализма XIX ст., будетъ намъ разсказывать, какъ любитъ общество его дней рѣшать проблему соціальныхъ нестроеній помощью благотворенія, не лишеннаго задней мысли о спокойствіи и нерушимости собственности: недаромъ это благотвореніе любитъ помпу, любитъ, чтобы его замѣчали и цѣнили. Общество Диккенса ненавидитъ революцію, но и вмѣстѣ съ тѣмъ оно далеко отъ грандіозныхъ проэтовъ де Мэстра изъять личную свободу и замѣнить ее церковной опекой. Общество Аристотеля вращается въ кругу аналогичныхъ дней. Его строй—индивидуалистиченъ, и его жизнь не хочетъ знать потрясеній.

Рѣзко подчеркнута въ „Политикѣ“ тяга къ устойчивости. Въ этомъ смыслѣ 5-ая книга трактата можетъ быть названа облеченнымъ въ методическую форму протестомъ противъ недостаточной твердости государственнаго строя. Какъ за карточные домики боится Аристотель за свои политіи. У Платона развивается идея извѣстнаго порядка, послѣдовательности въ томъ, какъ одна политія, одна конституція смѣняетъ другую. По мнѣнію Аристотеля политическая дѣйствительность рисуетъ намъ картину еще бо́льшей неустойчивости. Подвернулся „случай“, и зданіе государства рушится, одинъ порядокъ замѣняетъ другой. Неудачное сватовство власть придержащихъ, размолвка между возлюбленными (мужчинами) можетъ здѣсь играть рѣшающую роль. И нельзя заранѣе сказать, вопреки мнѣнію Платона, какой порядокъ придетъ на смѣну другому. Какъ бы то ни было, нужны мѣры противъ неустойчивости. Олигархамъ рекомендуется честность, ибо вѣдь масса — инертна, любитъ, чтобы ее оставляли въ покоѣ. И если ее не слишкомъ при-

жимать, то она и не станетъ ворошиться. Въ дни же Аристотеля враждебность „лучшихъ“ и „подлыхъ“ дошла до того, что первые готовы приносить клятву „зломыслить противъ демоса и совѣтовать ему что̀ ни на есть худсе“. Умѣренность рекомендуется и басилевсу. Остается такое впечатлѣніе, что Аристотель не очень сѣтуетъ на тирана, который въ заботахъ объ устойчивости своего режима давитъ гражданскую свободу, мѣшаетъ, чтобы у гражданъ пробуждалось чувство самосознанія и взаимной солидарности, создавались кружки для обмѣна мыслями. Невольно вспоминается Исократовъ Никоклъ, борящійся въ своемъ идеальномъ государствѣ противъ гражданскихъ ассоціацій. Какъ нѣкоторое общее средство противъ свойственной государству тенденціи „мѣняться“ рекомендуется стропть воспитаніе „въ духѣ существующаго строя“. „Должно считать жизнь, согласующуюся съ даннымъ государственнымъ порядкомъ, не рабствомъ, а спасеніемъ (5, 1310A 34).

Отсюда же отвращеніе Аристотеля къ законодательному реформаторствованію. Его ученикъ, Аристоксенъ, говоритъ, что „лучше пребывать въ отеческихъ обычаяхъ и законахъ, хотя бы они и были хуже иныхъ“ (F. H. G. II, 278M). Школа учителя видна здѣсь въ каждой буквѣ. Аристотель съ явнымъ сочувствіемъ сообщаетъ намъ о сомнѣніяхъ „нѣкоторыхъ“ въ рѣшеніи вопроса, вредно или полезно для государства измѣнять отеческіе законы даже въ томъ случаѣ, если новый законъ и окажется лучше стараго (2, 1268B 28). Ссылается онъ на мнѣніе тѣхъ, кто полагаетъ, что „нѣкоторые законы въ свое время должны быть измѣнены“ (2, 1269A 12). И тотчасъ спѣшитъ оговориться: „не столько произойдетъ пользы отъ измѣненія закона, сколько получится вреда, если создастся привычка не повиноваться существующему порядку“ (2, 1269A 17). Частое измѣненіе законовъ подрываетъ ихъ миссію давать жизни нѣкоторый прочный, какъ бы изъятый изъ дѣйствія времени, масштабъ. Идеализація позитивнаго права достигаетъ здѣсь полной осознанности. И родилась она, конечно, послѣ горькихъ опытовъ съ „лучшимъ, новымъ“ закономъ.

Неудивительно при этомъ, если въ своемъ стремленіи отыскать нѣкоторый твердый базисъ для общественной жизни

Аристотель особенно охотно будетъ останавливать свои взоры на „неписанномъ“ правѣ, на обычаѣ. Писанный законъ въ его мнѣніи невольно связывается съ неустойчивымъ законодательнымъ экспериментаторствомъ. Поэтому онъ готовъ утверждать, что нормы обычнаго права „имѣютъ больше значенія и касаются болѣе значительныхъ вещей, нежели законы писанные“ (3, 1287B 6). На примѣрѣ Исократа мы убѣдились, въ какой степени распространены подобныя симпатіи въ сторону „обычности“, привычности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и гранитной устойчивости. Такъ и въ римскихъ условіяхъ, среди общественно-политическихъ кризисовъ выростаетъ философія Цицерона, который въ стародавнихъ обычаяхъ будетъ видѣть средство спасенія. Такъ и государственный порядокъ покоится на этихъ прочныхъ основаніяхъ. Въ ихъ созиданіи принимаетъ участіе далеко не одно поколѣніе. Цицеронъ, ссылаясь на Катона Старшаго, говоритъ: „наше государство создалось не разумомъ одного человѣка, а многихъ, не въ теченіе жизни одного смертнаго, а въ теченіе столѣтій, цѣлыхъ періодовъ“ (Rep. 2, 1, 2).

Мы едва ли ошибемся, если скажемъ, что когда Аристотель говоритъ о законѣ, то онъ разумѣетъ норму, которая срослась съ жизнью, сдѣлалась ея неотъемлемой принадлежностью. Безъ этой нормы, безъ ея господства, нѣтъ государства, нѣтъ общества. „Повелителями должны быть законы“ (3, 1287A 19). „Тамъ, гдѣ не законы—повелители, нѣтъ государства“ (4, 1292A 32). И на этихъ законахъ базируется во всей исключительности начало справедливости. Какъ въ своихъ этическихъ, такъ и въ своихъ политическихъ трактатахъ Аристотель со всей опредѣленностью проводитъ знакъ равенства между „справедливымъ“ и „законнымъ“, какъ символомъ общепризнанности, установленности для всѣхъ и каждаго. Когда онъ говоритъ намъ въ „Политикѣ“, что „справедливость есть начало общественное“ (1, 1253A 37), то этимъ онъ обнаруживаетъ, въ какой степени личный законъ, личная справедливость не входятъ въ кругъ его жизненно-цѣнныхъ понятій. Право какъ нѣкоторое серединное начало, спаивающее людей въ крѣпкій союзъ вполнѣ исчерпываетъ этическіе вкусы Ари-

стотеля. И въ связи съ этой его тенденціей мы уясняемъ весь смыслъ, ставшаго знаменитымъ, изрѣченія о человѣкѣ какъ существѣ „политическомъ“. Человѣчность въ глазахъ Аристотеля оказывается отождествленной съ вхожденіемъ въ тотъ или иной политическій союзъ, въ то или иное общественное цѣлое, — отождествленной съ подчиненіемъ сверхъ-личному, для всѣхъ обязательному нормативному укладу. Въ этомъ смыслѣ „внѣ политичности“ можетъ стоять либо тотъ, кто выше, либо тотъ, кто ниже человѣка (1, 1253A 3).

Впрочемъ, отъ подобной, исключительно на правѣ обоснованной морали некому страдать въ государствѣ, какъ его себѣ представляетъ Аристотель. „Законодательство имѣетъ въ виду равныхъ родомъ и силой. Что же касается неравныхъ, то не для нихъ писанъ законъ: они сами себѣ —законъ“ (3, 1284A 13). Такимъ людямъ не мѣсто въ этой атмосферѣ равенства, золотой середины. Поэтому правильно поступаютъ тѣ государства, которыя знаютъ институтъ остракизма, институтъ устраненія тѣхъ, кто выскакиваетъ за мѣрку, за норму серединности. — Что же, однако, если изгнать не удастся, если сильная натура одолѣетъ? „Не остается ничего иного какъ естественнымъ образомъ подчиняться такимъ лицамъ. И эти послѣднія обращаются въ подобіе пожизненныхъ басилевсовъ“ (3, 1284B 32). Здѣсь мы наталкиваемся на намеки монархическихъ симпатій Аристотеля: едва ли онъ очень охотно обнаруживалъ передъ своей аѳинской аудиторіей эти симпатіи. Не вѣритъ онъ, что въ его дни единоначаліе возможно въ формѣ добровольнаго подчиненія (5, 1213A 2 и слѣд.). Кто знаетъ? Не рисуется ли ему въ образѣ Александра В. тотъ „гегемонъ“, который сумѣетъ объединить грековъ, противопоставить ихъ какъ единую силу „варварамъ“ (ср. Fr. 658, Rose)? Во всякомъ случаѣ истиннаго паѳоса достигаютъ слова Аристотеля, когда онъ въ концѣ своей „Политики“ говоритъ о греческомъ національномъ характерѣ, объединяющемъ мужество сѣвера и живость темперамента юга: будь у нея подобающій государственный строй, Эллада могла бы властвовать надъ всѣми!

Итакъ, передъ нами—законъ, право какъ нѣкоторая,

претендующая на исключительность этическая норма; общество какъ сумма единицъ, подчиняющихся этой нормѣ и тѣмъ самымъ обнаруживающихъ „равенство по роду и силѣ“. Здѣсь мы подходимъ къ характеристикѣ индивидуализма у Аристотеля. „Государство стремится всего болѣе къ тому, чтобы всѣ въ немъ были равны и одинаковы, а равенство и однообразіе свойственны преимущественно людямъ среднимъ“ (4, 1295B 25). Аристотель поклонникъ „мірского“, артельнаго ума. Все равно какъ обѣдъ въ складчину вкуснѣе, такъ и рѣшенье, вынесенное міромъ, общиной, лучше, чѣмъ отдѣльными единицами. Аристотель готовъ насъ увѣрять, что мнѣніе многихъ и о музыкѣ, и о поэзіи лучше, чѣмъ мнѣніе немногихъ: каждый подходитъ съ разныхъ сторонъ. Когда многіе объединяются, то получается какъ бы одинъ человѣкъ, у котораго много рукъ, много ногъ, много смысла, характера, разсудительности (3, 6, passim)

Въ этомъ апоѳеозѣ коллективной мудрости, коллективной морали и вкуса мы видимъ ничто иное какъ отзвуки той тяги къ единомыслію, соборности, какою проникнуты мыслители „реакціи“ вродѣ Платона или де Мэстра. И въ этихъ отзвукахъ есть свой глубокій идеальный смыслъ. По отношенію къ Аристотелю этотъ смыслъ тѣмъ болѣе становится яснымъ, если мы вспомнимъ про рѣзко индивидуалистическія тенденціи греческой мысли, чьи признаки мы отыскали уже у Платона съ его мудрецомъ, прижимающимся къ стѣнкѣ и не желающимъ пачкаться о политику. Эти признаки выльются въ нѣкоторую грозную реальность, въ тотъ „уходъ изъ государства“, въ то замыканье внутри себя, какое несетъ съ собою философія стоицизма.

Наединѣ съ собой.

Глава 1. Эпиктетъ.

Космополитизмъ эллинистической и имперской культуры. Имперія и политическій идеалъ „Жизнь скрытная". Старый и новый индивидуализмъ. Историческая послѣдовательность стоицизма. Эпиктетъ и его біографія. Роль божественнаго начала. Его характеръ. Идея божественнаго закона. Индивидуализмъ Эпиктета Эпиктетъ и служеніе ближнему. Человѣческое и божеское. Отказъ отъ жизни.

Если бы нужно было доказательство культурной общности, единства „мудрости", какою питается общество въ періодъ эллинизма, а затѣмъ римской имперіи, то нельзя не остановиться на томъ фактѣ, что носителями подобной мудрости начинаютъ являться люди самой различной племенной и географической принадлежности. Характерна фигура Зенона, съ именемъ котораго связываютъ основаніе стоической школы. Зенонъ родомъ изъ Китіона на Кипрѣ. Населеніе здѣсь—въ сильной степени финикійской крови. И недаромъ Кратесъ, ученикъ Зенона, называютъ своего учителя „финикіюшкой". Діогенъ Лаертійскій увѣряетъ насъ (7, 16), будто Зенонъ былъ „по варварски мелоченъ подъ предлогомъ умѣренности". Можетъ быть, скупость и есть одна изъ многихъ клеветъ на Зенона, которому приходилось собирать подаянья, но насъ здѣсь интересуютъ указанья на иноземную повадку Зенона. Это не мѣшаетъ ему быть однимъ изъ популярнѣйшихъ учителей мудрости въ Аѳинахъ, гдѣ еще недавно звучали рѣчи Платона и Аристотеля въ пользу греческой замкнутости, отгороженности отъ варварскаго міра. Разумѣется, Зенонъ въ достаточной степени эллинизированъ—какъ и эллинизированъ его сосѣдъ по родинѣ, ап. Павелъ, происходящій изъ Тарса въ Киликіи (ср. Bevan, Stoics and Sceptics, 1913). Но эллинизируясь, всѣ эти „варвары" вносятъ въ эллинскую мудрость свои элементы. Типиченъ стоикъ — Посейдоній, учитель

Цицерона. Онъ родомъ изъ Сиріи. Французскій изслѣдователь Cumont въ своихъ лекціяхъ „Астрологія и религія у грековъ и римлянъ“ (на англ. яз.) доказываетъ, что именно черезъ Посейдонія много „восточныхъ“ элементовъ вошло въ „западную“ культуру греко-римскаго міра Или еще одно доказательство этихъ смѣшивающихъ, а заодно нивелирующихъ тенденцій. Въ срединѣ 2-го столѣтія до Р. Х. мѣсто главы Академіи Платона занимаетъ нѣкій Клистомахъ. Это имя звучитъ по гречески, но подъ нимъ скрывается подлинное имя Гасдрубала: онъ родомъ изъ Карѳагена, когда то заклятаго врага Эллады. Такъ варваръ становится во главѣ учрежденія, которое согласно завѣтамъ его основателя должно было бы сохранить чисто эллинское обличье!

Эта культурная общность находитъ ли политическое выраженіе, выдвигаетъ ли она нѣкоторый общественный идеалъ космополитическаго розмаха? Есть, правда, императоръ, „первый изъ гражданъ“, какъ онъ въ лицѣ Августа продолжаетъ себя вести. Міръ крѣпко держится за императора и готовъ воздвигать статуи въ честь врачей, спасающихъ его драгоцѣнное здоровье. Императоръ міру нуженъ, но міръ чувствуетъ, что у него, взамѣнъ порядка, нѣчто существенное отнимается· отнимается политическая свобода, отнимается возможность общественной самодѣятельности. Нужно прочесть діалогъ Тацита „Объ ораторахъ“, чтобы почувствовать весь трагизмъ подобной раздвоенности. На одной сторонѣ, это панегирикъ по адресу имперіи, сдѣлавшей ненужнымъ гражданское краснорѣчіе, ибо императоръ, безъ долгихъ разговоровъ, все одинъ взвѣситъ и рѣшитъ. На другой сторонѣ, это подавленный плачъ изъ за гибели свободныхъ учрежденій. вѣдь свободное слово — символъ гражданской свободы Тамъ, гдѣ процвѣтаетъ краснорѣчіе, живымъ ключомъ бьетъ общественная жизнь. Нелегко примириться съ нѣмымъ сенатомъ, съ судебнымъ форумомъ, гдѣ вмѣсто толпы слушателей, внимающихъ знаменитымъ ораторамъ, пустота, зѣвающіе судьи, перебивающіе тяжущихся окриками, чтобы поторапливались, ибо имъ, судьямъ, недосугъ. Императоръ нуженъ, неизбѣженъ, но и старыя, республиканскія традиціи даютъ себя чувствовать. На ихъ реставрацію надѣяться, однако, трудно, да и не принесутъ

ли онѣ прежнюю неустойчивость? Нѣтъ, неправы тѣ, кто, хотя бы устами сценическихъ героевъ, готовы посылать упреки „тиранамъ“!

Правы тѣ, кто до конца уразумѣетъ принципъ стоика Сенеки, что нѣтъ государства, которое стало бы терпѣть мудраго, какъ и, наоборотъ, нѣтъ государства, которое мудрый сталъ бы терпѣть (De Otio, 8, 3). Мудрый, правильно разсуждающій человѣкъ, возьметъ государство—такъ, какъ оно есть, во всей его неприглядной дѣйствительности, не станетъ пытаться передѣлать его на свой ладъ, будетъ въ немъ „жить скрытно“, будетъ сохранять внѣшній декорумъ, будетъ, если угодно, лучшимъ изъ гражданъ въ смыслѣ точнаго выполненія государственныхъ законовъ, но зато душа его будетъ вдали отъ государства: онъ замкнется внутри себя; свой собственный внутренній міръ станетъ хранить въ идеальной чистотѣ, незапятнанности ничѣмъ низменнымъ. „Наединѣ съ собой“ такой мудрецъ пройдетъ свой жизненный стажъ и въ этомъ изолированіи обрѣтетъ возможность конечнаго спасенія. Таковъ образецъ—угодной небу жизни.

Безспорно при этомъ, что средоточиться на себѣ и не растеряться въ своей „блестящей изолированности“ можетъ лишь та личность, которая въ достаточной степени уже на собственныхъ ногахъ. Иными словами тотъ индивидуализмъ, который мы находимъ внутри стоическихъ доктринъ, исторически становится понятенъ лишь въ томъ случаѣ, если мы примемъ во вниманіе подготовительную работу столѣтій, проникнутыхъ духомъ раскрѣпощенія личности. Въ этомъ смыслѣ мы должны брать стоицизмъ въ качествѣ ничего иного какъ завершенія и систематизированія давно уже начавшихся поисковъ личной правды, „автономной, независимой морали“. Но индивидуализмъ стоицизма—гипертрофированный, ибо нравственная связь съ общежитіемъ, какъ нѣкоторымъ сверхъ-личнымъ началомъ, прервана. И неудивительно: монархическій абсолютизмъ, въ эллинистической или римской формѣ, создалъ ту сумму бытовыхъ условій, при которыхъ дѣло „Божье“ и дѣло „Кесарево“, начало „идеальное“ и начало „государственное“ оказались раздѣльными. Аристотель говорилъ о справедливости какъ началѣ сверхъ-личномъ, „политическомъ“ какъ онъ выра-

жался. А впереди—люди, которые скажутъ, что „политика“ вообще не есть дѣло мудрости (ср. поучительный анализъ риторики Филодема у R. Philippson, Die Rechtsphilosophie der Epikureer, Arch. f. Philos. 1910). Мудрость готова сконцентрировать все свое вниманіе на отдѣльной личности. Безспорно, что въ этомъ сконцентрированіи она достигаетъ непревзойденной законченности и совершенства.

Свое названіе „стоицизмъ“ получилъ отъ греческаго слова „стоа“, что значитъ „портикъ“, галлерея съ колоннами. Основатель стоической школы, Зенонъ (364—262), поучалъ своихъ слушателей въ такъ наз. „Пестромъ портикѣ“, не имѣя возможности, подобно Платону или Аристотелю, завести собственное помѣщеніе. Изъ числа преемниковъ Зенона нужно отмѣтить имя Хрисиппа (III в. до Р. Х.), придавшаго стоической доктринѣ систематическій видъ. Это—представители „стараго“ стоицизма, стоицизма „аеинскаго“. Въ лицѣ Панэція (II в. до Р Х.) и его ученика Посейдонія (II—I в. до Р. Х.) стоицизмъ культивируется на островѣ Родосѣ, достигшемъ въ тѣ дни большой степени процвѣтанія, не въ малой степени насчетъ падающаго значенія Аѳинъ Родосскій стоицизмъ принято именовать „среднимъ“. Въ дальнѣйшемъ на сцену выступаетъ стоицизмъ „римскій“ (Сенека, I в. по Р. Х.). Новаго блеска, глубины и силы стоицизмъ греческій достигаетъ въ лицѣ Эпиктета. На его ученіи мы и попытаемся опредѣлить сущность стоической философіи. Останавливаясь на Эпиктетѣ, мы руководствуемся тѣмъ соображеніемъ, что „средніе“ стоики не въ малой мѣрѣ—эклектики. Недаромъ ихъ стопамъ слѣдуетъ Цицеронъ (I в. до Р. Х.), чьи философскія построенія достаточно разношерсты. Что же касается стоиковъ старыхъ (Зенона, Хрисиппа), то ихъ наслѣдіе крайне фрагментарно (то же, впрочемъ и у родосцевъ!). Удобнѣй поэтому обратиться къ представителю подлиннаго стоицизма, и вмѣстѣ съ тѣмъ къ тому, чьи мысли дошли до насъ въ достаточно полномъ видѣ.

Объ Эпиктетѣ мы знаемъ немногое. Знаемъ, что онъ—вольноотпущенникъ, бывшій рабъ императорскаго вольноотпущенника, родомъ изъ Фригіи. Отпущенный на свободу Эпиктетъ попадаетъ въ Римъ, гдѣ становится ученикомъ

философа-моралиста Музонія Руфа. Распоряженіе Домиціана, очищающаго Римъ отъ „учительствующей“ братіи, касается и Эпиктета, который, побывавши въ Аѳинахъ, избираетъ своей резиденціей городокъ Никополисъ въ Эпирѣ. Слава его, какъ носителя мудрости, дѣлаетъ Никополисъ однимъ изъ мѣстъ интеллектуальнаго паломничества. Въ числѣ слушателей Эпиктета—Флавій Арріанъ, будущій крупный сановникъ римской администраціи. Именно ему мы обязаны внимательной записью „Поученій“ („Діатрибъ“) Эпиктета. Ему же принадлежитъ „Руководство“ („Энхейридіонъ“)—сборникъ мудрыхъ изреченій Эпиктета, до извѣстной степени дополняющій „Поученья“, недошедшія до насъ цѣликомъ. Эти послѣднія были записаны въ 112/13—14 гг. по Р. Х. (ср. H. Hartmann, Arrian und Epiktet, Jahrb. f. d. klass. Altert. 1905, p. 268). Время же учительской дѣятельности Эпиктета относятъ къ 90—120 гг. Годъ его смерти неизвѣстенъ: „мало вѣроятно, что онъ былъ еще живъ долгое время послѣ восшествія на престолъ Антонина Пія“, т. е. послѣ 138 г. (ср. предисловіе, стр. 15, къ образцовому переводу наслѣдія Эпиктета: P. E Matheson, Epictetus. The Discourses and Manuel, together with fragments of his writings, 2 vols., 1916).

Эпиктетъ говоритъ намъ о Богѣ, говоритъ о томъ пребываніи въ Богѣ, которымъ полна его душа. Обращенія Эпиктета къ Богу, его молитвы—наиболѣе поразительныя по силѣ мѣста „Поученій“. „Да будетъ воля Твоя. Я—въ единеньи съ Тобой. Я—Твой. Что Тебѣ угодно, то я безпрекословно исполню. Веди меня, куда хочешь. Возлагай, какое хочешь одѣянье. Заставляй властвовать или быть частнымъ человѣкомъ, оставаться на родинѣ или пребывать въ изгнаніи, быть бѣднымъ или же богатѣть: во всемъ этомъ я не посрамлю Тебя передъ людьми“ (2, 16, 42). Эпиктетъ хочетъ жить такъ, чтобы онъ „могъ сказать Богу: „не нарушилъ Твоихъ завѣтовъ: развѣ, на что иное направилъ свои побужденія, Тобою въ меня вложенныя; развѣ на что иное употребилъ данныя мнѣ ощущенія и понятія? Впнилъ ли Тебя въ чемъ? Хулилъ Твое міроустроенье? Я болѣлъ, когда Тебѣ было угодно, но не въ примѣръ другимъ—не ропталъ. Съ радостью готовъ былъ я пріять изъ Твоихъ

рукъ бѣдность. Не властвовалъ и не гнался за властью, ибо такова была Твоя воля. И развѣ изъ за этого, на Твоихъ глазахъ, я впадалъ въ унынье? Развѣ не стоялъ я передъ Тобой со свѣтлымъ ликомъ, готовый повиноваться Твоему приказу, Твоему знаменію? Теперь Ты хочешь, чтобы я ушелъ изъ этого пиршества. Ухожу. Несу Тебѣ полную благодарность, что удостоилъ меня быть рядомъ съ Тобой на этомъ пиршествѣ, видѣть Твои дѣла и слѣдовать Твоему провидѣнью" (3, 5, 8). „Въ этомъ мірѣ, на этомъ пиршествѣ я — не одинъ, я — съ Богомъ". Онъ, хромой рабъ, жизнь беретъ какъ нѣкоторое великое таинство, какъ нѣкоторое развертыванье абсолютныхъ силъ. Явленія пріобрѣтаютъ для него сокровенный смыслъ. То великое „удивленіе" передъ дѣйствительностью, которое есть начало религіозно-философскаго ея осознанія, преклоненія передъ ея непостижимой „фантастикой" — вотъ чувства, которыя на своемъ языкѣ Эпиктетъ выражаетъ, когда онъ говоритъ о Богѣ, о божествѣ.

При этомъ весьма характерно, что его ясный, подлинно эллинскій умъ далекъ отъ того, чтобы позволять религіозному осознанію міра какъ либо осложнять, запутывать космическую дѣйствительность. И мы видимъ, что космологія Эпиктета не наполняется фантастическими, сказочными образами: онъ просто слѣдуетъ традиціонной „элементологіи", которую ему передала іонійская и болѣе поздняя философія. Никакой иной, сказочной, загробной дѣйствительности не создается. черезъ этотъ міръ Эпиктетъ, какъ истинно философская душа, приходитъ къ своему Богу. Вотъ какъ онъ рисуетъ разставанье мудреца съ жизнью. Зевсъ даетъ ему все нужное. „Когда же прекратитъ выдачу необходимаго для существованья, то даетъ ему призывный знакъ, открываетъ дверь и говоритъ: „иди". Куда? Не въ страшное мѣсто, а туда, откуда ты родился, въ родственные тебѣ элементы. Ада нѣтъ" (3, 13, 14). Въ „этомъ" мірѣ душой и тѣломъ пребывая, Эпиктетъ узнаетъ своего Бога.

Міръ можетъ быть взятъ въ его сущности, творящей въ насъ особенно-проникновенное созерцаніе вещей, хотя бы и самыхъ обычныхъ. Но этого мало, чтобы онъ сталъ въ нашихъ глазахъ подлинно „божественнымъ". Онъ дол-

женъ быть нами оправданъ, оправданъ какъ нѣкоторая арена, гдѣ развертываются „цѣнности“, все абсолютное значеніе которыхъ мы для себя съ ясностью сознаемъ. Міръ есть нѣкоторый „процессъ“, нѣкоторая реализація „должнаго“. Міръ не только чудесный, но этотъ міръ есть сверхъ того міръ должныхъ соотношеній. Міръ—божественъ для Эпиктета, ибо онъ—арена для реализаціи „божественнаго закона“, нѣкоторой нормы должнаго. Постольку, поскольку это должное, въ глазахъ Эпиктета, берется именно какъ норма нравственнаго долженствованія, можно сказать, что нашъ мудрецъ приходитъ къ религіи черезъ этику. „Божественный законъ“ оказывается, въ первую голову, нравственно-должнымъ. „Сдѣлаться интерпретаторомъ этихъ законовъ, признать ихъ власть надъ собою, власть ихъ, а не законовъ Мазурія и Кассія“ [юристовъ 1-го вѣка по Р. Х.] (3, 3, 12)—въ этомъ задача истиннаго богопознанія, овладѣнія истиннымъ добромъ.

Не познавшій это добро несетъ здѣсь, въ этой жизни заслуженную кару. тѣ, кто нарушаютъ римскіе законы, жестоко наказываются, но и тѣ, кто поноситъ законы божественные, платится не менѣе жестоко, ибо его характеръ оказывается низменнымъ, рабскимъ. Дѣйствительно, развѣ не есть высшее наказаніе того, кто поетъ фальшиво,—не знать, не переживать внутри себя закона прекраснаго? Развѣ не высшее наказаніе того, кто нарушаетъ нравственно должное,—въ порчѣ души, въ ея „низменно-рабскомъ“ характерѣ, какъ выражается Эпиктетъ? „Если ты забылъ, что передъ тобою братъ и ты изъ брата сдѣлался недругомъ, думаешь ли, что ты самъ ни въ чемъ не измѣнился? Вмѣсто человѣка, культурнаго существа и общежительнаго, ты обратился въ существо вредоносное, со злымъ умысломъ, способное къ укусамъ, и ты думаешь, что ты ничего не потерялъ? Думаешь, что даромъ обходится утрата совѣсти, внутренняго равновѣсія и кротости (2, 10, 13)“?

Мораль Эпиктета доводитъ до послѣдней степени ясности старую идею „личнаго суда“, личнаго отвѣта какъ конечной санкціи нашихъ поступковъ. Но и въ смыслѣ тѣхъ нормъ, по какимъ этотъ судъ творится, Эпиктетъ хочетъ признавать лишь одинъ источникъ: отдѣльную чело-

вѣческую личность. Самъ Зевсъ захотѣлъ, чтобы наши убѣжденія были дѣйствительно „собственными“, индивидуальными (ἐξοίρετα, 4, 7, 35). Съ проніей Эпиктетъ говоритъ своему пріятелю: „тебѣ нужно заботиться, какъ походить на другихъ людей, все равно какъ нить не намѣрена чѣмъ либо выдѣляться изъ числа иныхъ нитей. Я же хочу быть пурпуровой полосой, узкой и красочной. Хочу быть тѣмъ, изъ за чего и остальное начинаетъ выглядѣть прекраснымъ“ (1, 2, 17) Яркая индивидуальность какъ бы окрашиваетъ своимъ отблескомъ своихъ сѣрыхъ, одноцвѣтныхъ сосѣдей. Развивая свою индивидуальность, мы тѣмъ самымъ творимъ „общее“, „общеполезное“ дѣло. „Такъ ужъ создано живое существо: все оно творитъ ради самого себя. И солнце все творитъ изъ за самого себя. И самъ Зевсъ“ (1, 19, 11). „Однако, Зевсъ такъ устроилъ натуру существа сознательнаго, что оно не можетъ достигнуть никакого частнаго блага безъ того, чтобы что либо не принести полезнаго для цѣлаго. Такъ творить все ради самого себя, не есть нѣчто противообщественное“ (1, 19, 13).

Началу общественному, государственному, вообще не умѣщающемуся въ рамкахъ отдѣльной личности, т. о. остается себя утѣшать тѣмъ, что неограниченное развитіе индивидуальныхъ силъ ему же, въ конечномъ итогѣ, на пользу. Личность не собирается вкраплять себя въ нѣкоторую организацію, нравственное бытіе которой она признаетъ и частью которой она готова себя считать. Она не собирается клясться въ вѣрности никому иному какъ самой себѣ (1, 14, 17). Это и есть то начало „аполитизма“, то отсутствіе живого общественнаго идеала, которое придаетъ доктринѣ стоицизма рѣзкую окраску, проводитъ опредѣленную грань по отношенію къ поискамъ личной свободы, которыя стоицизмъ исторически предваряютъ. Индивидуализмъ „вѣка просвѣщенія“ стремился сбросить узы группового начала, хотѣлъ обрѣсти самое личность, личность какъ таковую. Стоицизмъ беретъ ее какъ нѣчто готовое и не собирается въ то же время, базируясь на ней, построять нѣкоторую сверхъ-личную общественную организацію. Онъ замыкается въ идеѣ личнаго самодовлѣнія, самодовольствованія. Но, быть можетъ, начало общественности замѣняется

началомъ личнаго служенія, отдаванія себя цѣликомъ въ жертву интересовъ всѣхъ и каждаго?

У Эпиктета мы находимъ рядъ мѣстъ, въ которыхъ звучатъ ноты Евангельскаго ученья. „Среди какого дѣла ты хочешь умереть? Среди дѣла человѣколюбиваго, общеполезнаго, благороднаго“ (4, 10, 12). Природа человѣческая толкаетъ насъ „работать другимъ на помощь“ (4, 1, 122). Эпиктетъ проповѣдуетъ любовь по отношенію къ бьющимъ насъ (3, 22, 54), кротость по отношенію къ поносящимъ насъ (Ench. 33, 9). Но въ чемъ собственно должно проявляться человѣколюбіе стоика? Въ томъ, чтобы, слѣдуя импульсамъ братской любви, перевязать раны, утолить голодъ страждущихъ? Мы не станемъ, конечно, отрицать, что не мало стоиковъ именно такъ и поступали. Но духъ стоицизма не въ этой помощи, а въ томъ, чтобы убѣдить страждущаго, что въ сущности онъ ни въ комъ и ни въ чемъ не нуждается, что онъ, какъ царь, самодовлѣющъ, преизбыточенъ во всемъ томъ, что̀ ему на потребу. Миссія стоическаго мудреца—мѣнять человѣческую природу, внушать ей мысль о личной „автаркіи“ (автаркія букв. „самохватаніе“, самодовлѣніе). Не удалось произвести подобную перемѣну. Что же? „Пусть люди поступаютъ какъ имъ заблагоразсудится, мы же пребудемъ въ согласіи съ требованіями закона природы“ (1, 12, 18). Скорбѣть изъ за своей неудачи стоикъ не станетъ. Но вѣдь если онъ старается быть кроткимъ, когда его встрѣчаетъ непониманіе, зависть, злоба, то въ этой кротости главную роль играетъ все же забота о своей душѣ, о той ея „порчѣ“, какая немедленно тамъ заводится, когда темные инстинкты берутъ верхъ надъ нормами должнаго. Въ результатѣ, стоицизмъ не есть христіанство.

Идея „божественнаго закона“ и идея „личности“, этому закону подчиняющейся. Таковы краеугольные камни религіозно-этическаго міропониманія Эпиктета. Не скрыто ли, однако, здѣсь внутренняго противорѣчія? Не растворяется ли отдѣльная личность во всеобъемлющемъ божественномъ началѣ? Порою Эпиктетъ даетъ это почувствовать. Смерть отдѣльнаго человѣка: „думаешь ли ты, что міръ изъ за нея перевернется“ (3, 10, 20)? Какъ бы обращаясь къ самому

себѣ, калѣкѣ, онъ говоритъ: „какъ, изъ-за своей ноженки, ты обвиняешь весь міръ... развѣ ты не знаешь, въ какомъ отношеніи стоитъ часть къ цѣлому“ (1, 12, 24)? Но сейчасъ же дѣлается переходъ: „это вѣрно лишь по отношенію къ тѣлу. Что же касается до разума, то ничуть онъ ни хуже, ни меньше, чѣмъ у боговъ. Вѣдь разумъ измѣряется не шириной и не высотой, а убѣжденіями“.

Человѣческія убѣжденія не хуже божественныхъ „Два начала смѣшаны въ насъ при актѣ рожденья; тѣломъ мы подобны животнымъ; разумомъ и силой сужденія—подобны богамъ. Большинство влекомо въ сторону перваго, несчастнаго и смертнаго, сородничества; немногіе — въ сторону сородничества божественнаго и блаженнаго“ (1, 3, 3). Мысль Эпиктета будто наростаетъ, по мѣрѣ того, какъ мы читаемъ его „Діатрибы“. Человѣкъ ужъ не только сородичъ бога, онъ—„сколскъ бога: „въ тебѣ его частица. Какъ же ты не знаешь благородства своего происхожденія? Какъ ты не знаешь своей прородины? Когда ты вкушаешь, какъ ты не памятуешь, кто въ твоемъ лицѣ вкушаетъ и кого ты вскармливаешь? Когда ты—въ обществѣ, какъ ты не памятуешь, въ качествѣ кого ты здѣсь (2, 8, 11)“? И такъ далѣе, и такъ далѣе: „несчастный, какъ ты не знаешь, что ты носишь въ себѣ бога“ (ibid.)? Эпиктетъ взываетъ: „покажите мнѣ стоика, если есть такой... Повторяющихъ стоическія разглагольствованія—тысячи. Они и эпикурейскую мудрость повторяютъ не хуже, и перипатетическую—не хуже. Кто же стоикъ? . Покажите мнѣ того, чья жизнь въ согласіи съ его принципами, о которыхъ онъ разглагольствуетъ. Покажите мнѣ человѣка больного и счастливаго, находящагося въ опасности и счастливаго, умирающаго и счастливаго, находящагося въ изгнаніи и счастливаго, поносимаго и счастливаго... Пусть покажутъ мнѣ душу человѣка, готоваго жить въ согласіи съ богомъ, не порицать ни его, ни людей, ни въ чемъ не нуждаться, ни въ чемъ не испытывать несчастья, не гнѣваться, не завидовать, не ревновать. Однимъ словомъ, покажите мнѣ того, кто изъ человѣка хочетъ сдѣлаться богомъ (2, 19, 22)“. Это обладанье должными „убѣжденіями“ есть такая крѣпкая собственность, что самъ Зевсъ безсиленъ. „Братъ получитъ большій участокъ. Пусть его. Лишь

бы это не было совѣстью, вѣрностью, братской любовью. Изъ этого достоянья, кто можетъ выкинуть? Даже Зевсъ не можетъ“ (3, 3, 9).

Итакъ, божество, въ видѣ абсолютно цѣнныхъ нравственныхъ качествъ, переселилось въ человѣческую, отдѣльную личность и прочно тамъ зажило. Таковъ самый послѣдній остовъ морали Эпиктета. Но Эпиктетъ здѣсь не останавливается. Онъ хочетъ убѣдить въ томъ, что для полноты человѣческаго „счастья“ ничего иного, кромѣ слѣдованія этимъ божественно личнымъ моральнымъ убѣжденіямъ, не нужно. Тѣмъ самымъ онъ выдаетъ себя какъ „историческаго“ человѣка, выдаетъ трудную, неустойчивую эпоху, когда стоицизмъ оказывался *методомъ*, съ помощью котораго отдѣльная, слабая личность, съ ея разрывомъ старыхъ культурно-политическихъ связей, пытается отстоять себя, хоть внутри своего моральнаго уголка, внутри своего разума съ непогрѣшимыми его убѣжденіями. Увѣряя, что для полноты бытія нужно лишь обладать нравственными принципами, стоицизмъ училъ красиво умирать. Элементъ небрежно гордой поры есть и у Эпиктета. „Дверь открыта: помни объ этомъ. Не будь хуже дѣтей, которые, послѣ того какъ забава имъ надоѣла, говорятъ: „не стану больше играть“. Такъ и ты, когда замѣтишь, что дѣло въ такомъ положеніи, то, со словами „не стану больше играть“, уходи. А, оставшись, не хнычь“ (1, 24, 20). Не нужно говорить много объ этой сторонѣ ученья Эпиктета. Она сводится къ своеобразному, подобно гипнозу дѣйствующему осужденію жизни, усердному выскабливанію всего, что способно привязать мудраго къ чему либо иному кромѣ его моральныхъ убѣжденій. „Пусть находятся люди, полные заботъ о судебныхъ казусахъ, о логическихъ загадкахъ и силлогизмахъ. Ты же изучай какъ пріять смерть, какъ переносить оковы, пытку, изгнанье. Мужественно... сумѣешь ты показать, что значитъ противопоставить гегемонію разума слѣпымъ силамъ“ (2, 1, 38). Съ настойчивостью гипнотизера стоическій мудрецъ старается убѣдить родъ людской, что весь этотъ міръ радостей и скорбей, скорбей больше чѣмъ радостей, долженъ какъ бы не существовать для того, кто позналъ, что въ самодовлѣніи нравственнаго сознанія—альфа и омега

достойнаго человѣка бытія. „Законъ божественный“ повелѣваетъ: „пользоваться даннымъ, не стремиться не къ данному; то что̀ берутъ назадъ—отдавать легко и тотчасъ, принося благодарность за время пользованія“ (2, 16, 28). Нѣтъ ничего показательнѣй для позиціи Эпиктета, нежели его характеристика трагедій. Ихъ сущность сводится лишь къ тому, что люди счастье полагали въ томъ, что̀ внѣ ихъ (1, 4, 26). Мать можетъ терять дѣтей, жена мужа, сынъ можетъ мучиться тѣмъ, что ему предстоитъ умертвить мать, измѣнившую отцу—всѣ эти сложныя жизненныя комбинаціи какъ бы не существуютъ для стоика, въ глубинѣ своего разумнаго духа ищущаго, гдѣ скрыться отъ жизни. „Какой же плодъ этихъ доктринъ, прекраснѣйшій и достойнѣйшій подлинно воспитанныхъ людей? Безстрастіе, безстрашіе, свобода“ (2, 1, 21). „Жезлъ Гермеса говоритъ: касайся чего хочешь, и все обратится въ золото. Стоикъ говоритъ: неси, что хочешь, и я обращу это въ добро. Неси болѣзнь, неси смерть, неси бѣдность, неси клевету, неси загнанность тяжбами: все это своимъ жезломъ обращу въ полезное“ (3, 20, 12).—Такъ уже въ жизни приходитъ смерть...

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе 3
Задача исторіи философіи права 4
Объ изученіи д. греческой исторіи философіи права . . 13

Старые устои.
Глава 1. Гомеръ 17
„ 2. Гесіодъ 29

Отъ стараго къ новому.
Глава 1. Тесмотеты 33
„ 2. Орфизмъ 43

Пятый вѣкъ.
Глава 1. Общіе контуры 47
„ 2. Индивидуализмъ и смежныя проблемы 54
„ 3. Годы кризиса 73
„ 4. Сократъ 85

Реакція.
Глава 1. Платонъ 92
„ 2. Исократъ 108

Во власти серединности.
Глава 1. Аристотель 118

Наединѣ съ собой.
Глава 1. Эпиктетъ 127