

Политическая философия Диона Хризостома.

В. Е. Вальденберга.

(Представлено Академиком-Секретарем Отделения Исторических Наук и Филологии
в заседании 10 марта 1926 года).

Часть четвертая.¹

VI. Закон и обычай.

Значению закона и обычая в общественной жизни посвящены две речи Диона — 75-я и 76-я: одна из них говорит о законе, другая об обычае. *Agrippin* относит их к софистическому периоду в развитии Диона и считает риторическими упражнениями, не отражающими подлинных его философских убеждений, как они сложились к его зрелому возрасту. Свое мнение *Agrippin* основывает на том, что между обеими речами нет внутренней связи, а, напротив, они одна другой противоречат, и кроме того, есть противоречия у них и с другими речами Диона². Но при ближайшем знакомстве с речами эти противоречия оказываются не особенно серьезными; что же касается их содержания, то оно может представиться более значительным, если поставить его в связь с той эволюцией, которую пережила греческая мысль в своих воззрениях на закон.

Как и позднее — в политической философии З. Европы, эта эволюция состояла в переходе, сначала, от положительного взгляда на закон к отрицательному, а потом, обратно — от отрицательного к положительному. Первоначально, в небольших греческих государствах, имевших строго-национальный характер, в которых население подчинялось своей, национальной власти, закон был выражением этой национальной идеи, национальной

¹ Часть первая см. ИАН, 1926, стр. 943 — 974; Часть вторая см. ИАН, 1926, стр. 1281 — 1302; Часть третья см. ИАН, 1926, стр. 1533 — 1554.

² *Leben und Werke*, pp. 155 — 156.

традиции. *Νόμος* был *πάτριος νόμος*. К нему, естественно, не могло быть иного отношения, кроме самого бережного и любовного. Закон — душа государства, за него народ должен бороться, как за стены своего города. С расширением территориальных и национальных пределов государства, а с другой стороны — с развитием индивидуализма взгляд на закон меняется. Подчинение закону перестает казаться делом естественным, само собой понятным; начинает казаться, что закон, напротив, принуждает к чему-то противоестественному. Закон — тиранн, и гражданин есть его *δοῦλος*. С этим совпадает, отчасти, перемена в образе правления, когда на место свободных форм становятся более абсолютные. Тиранические правительства отменяют стародавние законы и вводят новые. Тогда олицетворением национального предания и, вместе, выражением естественной справедливости является уже не закон, а обычай, который образуется не по велению государственной власти, а сам собой — естественно, и ни чьей властью не может быть отменен. С дальнейшим развитием политической мысли, когда начинают проводить параллель между государством и вселенной, отношение к закону опять меняется. Он представляется тогда отражением мировых законов, по которым живет вся природа. Подчинение ему не есть уже рабство, а проявление разумного, естественного порядка.¹

Речи Диона о законе и об обычае отражают эту эволюцию. Закону придается в них два разных смысла: иногда он имеет широкое значение нормы права вообще, иногда же этот термин употребляется в более тесном смысле писанного закона, *νόμος ἔγγραφος*. 75-я речь открывается общей характеристикой закона, как нормы вообще: для жизни закон есть *ἡγεμόν*, для государства — *ἐπιστάτης*, для наших действий — *κανὼν δίκαιος*. Эти определения, сильно напоминающие взгляды стоиков, а отчасти и совпадающие с ними,² выражают одну мысль: закон есть руководитель жизни. Кто блюдет закон, кто неуклонно его исполняет, тот находит в нем своего хранителя;³ нарушители же закона, прежде всего, губят самих себя, а потом и других, потому что вносят в общество соблазн и вызывают подражание своим беззакониям и насильничеству.⁴ Без закона невозможно госу-

¹ Kärst. Gesch. d. hellenist. Zeitalters, I, pp. 3—51; II, pp. 142—145, 200. Barker. The political thought of Plato and Aristotle, pp. 29—34. Hirzel, pp. 293—294, 359, 372, 380.

² Ср. определение Хризиппа: *δεῖ δὲ αὐτὸν προστατὴν τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἀρχοντα καὶ ἡγεμόνα καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων* Stoic. vet. fragmenta III № 314.

³ § 1: *ἔχονται τῆς σωτηρίας*.

⁴ Ibid.: *παράδειγμα καὶ ζῆλον αὐτοῖς ἀνομίας καὶ βίας παρέχοντες*.

дарство — еще меньше, чем без стен (ср. Гераклита), и когда рушатся основы закона, не может спастись и государство, ибо порядок в нем может опираться только на закон.¹ И вселенная потому стоит твердо и нерушимо, и все тот же в ней порядок, что она подчиняется все одному и тому же неизменному закону (*τὸν ἀκίνητον νόμον φελάττεται*) и никогда еще от вечности его не нарушала.²

Все это касается закона, как синонима нормы, для обозначения которой у греков и не было другого слова, как *νόμος*. Но дальше, где Дион стремится выяснить, в чем именно состоит действие закона, в каком отношении и почему его действие благодетельно для отдельного человека и целого общества, он употребляет слово *νόμος* уже в видовом значении нормы, установленной государственной властью: многие из мыслей Диона трудно будет объяснить, если не понимать закон именно в этом смысле, т.-е. в смысле *ἔγγραφος νόμος*.

Будучи произведением государственной власти, стоящей вне и выше общественных отношений, закон принимает в расчет не интересы того или другого общественного класса, той или другой группы, но интересы всех и каждого. Закон, по идее своей, беспристрастен: у него нет своей предвзятой точки зрения (*ἴδιον*), которую бы он проводил, во что бы то ни стало.³ Закон не скрывается за двусмысленностью и не допускает криво толков, но ясно и прямо выражает все, что он хочет сказать. В этом отношении он стоит выше даже изречений оракула, потому что часто люди, точно исполняя слова оракула, потом оказывались его нарушителями.⁴ Очевидно, Дион имеет здесь в виду закон, как постановление власти, которая искренне стремится к общему благу; может быть, он хочет еще указать на большую предварительную работу, которая предшествует изданию закона и имеет целью сделать его в техническом и в юридическом отношении сколь возможно совершенным. Предполагая, что эта предварительная работа находится на высоте требований, и закон выходит на свет достаточно совершенным, Дион имеет основание сказать, что он представляет

¹ § 2: *τοσοῦτω δὲ τῶν τευχῶν ταῖς πόλεσι χρησιμώτερός ἐστιν, ὥστε ἀτείχιστοι μὲν πολλαὶ τῶν πόλεων διαμένουσι, νόμον δὲ χωρὶς οὐκ ἔστιν οὐδεμίαν οικεῖσθαι πόλιν.* § 10: *πόλιν δ' οὐκ ἐν σωθῆναι τοῦ νόμου λυθέντος.*

² § 2. Для истории этой мысли см. O. Schröder. *Nóμος ὁ πάντων βασιλεύς.* Philol. 74 (1917), H. 3—4, pp. 195—204.

³ § 3: *ἀπ' ἀντῶν ὁμοίως κηδεῖται καὶ σχολῆν ἄγει πρὸς τὰ τῶν ἄλλων πράγματα καὶ οὐδὲν ἴδιον οὐδὲ ἐξάφετόν ἐστιν αὐτῷ.*

⁴ § 4: *παρὰ τοῦ νόμου δὲ οὐδὲν ἐστι σκολιὸν οὐδὲ ἀμφίβολον, ἀλλ' ἀπλῶς ἅπαντα ἃ προσήκει τοῖς δεομένοις φράζει.*

олицетворение справедливости и гуманности.¹ От закона можно ожидать себе больше помощи, чем от самых близких людей, даже связанных с нами кровными узами. Если так, то, понятно, закон не имеет надобности опираться на какую-нибудь внешнюю силу или принуждение. Его действие свободно; оно основывается на силе убеждения. Закон властвует над людьми, желающими ему подчиняться. Свою силу (*ισχύον*) он черпает именно в этом свободном подчинении населения.² Это можно понимать двояко: или в том смысле, что исполнение закона со стороны каждого отдельного гражданина основывается на убеждении в его пользе, или же в том, — что на убеждении основывается самое образование данного закона. Последнее понимание кажется ближе к тексту. Дион хочет сказать, что всякий проект получает силу закона не *ratione imperii*, не потому, что этого просто хочет власть, а *imperio rationis*, т.-е. потому, что проект оказался достаточно убедительным в глазах тех, кто его рассматривал, и лишь после того как он убедит этих лиц (*πεισας πρότερον*), он получает утверждение (*δοκιμασθείς*) и, таким образом, входит в силу (*οὕτως γίγνεται*). Наконец, последнее, на что указывает Дион, это — учительное значение закона. Закон учит — конечно, не теоретическому знанию, а знанию жизни, ее смысла или, проще, закон учит добродетели, нравственности, долгу.³

Таковы положительные стороны закона. Дион здесь не только суммирует все, что было высказано в пользу закона в древности и в его время, но и прибавляет нечто от себя.⁴ В сокращении, в виде намеков, здесь заключается почти все, на что было указано и значительно позже — в XIX веке, когда усиленно обсуждался вопрос о сравнительных достоинствах закона и обычая. Такого рода сравнение делает и Дион в 76-й речи, посвященной обычаю.

Открывается эта речь определением понятия. Обычай есть общее мнение, *γνώμη κοινή*, не писанный закон народа или государства, *ἔθνος ἢ πόλεως*; обычай есть произведение не того или другого отдельного лица, но самой жизни, образовавшееся мало по малу, с течением времени: *εἶθρημα βίου καὶ χρόνου* (§ 1). Дион, как видно отсюда, очень удачно отмечает отли-

¹ § 6: *τοσαύτης δὲ δικαιοσύνης καὶ φιλάνθρωπίας μεστός ἐστιν, ὥστε καὶ τοῖς ἀνθρώποις χρησιμώτερος καθέστηκε τῶν γένει προσηκόντων... πολλοὶ γοῦν ὑπὸ τῶν φιλτάτων ἀδικούμενοι πρὸς τοῦτον καταφεύγουσιν.*

² § 4: *μετὰ πειθοῦς καὶ βουλομένων προέστηκεν. πείσας γὰρ πρότερον καὶ δοκιμασθεὶς οὕτως γίγνεται καὶ τὴν ἰσχύον τὴν αὐτοῦ λαμβάνει.*

³ § 8: *ὁ τὴν ἀρετὴν αἰξῶν.* § 9: *διδάσκαλος νεότητος.*

⁴ Кроме стихов, параллели к Диону можно указать еще у пифагорейцев. См. Mullach. *Fragm. philos. gr.*, pp. 543, 560, 561 и др.

чие обычая от закона не только в способе образования, но и в пространстве действия обоих: закон связан с территориальными пределами государства, он есть явление политическое, между тем как обычай может выходить за эти пределы и охватывать целый народ в племенном или в национальном смысле. В дальнейшем, однако, Дион останавливается не на этом признаке обычая, а на том, что он выражает общее мнение или, как бы мы теперь сказали, народное правосознание.

Дион указывает, как на преимущество обычая перед законом, что в основе его лежит общее убеждение, и если бы он не был принят, не был уже одобрен всеми, он не мог бы и образоваться.¹ Самая наличность обычая является речательством его соответствия правовым убеждениям общественной группы. При этом, постоянное соблюдение обычая можно рассматривать, как подтверждение его соответствия этим убеждениям, так что обычай как бы непрерывно получает утверждение, санкцию со стороны народа-законодателя. Утверждение закона, напротив, есть акт однократный, и в дальнейшем остается неизвестно, продолжает ли его одобрять законодатель.² Другое преимущество видно из того, что закон никогда нельзя считать выражением *общего* мнения. При возникновении любого законодательного вопроса высказывается много самых разнообразных мнений, и закон, по необходимости, оказывается лишь компромиссом, который, в сущности, никого не удовлетворяет.³

Совершенно очевидно, что это сопоставление закона и обычая исходит из определенного *политического* предположения. А именно, оно предполагает полное отделение государственной власти от народа, так что ни народ не принимает участия во власти, ни постановления власти ни в какой степени не могут считаться отражающими убеждения народа. Одним словом, оно молчаливо опирается на то определение закона, которое дал сам Дион в 3-й речи *περὶ βασιλείας*: закон есть *βασιλέως δόγμα*. Но если поставить на его место другое, — которое дал Платон, — *δόγμα πόλεως κοινόν*, или же то, которое находим в приписываемых Платону *definitiones* — *δόγμα πλήθους*, или даже менее демократическое *δόγμα ἀνθρώπων φρονίμων*, — то острота вопроса значительно сгладится.⁴ Между *γνώμη κοινή* и *δόγμα κοινόν* едва ли можно провести большое различие — это, конечно, одно и

¹ Or. 76 § 1: ἔθος δὲ οὐκ ἐνήν γενέσθαι μὴ προσδεχθὲν ὑπὸ πάντων.

² Ibid.: τῶν μὲν οὖν ἄλλων νόμων ἕκαστος ἅπαξ δοκιμασθεὶς ἔλαβε τὴν ἰσχύν τὸ δὲ ἔθος ἀεὶ δοκιμάζεται.

³ νόμος μὲν οὐδέεις ῥαδίως ἐπὶ πάντων ἐγκριθήσεται ταῖς γὰρ τῶν πλείονων δόξαις κρούεται. — Or. 76 § 1.

⁴ Ср. Hirzel, pp. 293, 352, 377.

то же; а если закон есть мнение народа (*πλήθος*) или даже одной только наиболее разумной его части, которая может считаться выразительницей соборного разума народа, то все преимущества обычая перед законом сами собой отпадают. Ибо тогда и законы *nulla alia ex causa nos tenent, quam quod iudicio populi receptae sunt*, и то, что обычай *populus probavit* (Юлиан), уже не составляет его преимущества. Остается только чисто формальное различие писанного и не писанного права.

Тем не менее едва ли можно сомневаться, что учение Диона об обычае имеет именно такую политическую подкладку. В этом учении отразился вопрос, который во время Диона имел не малую остроту, — *об отношении между ius civile и местным правом*, главным источником которого был именно обычай. На востоке, в провинциях, наиболее близко знакомых Диону, разнь между двумя системами права чувствовалась особенно сильно, и нет ничего удивительного, что он не только заинтересовался этой темой, но и обработал ее с явным предпочтением обычая закону.¹

Остальные преимущества обычая, указываемые Дионом, сводятся к следующим пунктам. 1) Законодатель часто сам отменяет изданные им законы и этим показывает, что они дурны; обычай (*συνήθεια πόλεως*), напротив, крайне медленно теряет силу и потому очень редко отменяется. 2) Обычай всем непосредственно известен, а постановления закона приходится каждый раз выяснять. 3) Законы иногда составляются неудачно, в не точных и двусмысленных выражениях, так что толкователи могут без труда извратить их смысл; обычай не допускает подобного толкования — в нем все ясно. 4) Обязательность закона поддерживается телесными наказаниями; нарушителя обычая ожидает только позор (*αίσχύνη*), общественное порицание, и, вообще, обычай действует более мягкими средствами (*ἔθους οὐδὲν ἤδιον*), чем закон. 5) Законы издаются для дурных (*φᾶῦλοι*), людей, обычай существует для честных, и если все люди были бы добродетельны (*ἀγαθοί*), законы были бы не нужны, а обычай остались бы. 6) Несмотря на суровость закона и мягкость обычая, законы чаще нарушаются, — их нарушают сами цари, между тем как обычай они стараются строго соблюдать (*κατακολουθοῦσιν*). 7) Во время войны законы теряют свою силу, обычай же сохраняют ее, и только благодаря этому возможна еще на войне некоторая гуманность.²

¹ L. Mitteis. *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des Röm. Kaiserreichs*, 1891. См. стр. 161—165 и по указателю s. v. Dio Chrys.

² §§ 2—5.

Все эти сопоставления обнаруживают в Дионе, несомненно, известную наблюдательность, остроту ума и способность к обобщению. Быть может, в них можно найти следы и некоторого знакомства с положением вопроса в философии и в правоведении; но предшествующая литература могла здесь дать Диону сравнительно не очень много.¹ Однако не все преимущества обычая, на которые он указывает, представляются одинаково бесспорными. Возбуждает сомнение, прежде всего, действительно ли только закон нуждается в толковании, смысл же обычая всегда настолько ясен и прост, что не нуждается ни в каком толковании. Практика, напротив, свидетельствует, что иногда и обычай в применении к определенным жизненным отношениям оказывается неясным и допускает самое различное толкование. Далее: можно ли утверждать, что обычай всегда мягче закона? История права и даже современность знают очень суровые и жестокие обычаи, например, суд Линча, бойкот и др. Наконец, представляется не ясным утверждение, что, если бы все люди были добродетельны, не было бы нужды в законах,² а обычаи должны были бы сохраниться. Оно, очевидно, предполагает, что все законы имеют нравственно-ценное содержание. Между тем всегда были и будут законы нравственно-безразличные, имеющие целью установить какой-нибудь порядок, который может быть сегодня один, а завтра другой. Без этого государство обойтись не может, и значит, добродетельные люди представляются Диону живущими не только вне закона, но и вне государства. Идеалом, с этой стороны, представляется не организованное общество, а анархия. В этом пункте воззрения Диона несколько напоминают т. наз. анархизм Зенона, который ставил знак равенства между естественными побуждениями человека и добродетелью, и для которого государство являлось почти ненужным или сливалось с жизнью природы.³ Отчасти напоминают они и христианский анархизм средневековья.

Можно сомневаться, насколько все это последовательно со стороны Диона, который в другой связи рассуждений объявил государство нормаль-

¹ Ср. все-таки VII Legg. 793b — 794.

² Иначе Платон. См. Legg. 880d: νόμοι δὲ, ὡς εἰκεν, οἱ μὲν τῶν χρηστῶν ἀνθρώπων ἕνεκα γίνονται, διδασκῆς χάριν τοῦ τίνα τρόπον διμιοῦντες ἀλλήλοις ἂν φιλοφρόνως οἰκοῖεν, οἱ δὲ τῶν τὴν παιδείαν διαφυγόντων ἀπεράμονι χρωμένων τινὶ φύσει καὶ μηδὲν τευχθέντων, ὥστε μὴ οὐκ ἐπὶ πᾶσαν ἴσθαι κάκην. Ср. 875a—d.

³ Stoic. vet. fragm. I № 179: πρῶτος δὲ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπων φύσεως τέλος εἶπε τὸ διμολογούμενος τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. № 262: . . . ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δῆμους οἰκῶμεν, ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίως, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγάμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἰς δὲ βίος ἡ καὶ κόσμος. — Ср. G. Adler. Anarchismus. Conrad's Handw. d. Staatsw. I.

ной средой человеческой жизни. Но как бы то ни было, надо признать, что вопрос, им поставленный, затрагивает самую сущность нравственно-политической проблемы. Поэтому и предпочтение, отдаваемое им обычаю перед законом, свидетельствует не об одном только демократизме его убеждений в определенный период его жизни, но также и о том, что он способен был проникать в глубину тех вопросов, которых касался, и давать нравственно-философскую постановку даже таким темам, которые непосредственного отношения к этой области не имеют.

VII. Рабство и свобода.

Вопросу о рабстве посвящены две речи Диона: ог. 14 *περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας α'* и ог. 15 *περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας β'*.¹ Они не принадлежат к числу особенно удачных его произведений. На слушателя они, может быть, и производили благоприятное впечатление, но читатель остается неудовлетворенным. В них нет последовательности, нет выдержанной мысли. Кажется, что у автора нет никакого определенного тезиса, который он хотел бы доказать; он идет туда, куда его направляет поток мысли. Он не справляется с этим потоком и не в состоянии дать ему надлежащее направление. Было уже отмечено, что в ог. 14 развитие темы заканчивается в § 18, а остальная часть речи, до § 24, представляется ненужным привеском.² Но этим дело не ограничивается. В этой же речи Дион сначала отвергает одно определение свободы за другим, а в § 17 принимает то самое определение, которое раньше было отвергнуто: *ὅσα βούλονται πράττειν, ἔξεσθιν αὐτοῖς* = § 3 *πράττειν ἅπλῶς τὰ δοκοῦντα ἐαυτῷ*. Ог. 15, от начала до § 29, наполнена утомительным и педантичным рассмотрением признаков, по которым можно судить, что данное лицо есть раб, но никакого положительного вывода отсюда мы не видим. При этом, вопрос о правовой свободе постоянно переплетается с вопросом о свободе внутренней, моральной. Читатель не может себе отдать отчет, что собственно составляет предмет той и другой речи: рабство, как положительный правовой институт, или же внутренняя свобода, которая, по учению стоиков, доступна только мудрецу? А что эти темы не покрывают одна другую, это ясно для всякого.

Могут быть предложены разные объяснения той беспомощности и той непоследовательности, которые проявил здесь Дион. Одно из них состоит

¹ На эту тему написана еще ог. 80 *τῶν ἐν Κιλικίᾳ περὶ ἐλευθερίας*, но она не дает ничего лишнего против двух других речей.

² Н. Arnim. *Leben und Werke des Dio von Prusa*, p. 280.

в том, что *непоследовательность речей Диона отражает неоследовательность учения стоиков о рабстве*. Можно предполагать, что он чувствовал эту неоследовательность и делал попытки ее преодолеть, но ему это удалось только отчасти. В самом деле: в каком положении он застал вопрос о рабстве в литературе?

Греческая философия эпохи расцвета не дает ни одного произведения, в котором бы рабство подвергалось сколько-нибудь обстоятельной критике. Оно глубоко коренилось в условиях общественной жизни, и усомниться в его законности значило бы подрывать общественные устои. Только софист Алкидам в недодешедшем до нас произведении решился утверждать, что бог всех произвел на свет свободными, и что природа никого не сделала рабом.¹ И такого заявления было достаточно, чтобы побудить Аристотеля поставить вопрос о философском оправдании рабства.

Аристотель оправдывает рабство совершенно так же, как он оправдывает государство, т.-е. натуралистически. Есть люди по природе свободные, и есть люди по природе рабы. Если природа создала человека таким, что он не способен жить самостоятельно, не способен сам о себе заботиться, вести свое хозяйство, то это — по природе раб, и ему лучше находиться в подчинении у господина. Рабство одинаково полезно и для раба, и для господина: первому оно дает возможность приобщиться к нравственному порядку жизни, а второму оно обеспечивает досуг для жизни политической и философской. Справедливо мнение Barker'a, что теория Аристотеля не только консервативна, но знаменует и некоторое движение вперед в разрешении вопроса: Аристотель не вполне оправдывает рабство, но в известном отношении и осуждает его.² Рабство может быть оправдано только в том случае, когда оно опирается на природу (*φύσει*), т.-е. на естественные различия между людьми; поэтому постановление закона, само по себе, не может быть достаточным основанием рабства. В этом случае рабство не только не оправдано, но должно быть признано несправедливым.

Таким образом, рассуждения Аристотеля сводятся к следующим положениям: 1) рабство не может быть оправдано, если оно опирается только

¹ Henkel, p. 124. — Косвенным образом отнимая почву у рабства и Антифон своей проповедью равенства: πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι σκοπεῖν δὲ παρέχει τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων πᾶσι ἀνθρώποις πορίσαι τε κατὰ τὰτα δυνατὰ πᾶσι καὶ ἐν πᾶσι τούτοις οὔτε βάρβαρος ἀφώρισται δ' ἡμῶν οὔδεις οὔτε Ἕλληνα ἀναλαμβάνομεν τε γὰρ εἰς τὸν ἀερα ἅπαντες κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὰς εἴδας καὶ ἐσθίομεν χερσὶν ἅπαντες.— Sitzungsber. Berl. Akad., 1916, p. 936 (первоначально Grenfell and Hunt. Oxyrh. Pap. XI (1915), p. 100). Ср. J. Jüthner. Hellenen und Barbaren, 1923, p. 17.

² The political thought of Plato and Aristotle, pp. 359—373.

на νόμος: Polit. I 1255a 23 и сл.; 2) природа людей неодинакова, одни способны τῇ διανοίᾳ προορᾶν и, следовательно, ἄρχειν, другие же — только исполнять чужие указания и, следовательно, ἄρχεσθαι: 1252a 30 и сл. и 1254a 20 и сл.; 3) если рабство опирается на это различие, оно оправдано, ибо первые φύσει ἐλεύθεροι, вторые — δοῦλοι: 1254b 15—20 и 1255a 1—10.¹

Судьба этих положений в стоической философии была неодинакова. Первое из них охотно развивали и древние, и, как можно думать, также средние стоики.² Различие духовной природы людей тоже составляло излюбленную тему одинаково — древних, средних и поздних стоиков; оно выражалось у них в делении всех людей на σοφοί и ἄφρονες.³ Черты, которыми характеризуются у них та и другая группы, очень близки к учению Аристотеля: первые отличаются от вторых тем, что имеют ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, вторые представляют, наоборот, στέρησιν αὐτοπραγίας (fr. 355); первые μετὰ νόμον ζῶσιν ἐλεύθεροι (fr. 360), вторые отличаются γνώμῃ ἀνελευθέροφ (fr. 354); одни действуют по λόγος, у вторых οὐ μέτεστι λόγου (fr. 361). Можно было бы ожидать отсюда такого же вывода, как у Аристотеля, т.-е. что первые — φύσει господа, а вторые — φύσει рабы. Но мы его у стоиков не находим. Напротив, они очень энергично защищали противоположный тезис: ἄνθρωπος ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς (fr. 352). Правда, они утверждали, что только σοφός — ἐλεύθερος, а ἄφρων — δοῦλος (fr. 361—364), что μόνος σπουδαῖος ἄρχει (fr. 615) и т. д., но они разумели при этом внутреннюю, духовную свободу и духовное рабство, т.-е. свободу и рабство в отношении страстей, а не правовую свободу и не рабство, как правовое учреждение. Между той и другой свободой не устанавливалось, таким образом, никакого соответствия и никакой внутренней связи.

Может быть, это расхождение объясняется тем, что Аристотель и стоики, деля людей на две группы, высказывали при этом разные мысли, так как под φύσις можно разуметь или природную одаренность, или же результат естественного развития способностей. Но Аристотель понимал φύσις просто, как противоположность к νόμος, так что сюда входило и развитие; у стоиков же не было на этот счет единомыслия, и, по крайней мере, некоторые из них имели в виду то и другое, т.-е. природу в собственном

¹ По изд. F. Susemihl, Leipz. 1879.

² Stoic. vet. fragm. III, fr. 354, 357, 358: οὐ πράσει καὶ ὄνῃ τὸν δοῦλον... διακρίσκων— οὐχ αἱ ὑπερσεύσαι μὴνύματ' εἰσι δουλείας — οὐ γὰρ ἡ πράσις κύριον ἀποφαίνει τὸν προϊάμενον, ἢ τὸν προαθέντα δοῦλον.

³ Stob. Eclog. II. 7 (Wachsm.—Hense II 99).

смысле и развитие.¹ Конечно, остается еще вопрос о среднем термине. Признавая различия между людьми в их природе, можно, однако, настаивать на равенстве их прав. Такова точка зрения всех деклараций. Но, во-первых, ни одна из деклараций не устанавливала *полного* равенства прав; они все касались только *iura innata*, но не *iura acquisita*. А затем, здесь снова мы видим, насколько стоическая философия уступает Аристотелю в продуманности. Аристотель видел всю глубину вопроса; он уделил ему несколько важных строк, которые у большинства его излагателей как-то остаются в тени: 1255а 15 и сл. он ставит вопрос, должна ли общественная жизнь опираться на различия между людьми, или же всем должно быть обеспечено одинаковое к ним отношение, и сам склоняется к первому взгляду. Стоики же, насколько можно судить по дошедшим отрывкам, и не подозревали такого вопроса. Поэтому можно с полным основанием обвинять их в непоследовательности. Единственное исключение из всех стоиков составляет, кажется, Посидоний, который признавал законность рабства и обосновывал его почти так же, как Аристотель.²

Если вчитаться в упомянутые речи Диона, можно убедиться, что одного из пунктов традиционного учения стоиков о рабстве у него нет вовсе: *он нигде не говорит, что по природе нет рабов*. Он чувствовал, вероятно, что эта мысль не может быть обоснована на принципах стоической философии, и потому не решился ее высказать. Но ему не удалось уяснить себе, какие для него отсюда вытекают логические последствия, т. е. должен ли он был, чтоб оставаться последовательным, внести какие-нибудь изменения и в остальные пункты стоической философии, и какие именно. Отсюда его колебания, неясности и недомолвки.

Опровержению рабства *νόμῳ* посвящена, главным образом, ог. 15: здесь доказывается, что война, рождение, покупка и другие подобные сделки не могут быть основанием рабства. Этой же темы он касается в ог. 14. При этом, в обоих случаях вопрос смешивается с другим вопросом, чисто риторического характера: по каким признакам можно судить, что данный человек есть раб? См., напр., ог. 14 § 11—12 и ог. 15 § 3. Общий вывод

¹ Stobaeus, p. 107 sq.: *οἱ μὲν οἴονται οὐ μόνον εὐφροεῖς γίγνεσθαι πρὸς ἀρετὴν ἐκ φύσεως, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐκ κατασκευῆς.*

² πολλοὺς τινὰς ἑαυτῶν οὐ δυναμένους προῖστασθαι διὰ τὸ τῆς διανοίας ἀσθενεῖς, ἐπιδοῦναι ἑαυτοῦς εἰς τὴν τῶν συνεταιτέρων ὑπερθεσίαν, ὅπως παρ' ἐκείνων τοιγάρωντες τῆς εἰς τὰ ἀναγκαῖα ἐπιμελείας, αὐτοὶ πάλιν ἀποδιδῶσιν ἐκείνοις δι' αὐτῶν. — Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae coll. I. Bake. Lugd. 1810, pp. 175—6. — Cp. Diog. Laert. VII, 32: *κατηγοροῦντες τοῦ Ζήνωνος... δοῦλον καὶ ἀλλοτρίον λέγειν αὐτὸν ἀλλήλων εἶναι πάντας τοὺς μὴ σπουδαίους.*

отсюда должен был бы быть тот, что рабство не может быть обосновано *νόμῳ*. Но вывода не сделано, хотя нельзя сомневаться, что такова именно была мысль Диона. Помешало выводу то обстоятельство, что обе темы развиваются параллельно с третьей темой о том, что следует считать *ιστιννῆν* свободой и истинным рабством? Дав ответ на этот вопрос от. 14 § 18 и от. 15 § 31, Дион как бы расквитался с читателем. В развитии этой третьей темы сильно заметно влияние стоического учения о *δύο γένη* людей, но любопытно, что есть и отступление от него. Описывая различие между *φρόνιμοι* и *ἄφρονες*, Дион нигде не упоминает об *αὐτοπραγία* или о чем-нибудь в этом роде: различие оказывается только в теоретической и в нравственной области, но не затрагивает способности к политической жизни. Это облегчило бы опровержение рабства *φύσει*, но такого опровержения, как сказано, у Диона нет; скорее можно найти у него *намек на его оправдание*.

Так как обе речи имеют своей темой *περὶ ἐλευθερίας*, то ничего нет удивительного, что различие между *φρόνιμοι* и *ἄφρονες* Дион сводит всегда к одному: первые суть *ἐλεύθεροι*, а вторые *δοῦλοι*, хотя в стоической философии указывается гораздо больше точек различия.¹ Как было уже отмечено, Дион говорит о рабстве и свободе, большей частью, в таких неясных выражениях, что нельзя с достоверностью утверждать, понимает ли он в данной фразе духовное рабство или же рабство в правовом смысле. Одна мысль незаметно переливается в другую. Но в некоторых случаях контекст позволяет думать, что автор имеет в виду рабство именно в правовом смысле. Таково окончание от. 15:

οὐκ ἄλλους μὲν εἰκός ἐστι γενναίους καὶ εὐγενεῖς λέγειν, ἄλλους δὲ ἐλευθέρους, ἀλλὰ τοὺς αὐτοὺς, οὐδὲ ἄλλους μὲν ἀγεννεῖς καὶ ταπεινοὺς, ἄλλους δὲ δοῦλους. καὶ οὕτω δὴ ἀποφαίνει ὁ λόγος οὐ τοὺς φιλοσόφους μεταφέροντας τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνοήτων ἀνθρώπων διὰ τὴν ἀπειρίαν.

Место это надобно толковать в связи с общим ходом мысли в этой речи. Почти $\frac{3}{4}$ ее, т.-е. до § 23, заняты рассмотрением признаков, по которым можно было бы безошибочно отличить раба от свободного (*τεκμήριον ᾧ τις διακρινεῖ τὸν δοῦλον ἀπὸ τοῦ ἐλευθέρου*). Не найдя такого признака, Дион в § 24 переходит к определению самого *понятия* раба (*ὅστις εἴη δοῦλος*). Указав, что рабом является тот, над кем другой имеет неограниченную власть (*χοῦσθαι ὅ,τι βούλεται*), он ставит вопрос, откуда может быть такая власть. В §§ 25—26 Дион приходит к выводу, что не купля, не

¹ Stoic. vet. fragm., III, pp. 146—171.

рождение и т. п., а только война должна быть признана древнейшим и, следовательно основным источником рабства (*παλαιότατος τρόπος*). Показав, далее, что и этот источник не имеет подлинной силы (*οὐδὲν ἔχει ἰσχυρόν*), так как война может свободного человека сделать рабом, и раба свободным, — Дион обращается к противоположному понятию *γενναῖος* (§ 29). Первоначально, говорит он, *ἐδύγενεῖς* называли людей благородных нравов (*εὖ γεγονότας πρὸς ἀρετὴν*), не спрашивая о их происхождении; потом стали так называть людей из богатого или знатного рода. Это и является, по мнению Диона, единственным надежным признаком для определения искомого понятия. Кто *πρὸς ἀρετὴν καλῶς γεγονώς*, тот — *ἐδύγενής* и должен быть *ἐλεύθερος*; напротив, *ἀγεννής*, должен быть и рабом: *πᾶσα ἀνάγκη δοῦλον εἶναι* (§ 31). Таким образом, устанавливается тесная связь между внутренним достоинством человека и степенью его свободы. Заключительные строки, приведенные выше, говорят о прямом и переносном значении слова рабство. Невежественная толпа употребляет его в переносном, а не в прямом смысле (*μεταφέροντας τὰ ὀνόματα*), когда называет рабом человека с благородным настроением; правильно же пользуются им философы, считающие людей рабами только в том случае, когда они *ἀγεννεῖς καὶ ταπεινοί*. Нужно согласиться, что полной прозрачности мысли нет и здесь; но, с другой стороны, в заключительной части речи нельзя не видеть признания — правда, в очень нерешительной форме — рабства *φύσει*. Чтобы высказать эту мысль, Диону пришлось вести свою речь зигзагами, переходя от одной темы к другой, заменяя одну формулировку вопроса другою и не давая ясного ответа ни на один из поставленных вопросов.

Это не только повторение непоследовательности учения стоиков о рабстве: это, кроме того, дань, которую ему пришлось заплатить стоической философии за право отступить от ее буквы. Учение Диона о рабстве, следовательно, не целиком повторяет учение стоиков, но вносит в него и некоторые добавления, приближающие его, отчасти, к теории Аристотеля.

VIII. Общественный идеал.

В отличие от очень многих политических мыслителей, у Диона нет политического идеала. Хотя он весьма определенно выразил свое отрицательное отношение к наличной государственности и дал суровую ее критику, однако, мы не находим у него изображения того, как государство, с его точки зрения, должно быть устроено. Объясняется это, вероятно, тем, что его критика касается не тех или иных форм государственности, которые можно было бы изменить или заменить совершенно другими, — она затрагивает

самое существо государства, т.-е. такие условия его существования, которые представляются неизбежными. На взгляд Диона худо не это или то государство, а всякое государство худо. И оно непременно должно быть таким, пока не изменится отношение личности к целому. Преобразование форм государственности здесь бесцельно; нужно преобразование самой личности, повышение и улучшение ее нравственной природы. Личность должна проникнуться идеей космического государства и устроить свои отношения к государству наподобие того, как в природе отдельные элементы относятся к целому. Космическое же государство, по Диону, есть не идеал, существующий только в нашем представлении, а неоспоримый факт действительности.

Взамен политического идеала мы находим у Диона идеал общественный. Изображению его посвящена его обширная речь, под названием *Εὐβοϊκός ἢ κοινός*.

Дион сам говорит, что задачу произведения составляет не проблема совершенного государства, а изображение жизни людей, их взаимных отношений, не касаясь их отношений к власти и к государству.¹ Дион ставит здесь вопрос о том, при каких условиях человек может достичь одновременно и счастья, и согласия своей жизни с нравственным законом. Он показывает, каким образом можно добиться правильной жизни, и притом так, что каждый в этом преобразовании действует от себя, имея в виду только себя и тот тесный круг, к которому он принадлежит, и не задаваясь целью преобразовать самое государство.

Свой идеал Дион излагает не в логической форме, не в понятиях с рассуждениями и доказательствами, а в образах. В этом отношении он следует не Аристотелю, а Платону. Но ничего «утопического», т.-е. невероятного, баснословного или несбыточного в его изображении нет. Форма рассказа имеет только ту цель, чтобы сообщить идее Диона большую убедительность и наглядность. Читатель должен получить уверенность, что все, о чем здесь говорится, вполне возможно, и даже должен видеть, как именно это возможно.

Дион говорит, что он рассказывает то, что он сам видел, он описывает жизнь людей, которых сам знал, и которые живут не где-то за тридевять земель, а в самой Элладе.² Это — небольшая *трудова* община, несколько

¹ § 125: οὐ γὰρ πολιτεία ἐν τῷ παρόντι διατάττομεν, ὅποια τις ἂν ἢ ἀρίστη γένοιτο ἢ πολλῶν ἀμείνων. § 81: παράδειγμα ἐκτιθεῖς, ὃ αὐτὸς ἠπιστάμην, τῷ βουλευμένῳ θεάσασθαι λόγων τε καὶ ἔργων καὶ κοινωνιῶν τῶν πρὸς ἀλλήλους.

² § 1: τόδε μὴν αὐτὸς ἰδὼν, οὐ παρ' ἐτέρων ἀκούσας, διηγῆσομαι... ἐρῶ δ' οὐκ οἰοῖς ἀνθρώποι καὶ θνητοῖ βίον ζῶσι συνέβαλον ἐν μέσῃ σχεδὸν τι τῇ Ἑλλάδι.

семей, которые живут охотой, отчасти — земледелием.¹ Перед нами развертывается картина *натурального хозяйства*. Люди довольствуются произведениями своего труда и не видят никакой надобности ни в обмене, ни в деньгах.² Они живут вне города, нисколько туда не стремятся и не проявляют никакого интереса к городской жизни. Даже более: это — жизнь вне государства и без него. Она вся проходит в непосредственной близости к природе и в полном согласии с нею. Дион показывает, как природа дает этим людям и средства существования, и радости жизни. Она составляет для них ту среду, где они трудятся и отдыхают. Их удовольствия непритязательны и грубоваты. Отношения между членами общины проникнуты простотой и искренностью. У них нет ни слуг, ни работников. Младшие прислуживают старшим, но делают это не по приказанию, а добровольно. Заключение брака, супружеские отношения, отношения родителей к детям — все проникнуто здоровым чувством, простотой и наивностью. Наивностью же отличается и все миросозерцание этих людей: они верят в приметы, в добрые и злые дни и не предпринимают важных дел, ожидая полной луны.³ Обратную сторону близости к природе составляет *бедность*. Изображаемые Дионом люди не имеют почти никаких сбережений, живут почти только одним сегодняшним днем. Им неизвестны те удобства, которые для городского жителя представляют совершенно привычное дело; у них нет даже хитонов, и они одеваются в звериные шкуры.

Цель произведения, как это говорит сам автор, — показать, что бедность нисколько не мешает вести достойное человека существование.⁴ Дион указывает, что бедность дает, прежде всего, свободу, чувство независимости, и это — величайшее благо. Бедному нечего терять, он не привязан так к данным условиям жизни, как богатый, и не держится за них.⁵ Второе преимущество бедности — в том, что она содействует развитию нравственных чувств. Человек, воспитанный в труде и в лишениях, понимает нужду, входит в положение другого и охотно делится с нуждающимися своим достатком.⁶ Бедняк ничего не боится; поэтому он ко всем относится, как к друзьям. Богатство, напротив, развивает своекорыстные чувства — скупость, жад-

¹ § 11: ζῶμεν δὲ ἀπὸ θήρας ὡς τὸ πολὺ, μικρὸν τι τῆς γῆς ἐπεργαζόμενοι.

² § 21: ἡμῖν δὲ ἀργύριον μὲν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἀπωμοσάμην μὴ ἔχειν.

³ §§ 70—71.

⁴ § 103: δεῖξαι πενίαν ὡς οὐκ ἄπορον χοῦμα βίου καὶ ζωῆς προεπούσης ἀνδράσιν ἔλευθέρους ἀντοναγεῖν ἐθέλουσιν. Ср. § 125.

⁵ §§ 11, 16, 103.

⁶ § 82: οὐδαμῆ πα τοιοῦτον εὐόισκω τὸ τῆς ξενίας...

ность, мелочность, а это является почвой, на которой вырастает преступление.¹ Наконец, Дион показывает, что бедность дает и счастье. Правда, ни бедность, ни богатство, сами по себе, счастья не обеспечивают: Дион и здесь остается верен своей мысли, что только добродетель, исполнение нравственного долга дает счастье.² Но бедность не составляет препятствия для счастья — во всяком случае, не больше, чем богатство. Кроме того, она дает множество точек опоры для жизни (*μυρίας ἀφορμὰς πρὸς τὸ ζῆν*), множество причин для развития совершенной добродетели и для правильного устройства жизни (*μετρίωτης βίου*), а это уже обеспечивает и счастье.³

Нужно не забывать, что Дион говорит здесь о труде и бедности исключительно в сельской обстановке. К городскому, ремесленному труду и к городской бедноте он относится совершенно иначе. Город с его нездоровым воздухом, шумом и суетой, с резкой противоположностью нищеты и роскоши представляется Диону такой средой, где не может развиваться правильная жизнь. Картины роскоши и излишества, которые приходится видеть каждый день, представляют большую опасность для души. Родится зависть, стремление жить не хуже других, — и на помощь являются разные сомнительные и безнравственные занятия. Здесь нет ни той свободы, ни той добродетели и счастья, которые обеспечивает трудовая жизнь в непосредственной близости к природе.⁴

Но как возможна жизнь без государства? Ведь при существовании государства трудовая община, изображаемая Дионом, не может оказаться вне его, а при этом условии столкновение с государством неизбежно. Дион описывает такое столкновение, возникшее из-за того, что община не платит налогов и обрабатывает землю, принадлежащую государству. Но из столкновения община выходит победительницей. Дион рассказывает, что перед народным собранием представители общины объявили себя гражданами⁵ и признали за собой все обязанности по отношению к государству. А что касается *права на землю*, то этот вопрос Дион решает в духе трудового начала: наказания заслуживают не те, кто обрабатывает землю, а те, кто ее портит, и тем самым, что они праздную землю обратили в плодородную, они приобрели вечное право на нее.⁶

¹ §§ 91, 116.

² § 118: οὐ γὰρ πενία τοῦτο γε πρόκειται τὸ ἀθλον οὐδὲ αὐτὸ πλοῦτος, μόνως δὲ ἀρετῆς ἔστιν ἔξαιρέσιον.

³ §§ 115—116, 125—127.

⁴ §§ 104, 106, 108—112, 133.

⁵ § 49: πολλοὶ τῆς πόλεως ἴσμεν.

⁶ §§ 33—35, 60—61.

Таково главное содержание речи. Лозунгом ее являются: возврат к природе, к первобытной простоте, к трудовой жизни и к самоусовершенствованию. Государство, при этом, остается совершенно в стороне. Оно для этой жизни не нужно, хотя само оно получает от нее здоровые соки.

В своем изображении социального идеала Дион проявил значительную самостоятельность. В предшествующей литературе мы напрасно стали бы искать произведения, которое могло бы в этом направлении послужить для Диона образцом. Только отдельными чертами своего изображения Дион напоминает некоторые явления античной литературы и литературы ближайшего к нему времени. Но и здесь сходство оказывается весьма поверхностным и не затрагивает самого существа произведения Диона, его главной мысли.

Указывая, что залог нормальной жизни заключается не в расширении потребностей, а — наоборот — в их ограничении, Дион следовал, без сомнения, за Платоном, который в своем государстве устанавливает умеренный образ жизни для высшего сословия стражей. Такой же образ жизни ведут и жители описываемого Ямбулом Солнечного государства.¹ Но между обоими авторами и Дионом то крупное различие, что у них ограничение в потребностях диктуется соображениями государственными и устанавливается по распоряжению правительства, у Диона же оно вытекает из собственных побуждений человека и устанавливается *свободно, само собой*. Циники проповедывали близость к природе; и они, и стоики рекомендовали простую жизнь, жизнь по природе. Но циники стремились к простоте, потому что она обеспечивает праздность, у Диона же мы видим *труд*, и вся его речь представляет не что иное, как славословие трудовой жизни.² Характерной чертой хозяйственных отношений, изображаемых Дионом, является отсутствие денег и ограниченный обмен. То и другое мы встречаем в подобных произведениях задолго до Диона, напр., в Государстве Платона, в Панхее Евгемера и друг. Разница только та, что у Диона деньги отсутствуют потому, что в них не чувствуется надобности, они не привлекают людей, у Платона же и других деньги и, вообще, драгоценные металлы запрещены.³ С Платоном Диона сближает и взгляд на женщину, как на равно-

¹ Diod. V, 59: *οὐκ ἀνέδην χρῶνται ταῖς ἀπολαύσεσιν, ἀλλὰ τὴν λιτότητα διώκουσιν καὶ τὴν ἀρμόδιαν τροφήν προσφέρουσι* (Dind., 212). — Это слишком обще и невыразительно, чтобы видеть здесь влияние стоицизма, как хочет E. Rohde. См. *Der griechische Roman*, p. 240.

² E. Weber. *De Dione Chrysostomo, Cynicorum sectatore*, 1887, pp. 124—126.

³ Тимей 18 b: *μήτε χρυσὸν μήτε ἀργυρὸν μήτε ἄλλο ποτὲ μηδὲν κτήμα ἑαυτῶν ἴδιον νομίσειν δεῖ*. — Что в Панхее не было денег, это, впрочем, только вывод, который делает Пельман. *История античного коммунизма и социализма*, 1910, русск. пер., стр. 317. Текст Диодора не дает для этого прямых указаний. См. кн. V § 45.

правную подругу мужчины, получающую одинаковое с ним воспитание и выполняющую ту же общественную функцию. Но у Платона это равноправие касается одного только высшего сословия стражей, Дион же имеет в виду трудящихся.

С другой стороны, изображения идеального общества, какие мы находим в предшествующей литературе, отличаются, в большинстве, крайней утопичностью. На Атлантиде богатая природа, которая по своему плодородию во много раз превосходит все, что известно исторической действительности.¹ В *Bios τῆς Ἑλλάδος* Дикэарх изображает счастливую жизнь первых людей, которым природа сама, без всяких усилий с их стороны, давала все нужное.² То же — у Ямбула, Феопомпа и Гекатея.³ Но это бледнеет перед тем, что мы читаем в дошедших до нас отрывках описания какого-то южного народа: там реки текут в золотом русле и выбрасывают жемчуг и драгоценные камни; на деревьях растут не только плоды, но и готовые к употреблению вещи — материя, платья и т. д. Подобной же баснословностью отличается и изложение Евгемера.⁴ У Диона же о баснословности нет и помину. Он ставит своих героев в самые обыкновенные условия, в которых находятся все прочие люди. Это — очень существенное различие. Авторы утопий, описывая фантастическую обстановку, которую создать не во власти человека, высказывают (может быть, помимо своего намерения) ту мысль, что *при обыкновенных, нормальных внешних условиях правильная жизнь невозможна*, и что, следовательно, вообще установление такой жизни — от нас не зависит. Наоборот, по Диону выходит, что для того, чтобы преобразовать свою жизнь, никаких особенных условий не нужно; надо только несколько усилий над самим собой. Фантастически богатая природа дает счастье, но оно состоит в праздности; Дион же зовет людей к борьбе с природой, к упорному труду, и желает показать, что только в труде можно найти счастье.

По старой традиции, предшествующая литература, рисуя картину правильно устроенной жизни, изображала обыкновенно быт и нравы дикарей — народов не греческой культуры. Еще до Платона виден в литературе интерес к *νόμῳ βαρβαρῶν*, и это направление продолжается и позже, в эпоху

¹ Критий 110e и сл.

² F. H. G. II, 233—234: αὐτόματα γὰρ πάντα ἐφέετο εἰκότως, οὐ γὰρ αὐτοὶ γε κατεσκεύαζον. οὐδὲν διὰ τὸ μήτε τὴν γεωργίαν ἔχειν ποῦ τέχνην, μηδ' ἐτέρων μηδεμίαν ἀπλῶς. τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ σχολῆν ἄγειν αἴτιον ἐγίνετο αὐτοῖς καὶ τοῦ διάγειν ἄνευ πόνων καὶ μερίμνης...

Diod. II c., 57: διὰ γὰρ τὴν ἀρετὴν τῆς νῆσου καὶ τὴν εὐκρασίαν τοῦ ἀέρος γεννᾶσθαι τροφὰς αὐτομάτους πλείους (Dind. 210). Ср. F. H. G. II, 386 и сл., Diod. V, 43.

⁴ Rohde, pp. 217—218.

эллинизма.¹ Rohde видит у Диона отголосок этого литературного течения в ог. 35.² Но в *Εὐβοϊκός* он изображает не варварский народ, а греков, и это тоже имеет большое значение. Вместе с отсутствием баснословности оно должно убедить читателя, что в общественном строе, который здесь описывается, нет ничего такого, что было бы несогласно с воззрениями и нравами греков, и что было бы, следовательно, невозможно осуществить на практике.

Если не у всех, то у некоторых авторов, давших описание идеального общественного строя, замечается еще одна черта: стремясь дать картину *справедливых* отношений, они выдвигают на передний план отсутствие стремления к наживе (*χορηματισμός*) и связывают с этим отсутствие или, по меньшей мере, ограничение частной собственности. Так у Эфора, Евгемера, Ямбула и др.³ У Диона нет и этого.

Таким образом, между Дионом и его предшественниками в этом вопросе — ряд принципиальных различий, которые позволяют считать его замысел довольно своеобразным. Его идеал — самоуправляющаяся трудовая община, главной, отличительной чертой которой является свобода внутри и в отношениях к внешнему миру.⁴ Подобного построения мы ни у кого до Диона не встречаем. Как было указано, можно найти в предшествующей литературе только отдельные черты сходства, но и то не глубокие.

Зато мы можем утверждать, что начертанный Дионом общественный идеал находится в полном согласии со всей его нравственной и политической философией и составляет логическое завершение всей системы. Здесь нашла себе место мысль, подхваченная Дионом от пиников, что борьба и труд составляют основу нравственности (*πόνος ἀγαθός*). Здесь же находим и другую мысль пиников, изложенную Дионом, напр., в той речи, где он сопоставляет Диогена и Александра, а именно, что нравственный прогресс заключается не в расширении, а — наоборот — в сокращении потребностей. Мы видели раньше, что Дион далеко не вполне принял учение стоиков о жизни по природе (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει*), но поскольку у него можно подметить его следы, мы находим эту мысль именно здесь.⁵ Природа понимается при этом и как наилучшая среда жизни, и как образец в смысле

¹ F. Dümmler. Prolegomena zu Platons Staat. Kl. Schriften, I (1901), pp. 205—206, 218—219.

² Der griech. Roman, p. 196.

³ Относительно Эфора см. F. H. G. I, 256 fr. 76: *κοινὰ πάντες ἔχοντες τὰ τε ἄλλα καὶ γυναῖκας καὶ τέκνα...* У Евгемера: *οὐδὲν ἔξειστιν ἰδίᾳ κτήσασθαι*. О других авторах у Пельмана, стр. 315, 317, 323, 324.

⁴ § 11: *ἦσαν οἱ πατέρες ἡμῶν ἐλευθεροὶ μὲν, πένητες δὲ οὐχ ἦττον ἡμῶν*. § 92: *ἀνδρὶ δὲ πένητι μὴ φαύλῳ ἀρετὴ τὰ παρόντα κτλ.*

⁵ § 81: *τὸ ζῆν εὐδαχημόνως καὶ κατὰ φύσιν*.

полной гармонии частей и спокойного развития. В том, что только в добродетели можно найти подлинное, непритязательное счастье, мы узнаем основную нравственную идею Диона.

В речи сказался и его индивидуализм. Он не доведен у него до крайних пределов: за государственным началом он признает не меньше значения, чем за личностью. Но все-таки, с его точки зрения, государство бессильно побороть эгоистические стремления личности, и усовершенствование государства, его слияние с космическим государством должно начаться с личности. Это мы и видим на примере жителей Евбеи. У них жизнь не расходится с законом, а вполне с ним совпадает. Закон превращается в жизнь, νόμος — в θεσμός. Вернее сказать, у них нет законов: они живут обычаям, в котором правило неотделимо от его исполнения. Это вполне отвечает мысли Диона: закон нужен для дурных, обычай для хороших.¹ Главное условие, при котором возможно правильное устройство общественных отношений, Дион видел в *ὁμόνοια*, в полном единомыслии и дружеском, любовном общении со всеми людьми. Здесь мы видим это единомыслие осуществленным на деле. Изображаемые им люди не знают чувств вражды и недоверия, а их взаимные отношения представляют картину полного духовного слияния и согласия личностей. Благодаря этому закон правды и добра стал их второй природой, точнее — он превратился у них в закон природы. Здесь разрешились и сомнения Диона по вопросу: нужно ли государство? Добродетельные и мудрые люди, изображенные в *Ἐθβοῖμος*, живут не вне государства, а *вдали* от него. Государство, как политический механизм, как система властей, им не нужно. Они ограничивают свои интересы тем тесным кругом, в котором их поставила судьба, а в отношении государства — только честно исполняют свои гражданские обязанности, предоставив другим направлять ход государственного корабля.

Нельзя отрицать, что в этом произведении развивается крупная социально-политическая проблема, и что *Ἐθβοῖμος*, по широте поставленного вопроса, занимает одно из первых мест между произведениями Диона.² Здесь, как и в исходном его пункте, примиряются противоположные начала индивидуализма и этатизма. И в том, как они примиряются, мы должны признать, несмотря на ряд испытанных Дионом влияний, довольно значительное своеобразие.³

¹ См. выше гл. VI.

² W. Christ. Geschichte d. griech. Literatur, 1911, 5 Aufl., pp. 277, 279.

³ Считаю нужным оговорить, что из научной литературы последних лет, имеющей отношение к Диону, для меня остались недоступны: 1) L. François. Essai sur Dion Chrysostome, 1926, и 2) Geigenmüller. Harmonie und Dissonanzen bei Dio. N. Jahrb. f. kl. Ph., Bd. 51.