

## Политическая философия Диона Хризостома.

В. Е. Вальденберга.

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

### Часть вторая.<sup>1</sup>

#### III. Оправдание государства.

##### 2.

Платон, говоря в II книге *Πολιτεία* о происхождении государства, высказывает мысль, что оно возникает вследствие невозможности для каждого отдельного человека удовлетворить все свои потребности собственными силами. При этом он имеет в виду, главным образом, материальные потребности. Для того, чтобы государство могло существовать, в нем должны быть представители всех видов промышленности, соответствующих различным потребностям.<sup>2</sup> Как известно, против этого возражал Аристотель. По его мнению, Платон сделал крупную ошибку, допустив, что государство может ограничиться удовлетворением одних только материальных потребностей, даже если это — первобытное государство (*πρώτη πόλις*). Он утверждает, что одним этим оно ограничиться не может, ибо государство существует не ради удовлетворения насущных потребностей (*τῶν ἀναγκαίων χάριν*), а ради установления вполне совершенной жизни (*τοῦ καλοῦ μᾶλλον*); поэтому одного развития промышленности и торговли ему мало, — еще в большей степени ему необходима деятельность по охране и восстановлению права.<sup>3</sup>

В небольшой лекции *περὶ ἀρετῆς*, относящейся приблизительно к тому же периоду жизни Диона, как и *Βορυσθευτικὸς*,<sup>4</sup> он затрагивает ту же тему. Люди, говорит он, хвалят одно, а сами стремятся совсем к другому. Все хвалят справедливость, благоразумие и все вообще добродетели, людей

<sup>1</sup> Часть первая см. ИАН, 1926, № 10—11, стр. 943—975.

<sup>2</sup> 369b и сл.

<sup>3</sup> Polit. IV, 1291a 12—24.

<sup>4</sup> H. Arnim. Leben und Werke des Dio von Prusa, 1898, pp. 267, 273, 299.

добродетельных превозносят, но сами думают о чем угодно, только не о том, чтобы стать добродетельными. На первый план всякий ставит не заботу о том, как сделаться справедливым и дельным человеком, а свое материальное благополучие. В этом видит Дион коренное заблуждение людей: без добродетели нельзя быть счастливым, наоборот—кто достиг добродетели, тот получил и ключ к счастью. Совершенно то же самое можно сказать и относительно общественной жизни: без промышленности люди могут жить *πάνω καλῶς καὶ νομίμως*, без закона же и без права, *ἄνευ νόμου καὶ δικαίου*, жизнь должна стать гораздо хуже звериной.<sup>1</sup>

Нет надобности подробно разбирать это рассуждение. Верно ли подмечена Дионом психология большинства, правильно ли проведена аналогия между индивидуальной и общественной жизнью,—это не имеет большого значения. Любопытно только отметить и здесь сходство с Аристотелем. Форма их полемики разная: Дион указывает черту, свойственную всем людям или, по крайней мере, большинству, Аристотель возражает против теории, будто бы выставляемой Платоном, но мысль обеих одна и та же. Изложение Диона позволяет формулировать эту мысль так: не материальное благосостояние определяет собой сущность и ценность государства, а господство правопорядка, вообще—политическая и общественная организация.<sup>2</sup> Без господства права государство не может существовать, и только в этом заключается истинный залог нормального удовлетворения даже материальных потребностей. На этом сходятся оба мыслителя, но на этом же и оканчивается их сходство.

Признание справедливости существенной чертой государства, его *essentiale*, выдвигало перед Дионом трудную проблему. Осуществляется ли в действительности справедливость? Торжествует ли добродетель? Отвечает ли требованиям правопорядка жизнь в государстве, практика политической организации? Если нет, если справедливость и закон не торжествуют, значит—государство может обходиться и без них. Значит, не в справедливости, не в добродетели сущность государства, и, значит, правы те, кто видит весь смысл общественной жизни в удовлетворении материальных потребностей.

Проблема эта не имеет большой остроты в глазах того, кто для деятельности не ставит недостижимых задач, которых не мог бы выполнить человек со средней духовной силой и средней напряженностью воли. Если

<sup>1</sup> Or. 69 § 1—3, 5—7. Ср. Apol. 30b: *οὐκ ἐν χρημάτων ἀρετῇ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἀπαντα, καὶ ἰδία καὶ δημοσία.*

<sup>2</sup> Ср. Н. Arnim, назв. соч., стр. 483.

понимать добродетель, лишь как средину между двумя пороками, то нет основания опасаться, что большинство не будет в состоянии к добродетели приблизиться. Вопрос может идти лишь о том, совпадает ли добродетель человека с добродетелью гражданина,<sup>1</sup> т. е. иначе — совпадают ли условия, при которых можно достичь золотой середины, с теми условиями, которые необходимы для выполнения гражданами задач, возлагаемых на них государством. Учение о совершенном государстве сводится при этом к выяснению и определению этих условий.

Иначе должно представляться дело тому, кто ставит перед индивидуумом и перед государством абсолютные цели. Если понимать добродетель, как осуществление высшего блага, содержание которого выходит далеко за пределы всего, что дает жизнь, а в справедливости видеть гармонию души, то вопрос о соответствии государства своей сущности приобретает большую остроту. Понятно, что Платона, который и государству указывал такую же абсолютную цель, не могло удовлетворить никакое фактическое государство,<sup>2</sup> и что, с его точки зрения, истинный философ должен чувствовать себя в обществе, как среди диких зверей, и, наблюдая беззакония и неправды *τῶν πολλῶν*, должен думать не о том, как быть полезным этому обществу, а только о том, как бы сохранить себя от нечистоты беззакония.<sup>3</sup>

Античная греческая философия не нашла полного разрешения указанной проблемы. Думают, что она и не могла его найти по самому существу греческого, т. е. языческого мировоззрения, и что разрешить проблему или, что то же, примирить оба направления политической мысли — естественно-научное и нравственно-религиозное — было в состоянии одно только христианство. Христианское разрешение вопроса состоит в идее греха, который внес порчу в человеческую природу и во все произведения человека, и в идее искупления, которое ведет с собой восстановление первоначальной чистоты и возвращения государства к его вечному образцу.<sup>4</sup> Взгляд этот пуждается в некотором ограничении. Трудно утверждать, что эти идеи, выставленные христианством, заключают в себе *полное и окончательное* разрешение проблемы. Идея греха и искупления должна была, в приложении к государству, породить ряд новых вопросов и затруднений, которые, быть может, превышают силы человеческого разума и, во всяком случае, не

<sup>1</sup> *τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀγαθοῦ ἀνδρός καὶ πολίτου σπουδαίου.* — Polit. III, 1276b 16—18.

<sup>2</sup> Resp. VI, 497b.

<sup>3</sup> Resp. VI, 496a.

<sup>4</sup> F. Stahl. Geschichte der Rechtsphilosophie, 4. Aufl., 1870, pp. 53—54. Cp. Hildenbrand. Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, I, pp. 167—168.

позволяют считать противоречие между двумя направлениями мысли окончательно устраненным. История средневековой политической философии, построенной целиком на христианстве, с достаточной ясностью это подтверждает. Кроме того, нельзя сказать, чтобы греческая философия вовсе не представляла попыток разрешения проблемы. Одну из таких попыток заключает в себе философия самого Платона, именно—в его взгляде на воспитание. В то время, как для Аристотеля задача воспитания сводится, в сущности, к *укреплению всякого данного политического строя* путем образования у граждан характера, соответствующего характеру этого строя, *πρὸς ἑκάστην (πολιτείαν) παιδεύεσθαι*<sup>1</sup>— Платон думает, что воспитание должно еще только *подготовить* деятелей для государства. Если воспитание будет достаточно совершенным, можно надеяться, что и государство станет приближаться к совершенству.<sup>2</sup> Вопрос разрешается у Платона, следовательно, тем, что *государство переносится из области бытия в область должноствоания*: осуществляя обязательную для себя норму, приближаясь к своему образцу, государство приобретает, вместе с тем, и все те признаки, которые мыслятся в понятии о нем.

Дион в разрешении проблемы следовал, в значительной степени, Платону, но испытал на себе сильные влияния и со стороны стоической философии. Относясь вместе с Платоном пессимистически к нравственному характеру большинства, он так же, как Платон, решительно признает все реальные государства не соответствующими идее государства, как оно выражается в понятии о нем. Ход его мысли таков. Если общение животных мы не решаемся назвать государством, так как в нем нет господства закона, то с одинаковым основанием можно поставить вопрос и о государстве, состоящем из людей, когда одни лишь правители действуют по разуму и сознательно служат идее правды, а народ (*τὸ λοιπὸν πλῆθος*) лишь следует их указаниям и только подчиняется требованиям закона, ими изданного. Можно ли в этом случае говорить о разумном общении, общении права, т. е. о подлинном государстве?<sup>3</sup> Вполне хорошего государства, состоящего из одних только добродетельных, никогда не существовало, и мы не имеем основания думать, что оно когда-нибудь будет существовать. Таким может быть названо только «государство, состоящее из блаженных

<sup>1</sup> Polit. VIII, 1337a 11—17.

<sup>2</sup> Resp. VI, 497 и след.

<sup>3</sup> Or. 36 § 21: ἴσως οὖν ζητῆσαι ἂν τις, εἰ ἐπειδὴν οἱ ἄρχοντες καὶ προεστώτες ὄσι φρόνιμοι καὶ σοφοί, τὸ δὲ λοιπὸν πλῆθος διοικῆται κατὰ τὴν τοῦτων γνώμην νομίμως καὶ σωφρόνως, τὴν τοιαύτην χρῆ καλεῖν σάφρονα καὶ νόμιμον καὶ τῷ ὄντι πόλιν ἀπὸ τῶν διοικούντων.

богов, живущих на небе». Для характеристики коренных политических убеждений Диона чрезвычайно важно описание этого государства. Жизнь там идет полным ходом, и никто не оспаривает власти верховных богов; поэтому правители делают там свое дело, движимые общей любовью и с крайним разумением, а остальные следуют за ними, влекомые общим движением и связанные единством мысли со всем целым.<sup>1</sup> Только это общение богов между собой и может быть названо вполне счастливым государством и даже просто государством. Можно также назвать государством и общение всех разумных существ, т. е. богов и людей вместе, подобно тому, как говорят об участии в государственной жизни и разумеют при этом вместе со взрослыми и детей, так как они граждане по рождению, хотя и не могут ни понимать гражданских обязанностей, ни исполнять их, не могут и к правопорядку относиться сознательно. Все же остальные государства окажутся несовершенными и несоответствующими своей сущности (*ἡμαρτημένοι*), так как в них не находит себе места правда божеского закона. Однако из этих несовершенных государств можно выделить такие, которые по сравнению с безусловно негодным окажутся более приближающимися к тому, каким государство должно быть (*ἐπιμικέστερον*).<sup>2</sup>

Таким образом, Дион разделяет государства по степени их совершенства на четыре группы: 1) совершенное государство, *ἀγαθὴ, εὐδαιμόνων πολιτεία*, состоящее из богов; в нем царствуют добродетель и справедливость, и потому оно только и заслуживает названия государства; 2) менее совершенное государство, обнимающее все разумные существа; в нем царствуют боги, а люди им подчиняются; 3) громадное большинство государств, которые не соответствуют сущности государства, и 4) лучшие из них, которые приближаются к совершенству.

Если быть строго последовательным в употреблении терминов, то понятие государства может быть подведена одна только первая группа —

<sup>1</sup> Or. 36 § 22: ἀγαθὴν μὲν γὰρ ἐξ ἀπάντων ἀγαθῶν πόλιν οὕτε τις γενομένην πρότερον οἶδε οὕτε ποτὲ ὡς ἐσομένην ὕστερον ἀξίον διανοηθῆναι, πλὴν εἰ μὴ θεῶν μακάρων κατ' οὐρανόν, οὐδαμῶς ἀκίνητον οὐδὲ ἀργίην, ἀλλὰ σφόδραν οὖσαν καὶ πορευομένην, τῶν μὲν ἡγουμένων τε καὶ πρότων θεῶν χωρὶς ἔριδος καὶ ἥττης...

<sup>2</sup> Or. 36 § 23: μίαν γὰρ δὴ ταύτην καθαρῶς εὐδαιμόνα πολιτείαν εἶτε καὶ πόλιν καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν... ἐκ δὲ τῶν ἄλλων πανταχοῦ πασῶν σχεδὸν ἀπλῶς ἡμαρτημένων τε καὶ φάθλων πρὸς τὴν ἀκραν εὐδότητα τοῦ θείου καὶ μακαρίου νόμου καὶ τῆς ἀρετῆς διοικήσεως, ὅμως δὲ πρὸς τὸ παρὸν εὐπορήσομεν παρὰ δέξιμα τῆς ἐπιμικέστερον ἐχοῦσης πρὸς τὴν παντελῶς διεφθαρμένην.

Для характеристики политико-философских воззрений Диона безразлично, заключается ли в последней фразе намек на какое-нибудь определенное государство, напр., Римское, или она имеет общий смысл. Ср. L. Nahl. Das Kaisertum. 1913, pp. 24—26.

государство богов. Только это государство и соответствует своему понятию, потому что только в нем господствует закон. С другой стороны, при строгой последовательности, как-раз государство, в котором властвуют боги, нельзя назвать государством, потому что у него не оказывается другого признака, который входит в определение этого понятия. Государство было определено, как *собрание людей* (*σύστημα ἀνθρώπων*). Если этого держаться, можно ли (*πρόπον*), спрашивает Дион, не играя словами, прилагать этот термин к целой вселенной? Тем более такое словоупотребление может показаться неправильным, что космос мыслится нами, как организм (*ζῶον*), а одно и то же явление не может быть вместе и организмом, и государством: эти два понятия взаимно исключают друг друга.<sup>1</sup>

Обсуждая этот вопрос, Дион признает, что с логической точки зрения, т. е. если держаться собственного значения слова государство и не придавать ему какого-нибудь переносного смысла, совершенно недопустимо пользоваться им для обозначения вселенной. Космос — не государство. Можно лишь до известной степени сравнивать его с государством, проводить между ними аналогию (*ἀμυγέστη πόλις προσεμάζουσι*), если хотят подчеркнуть, что он обнимает множество отдельных видов растений и животных, смертных людей и бессмертных богов, воздух, землю, воду, огонь и т. д., и все это *множество*, как множество людей в государстве, *образует единство* благодаря тому, что во всем действует одна душа и одна сила. Хотят подчеркнуть еще господствующий над всем и строго установленный порядок (*τὴν τάξιν καὶ τὴν ἐδικονίαν τῆς διοικήσεως*).<sup>2</sup>

Так обстоит дело, если ограничиваться одним научным знанием. Требуя от нас логической последовательности, оно не позволяет нам говорить о каком-нибудь мировом или небесном государстве, или о государстве, которым управляют боги. Но дело представится, думает Дион, в значительно ином свете, если от знания обратиться к тому, что дает религия. Поэты в божественном вдохновении, говорит Дион, воспевают Зевса, как отца богов и людей. Поэты знают священные учения (*οὐ πάντ' ἄστοχον εἶναι τῶν ἱερῶν λόγων*) и, значит, недаром дают ему это название. Они, правда, не посвящены во все таинства мистерий, и не все открываемые там истины им известны: *οὐδὲ μερυῆσθαι καθαρῶς κατὰ θεσμὸν καὶ νόμον τῶν μυουμένων*

<sup>1</sup> Or. 36 §§ 29—30: *ἅμα τε οὐκ ἦν ἴσως πρόπον οὐδὲ πιθανὸν κυρίως εἰπόντας εἶναι τὸν κόσμον ζῶον ἔπειτα φάσκειν ὡς ἔστι πόλις. τὸ γὰρ αὐτὸ πόλιν τε καὶ ζῶον οὐκ ἂν οἶμαι ῥηδίως ἐπομένοι τις ὑπολαβεῖν.*

<sup>2</sup> Or. 36 § 30. — Подобная же мысль, но в совершенно ином освещении у ритора Аристиды. См. A. Boulanger. Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie, 1923, p. 376.

οὐδὲ εἰδέναι τοῦ ξύμπαντος περὶ τῆς ἀληθείας σαφὲς οὐδέν. Но к их голосу все-таки надо прислушиваться. И если все поэты согласно называют первого из богов отцом всех разумных существ и царем, то у них есть основание для этого. Веря им, люди воздвигают алтари Зевсу-царю и в своих молитвах называют его своим отцом; этим они хотят показать, что видят в нем начало и источник всего сущего. Ту же мысль, очевидно, хотят выразить, когда весь мир называют домом Зевса. Но если считают его царем, то правильнее называть и мир не домом Зевса, а его царством. Потому что, если Зевс есть царь, то вселенная находится под его управлением, а следовательно, она составляет государство, или нечто подобное государству.<sup>1</sup> Таково учение философов, говорит Дион; оно повествует о прекрасном общении богов и людей, в котором участниками законного порядка и государственной жизни оказываются не всякие живые существа, а лишь наделенные разумом.

Отсюда видно, в чем заключается сходство Диона, как политического мыслителя, с Платоном. Оба они дают государству *нравственно-религиозное обоснование*. Платон начертывает образ совершенного государства, в котором осуществляются все человеческие добродетели, и где находит свое полное выражение справедливость. Условия, при которых такое государство Платон считает возможным, не имеют ничего общего с эмпирической действительностью, не в ней государство Платона находит свое оправдание, и, по убеждению философа, в таком оправдании оно и не нуждается.<sup>2</sup> Взамен этого Платон обильно снабжает свое изложение мифами, религиозными сказаниями и верованиями; на них-то, в последнем анализе, и опирается его политическое учение. В основе разделения граждан на сословия, составляющего очень важный пункт его учения, лежит миф (*μῦθος*) о подмеси золота, серебра и меди к душам людей.<sup>3</sup> Понятие справедливости, осуществление которой составляет всю задачу государства по воззрению Платона, имеет своим последним основанием учение о бессмертии души, о суде, ожидающем человека после смерти, и о загробных наградах и наказаниях.<sup>4</sup> Характерно, что этим учением завершается весь диалог, в котором политические идеи Платона изложены в наиболее законченном виде. Только имея твердое убеждение в бессмертии души, говорит Платон, мы можем постоянно идти вперед и всеми мерами выполнять требования справедливости.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> πολιτείαν δ' αὐ συγχωροῦντες πόλιν οὐκ ἂν ἀποτρέποιτο ὁμολογεῖν ἢ τι τοῦτο παραλήσιον τὸ πολιτευόμενον. Or. 36 §§ 32—37.

<sup>2</sup> Resp. V, 472d: οἷε ἂν οὐκ ἤτιόν τι ἀγαθὸν ζῳγράφον εἶναι, ὅς ἂν χάριτας παρῶν δειγμα, οἷος ἂν εἶη ὁ κάλλιπος ἀνθρώπος, καὶ πάντα εἰς τὸ χάριμα ἱκανῶς ἀποδοῦς μὴ ἔχη ἀποδείξαι, ὥς καὶ δυνατόν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα; μὰ Δί' οὐκ ἔργον, ἔφη.

<sup>3</sup> Resp. III, 415a—415d.

<sup>4</sup> Resp. X, 608c—621.

<sup>5</sup> Resp. X, 621c—621d.

Дион, хотя исходил из совершенно других оснований, пришел к тому же результату. Исследование понятия о государстве приводит его к безысходному кругу: определив его двумя признаками (*πλήθος ἀνθρώπων + ἐπὶ νόμων διοικούμενον*), он увидел, что ни одно эмпирическое государство, в сущности, не подходит под определение, потому что не обладает вторым из этих признаков, и что под него подойдет только государство, управляемое богами, а в нем не оказывается первого признака.<sup>1</sup> Следовательно, и его нельзя считать государством. Выход отсюда Дион нашел для себя в религиозных верованиях, в мифе и в мистериях. Религиозное миросозерцание дало опору его политической теории. Без него самое понятие государства оставалось бы висеть в воздухе. Понимая правовой порядок не только как систему норм, обращающихся к лицу с требованиями, но как действительное *выполнение* этих требований со стороны всех членов государственного общества, Дион этим самым признал невозможность дать политическому учению естественно-научное обоснование. Действительность, которую только наука и изучает, не знает тождества бытия и долженствования. Только для абсолютно святой воли, по терминологии Канта, ее деятельность необходимо совпадает с нормой. И для Диона оказалось неизбежным постулировать государство святых. Но святость есть категория не науки, а веры или метафизики. Поэтому столь же неизбежным оказался для него переход от области научного мышления к религиозному мифу. В этом—принципиальное сходство между ним и Платоном. Что касается конкретного содержания его идей, то и в этом отношении можно указать близкое родство между обоими мыслителями. В Законах Платон признал, что начертанный им образ совершенного государства подходит, в сущности, для одних только богов.<sup>2</sup> В диалоге Критий он тоже говорит о государстве, управляемом богами. Жрецы, рассказывается там, сохранили предание о том, что некогда боги разделили между собой всю землю, водворились в своих уделах и стали управлять людьми, стали пасти людей, как пастухи свои стада. Они не прибегали к наказаниям, а правили силою убеждения и, таким образом,

<sup>1</sup> Следует отметить некоторую невыдержанность в тех местах *Ог.* 36, где Дион говорит об этом государстве: то он включает в него всю природу—растения, животных, стихии, небесные тела и проч. (§§ 30, 36, 37), то ограничивает его одними разумными существами (§§ 31, 38).

<sup>2</sup> *V Leg.* 739c—e: *ἡ μὲν δὴ τοιαύτη πόλις εἴτε πον θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν οἰκοῦσι πλείους ἑνός, οὕτω διαζῶντες εὐφρανόμενοι κατοικοῦσιν.*—Любопытно, что Платон признает здесь три вида государства (очень близко к Диону) по степени совершенства: 1) избрание в *Πολιτεία* (*τὸ πάλαι λεγόμενον*), 2) предлагаемое в *Заковах* (*ἢν δὲ νῦν ἐπιχειροῦμεν*) и 3) *τρίτην δὲ μετὰ ταῦτα, ἐνν θεός εὐθέλη, διεπερανοῦμεθα*—вероятно, еще более приближающееся к реальным условиям политической жизни.



привили людям гражданские чувства.<sup>1</sup> Это та же *κοινωνία δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων*, о которой говорит Дион; это такое же совершенное общение, *ἀγαθὴ καὶ φιλόφρωνος κοινωνία*, которое должно служить образцом для всякого государства.

Сложнее отношение Диона в этом вопросе к стоической философии. Приложение понятия государства к космосу введено было в оборот философской мысли не стойками. Нельзя думать, что *κόσμος* имел первоначально значение термина естественно-научного и употреблялся по отношению к природе, как к целому, а потом уже был перенесен на государство.<sup>2</sup> Вернее—наоборот. Сначала этим словом пользовались в отношении к человеческой жизни, и только впоследствии под ним стали разумеать природу в ее целом. В частности, *κόσμος* обозначал, в представлении греков, государство, поскольку оно мыслится, как нечто единое и целостное, как некоторый стройный порядок, независимый от отдельной личности, стоящий над нею и ей противопологаемый. Когда в понимании природы было внесено представление о подобном же стройном порядке, тогда *κόσμος* стал обозначать и природу.<sup>3</sup> Может быть, пифагорейцы были первыми, кто придал *κόσμος* такое значение.<sup>4</sup> Отсюда, само собою должно было развиваться представление о мире, как государстве. Параллельно с этим шло перенесение на вселенную и на государство представления о живом существе. Трудно сказать, к чему раньше было приложено это представление—к государству или к вселенной. Понимание государства, как живого организма, *ζῶον*, который, хотя и бессознательно, стремится к собственной цели и обладает некоторым определенным характером, явилось противовесом взгляду на государство, как на нечто искусственное, созданное волей человека. Отдельные элементы этого понимания встречаются у Платона, Аристотеля, Исократы и др. Если мир сравнивают с государством, то совершенно естественно, что и на него переносится представление об организме.<sup>5</sup> Таким образом, получается ряд

<sup>1</sup> 109b—e. Ср. Polit., 271c и след., но Платон отнюдь не единственный предшественник Диона. О вселенском государстве, в котором царствует вечный закон, говорил еще Еврипид, а пифагорейцы прямо включали в него не только людей и богов, но и τὰ ἄλογα τῶν ζῶων. См. F. Dümmler. Prolegomena zu Platons Staat, 1891, pp. 12, 20, 46.

<sup>2</sup> Rehm. Geschichte der Staatsrechtswissenschaft, pp. 15.

<sup>3</sup> R. Hirzel. Themis, Dike und Verwandtes. 1907, pp. 281—286.

<sup>4</sup> Горг. 507e—508. Но положительно утверждать это на основании схолии к Горг. 507e трудно: σοφοὺς ἐνταῦθα τοὺς Πυθαγορείους φησί, καὶ διαφερόντως τὸν Ἐμπεδοκλεῖα φάσκοντα τὴν φύσιν ἐνοῦν τὸν σφαίρον ἐνοποιῶν εἶναι, τοῦτο δὲ πρὸς τῇ μὴ εἶναι τῶν πάντων ἀρχῇ. Не совсем ясно, что собственно говорили пифагорейцы? Может быть, им принадлежит только мысль об объединяющем значении *κοινωνία* и *φύσις*, а может быть, мир обозначали словом *κόσμος* не они, а другие σοφοί, напр., тот же Эмпедокл.

<sup>5</sup> Hirzel, pp. 293—294, 423—426.

сложных представлений: государство-космос, вселенная-космос, космос-государство или мировое государство; государство-организм, вселенная-организм.

Особую разновидность мирового государства составило представление о вселенной, как о государстве, в котором верховная власть принадлежит богам (Götterstaat). В этом государстве есть определенное устройство, свои законы, издаваемые богами, свои суды. Но это—не всегда идеальное государство. Там возможны не только партийные раздоры, но и восстания, войны и тому подобные явления, нарушающие правильное течение государственной жизни.<sup>1</sup>

Все эти представления восприняли и стоики, но не всем из них они дали одинаково широкое развитие. Очень охотно и в самых разнообразных выражениях они говорят о единстве и гармонии космоса, о совершенстве и постоянстве законов, которые им управляют, но сравнение космоса с государством встречается в дошедших до нас фрагментах не особенно часто. Повидимому, эта тема была слабо развита в их сочинениях.<sup>2</sup> И когда они говорят о космосе, как о государстве, не всегда бывает ясно, что именно они разумеют под космосом: всю ли природу, вселенную в ее целом, или же только человеческий род, понимаемый, как нечто единое—без национальных и политических разделений? Чаще говорят стоики о космосе, как о государстве богов, и как о государстве, соединяющем в себе богов и людей. В особенности было развито представление о таком государстве у средних стоиков.<sup>3</sup> Но о характере этого государства, о его форме правления, т. е. мыслятся ли космос, как монархия, или как республика богов, стоики, кажется, не высказывались. В фрагментах мы не находим указаний и на то, как представляли себе стоики господство закона в космосе: обеспечено ли ему исполнение со стороны всех, кто входит в состав космоса, так что он, оставаясь законом в смысле нормы, является, вместе с тем, и законом природы, или же и там возможно нарушение закона—раздоры, восстания и т. п. Обозначение космоса, как *ζῶον*, встречается и в древней стоической философии, и у средних стоиков. Космос изображается у них, как *ζῶον λογικόν καὶ ἔμψυχον*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hirzel, pp. 428—430.

<sup>2</sup> Stoic. vet. fragm., III № 328: *προσθήκη γὰρ ἐστὶ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάντων ἀνημένης φύσεως ἢ κατὰ δῆμον πολιτεία. ἢ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μὴ χρεῖται πολιτείας καὶ νόμου ἐνὶ.*

<sup>3</sup> Cicero. De finibus... III, 19,64: *Mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum* (Stoic. vet. fragm., III № 333).—H. Binder. Dio Chrysostomus und Posidonius, p. 53 (Посидоний).

Ученик Посидония—Диодор определял космос, как *σὸσσημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων* (там же, 53<sup>13</sup>). <sup>4</sup> Binder, p. 54.

Таким образом, мы видим, что в системе стоицизма уживалось рядом понимание космоса, как живого организма, и понимание его, как государства. Но это, может быть, только потому, что вторая из этих точек зрения не пользовалась среди стоиков особенным распространением.

Понимание Диона *не вполне совпадает с стоическим*. У него гораздо ярче и гораздо сильнее выражен взгляд на космос, как на государство, чем у стоиков. Может быть даже, их именно он имеет в виду, когда он указывает, что космос гораздо правильнее сближать с *πόλις*, чем с *οἶκος*: *βασιλεία γὰρ πόλει μᾶλλον ἢ οἴκῳ προκρίνεται ἂν λέγοιτο*.<sup>1</sup> С другой стороны, как мы видели, он считает эту точку зрения совершенно несовместимой со взглядом на космос, как на *ζῶον*. Ему, следовательно, государство гораздо меньше представлялось, как нечто единое, чем как множество. Он и определяет государство, прежде всего, как *πλῆθος*. Описание же космоса, как государства, у Диона гораздо подробнее, чем у стоиков. Он не только указывает на единство и гармонию, царящие в космосе, как это делали стоики, но и дает известную характеристику космоса, как государства. Это, прежде всего, монархия: единая воля Зевса господствует в нем; Зевс—царь и отец всего сущего. В государстве космоса все подчиняется божескому закону (*θεῖος καὶ μακάριος νόμος*) и основанному на законе управлению (*δρῶν διοίκησις*).<sup>2</sup> Там нет и намека на неповиновение, на преступления, вражду и, вообще, на подобные явления, которые нарушают правильное течение общественной жизни в земных государствах. Быть может, такая настойчивость в понимании космоса, как образцового порядка, где закон, как норма должного, сливается с законом природы, объясняется влиянием Платона. Платон менее, чем кто-нибудь, мог мириться с ходячими представлениями о космосе, с народной мифологией, где боги изображаются со всеми человеческими слабостями и пороками,—боги ведут между собою войну, устраивают один против другого заговоры, вступают в драку. Все это он считал несовместимым с правильным пониманием космоса, который должен служить образцом для человека в его отношениях к государству и к отдельным его членам.<sup>3</sup> Для Диона же наиболее ценной как-раз была мысль, что космос является единственным совершенным государством. В его представлении это единственное государство в точном и полном значении этого слова, и остальные государства, если они не хотят быть государствами только по имени, должны взять его за образец, как норму политической организации и политической жизни.

<sup>1</sup> Ор. 36 §§ 36—37.

<sup>2</sup> Ор. 36 § 23.

<sup>3</sup> Resp. 378a—d.

Эту тему Дион развивал и в других своих произведениях. Он много раз, во многих своих речах, сказанных по различным поводам, описывает и прославляет гармонию космоса, указывает на царичье в нем единение, не допускающее никакой вражды и неповиновения. Наиболее подробно развита эта тема в его речах *περὶ βασιλείας* — особенно, в первой речи. И везде красной нитью проходит мысль Диона: *эмпирическое государство, государство реальной действительности должно взять себе космос-государство за образец, за норму, должно уподобиться ему во всем, и тогда лишь оно станет настоящим, подлинным государством, а не государством только по имени, — тогда только оно будет заключать в себе все признаки, мыслимые в понятии о государстве.* Разумеется, мы напрасно стали бы ожидать от Диона математически-законченной формулы, в которой бы выразилось нормативное значение космического порядка, но эта мысль, как нельзя более ясно, сквозит во всем, что он говорит о космосе и о его отношении к человеку. В этом отношении 1-ая речь *περὶ βασιλείας* составляет очень ценное добавление к тому, что дает *Borysthenitica*. Здесь он говорит о порядке, господствующем во вселенной (*περὶ τῶν ὅλων διοικήσεως*), о том, что ею управляет власть, самая справедливая и совершенная (*μετὰ ἀρχῆς τῆς δικαιοτάτης τε καὶ ἀρίστης*). Она делает и нас такими же справедливыми и совершенными, ибо нас связывает общая природа, подчинение общему закону и участие в общей политической жизни космоса. И кто чтит вселенский порядок, кто строго соблюдает его и не делает ничего, что могло бы нарушить стройность этого порядка, тот сам становится «моляльным» (*νόμιμος*), человеком порядка («порядочным», *κόσμιος*), и благочестивым; а кто нарушает вселенский порядок, кто не хочет его знать, тот становится беззаконным и беспорядочным человеком. Это в одинаковой мере относится, как к частным людям, так и к правителям.<sup>1</sup> Те и другие должны признать вселенский порядок для себя обязательным и уподобить свой образ действий этому порядку.

В этом пункте нетрудно опять увидеть близкое родство Диона со стоиками. Им принадлежит учение о *подражании или уподоблении* космосу, *περὶ τῆς τοῦ κόσμου ὁμοιώσεως*. Учение это может быть формулировано так: человек есть часть космоса, часть целого; в сознании своем он находит представление того же самого порядка, который царит во вселенной;

<sup>1</sup> Or. I §§ 42—43: *ἡμᾶς τε ὁμοίους παρέχεται, κατὰ φύσιν κοινὴν τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν ἡμετέραν ὄψ' ἐν θεοῦ καὶ νόμου κεκοσμημένους καὶ τῆς αὐτῆς μετέχοντας πολιτείας. ἦν ὁ μὲν τιμῶν καὶ φυλάττων καὶ μηδὲν ἐναντίον πράττων νόμιμος καὶ θεοφιλὴς καὶ κόσμιος, ὁ δὲ ταράττων ὄσον ἐφ' ἑαυτῷ καὶ παραβαίνων καὶ ἀνομῶν ἀνομος καὶ ἄκοσμος, ὁμοίως μὲν ἰδιώτης, ὁμοίως δὲ καὶ ἀρχῶν ὀνομαζόμενος.*

это представление он должен бережно хранить и претворять в действительность, потому что, если он этого не будет делать, он тем самым разорвет крепко спаянную цепь космического порядка, из нее выпадут отдельные звенья, и космоса, как целого, уже не будет. Это проповедывали древние стоики, этому же учили и их преемники, напр., Посидоний.<sup>1</sup>

Что же именно в космосе должно стать предметом подражания со стороны эмпирического государства? Что именно, какие элементы эмпирического государства должны уподобиться — и каким элементам государства вселенского? Ответ на этот вопрос заключается в понятиях *естественного права* и *естественного закона*, которые составляют очень важную предпосылку политического учения Диона.

Для обозначения этих понятий он пользуется выражениями: *τῆς φύσεως νόμος*, *κόσμιος νόμος*, *θεῖος καὶ μακάριος νόμος*, *τοῦ Διὸς νόμος καὶ θεσμός*.<sup>2</sup> Прежде чем дойти до Диона, все эти термины пережили в греческом языке и в греческой литературе долгую историю.

Первоначально словом *θεσμός* обозначали определенный, установленный порядок, — установленный некоторой верховной волей на все времена и для всех людей. Эта воля чаще всего мыслилась, как священная, а потому и порядок представлялся тоже священным — не в том только смысле, что он относился к каким-нибудь священнодействиям вроде религиозных праздников или мистерий, но и потому, что нарушить его, отнестись к нему с пренебрежением было невозможно. Это — не столько закон, сколько именно *порядок*, в смысле учреждения или установления. Это не есть норма, которая *предписывает* человеку, что он должен делать, и которой ему приходится подчиняться, но изображение или изложение того, что *фактически* и неизменно совершается. Таким *θεσμός* представлялась греку семья, как установленный порядок жизни: каждый отдельный человек может оказаться и вне семьи, вне брака, но все-таки громадное большинство в него вступает под влиянием естественной склонности и самых разнообразных соображений. Такими же представлялись Олимпийские игры, а затем и всякого рода учреждения — религиозные и политические. С течением времени, однако, это первоначальное значение слова *θεσμός* осложнялось и изменялось. Установления и порядки, в последнем счете, зависят все-таки от людей, от их поведения. Чтобы учреждение продолжало действовать, чтобы порядок сохранялся, нужно, чтобы люди что-то делали, чтобы они совершали какие-то действия — и не безразлично какие, а некоторые определенные действия.

<sup>1</sup> E. Thomas. Quaestiones Dioneae, 1909, pp. 54—55.

<sup>2</sup> Or. I § 45; Or. 36 § 23; Or. 80 § 5.

Отсюда — в понятие *θεσμός* входит постепенно новый, нормативный элемент. В нем начинает мыслиться некоторое предписание, некоторое правило, которого нужно держаться для сохранения общего порядка. Этим путем *θεσμός* как бы приближается к закону, *νόμος*. Является надобность в законе — или для того, чтобы дать указания, как именно следует относиться к установленному порядку, что нужно делать для того, чтобы его сохранить, — или же для того, чтобы в установленный порядок внести какие-нибудь дополнения. Однако, полного слияния обоих понятий не произошло. Слово *θεσμός* продолжало обозначать нечто фактически существующее, фактически происходящее; оно существует и происходит совершенно независимо от того, хочет или не хочет этого отдельное лицо, и делает ли оно что-нибудь, чтобы поддержать его существование. Одним словом, *θεσμός* существует не чрез волю человека, а совершенно самостоятельно.<sup>1</sup>

Наоборот, *νόμος* в своем первоначальном значении есть *повеление*. В нем мыслится требование, предъявляемое к лицу и подкрепляемое принудительной силой, угрозой наказания. Закон не учит и не советует, а предписывает (*οἱ νόμοι οὐ διδάσκουσιν, ἀλλ' ἐπιτάττουσιν*). По идее своей, он действует не убеждением (*πειθῶ*), а принуждением (*ἀνάγκη*). Лучше всего выразил это Хризипп в своем определении понятия о законе: *πρωταρχικὸς μὲν ὢν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὢν οὐ ποιητέον*.<sup>2</sup> Собственную сферу, в которой действует *νόμος*, образует, таким образом, область нравственного, область человеческого действия. Но, затем, он приобретает мало-по-малу переносный смысл и начинает употребляться в значении *технического* правила, правила целесообразности. Начинают говорить о законах (*νόμοι*) ритма, о законах истории и языка. С другой стороны, *νόμος* находит себе постепенно место и в воззрениях на природу. По мере того, как человек проникался все большим уважением к праву, к законности, по мере того, как крепла вера в ненарушимость правопорядка, являлось стремление распространить действие закона на все, что только существует. Закон должен над всем господствовать; не может быть такой области, где царили бы беспорядок и беззаконие; значит, и природа должна быть подчинена закону. По Гезиоду, Зевс дал закон не только людям, но и рыбам, животным и птицам. Здесь *νόμος* имеет еще отчасти значение нормы: это закон, который рыбы, животные и птицы *должны* исполнять. Но так как закон, данный богом (*θεῖος νόμος* Гераклита), представляется несравненно более совершенным, чем какие бы то ни было человеческие законы, то и действие

<sup>1</sup> R. Hirzel, pp. 320 — 326, 334 — 339, 349 sqq.

<sup>2</sup> Stoic. vet. fragm., II № 314.

его должно быть гораздо совершеннее, т. е. власть его должна быть сильнее, ему подчиняются беспрекословно, даже не помышляя о возможности нарушить его. Неизменный порядок, который мы наблюдаем в природе, начинает казаться не чем иным, как только исполнением закона природы. Единообразие явлений, след. *факт*, начинает объясняться единством закона, которому природа подчинена, и строгим следованием природы этому закону. Движение небесных светил и смена дня и ночи являются примерами такого неизменного подчинения закону. Этим путем закон, *как норма*, постепенно преобразовался в закон, как выражение подмеченного *единообразия* в явлениях природы. Он стал выражать уже не то, что *должно быть*, а то, что *есть*. А так как это единообразие в том, что есть, продолжали объяснять совершенством закона, как нормы, и совершенством космоса, где закон действует, и где бытие всегда и неизменно совпадает с долженствованием, потому что никто и ничто не отваживается его нарушить, — то закон природы получает значение образца и для человеческих законов. Человеческие законы должны быть подражанием закону природы. Человек должен подражать природе, подчиняться ей, жить согласно с нею. Отсюда мысль стоиков: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*. Закон природы становится источником всех законов, а следовательно — источником права и справедливости.<sup>1</sup>

Этой мыслью воспользовались софисты, но сильно при этом изменили ее. Они утверждали тоже, что право может основываться только на законе природы. Но природу они брали не в *формальном* смысле, не в смысле ее единообразия, строгого подчинения определенному порядку, — в чем она, действительно, может служить образцом для человека — но в смысле *материальном*, как совокупность явлений, как бытие само по себе. Всякое же бытие проявляет себя в меру той силы, которою оно обладает; поэтому, если перенести на природу понятие права, то выйдет, что всякое явление природы справедливо, ибо оно есть только проявление силы природы. Перенося это обратно, в область человеческих, нравственных отношений, мы получим *натурализм*, который и исповедывали софисты, учившие, что справедливо, чтобы человек проявлял всю силу, которой он обладает, и что каждый тем больше имеет права, чем больше у него силы.<sup>2</sup> Они высказывали эту мысль гораздо менее отчетливо, чем Спиноза, но по существу

<sup>1</sup> R. Hirzel, pp. 353, 376—387, 393—394, 399—406. Ср. Eucken. Die Grundbegriffe der Gegenwart, 2 Aufl., 1893, pp. 173—174.

<sup>2</sup> Горг. 483с—484е: ἡ δὲ γε, οἶμαι, φύσις αὐτῇ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τὸ ἄριστον πλέον ἔχειν... οὕτως ἔχει καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν δόλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσι, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκεται τὸν κρείττω τὸ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν... οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν.

спинозизм здесь сходится с софистикой. Спиноза также отождествлял силу природы с правом, и потому всякое проявление силы превращалось у него в правомерное действие. Рыбы самой природой назначены к тому, чтобы плавать, и чтобы бблшшие из них пожирали меньших; поэтому, если они плавают и поедают одна другую, то они делают это по закону природы, т. е. по праву. Следовательно, и человек может говорить о своем праве настолько, насколько у него есть силы, и все, что он делает по закону своей природы (а действовать не по законам своей природы *он не может*), он делает по праву, ибо источник истинного права есть закон природы, и ничего более.<sup>1</sup> К другому выводу и нельзя притти при перенесении на природу понятий, свойственных исключительно области нравственного, при отождествлении законов бытия с законами долженствования.

Платон и Аристотель относились к сближению законов природы с законами нравственности и права осторожнее. Аристотель совсем не прилагает *νόμος* к явлениям природы, и если у него встречается намек на такое употребление слова, то только в виде метафоры. Платон только в одном месте говорит о *φύσεως νόμοι* (Tim. 83e), и то не в смысле постоянства явлений, а в смысле определенных условий, от которых зависит то или иное состояние тела. В то же время природа является для него нормой, образом—именно, единообразие природы, строгий порядок, царящий в космосе.<sup>2</sup> Поэтому установить закон, согласный с природой (*κατὰ φύσιν τίθεσθαι τὸν νόμον*),<sup>3</sup> не значит, по Платону, возводить факт на степень права, а лишь принять в расчет свойства того отношения, для которого закон устанавливается. А нужен закон человеку потому, что в природе его нет ничего такого, что могло бы быть основанием справедливости.<sup>4</sup>

У Дидона мы не находим слова *νόμος* для обозначения единообразия в явлениях природы. Он говорит о *τῆς φύσεως νόμος*, но исключительно в смысле закона, которому *нужно следовать*.<sup>5</sup> У него, таким образом, нет склонности превращать законы бытия в законы долженствования. Но характерно, что для выражения понятия естественного права он пользуется

<sup>1</sup> Tract. theol.-pol. cap. 16: Pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comendendum, adeoque pisces summo naturali iure aqua potuntur et magni minores comedunt. Cf. Tract. polit. cap. II § 4.

<sup>2</sup> R. Hirzel, pp. 390—1, 403—405.

<sup>3</sup> Resp. V 456c.

<sup>4</sup> IX Leg. 875a—d: ἡ δὲ αἰτία τούτων (т. е. необходимости в законах) ἦδε, ὅτι φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἰκανὴ φύεται ὅστε γινῶναι τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γινῶσα τὸ βέλτιστον αἰεὶ δύνασθαι τε καὶ ἐθέλειν πράττειν... εἰ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανός, θεῖα μοῖρα γεννηθείς, παραλαβεῖν δυνατὸς εἶη, νόμων οὐδὲν ἂν δεοίτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ.

<sup>5</sup> Or. 80 § 5.



одновременно двумя терминами — νόμος и θεσμός — и ставит их рядом: *ὁ τοῦ Διὸς νόμος τε καὶ θεσμός*.<sup>1</sup> Если допустить, что в его время эти слова не были полными синонимами и что, может быть и слабо, чувствовалась все-таки разница в их значении, то в таком пользовании ими можно будет видеть особую мысль. *Νόμος* подчеркивает нормативный характер закона, данного Зевсом космосу, — *θεσμός* указывает, что этот закон вошел в жизнь, превратился в установление, в строгий порядок, который существует и поддерживается как бы независимо от воли тех, к кому закон обращен, словом, — что *долженствование закона превратилось в бытие*. Космос, говорит Дион, сохраняет неизменным один и тот же закон и не переступает за него никогда.<sup>2</sup> Вот почему *νόμος*, по справедливости, называется царем людей и богов:<sup>3</sup> ибо он побеждает все человеческие страсти и обеспечивает себе беспрекословное повиновение.<sup>4</sup> Оттого-то природу, растительный и животный мир, мы называем *царством природы*, да еще совершеннейшим царством (*ἀρίστη βασιλεία*), в котором вся решительно жизнь *ἡ ὅλη οὐσία* строится и направляется по закону, *κατὰ νόμον*.<sup>5</sup>

Вот это-то проникновение закона в жизнь, превращение предписанных им поступков и отношений в действительность, и должно стать предметом подражания для эмпирического государства, если оно хочет стать подлинным государством, таким же *ἀρίστη βασιλεία*. Закон должен сделаться настоящим хозяином жизни, ее вождем или вожатым, так что людям и в голову не будет приходить, что можно обойти закон, пренебречь им, не исполнить его предписаний. Тогда строй действительной жизни будет буква в букву соответствовать тому, что начертано в законе, тогда *νόμος* как бы превра-

<sup>1</sup> Or. I § 45: ὃς μὲν ἂν πρὸς ἐκείνων βλέπων πρὸς τὸν τοῦ Διὸς νόμον τε καὶ θεσμόν κομῆν καὶ ἀρχὴν δικαίως τε καὶ καλῶς, ἀγαθῆς τυγχάνει μοίρας καὶ τέλους ἐδτυχοῦς. — Ср. Or. 80 § 5.

<sup>2</sup> Or. 75 § 2: ὁ γοῦν κόσμος ἀεὶ τὸν αὐτὸν νόμον ἀκίνητον φυλάττει καὶ τῶν αἰωνίων οὐδὲν ἂν παραβαίη τοῦτον.

<sup>3</sup> Дион имеет в виду определение Хризиппа: ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

<sup>4</sup> Or. 75 § 2: τὴν μὲν βίαν καταλύων, τὴν δὲ ἕβρον καθαιρῶν, τὴν δὲ ἄνοιαν σφραγίζων, τὴν δὲ κακίαν κολάζων.

<sup>5</sup> Or. 36 § 31. В этом учении можно подметить чрезвычайно большую близость Диона к его современнику Физону, у которого тоже встречаем идею *τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ συνείδοντος*. См. С. Трубецкой. Учение о Логосе, 1906, стр. 108. Та же мысль, т. е. что природа как бы повинуетя данному ей закону, выражена у Фихте. Факты сознания, III, 4 (русск. пер., стр. 107).

тится в θεσμός, постановление закона — в установление, действующее почти независимо от воли отдельных лиц, подобно законам природы.<sup>1</sup>

Только так и можно понять мысль Диона, где он говорит о развитии законности в государстве и о подчинении закону природы. Мысль эта очень далека от учения софистов и от спинозизма с их отождествлением силы и права, законов бытия и законов долженствования. Он никогда не согласился бы признать, что преступление есть только то, чего никто не хочет и никто не может.<sup>2</sup> Его мысль идет в обратном порядке — не от бытия к долженствованию, а от долженствования к бытию. Государство, т. е. все множество людей, *πλῆθος ἀνθρώπων*, его составляющее (ибо так определяет он государство), — все вместе и каждый в отдельности — должны действовать так, чтобы закон, устанавливающий правила для политической жизни, *πρε-εράτμια* чрез посредство их деятельности в *естественный закон* существования и развития этой политической жизни. Нужно, чтобы по ходу политической жизни, по фактическим отношениям в государстве можно было безошибочно заключать о нормах закона, который в нем действует. Тогда государство в самом деле будет *πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικού-μενον*, т. е. будет соответствовать своему понятию. Тогда, с другой стороны, и понятие государства, как его определяет Дион, будет соответствовать действительности; пока же оно определяет государство только в его идее.

### 3.

В тесную связь с этой теорией нужно поставить учение Диона о *διδόμοια*; тема эта очень его интересовала, и он посвятил ей ряд речей последнего периода своей деятельности. С проповедью единомыслия он выступал в Никомидии, в Никее, в Апамее и в своей родной Прусе; все эти речи так и называются — «о единомыслии», *περὶ διδομοίας*.<sup>3</sup> Но и в других речах он неоднократно касается этой темы, напр., Or. 48 *πολιτικός ἐν ἐκκλησίᾳ*. Справедливо заметил биограф Диона, что в этих речах он выступает, не как политик или философ, который спокойно и хладнокровно развивает поставленный им вопрос, а скорее как религиозный проповедник: с таким подъемом, с таким пафосом он говорит здесь о необходимости любви, о мире, о единении, о необходимости оставить всякую вражду и ненависть, и все это на основе широкого религиозно-метафизического мирозерцания.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Or. 30 § 5: νόμον δὲ τὸν ἀληθῆ καὶ κέρσιον καὶ φανερόν οὔτε δοῦσαν οὔτε ἡγεμόνα ποιοῦνται τοῦ βίου... ὁ μὲν οὖν τῆς φύσεως νόμος ἀρεῖται καὶ λέλοιπε παρ' ἑμῖν, ὁ κακοδαιμόνης. ἄξονας δὲ καὶ ῥασιματεῖα καὶ στήλας φυλάττετε καὶ ἀνοφελῆ στίγματα. καὶ τὸν μὲν τοῦ Διὸς θεσμόν πάλα παρέβητε...

<sup>2</sup> Tract. polit. II § 8.

<sup>3</sup> Or. 38, 39, 40, 41.

<sup>4</sup> Aἰγνιμ, pp. 364 — 366.

Очевидно, вопрос этот его особенно трогал, представлялся ему исключительно важным и, в то же время, затрагивал его коренные философско-политические убеждения. Особый характер, которым проникнуты его речи о *δμόνοια*, выступает еще ярче, если сравнить их с тем, как тему эту развивала предшествующая политическая литература.

Говорили о *δμόνοια* уже софисты. Они проводили в политике индивидуализм, но в то же время не относились вполне отрицательно и к идее общего блага. Они только склонны были думать (или так думали некоторые из них), что правильно понятый интерес личности совпадает с благом целого общества, и в этом совпадении они видели *δμόνοια*. Как для классической школы политической экономии, это совпадение было для софистов *фактом*, который образуется сам собой, помимо воли человека, как естественное последствие общественных отношений.<sup>1</sup> Говорил о *δμόνοια* и Сократ. Он также считал согласие или единомыслие между гражданами очень важным и был убежден, что без него государственная жизнь не может идти правильно (*οὐτ' ἂν πάλις εἴ πολιτευθεῖν*), но оно уже не представлялось ему таким явлением, о котором нечего заботиться, и которое возникает само собой, как некая предустановленная гармония эгоизмов. *Надо заботиться* о *δμόνοια*, надо стараться, чтобы она установилась; одним словом, она представлялась Сократу, как нравственная или политическая заповедь. При этом он ставил ее в тесную связь с правопорядком. В чем эта связь — не совсем ясно: не то *δμόνοια* есть результат подчинения граждан одним и тем же законам, а *потому* для установления ее нужно, чтобы все исполняли закон, не то — наоборот — нужно добиться *δμόνοια*, чтобы этим обезпечить повиновение граждан закону. Повидимому, мнения Сократа на этот счет были несколько сбивчивы.<sup>2</sup> У Платона в его политическом учении идея гармонии, согласия занимает очень видное место, но для ее обозначения он не всегда пользуется словом *δμόνοια*. В этом же значении он употребляет слова: *ἀρμονία*, *ξυμφωνία*, *δμοδοξεῖν* и т. п.; иногда он просто говорит о единстве государства.<sup>3</sup> Но по существу, это — одно и то же. Платон так же, как Сократ, не ожидает, что согласие установится в государстве само собой; для него оно есть дело политического искусства, оно должно явиться, как

1 J. Kärst. Geschichte d. Hellenistischen Zeitalters, Bd. I, p. 43—44; W. Nestle. Politik und Aufklärung in Griechenland. N. Jahrb. f. d. klass. Alt., 23 (1909), p. 9. Отсюда было недалеко и до оправдания всякого наличного порядка и даже до возврата назад к первобытному состоянию человека, когда он жил одной только животной жизнью. См. F. Dümmler. Prolegomena, pp. 22, 61.

<sup>2</sup> Memor. IV, 4, 15—16.

<sup>3</sup> IV Resp. 423d: *οὗτο δὴ ξυμπάσα ἡ πόλις μία φήνται, ἀλλὰ μὴ πολλὰί.*

результат правильного государственного устройства. Так, он говорит, что во всяком правительственном учреждении надо соединять людей твердых в проведении своих взглядов с людьми умеренного образа мыслей (*τῶ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἤθος*), и что, дополняя друг друга, они создадут *δμόνοια*.<sup>1</sup> Надо также стараться, чтобы высшие и низшие классы общества были одного мнения о том, кому должна в государстве принадлежать власть; это единомыслие и обеспечивает государству внутренний мир.<sup>2</sup> Платон, следовательно, совершенно так же, как Сократ, видит в *δμόνοια* вопрос реальной государственной политики и ставит его в связь с вполне реальными политическими мерами.

Несколько иной вид получило учение о *δμόνοια* у пифагорейцев. Они вполне разделяли взгляд сократовской школы, что внутреннее согласие в государстве может быть только следствием разумного законодательства и правильного устройства власти.<sup>3</sup> В то же время вопрос этот получает у них широкую метафизическую постановку. В государстве пифагорейцы видели подобие космосу и находили, что именно согласие внутри государства и уподобляет его космосу, который есть образец единства и согласованности. Государство, как и космос, слагается из множества, и притом, самых разнообразных элементов; это разнообразие должно было бы являться причиной раздоров, несогласия и вражды, но надлежащим образом согласованные, они, наоборот, производят гармонию, столь характерную для государства. Дружеские общения и союзы в государстве, когда они имеют в виду некоторые общие цели, более всего способствуют установлению единомыслия и уподобляют государство вселенной.<sup>4</sup>

Дион в своём отношении к *δμόνοια* ближе всего стоит к пифагорейцам.<sup>5</sup> Развитие этой темы имеет у него очень мало эмпирического,

<sup>1</sup> Polit. 311b — c.      <sup>2</sup> IV Resp. 432a, 442 c — d.

<sup>3</sup> F. Mullach. *Fragmenta philosoph. graec.*, p. 535: τῶν μὲν ὄντων ἅ φάσις καθόλω ἀρχά; τῶν δὲ ἐξ ἡθους ποτὶ συμφωνίαν πολιτικὴν φερόντων νόμος ἐπιστάτας καὶ δαμιουργός; p. 537: ἄνευ δὲ τῆς περὶ τὰς ἀρχὰς διατάξις οὐδεμία ἂν πόλις οἰκοῖτο. ἐς δὲ ταύτας νόμων τε δεῖται καὶ τινος προστασίας πολιτικῆς τὸ τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον, εἴπερ σώζονται δι' αὐτό. Ἐκ τούτων κοινῶν ἀγαθῶν εὐαρμοστία τις καὶ τῶν πολλῶν ὁμοφρονία μετὰ πειθοῦς συναρδούσας.

<sup>4</sup> Стр. 533: ἅ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφορόντων συναρμοσθεῖσα κόσμῳ σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμύματα. Стр. 537: ἅ δ' ἐν τῇ πόλει φιλία κοινῶ τινος τέλος ἐχομένη τὰν τῷ παντὸς ὁμόνοιαν μεμύματα. — Ср. Jamblich. *De vita pythagorica liber: φηγαδευτέον πάση μηχανῇ καὶ περιουσιῶν... ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμαθίαν, κοιλίας δὲ πολυτέλειαν, πόλεως δὲ στάσει, οἶκον δὲ διχοφροσύνην, ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν*. Ed. A. Nauck. 1884 p. 25—26.

<sup>5</sup> Повидимому, Ксенофонт, пристрастие к которому Дион наследовал от Музония, не оказал на него в этом вопросе никакого влияния. См. K. Münscher. *Xenophon in der Griechisch-Römischen Literatur*, 1920, стр. 123.

конкретного содержания; наоборот, метафизический элемент в нем заметно преобладает. Дион не указывает, какими средствами можно достичь единомыслия, и не раскрывает его связи с законодательством и государственным устройством, как это делали Сократ и Платон. Взамен этого, он старается убедить слушателей, что и в этом отношении государство должно взять себе космос за образец и неуклонно следовать ему. Хотя вселенная составлена из многих частей, но все они находятся между собой в полном согласии и образуют одну природу (*εις μίαν ἅπαντα συνέλθῃ φύσιν*). Все элементы космоса представляют картину полного единомыслия и дружества, и жизнь их направляется одним мнением и одним движением. Единство и согласие наблюдаются не только в космосе, как целом, но и в отдельных частях природы; животные разных пород пасутся рядом на одном пастбище, ходят одним общим стадом, мирно и дружелюбно относятся одни к другим. То же самое у пчел и муравьев.<sup>1</sup>

Так же должно быть и в государстве, между людьми. Внутреннее согласие и мир между гражданами, по убеждению Диона, есть необходимое условие государственного благополучия. В таком государстве и правопорядок крепок, и отношение власти к народу доброжелательное, и материальное благосостояние высокое, и соседи относятся к нему со страхом. Дион сравнивает государство с кораблем и с колесницей. Если есть согласие между капитаном и матросами, корабль благополучно проходит через все опасности и довозит пассажиров до пристани. Одержатъ победу на состязании может только та колесница, на которой вожжи находятся в опытных руках, заставляющих коней бежать согласно.<sup>2</sup> Так и в государстве должна быть уничтожена всякая вражда, всякое недоброжелательство (*ἔχθρα, μίσος*), как в отношениях власти и народа, так и между отдельными общественными классами (*τοῖς κρείττοσι πρὸς τοὺς ὑποδεστέροισι*).<sup>3</sup> Если хорошая семья основывается исключительно на единомыслии между ее членами, то тем более необходимо единомыслие для благополучия такого множества людей, которое образует государство. Всякое проявление вражды, всякая война между государствами и всякое возмущение внутри государства (*στάσις*) есть зло; какой бы цели ни думали достичь при помощи войны, достигнутая цель не уравнивает того зла, которое причинила война. Мир, напротив, сам по себе есть высшее благо, и государство всеми мерами должно к нему стремиться. Оно должно иметь одну мысль и одну волю (*μία*

<sup>1</sup> Or. 36 §§ 22, 51, 55; Or. 40 §§ 35—41; Or. 48 §§ 14—16.

<sup>2</sup> Or. 38 §§ 14, 15; Or. 39 § 6; Or. 48 § 14.      <sup>3</sup> Or. 40 §§ 34, 41; Or. 41 § 8.

*γνώμη, ταῦτά βούλεσθαι*), — следовательно, одну душу. Тогда оно станет подобным космосу, единство которого зависит от единства мысли, его направляющей. Отсутствие же единомыслия и мира в государстве есть тяжкая болезнь его (*νόσημα*), которая является причиной тяжелых страданий и бедствий для государства, а иногда и совершенной гибели его.<sup>1</sup>

Учение о *δύναμις*, как отсюда видно, составляет естественное завершение взглядов Диона на сущность государства и делает их довольно цельными. Наиболее характерной чертой его миросозерцания в этом пункте является *соединение естественно-научной точки зрения с метафизической*. Государство для него есть, прежде всего, произведение природы. Необходимость его коренится в особенных свойствах человека, которые отличают его от всех животных, следовательно — не в материальных потребностях и не в необходимости их удовлетворения, а в том, что один только человек способен доходить до сознания различия между правдой и неправдой и подчиняться закону. Но это подчинение закону, которым единственно отличается государство от общества животных, — исключительно формальное; мы подчиняемся закону только в том смысле, что признаем его обязательным, но мы очень далеки от того, чтобы всегда и неуклонно его исполнять. Поэтому и наши государства суть государства только по имени, а на деле они ничем не отличаются от общества животных, а часто — и гораздо хуже их. Польза от государства только та, что оно облакает войну всех против всех в более мягкие формы, но оно не прекращает ее. Единственное государство, которое заслуживает этого названия, — это космос, рассматриваемое как мировое государство, ибо там все подчиняется закону природы, и не формально лишь, а вполне: нарушений закона природы космос не знает. Поэтому в космосе нет ни вражды, ни беспорядка; там царствует мир и согласие. Разумная природа человека налагает на него обязанность усовершенствовать государство путем приближения его к космосу. Законы права, на которые опирается государство, должны, путем неуклонного исполнения их, стать законами природы, место вражды и раздоров должно заступить единомыслие. Тогда государство будет оправдано, ибо оно будет тогда действительно вытекать из особенностей природы человека.

<sup>1</sup> Or. 38 §§ 10, 12, 15, 16; Or. 39 §§ 2—5, 8; Or. 41 § 9.