

КОНЦЕПЦИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА: ОТ ПЛАТОНА К ФИЛОНУ

Р. В. СВЕТЛОВ

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

Е. В. АЛЫМОВА

Санкт-Петербургский государственный университет

spatha@mail.ru

ROMAN SVETLOV (A. I. Herzen State Pedagogical University)

ELENA ALYMOVA (St. Petersburg State University)

THE CONCEPT OF NATURAL LAW: FROM PLATO TO PHILO

ABSTRACT. It is traditionally considered that the ideas relevant to the concept of Natural Law were for the first time articulated in the polemic of Socrates/Plato against the sophistic doctrine of Conventional Law. But Plato was engaged in arguments not only with the Sophists – he also struggled against indefinite, in many respects antinomic, unreflective ideas of law expressed by average Athenians whereby Law and Power, Law and Status were confused. Plato's appeal to the mythological narrative in the places where he discusses the theme of Natural Law makes it clear that even to his mind the concept of Universal Legislation shows its heterogeneous and problematic character. We argue that Carneades' opposition of Natural and Positive Laws owes precisely to this problem. Cicero inherited this strategy and made it even more radical. His preaching of the idea of natural Law (in its Stoic version) becomes in his texts rhetorical *topos*, which was well known to the readers. Nevertheless Cicero expresses doubts about that simple scheme according to which Positive Law appears a specific representation of Natural Law and tries to trace particular causes, which motivated the concrete forms of positive Law.

KEYWORDS: Plato's doctrine of Politics and Law, Cicero's Philosophy of Law, Natural and Positive Law.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168) в Санкт-Петербургском государственном университете.

В обширной литературе, от Платона до наших дней, посвященной утверждению, а также отрицанию положения о том, что принципы, в соответствии с которыми должны вести себя люди, могут быть открыты человеческим разумом, часто кажется, что спорящий говорит оппоненту: «Вы слепы, если не видите этого», только для того, чтобы получить ответ: «Вы бредите».

Г. Харт «Понятие права»

В своей знаменитой книге «Понятие права» Герберт Харт сводит идею естественного права к нескольким «трюизмам», которые вызваны нашим стремлением к самосохранению. Специфика человеческой «природы» и вызванных ею необходимых социальных «габитусов» жизни принуждает нас в процессе общественной жизнедеятельности исходить из: собственной уязвимости, представления о примерном равенстве всех людей, необходимости ограниченного альтруизма, связанного с ограниченностью ресурсов, а также из реальности наших способностей к пониманию и волевому акту. Все эти, строго говоря, биологические, стороны человеческого существования выступают у Харта основаниями для понимания здравого смысла в сфере права и морали (Харт 2007, 188–201). Впрочем, с его точки зрения подобного рода «трюизмов» недостаточно для понимания самой природы права, которое не сводится к телеологизму представлений о естественном законе, осознаваемом разумом человека. Право может быть совершенно не-, вне- и даже анти-моральным, противоречить здравому рассудку, но при этом сохранять свой императивный характер. Примером тому являются международные отношения. В наше время (а с первого издания книги Г. Харта прошло уже более 50 лет), в область международных отношений активно привносится идея универсальности нелиберальных ценностей, что казалось бы свидетельствует том, что и здесь право и мораль начинают сближаться. Однако мы видим, что этот процесс лишь расширяет конфликтную зону, т.к. привносимые ценности становятся поводом вмешательства во внутренние дела иных «акторов» международных отношений и способом легитимации этого вмешательства.

Сфера применимости идей «естественного права» в наше время кажется достаточно узкой, а само оно, по крайней мере в том виде, как данная идея формулировалось в учениях стоиков, Фомы Аквинского, Гуго Гроция, Руссо, представляется неоправданной абсолютизацией упомянутых выше трюизмов. С точки зрения юридического неопозитивизма «классическая» концепция естественного права становится «гостем из прошлого», архаизмом.

Она не может претендовать ни на что иное, кроме как на пример акта идеации, которое совершает сознание, исходя из имеющегося исторического (всегда индуктивно неполного) опыта. Этот акт создает «идеальный тип» права, как чего-то должного и, одновременно, является критикой наличного права как сущего. При этом «идеальный тип» меняется с течением времени и нет никакого права «вообще и навсегда».

С другой стороны представляется чем-то само собой разумеющимся, что концепция естественного права в прошлом была в целом доминирующей. Недаром ее проявления обнаруживают и в Афинской философии, и у стоиков, и в римской правовой концепции о *ius naturale*. Как примеры противоположных тенденций традиционно приводят воззрения софистов на право, как на нечто возникающее не в соответствии с природой, но по человеческому установлению. «Преодоление» софистических представлений, осуществленное Платоном на основании его «охранительных» идей, и стало началом концептуализации концепции естественного права.

Подобного рода схема истории правовой мысли требует серьезного уточнения. Не следует забывать, что и софисты не были признаны афинским сознанием (вспомним преследования Протагора, казнь Сократа, обвиненного в софистическом растлении подрастающего поколения), и Платон в течение всего своего пребывания в Академии так и не принял близкого участия в каких-то афинских политических делах (в отличие от событий в тех же Сиракузах). Следовательно, как идея естественного права (в ее первоначальных формулировках), так и концепция права как человеческого установления, не совпадали с афинским обыденным пониманием природы правовой нормы. Рассматривать историю античной правовой мысли лишь как борьбу идеолога «закрытого общества» Платона с либеральными идеями предшествовавшего ему «великого поколения» некорректно потому, что эта полемика происходила на фоне либо равнодушного, либо отрицательного отношения со стороны афинян к обеим ее сторонам. Платон полемизировал не только (и не столько) с софистами, но и со своими согражданами. Стоит отметить, что исследование «естественных» представлений о праве «человека с улицы» очень важно, ибо между уровнем теоретической рефлексии и правовой практики всегда существуют серьезные различия, а когда речь идет о периоде, в котором рефлексия на тему права только зарождалась, ее противоречие обыденному мнению было совершенно очевидно. Однако то, как трактовали право рядовые афиняне во времена Сократа и Платона является темой отдельного исследования, и мы можем дать лишь некоторый предварительный набросок этого.

Если судить по таким текстам, как «История» Фукидида (особенно по «Надгробной речи» Перикла и дискуссии по поводу судьбы восставших в Митилене), а также по платоновским «Апологии Сократа», «Горгию» и «Государству», то в основании права лежит сила, могущество, которое Афины обрели буквально на глазах у трех поколений эллинов. Право практически совпадает с образом жизни, т.к. свободные в частной жизни, в общественной афиняне исполняют законы, как и повеления магистратов, «из страха перед ними» (Thucyd., *Hist.* II. 38. Здесь и далее – перевод Г. А. Стратановского). Такой образ жизни предполагает максимальную свободу для граждан в области их разнообразных повседневных занятий и максимальное же единство в сфере политики. Именно это единство, целое, и выступает источником права и закона (в таком единстве присутствуют и люди, и покровительствующие им боги). Это особенно заметно в «Апологии Сократа», где Мелет, отвечая на вопросы Сократа о том, кто в Афинах делает юношей лучше (правильно воспитывая их) вначале говорит «законы», затем – «судьи», причем не отдельные из них, но все, после чего в его ответах появляются также члены Буле и, в целом, Народного собрания (Plato, *Apol.* 24d–25a). По Мелету, сам факт наличия полномочий, императивного статуса в тот момент, когда афинянин исполняет политические обязанности, наделяет его и статусом эксперта. Здесь закон и воля афинян оказываются настолько близки друг другу, что тезис «глас народа – глас Божий» кажется почти уместным.

Все это базируется на идее особенности и исключительности афинского сообщества (ср. Воег 1986, Мага 2008). Что бы Перикл ни говорил о своем городе как воспитателе Эллады (на это Платон прореагирует своим мифом о пещере, где люди уподоблены узникам именно с точки зрения их воспитанности, а точнее – невоспитанности), это – безусловная утопия. Утопичность картины, представленной Фукидидом в «Надгробной речи» Перикла, проявляется прежде всего во внешнеполитической сфере. В тот момент, когда война и чума начинают тяготить афинян, тот же Перикл, возражая сторонникам заключения мира, предупреждает об угрозе утери положения гегемона в греческой ойкумене в случае уступок врагам во внешней политике и говорит: «Ведь ваше владычество подобно тирании, добиваться которой несправедливо, отказаться же от нее – весьма опасно» (Thucyd., *Hist.* II. 62). Не менее утопичен образ Афин, созданный Периклом, и в случае обращения к делам внутриполитическим. Посмотрим, как Фукидид описывает «политико-правовую психологию» афинян в связи с событиями в городе Митилена.

Клеон, сторонник жестких мер по отношению к повстанцам, настаивает на том, что настоящий афинянин должен следовать законам и не уместно-

вать: «Действительно, более простые и немудрящие люди, как правило, гораздо лучшие граждане, чем люди более образованные. Ведь те желают казаться умнее законов... а государству их умствование обычно приносит вред. Напротив, простые люди не приписывают себе исключительных способностей и поэтому не считают себя умнее законов» (III. 37). Диктат законов, пусть несовершенных, по его мнению, лучше отсутствия оных. Эта позиция скорее похожа на идею примата права наличного, чем на концепцию права естественного. Наличное право требует своего безусловного исполнения. Причем, как и в упомянутых выше речах Перикла, так и в словах Клеона, важнейшим моментом выступает сила, обладание которой оправдывает и инспирирует ее же применение. Отметим, что тема силы, а также экспансии, естественным образом этой силой инициируемой, – очень частый и важный момент изображения Фукидидом афинской демократии (Ober 2006, 145–153).

Оппонент Клеона, Диодот, предлагающий более «гуманные» меры (казнить не всех митиленян, а только тысячу наиболее активных участников восстания) также в своем понимании права далек от его «естественного» прочтения. По его мнению людьми движут «надежда и увлечение»:

«Бедность в связи с нуждой порождает дерзость, избыток в соединении с наглостью и самоуверенностью побуждает к алчности, точно так же все другие житейские обстоятельства, при том или другом возбуждении, которое, как всегда нечто более сильное и неодолимое, властвует над человеком и толкает его на рискованные предприятия. А тут еще при всяком положении играют свою роль надежда и увлечение; последнее идет впереди, первая за ним следует. Увлечение, внушая замысел, надежда, подсказывая легкость удачи, причиняют всего больше вреда, и хотя объекты увлечения и надежды невидимы, но они сильнее стоящих пред глазами опасностей» (III. 45).

Закон и налагаемые им наказания становится инструментом обуздания «возбуждения», преодолевающего здравый смысл, однако этот инструмент не может иметь универсального характера: «Вообще, коль скоро натура человека горячо стремится что-либо совершить, нельзя, да и было бы большою наивностью воображать, будто можно отвлечь его от этого или силою законов, или какою-нибудь иною мерою устрашения» (Thucyd., *Hist.* 45–46). А потому решения должны иметь прагматический характер, формальное применение закона недопустимо. Лучше дать надежду на спасительный «золотой мост», чем ожесточать повстанцев.

Представления афинян характеризует традиционный греческий партикуляризм, как позже заметит Цицерон, они так и не смогли вырваться за рамки представлений и проектов о праве «маленького города». Такие пред-

ставления менее всего могли стать истоком концепции естественного права. Но они также не совпадают с представлением о праве как результате общественного договора. Слова Клеона – это, повторимся, указание на диктат законов, но не граждан, которые об этих законах договариваются. А речь Диодота вообще лишает нас возможности говорить о какой-либо сознательной договоренности. Законы выступают чем-то отдельным и никак не связанным с «надеждами и увлечениями» людей.

В каком-то смысле рассуждения Диодота дополняют старшие братья Платона, Главкон и Адимант, которые выступают в начале второй книги платоновского «Государства» в качестве «адвокатов дьявола» и всячески вынуждают Сократа на продолжение беседы о справедливости. Изображение себя справедливым (то есть законопослушным) человеком трактуется ими как уловка, которая позволяет такому персонажу скрыть свои корыстные интересы. Несправедливость куда выгоднее справедливости, но она требует силы и способности ее творить. Поскольку большинство по причине своей слабости не в состоянии делать это, они прячутся за требование соблюдать справедливость. То, что справедливость – всего лишь уловка, иллюстрируется верой людей, подтвержденной «поэтами» и пророками, в то, что богов можно умиловить, «выкупить» свои прегрешения правильными обрядами и молитвами (*Resp.* 357a–367e).

Примерно то же самое утверждает и Каллик в «Горгии». Противопоставляя природу и закон, он утверждает, что природа первичнее и сильнее, а закон – попытка защититься от ее действия: «по-моему, законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство» (*Gorg.* 483b).

Таким образом, формулировка Платоном идей, в той или иной степени перекликающихся с концепцией естественного права, являлось реакцией не только на «конвенциалистские» концепции софистов, но и на текучие, во многом антиномичные, нерелексивные представления о праве рядовых афинян, смешивавших право и силу, право и статус.

В общем виде базой для концепции естественного права у Платона выступает космология. Конкретнее – концепция двух состояний космоса, которые он обозначает как «век Кроноса» и «Наш век» (или «век Зевса»). Поначалу движением Космоса управляет, по-видимому, сам демиург («Кронос»), который вместе с созданными им богами непосредственно направляет движение мироздания и пути всех живых существ (см. *Polit.* 269a–272d, *Legg.* 713b–714a). Это период непосредственного «пастырства» богов над людьми. Но после того, как создатель «отпускает» мироздание, и тот начинает самостоятельный бег, Космос разворачивается и начинает двигаться в попятном направлении («эпоха Зевса»). Будучи живым суще-

ством, он следует урокам, которые дал ему родитель. Однако постепенно принцип «инога», связанный с силой необходимости, лишает его движение нужной стройности и, когда мироздание окажется на пороге гибели, к нему вернется демиург, чтобы снова взять управление в свои руки.

Сочетание представлений о цикличности истории дополняется у Платона, таким образом, убеждением, что мы находимся на «деградационном» этапе его развития (срв. изложенное к «Критии» предание об Атлантиде, жители которой, все в большей степени смешиваясь со смертной природой, превратились в хищных завоевателей, по какой причине и были уничтожены Зевсом).

Повторимся, важным моментом состояния космоса времен Кроноса является то, что боги непосредственно направляют людей – как пастухи свои стада. При этом платоновское понимание истинного «благоприобретателя» при таком пастушестве радикально от того, которое предлагал Фрасимах в первой книге «Государства»: это «выпасание» нужно не божественным пастырям, а нам. В период Зевса таких непосредственных отношений уже нет. А потому необходим некоторый внешний авторитет, который сдерживает низшие начала в людях. Собственно, право и закон являются одним из важнейших инструментов формирования этого авторитета. В каком-то смысле правовые установления в «Законах» являются выражением той «золотой нити», при помощи которой боги управляют нами (*Legg.* 645a). Эта золотая нить есть господство разума, а законодательство Магнесии представляет собой воплощение разумности в общественной сфере. Названная Т. Робинсоном «крайне суровой формой демократической модели «крепкой руки»» (Робинсон 2014, 21) конституция, которая разрабатывается для данного полиса, может быть названа воплощением естественного права в праве позитивном.

Итак, законы – одна из необходимых форм опосредования отношений между человеком и божественным началом (к таким формам относятся также само государство, мораль, философия, эрос). Именно это заставляет афинянина в «Законах» настаивать на жесткости по отношению к тем, кто не хочет их исполнять.

Структура Каллиполиса в «Государстве» также ориентирована на реализацию в «политическом теле» наилучшего соотношения частей души, где ведущим органом является разум, выраженный в экспертах-мудрецах, которые направляют всю жизнь города. В «Государстве» они исполняют функцию «золотой нити», только в общеполисном масштабе. Принцип распределения профессий в связи со способностями каждого, обсуждение которого Платон начинает, еще когда говорит о «первом Каллиполисе» (т.н. «городе свиней»), сохраняется и во «втором» городе (*Resp.* 433b–e). Каждый занят тем, что ему

свойственно и пользуется всем, что необходимо для его деятельности. Если для «профессии» стражей свойственно быть «большой семьей» и не иметь личной собственности, то для «экономического сословия» личная/частная собственность вполне приемлема – точно также как и семья в ее обычном понимании. Более того, в «Каллиполисе» «экономический класс» не регулируем какими-то частными и мелочными юридическими нормами: воспитанный и воздержанный он способен сам урегулировать спорные моменты (Светлов, Алымова 2017). Все это вполне соотносится с рассуждениями из «Законов» о двух видах справедливости как меры и равенства: равенства арифметического и геометрического (*Legg.* 757c).

Приведенные выше суждения вполне «хрестоматийны» и мы не станем останавливаться на них подробнее. Однако в сочинениях Платона есть места, которые позволяют проблематизировать традиционный образ его «философии права». Обратим внимание на одну важную деталь: там, где Платон высказывает идеи, созвучные концепции «естественного права», почти постоянно встречается тема мифа. Переходя от анализа понятий к более общим темам, особенно в случаях, если этот анализ показывает трудности выбранной собеседниками методологии, Платон довольно регулярно использует апелляцию к мифологическому метанарративу, которая позволяет ему взглянуть на проблему с новой стороны. Использование Платоном мифа является особым эвристическим приемом, обсуждение которого – несмотря на массу литературы по этой теме – требует особого исследования. Здесь же укажем на четыре места, связанных с нашим обсуждением.

В «Политике» Платон переходит к рассказу о прямом и попятном круговращении Космоса (т.е. к рассуждениям о «веке Кроноса» и «веке Зевса») сообщая, что теперь собеседники вступают на «иной путь», «близкий к тому, который смешан с забавой: нам придется призвать на помощь обширнейшую часть большого мифа...» (*Polit.* 269d). В «Законах» напоминание о «веке Кроноса», образцу которого должно следовать государство, вводится словами: «Не надо ли опять обратиться некоторым образом к мифу?» (*Legg.* 713a). В «Государстве», где миф в целом трактуется как «ложный логос», который имеет значение лишь как воспитательное средство, есть как минимум два важных обращения к «правильным» мифологическим образам – важных именно с точки зрения понимания природы законов, которые управляют Каллиполисом. Мы имеем в виду ссылку на «финикийский миф» о землерожденности стражей и о наличии в природе людей золотой, серебряной, медной и железной примесей (*Resp.* 414d–415c), а также знаменитый «миф о пещере» (514a–517c). Если первый сюжет позволяет Платону обосновать представление о принципиальном природном неравенстве и о выте-

кающей из последнего необходимости меритократической организации власти (власть «мудрецов»), то второй, ставший «визитной карточкой» платонизма, проводит решительную границу между подлинным «небесным» законодательством и той реальной афинской культурой (пайдейей) и политикой, которую олицетворяют узники и «ловкие люди» за их спинами (Mara 2008, 150–152).

В «Критоне» Сократ пересказывает речь Законов и Государства, которые убеждают его остаться в тюрьме и принять решение суда (*Crito* 50a–54c).¹ При этом Платон устами своего учителя создает театральную просопопею, где Законы напоминают хор из трагедии, а сама ситуация опять отсылает нас к мифо-религиозному контексту. Сократ говорит: «Уверю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу, как и корибантствующим кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого» (54d, пер. М. С. Соловьева). Явление Законов, пусть и фантазийное, оказывается чем-то сродни мистерияльной теофании.

Наконец, вернемся к «Законам», к самому их началу, где начинается разговор о критском и спартанском государственных устройствах. Афинянин спрашивает: «Бог или кто из людей, чужеземцы, был причиной вашего законодательства?» (*Legg.* 624a) Афинянин вспоминает о легенде, согласно которой Минос раз в каждые девять лет отправлялся к Зевсу и после этого устанавливал законы для критских государств (*Ibid*). Поскольку в диалоге достаточно быстро побеждает дискурс Афинянина, то возникает подозрение о том, что ссылка на критские законы, освященные авторитетом Зевса, и лакедемонские, санкционированные Аполлоном Дельфийским, является иронией. И тогда фигуры Зевса и Аполлона, олицетворяющие божественность естественного закона, остаются мифологическими метафорами, не более того.

В любом случае совершенные законы, «внушенные» демиургом Космосу, каковым последний следует в меру своих сил (постепенно иссякающих в «век Зевса»), являются той темой, ради которой Платон привлекает мифологический нарратив и способы письма и аргументации, связанные с последним. Но мы помним, что миф для него – вовсе не вершина научной методологии. И если миф – это «ложный логос», который может быть использован только в надобностях воспитания и для «переключения режимов» диалектического дискурса, то не полагал ли основатель Академии, что естественное право в его всеобщем и универсальном содержании *не может*

¹ Обратим внимание, что Государство упоминается только в самом начале «Просопопеи» «Критона». В дальнейшем говорят Законы. Государство как бы растворяется среди них и отождествляется с ними.

быть схвачено и выражено диалектикой? Несомненно, что закон для Платона был напрямую связан с разумом, разум же, в свою очередь, может претендовать на значимость лишь в случае, если он обладает подлинной диалектической выучкой. Не означает ли привлечение мифа, что мы не можем говорить о всеобщем законодательстве, как о некоторой трансцендентальной схеме или метафизической структуре?

Диалог «Политик» может стать косвенным доказательством данного предположения. В этом произведении Платон устами Чужеземца из Элеи вводит концепцию идеального политического эксперта, чье искусство называется единством искусств царя, правителя, эконома и рабовладельца (*Polit.* 258e). В самом высшем выражении его искусство будет истинно царским. Такие правители крайне редки (292e–298a), и их деятельность ориентируется не на некоторую законодательную базу, но сама является истинным законотворчеством: «В каком-то смысле, создание законов является царским делом; однако куда лучше, когда сильны не законы, а муж, царствующий благодаря своей разумности» (294a). Такое законотворчество уподобляется деятельности врача, который выписывает рецепты в зависимости от состояния больного. Получается, что в таком случае нет необходимости для существования неизменных законов. Они меняются, и их эволюция связана с внимательным взглядом правителя-эксперта на состояние дел в государстве.

Очевидное противоречие между концепцией «Политика» и требованием создания незыблемой конституции в «Законах» может быть разрешено, если мы предположим, что «Законы» рассматривают ситуацию, когда в городе подобного политика нет. В таком случае его граждане действительно должны держаться принятого законодательства как божественной воли. С другой стороны «Законы» можно проинтерпретировать и иначе: Афинянин, который выступает протагонистом данного диалога, олицетворяет собой искомого эксперта-законодателя. Его рассуждения – аналог высшей экспертной деятельности. Поскольку Магнесия создается (или воссоздается) «с чистого листа», законодатель и ее будущие граждане свободны от памяти о прошлом. Их «колониционный проект» осуществляется на тех основаниях, которые законодатель считает единственно верными. Ему не нужно заниматься терапией последствий воздействия на людей наличного права, а потому законы перестают быть временными рецептами.

Но даже если конституция «Законов» и есть то самое позитивное законодательство, которое в наилучшей степени выражает естественное право, Платон совершенно четко понимает, что: 1) это право все равно является общим – оно касается столько граждан Магнесии, которые проводят боль-

шую часть своей жизни в играх-тренировках, позволяющих им самосовершенствоваться, в отличие от сословий рабов и метеков, занятых всем остальным, и 2) в наличном бытии такого законодательства нет.

Нелишним будет вспомнить о трактовке утопии Франкфуртской школой: утопия – не только (и не столько) руководство к действию, сколько критика реальности. С этой точки зрения триада наиболее значимых политических текстов Платона – «Государство», «Политик», «Законы» является, где прямо, а где антиномически связанной друг с другом серией выпадов против наличных форм политической жизни Греции. И в первую очередь – современных Платону Афин.

Это видно по некоторым важным деталям. Так, в «Политике» Чужеземец неожиданно предлагает порассуждать на тему того, при каком государственном строе живется лучше всего. Казалось бы, следует сказать – в Каллиполисе! Но Чужеземец предлагает «одевать от всех остальных политий, подобно тому, как бог отделен от людей» (303b) и имеет в виду исключительно наличные формы государства. С его точки зрения наилучшей формой жизни является монархия, управляемая законами, а также демократия, где отсутствует тирания законов, представляющая собой нечто вроде анархии: «правление большинства... не способно ни к великому добру, ни к настоящему злу: ведь начальствование здесь распределено среди многих, каждый из которых получил самую малую его часть» (303a). Напротив, власть одного, правящего без законов (и не являющегося истинным политиком-экспертом), а также демократия, где действуют строгие правовые нормы, трактуется как наихудшие формы государственного строя для жизни в них. Во времена написания «Политика» в Афинах царствовала как раз «правовая демократия», власть судебной риторики и формального права, над которой Платон горько иронизировал в «Теэтете». Та самая демократия, в отношении которой вспоминается фраза Клеона из «Истории» Фукидида, приведенная нами выше: «простые люди... не считают себя умнее законов», Иронически пародируя ее, Чужеземец в «Политике» говорит: «Нельзя быть более мудрым, чем закон» (299c).

Для Платона позитивное, наличное право вполне реально и обладает собственной логикой возникновения и функционирования, в том числе вопреки законам разума и естественному законодательству, правящему Космосом. Феноменология его видов наиболее полно представлена в VIII и IX книгах «Государства», согласно которым причиной изменения государственного строя оказываются изменения политической психологии. Политический строй прямо коррелирует состоянию душ в государстве. И именно это является критическим фактором: любой народ достоин своего прави-

тельства, так что позитивное право как бы вырастает из усредненной народной души, из свойственного ее складу характера образа жизни и привычек поведения. Нет ничего удивительного, что каждый из реальных, регрессивных, видов государственного строя стремится сохранить себя, борется с радикальными переменами и принуждает граждан к исполнению законов, которые представляются чем-то нерелективно-естественным. Для движения в сторону Каллиполиса нужна тотальная терапия, возможная лишь при наличии «окна возможностей», «кайроса», каковой, вероятно, Платон и его ученики искали во время своих поездок на Сицилию. Когда же этой терапии не происходит (если она вообще возможна), остается лишь исполнение законов своей родины, даже если это приводит к твоей личной трагедии («Критон»).

Здесь можно увидеть важное отличие понимания Платоном позитивного права от того, которое будут развивать греческие стоики. Для последних оно теряет свою применимость в тот момент, когда стоический мудрец осознает, что закон или обычай полиса противоречит Всеобщему Логосу. И в этом случае позитивное право полностью перемещается в область «безразличного», то есть того, что не является предметом стремления со стороны мудреца и исполнение чего не является «нравственно прекрасным». В итоге для мудреца безразлично есть человеческое мясо или не есть его и т.д. (Гаджикурбанова 2004). Платоновский Сократ, в отличие от кинического (а Зенон Стоик прошел выучку кинической школы), не был настолько радикален, чтобы ответить на ограничения позитивного, наличного права с точки зрения космополитизма и его апелляции к естественному закону как чему-то абсолютному. Хотя с точки зрения Сократа закон должен получить оценку и санкцию со стороны разума, а большая часть наличного законодательства эту процедуру не прошла, он рассуждает как гражданин Афин, а не абстрактный элемент Космополиса. И остается в тюрьме не просто как философ, но и как афинянин.

Перебрасывая мостик к Цицерону, мы опускаем аристотелевское и стоическое понимание естественного права – прекрасно понимая, насколько это были важные элементы в истории становления данной концепции. Однако основной нашей целью было указать на неоднозначность понимания естественного и позитивного права в платоновском наследии. Как представляется, эта неоднозначность стала питательной средой для обсуждения данного вопроса в скептической Академии и, в конечном итоге, проявилась в воззрениях Цицерона.

Тема естественного и позитивного права несомненно была предметом размышления и во Второй, и в Третьей Академиях. Важнейшим свидетель-

ством является рассказ о «посольстве философов» в Рим в 156 г. до н.э. Как известно, в нем участвовал и глава платонической школы Карнеад, который произнес перед римскими сенаторами две речи. В первой он защищал справедливость во всех человеческих делах, в том числе – межгосударственных. Во второй, напротив, описал справедливость как проявление глупости и слабости. В наибольшей мере информация о второй речи Карнеада дошла до нас из «Божественных установлений» Лактанция, где содержится конспект утерянных частей трактата Цицерона «О государстве».

Очевидно, что риторика Карнеада была классическим примером «двойных речей», составление которых становится важнейшим техническим навыком еще у софистов. Этот навык оказывается затребован и диалектикой Платона, которая требует от философа способности взглянуть на предмет с разных, в том числе противоположных, точек зрения. И удерживать эти противоположные точки зрения, без чего невозможно дальнейшее диалектическое движение (принципиальному различию понимания того, что Гегель называл *Aufheben*, «снятием», в диалектике Платона и в немецком идеализме, мы надеемся посвятить отдельное исследование). Да и Лактанций отмечает, что Карнеад «в своей первой речи собрал все то, что высказывалось в защиту справедливости, чтобы быть в состоянии все это опровергать, как он и поступил (*Lact., Instit. div. V, 14, 2–5*. Здесь и далее перевод В. О. Горенштейна).

Христианский апологет полагает, правда, что Карнеад в итоге оспаривает и Платона: Лактанций писал в то время, когда Платон воспринимался как вполне «положительный», догматический мыслитель. Нам же представляется, что глава Академии не опровергал «ктиста» своей школы, а использовал ту неоднозначность его суждений, которую мы отмечаем выше. В «конспекте» Лактанция можно обнаружить ряд созвучий с рассуждениями Главкона, Адиманта, Калликла из цитированных нами диалогов Платона. Так, во второй речи Карнеад связывает права и выгоду, под которой понимает все, что пригодно для сохранения жизни и получения средств к процветанию как отдельного гражданина, так и государства в целом. Вот характерная цитата: «все люди и другие живые существа под руководством природы стремятся к пользе для себя; поэтому справедливости либо не существует вообще, либо – если какая-нибудь и существует – это величайшая нелепость, так как она сама себе вредит, заботясь о чужих выгодах» (*Ibid. V, 16, 3*). Справедливость, согласно Карнеаду, может быть уделом лишь слабых и бедных, либо глупых людей.

Лактанций приводит еще одно важное свидетельство, согласно которому Карнеад совершенно точно осознавал различие права естественного и

гражданского. «Разделив справедливость на две части и назвав одну из них гражданской, а другую естественной, Карнеад уничтожил обе, так как гражданская, правда, представляет собой благоразумие, но справедливостью не является; естественная же справедливостью, правда, является, но не является благоразумием» (*Ibid.* V, 16, 12). По мнению апологета философ сделал это не по коварному умыслу, а всего лишь потому, что стремился продемонстрировать несовершенство аргументов в пользу связи права наличного с естественным.

Лактанций черпал сведения о речах Карнеада из текста Цицерона. Традиционно полагается, что Цицерон являлся сторонником концепции естественного права, с которой он был знаком главным образом в ее стоическом варианте. Более того, считают, что он сделал важный шаг в сторону нововременного понимания этой концепции, прояснив, в частности, связь *ius gentium*, *ius civile* и *ius naturale*, что, якобы, стало фундаментом для появления у Цицерона гуманистических идей (см. примеры таких оценок: Horsley 1978; Llano 2012). Действительно, персонажи диалогов Цицерона очень часто апеллируют к естественному закону как тому, что является руководящим принципом нашего разума, к идее, что бегство от такого закона оказывается предательством самого себя. Вот пример из фрагментов той же третьей книги «О государстве»:

«Лелий: Истинный закон – это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга... Предлагать полную или частичную отмену такого закона – кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем» (VI, 8, 6–9).

Но насколько эти взгляды являются убеждениями самого Цицерона? Безусловно, они важны как риторические топосы, вполне понятные римским гражданам, воспринимавшим Республику уже как космических масштабов государство с наилучшими (а потому наиболее эффективными) нравами. Но за стоической связью закона природы и закона человеческого общежития стояло «онтологическое» основание: пантеистическая модель Космоса. А Цицерон не был пантеистом, как это видно из «О природе богов» (несмотря на фразу, которой завершается эта книга, наиболее яркой частью там являются речи академика Котты), а также из «Учения Академиков». Как нам представляется, Лактанций прекрасно осознает это, а потому пишет:

«Все это, конечно, хитроумно и пропитано ядом, так что Марк Туллий не смог опровергнуть это; ибо, хотя он и заставляет Лелия отвечать Фурию и говорить в

защиту справедливости, он, не опровергнув этого, обошел это, словно ров, так что Лелий, как кажется, защищал не естественную справедливость, которая стала отдавать неразумием, а гражданскую, которую Фурий согласился признать благоразумием, но несправедливым (*Ibid.* V, 16, 5–13).

Видимо, следует согласиться с гипотезой Е. Асмис (Asmis 2008), что пересказ стоической доктрины был нужен Цицерону просто как некоторый важный фон или введение к его собственному пониманию конкретного, позитивного законодательства, и с позицией Д.А. Федорова, предположившего, что для Цицерона как политического деятеля и оратора концепт естественного права являлся удобным риторическим инструментом для «работы с массами» (Федоров 2011). Цицерон понимал, что позитивное право далеко не тождественно утопическому идеалу стоиков, т.к. по поводу последнего мы можем высказываться лишь иносказательно и абстрактно: «...у нас нет подлинного и ясного представления об истинном праве и о настоящей справедливости, и мы пользуемся только их тенью и очертаниями» (Cic., *De Off.* III, 69). О том же писал и Лео Штраус, полагавший, что Цицерон не уверен в истинности доктрины естественного права (Штраус 2007, 147).

Цицероновская интерпретация Платона как скептика (Hösle 2008) вполне органична в рамках традиции Академии (до Антиоха из Аскалона), в том числе и потому, что связана с определенными проблемами, поставленными текстами самого Платона. Другое дело, что римский мыслитель создавал свои произведения в последние десятилетия перед тем, как в позднеантичной культуре становится актуальным и доминирующим совершенно другой тип философствования, в том числе и другая интерпретация темы естественного права. Быть может, ярче всего эта новая интерпретация представлена (в относительно близком к Цицерону времени) текстами Филона Александрийского, который отождествил греческий Логос как мировой разумный и, в то же время, природный принцип, с Законом Моисея. Строго говоря, именно в этом контексте будет двигаться в дальнейшем европейская философско-правовая мысль – от Лактанция и Фомы Аквинского до Гуго Гроция: уточнив тезис Филона о Законе Моисея как совокупности норм «естественных» лишь для народа Израиля и лишь для времени до пришествия Христа, она тем не менее связала человеческое право с Божественными установлениями, а позднее – с некоторыми метафизическими законами (Jones 2013). Но на наш взгляд вопрос о том, насколько Платона можно считать прямым родоначальником именно такой концепции, остается открытым.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гаджикурбанова, П.А. (2004) «Специфика стоической трактовки добродетели (понятие надлежащего по обстоятельствам)», *Этическая мысль*. Вып. 5, Москва, 128–142.
- Робинсон, Т. (2014) «Демократия и поздний Платон», *Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций*. Санкт-Петербург, 9–24.
- Светлов, Р.В., Альимова, Е.В. (2017) «Длинная рука воспитания», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11, 386–393.
- Федоров, Д.А. (2011) «Юснатурализм и юридический позитивизм в социально-правовом учении Цицерона», *Вестник Санкт-Петербургского государственного экономического университета. Гуманитарные науки* 4 (47), 361–363.
- Харт, Г.Л.А. (2007) *Понятие права*. Санкт-Петербург.
- Штраус, Л. (2007) *Естественное право и история*. Москва.
- Asmis, E. (2008) "Cicero on Natural Law and the Laws of the State," *Classical Antiquity* 27, 1–31.
- Boer, den W. (1986) "Progress in the Greece of Thucydides," *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, afd. letter kunde*. Nieuwe reeks, Deel 40. No. 2. Amsterdam.
- Horsley R. (1978) "The Law of Nature in Philo and Cicero," *The Harvard Theological Review* 71, 35–59.
- Hösle, V. (2008) "Cicero's Plato," *Wiener Studien* 121, 145–170.
- Jones, M. (2013) "Philo Judaeus and Hugo Grotius's Modern Natural Law," *Journal of the History of Ideas* 74, 339–359.
- Llano, A.F. (2012) "Cicero and Natural Law," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 98.2, 157–168.
- Mara, G. (2008) *The Civic Conversations of Thucydides and Plato*. New York.
- Ober, J. (2006) "Thucydides and the Invention of Political Science," *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, 131–160.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Gadzhikurbanova, P.A. (2004) «Specifika stoicheskoy traktovki dobrodeteli (ponyatie nadlezhashchego po obstoyatel'stvam)», *Eticheskaya mysl'*. Vyp. 5, Moskva, 128–142. Robinson, T. (2014) «Demokratiya i pozdnij Platon», *Universum Platonovskoj mysli: Korpus tekstov Platona v istorii ego interpretacij*. Sankt-Peterburg, 9–24. Svetlov, R.V., Alymova, E.V. (2017) «A long hand of education (Dlinnaya ruka vospitaniya)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11, 386–393. Fedorov, D.A. (2011) «Yusnaturalizm i yuridicheskij pozitivizm v social'no-pravovom uchenii Cicerona», *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo ehkonomicheskogo universiteta. Gumanitarnye nauki* 4 (47), 361–363. Hart, G.L.A. (2007) *Ponyatie prava*. Sankt-Peterburg.