УДК 340.132.6(38)

Міла Левчук-Хмара

ОБРАЗ І ПОНЯТТЯ ЗАКОНУ В ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ

Стаття присвячена проблемі становлення концепту закону в давньогрецькій культурній традиції. Одне з центральних у давньогрецькому етико-правовому дискурсі поняття закону розглядається у його взаємозв'язку з міфологічно-релігійною свідомістю і присутніми у ній ціннісно-смисловими утвореннями, що у синхронічному та діахронічному вимірах значущо вплинули на формування і функціонування концепту закону в ціннісній свідомості епохи.

Ключові слова: *закон (теміс, логос, номос), міфологічно-релігійне світосприйняття, етико-правовий дискурс.*

M. Levchuk-Khmara. Image and Concept of Law in the Cultural Tradition of Ancient Greece

The article deals with the problem of the development of the concept of law in the cultural tradition of Ancient Greece. In the ethic and legal discourse of Ancient Greece one of the main concepts of law was considered in its connection with mythological and religious outlook and value-semantic formations that considerably influenced the formation and functioning of the concept of law in the value consciousness of the epoch in synchronic and diachronic dimensions.

Key words: *law (temis, logos, nomos), mythological and religious outlook, ethic and legal discourse.*

М. Левчук-Хмара. Образ и понятие закона в древнегреческой культурной традиции

Статья посвящена исследованию проблемы становления концепта закона в древнегреческой культурной традиции. Одно из центральных в древнегреческом этико-правовом дискурсе понятие закона рассматривается в его взаимосвязи с мифологически-религиозным мировосприятием и характерными для него ценностно-смысловыми образованиями, которые в синхроническом и диахроническом аспектах ока-

© Міла Левчук-Хмара, 2012

зали значимое влияние на формирование и функционирование концепта закона в ценностном сознании эпохи.

Ключевые слова: *закон (темис, логос, номос), мифологически-религиозное мировосприятие, этико-правовой дискурс.*

Концепт закону є важливим елементом правової свідомості, що сутнісно впливає на регулювання правових відносин індивіда та суспільства і визначає їх теоретичне осмислення. При цьому смислосфера цього понятійного утворення у кожному конкретному історико-культурному контексті представлена на різних рівнях теоретико-рефлексивного конституювання, – від ірраціонально-образних уявлень колективної буденної свідомості до чітких дефініцій етико-правового дискурсу і кодифікованих норм права. У різні періоди історичного розвитку ці рівні перебувають у специфічно детермінованому структурному співвідношенні та функціональній взаємодії. Така хроноструктура правосвідомості суттєво впливає як на правове самовизначення людини і міру її рефлексивної правової індивідуації, так і на реалізацію конкретних правових норм у цьому суспільстві. Відповідно, якщо в етико-філософському дискурсі правові смисли відображаються у відрефлексованих концептах, то в контініумі "образу світу" вони представлені на рівні емоційно детермінованих образів, зміст яких проживається і лише частково раціоналізується під впливом характерних для епохи раціональних способів світопізнання. Ці образи у той чи інший період володіють більшим чи меншим сугестивним потенціалом і, відповідно, здатністю впливу на формування нормативних моделей поведінки. При цьому саме емоційна природа і цілісність образу, у певних контекстах, визначають його значно вищу, аніж у раціонально завершених теоретичних структур, нормативно-регулюючу активність [6, с. 65]. У багатьох випадках образи правотворчих смислів мають більш архаїчну, вкорінену у традиційних пластах культури детермінацію, ніж існуючі одночасно з ними раціональні понятійні утворення. Тому в кожен конкретний історичний період можливим є співіснування і взаємодія стадіально різних смислових форм.

Врахування цієї обставини є методологічно значущим для аналізу як історичного розвитку, так і сучасного стану ціннісної, у тому числі, – етико-правової, свідомості. Відповідно, розгляд впливу характерного для епохи світосприйняття на формування тих чи інших понятійних ціннісних концептів доцільно може бути здійснений у трьох основних пізнавальних зрізах, що розкривають

сутнісні аспекти функціонування і розвитку будь-якої складноорганізованої системи, у тому числі, – і соціокультурної: 1. "Інформаційному", який дозволяє проаналізувати зміст трансльованої інформації, що потенційно може бути концептуалізована. 2. "Морфологічному", що виявляє специфіку структури культурно-ціннісної свідомості, співвідношення між її структурними блоками та їх можливу функціональну взаємодію. 3. "Організаційно-інституційному", що дозволяє визначити структуровані у системі "канали" трансляції ціннісної інформації. Доповнення цього аналізу розглядом соціокультурної системи у синхронічному та діахронічному аспектах її функціонування дозволяє виявити у смисловому просторі культури співіснування стадіально різних форм правого осмислення та конституювання дійсності і проаналізувати їх вплив на правові концепти, прийняті соціумом як актуальні.

Аналіз ціннісно-смислового простору і правової культури давньогрецької цивілізації дозволяє розглянути архаїчні підвалини тих правових понять, що згодом визначили смислову структуру природно-правової парадигми, а також виявити деякі загальні закономірності взаємодії різних рівнів ціннісно-нормативної свідомості у культурах традиційного типу.

У грецькій культурній свідомості побутувало декілька у різній мірі концептуалізованих, пов'язаних між собою, близьких до поняття "закону" смислових утворень, що отримали різне мовне оформлення. Це і закон божественного правосуддя, – *"themis"* космотеогонічних міфів, і початково рефлексивно оформлений Гераклітів *"logos"* – світовий закон всезагального космічного Порядку, і *"nomos"* – власне суспільне установлення, і *"politeia"* – суспільний порядок, лад, держава.

Аналіз давньогрецької ціннісно-правової свідомості [15] демонструє генетичну вкоріненість норм права, ідеологічних норм, норм моралі та моральності в архетипічній сфері міфологічно-релігійних змістів, вплив яких відчутний як на ранніх етапах розвитку грецької цивілізації, так і у період, пов'язаний із становленням етико-філософської думки та інших форм суспільної рефлексії над етико-правовими смислами.

Міфологічна сфера закономірності і порядку – Космос – постає у космогонічних міфах як наслідок диференціації та структурування деякого невизначеного стану [3, с. 132] (Хаосу – у Гесіода, Нікте, Еребу, Тартару, – в інших космогоніях). Відповідно, божественний за своєю природою закон осмислюється як принцип

та одна з причин цього процесу і, водночас, як сутнісна властивість виниклої цілісності. У цій своїй якості закон тісним чином пов'язаний з концептами міри та гармонії, які у грецькій ціннісній свідомості набувають як етичних, так і естетичних дефінітивів.

При цьому, встановлення космічного порядку в космотеогонічних міфах є наслідком боротьби поколінь богів і різних сакральних сил та перемоги верховного божества (Гесіод "Теогонія") [4, с. 34]. Таким чином, "встановлення верховного правління і ствердження порядку постають як два нероздільних аспекти єдиної божественної драми" [3, с. 136], у чому дослідники [3, с. 138] вбачають залежність міфологічних оповідей від архаїчних царських ритуалів, у яких знаходила вираз специфічна концепція взаємозв'язку між верховною владою і світовим порядком. Вже у Гомера влада Зевса є всеохоплюючою. Він не лише "бог безкрайнього неба", але й "батько і безсмертних, і смертних" [15, с. 544]. Він стежить за дотриманням законів і під іменем Полней є покровителем міста [15, с. 118]. На асоційованість Зевса з ідеєю встановлення світового закону вказує орфічна поема "Рапсодична теогонія" [15, с. 118], у якій Зевс звертається до першопочаткового божества Нікте з питаннями: "як встановити всевладність над безсмертними?" і, головне, – "як влаштувати космос?", тобто встановити космічний закон.

Показовою у теогоніях є генеалогія і семантика імен божеств. По "Теогонії" Гесіода від шлюбу Зевса з Фемідою, богинею вічного порядку і правосуддя, народжується три дочки Гори: Евномія, – законність, Діке, – справедливість та Ейрена, – мир. Діке охороняє природно-божественну справедливість і карає неправду. Евномія означує божественний характер начал законності у суспільному устрої, сутнісний першозв'язок законності та суспільного ладу. Ці художньо узагальнені генеалогії божеств у Гесіода є однією з перших спроб встановлення причинно-наслідкового взаємозв'язку між правовими вимірами буття. Однією з найдавніших персоніфікацій правових змістів у їх відношенні до людського життя є також Немезіда, – божественна сила, що карає за злочини, а також наділяє людину долею і стежить, щоб та не виходила за її межі і не зазіхала на більшу міру щастя.

Характерний для грецької свідомості взаємозв'язок закону з гармонією та мірою, а також тема можливої спокути порушення приписів закону відображається в образі Аполлона. Згідно з міфом, Аполлон повинен був спокутувати вбивство змія Піфона після встановлення своєї влади у Дельфах. Тому в грецькій міфології

Аполлон постає як бог обряду спокути та очищення вбивць, а також як захисник від зла. Архетипічний прототип протилежності закону представлений в образі Діоніса. Міфологічне примирення Аполлона та Діоніса вказує на генетичну єдність і взаємну визначеність закону і беззаконня, – тема, що згодом стане однією з центральних у грецькому етико-правовому дискурсі.

Таким чином, у грецьких міфах знаходить відображення уявлення про ієрархію рівнів вселенського закону й описуються можливі вияви закону космічного буття у бутті земному. Встановлення впливу божественного закону на суспільне життя у міфотеогонічній інтерпретації передбачує виникнення певного відстоянння світу божественного і світу людського, недостатню моральну довершеність людського буття або її втрату. Початкова моральна досконаліть людського роду і абсолютна органічно-інтуїтивна законність людського буття відображена у міфологемі "золотого віку" в поемі Гесіода "Праці та дні" [4, с. 112-115]. Закінчення цієї гармонійної епохи пов'язується Гесіодом з падінням бога Крона. Усі наступні віки людської історії ("срібний", "бронзовий" і "залізний") демонструють поступову втрату першопочаткової моральної довершеності і встановленої космічним законом щасливої гармонії. Таким чином, людська спільнота віддаляється від досконалості божественного устрою, проте за нею встановлюються певні обов'язки щодо дотримання визначених ним законів. За Гесіодом, Зевс наділяє людину відчуттям справедливості. Головний обов'язок людини, – дотримуватися принципів і віддавати честь *(time)* богам. Порушення божественних за походженням законів передбачує розплату або покарання. Так у "Іліаді" стверджується, що Зевс стежить за дією *dike* і карає за порушення клятви. Есхіл в "Агамемноні" свідчить, що боги ніколи не карають невинних. Причиною порушення законів, згідно з міфологічним тлумаченням, є властиве людині прагнення до першості *(arete)* та гординя *(hybris)*. Кожен злочин породжує стихійну, майже фізичну за своєю природою руйнівну силу *(miasma)*, що загрожує усій спільноті [15, с. 126]. При цьому радість минущого земного буття у грецькій свідомості асоціюється з "блаженним почуттям дотримання… вселенського закону і причетністю до величі світоустрою" [15, с. 122]. Таким чином, у межах грецької міфології встановлення закону пов'язується з дією божественних воль, а розплата і покарання за його порушення, – з божественними санкціями. Реміниценції цього сакралізованого сприйняття закону і відповідальності

присутні як у полісній свідомості, так і в розгляді відповідних понять у межах етико-філософського дискурсу.

Віра у вплив божественних воль на людське буття знаходить вияв у переконанні в божественному походженні неписаних законів та звичаїв, що означуються словом *themis*. Слово *themis* є ранньою лінгвістичною формою, пов'язаною із сакралізованим за виникненням і змістом сімейним правом, що протистоїть міжсімейному праву *(dike)*. В епосі *themis* стосується божественних установлень, що визначають права кожного при авторитеті глави роду *(genos)* [1, с. 301]. Теміс є атрибутом басилея, який отримує від Зевса "скіпетр і закони на суд *(themistes)*" (Нестор–Атріду). Таким чином, множинна форма *themistes* вказує на сукупність приписів, джерелом яких є божество. Положення цього неписаного права передавались оракулами і формували моделі поведінки, відповідні завданню підтримання порядку в межах роду. Вже у Гомера стверджується, що там, де немає роду, не існує і *themistes* [5, с. 17-18]. Таким чином, "справедливість і право суворо обмежуються тією сферою, де вони побутують" [1, с. 302]. Це споріднює поняття темісу з більш пізнім поняттям номосу, одним з основних початкових значень якого є просторова локалізація здійснення права [13, с. 52].

І. В. Шталь вказує на зв'язок у гомерівському епосі темісу не лише з поняттям звичаю, але й справедливості [14, с. 152]. Справедливість і звичай в епосі тотожні: "Будь-який звичай справедливий, і справедливе є звичай" [14, с. 154]. Відповідність вчинків героїв Гомера моделям "належного" та "справедливого" підтверджує увесь общинно-родовий колектив, у якому думка кожного члена колективу збігається з суспільною думкою, а суспільна думка – з думкою кожного.

Активна нормативно-регулятивна функція вказаних уявлень визначалась тим, що на ранніх стадіях розвитку грецького мислення міф сприймався як правда, як цілком реальний світ, більш ціннісний, а тому більш реальний, аніж навколишня дійсність [9, с. 460]. Виокремлення людиною себе із сфери міфологічних значень та змістів є кроком до рефлексії над міфом, до протиставлення себе йому як суб'єкту художнього сприйняття, пізнання, або віри. Як зазначає О. Богомолов, "синкретизм первісного міфу містить у собі певні можливості розвитку. Йому властиві символізм, алегоризм та узагальнення. Тим самим відкриваються можливості для розгортання із міфу інших форм суспільної свідомості: релігії, мистецтва та філософії. Релігія пов'язана з символічною стороною

міфу, мистецтво – з алегорією, філософія – з узагальненням" [2, с. 24]. Відповідно, у вказаних напрямках в історичному розвитку грецького мислення відбувається конституювання представленого у міфологічній свідомості образу закону.

Відомо, що у Стародавній Греції міфологія трансформувалась у релігію лише в межах окремих культів містеріальної спрямованості, зокрема, орфічному. Формування релігійного світосприйняття передбачує протиставлення суб'єкта і предмету віри, що у ставленні до закону індивідуалізує відповідальність перед ним. Ця тенденція відобразилась у характерній для релігійного руху орфіків вірі у метепсихоз і в посмертну нагороду або покарання людини за прижиттєві вчинки. (Згідно з орфічним сотеріологічним вченням, душа людини вполонена у тілі (soma) як у могилі (sema) [12, с. 650]. Таким чином, смерть подібна до початку істинного життя. На посмертному суді зважуються проступки і заслуги душі і, відповідно до них, вона через деякий час знову реінкарнується).

Раціонального оформлення сфера значень і смислів, пов'язаних з концептом закону, набуває у грецькій етико-філософській традиції. Окремі етичні аспекти осмислення світового універсуму представлені вже в межах іонійської філософії, зокрема, у вченні про *закон-логос* Геракліта Ефеського. За Гераклітом, логос існує вічно, і все у світі відбувається відповідно до цього закону, який є "розумною необхідністю сущого". Логос "говорить" людині, здійснюючись у словах і справах, у чуттєво сприйнятих і розкритих розумом явищах. Логос як закон буття Геракліт пов'язує з соціальною сферою: "Тим, хто бажає говорити розумно, необхідно укріпити себе цим загальним (логосом), подібно до того, як місто укріплюється законом… тому, що всі людські закони живляться одним божественним, що поширює свою владу наскільки забажає, усьому довліє і над усім отримує верх… Тому необхідно слідувати загальному. Проте, хоча логос і всезагальний, більшість людей живе так, як ніби вони мають власне розуміння" [10, с. 51]. Важливим є визначення логосу як "закону міста", а також ствердження, що народ повинен боротись за закон "як за власні стіни", за умови, що цей закон відповідає загальному світовому закону-логосу [10, с. 45]. Таким чином, божественний світовий закон-логос розглядається як джерело законів, що діють у суспільстві.

Важливе місце розгляд закону посідає у піфагореїзмі, у своїх релігійно-етичних пошуках пов'язаного з орфізмом, а в політичній програмі спрямованого на осмислення суспільних інституцій. У

тлумаченні закону піфагорійці стверджують його божественну детермінованість, тісний взаємозв'язок божественного і людського рівнів буття. Зокрема висловлюється думка, що "вища влада належить богу", і що весь спосіб життя влаштований таким чином, щоб наслідувати його [2, с. 67]. Саме влада (і закон) богів є найбільш справедливими. Після богів і демонів людина повинна вшановувати правителів, батьків і закон. Загалом, ідеалом піфагорійців є споглядальне життя та підпорядкування людини законам, заснованим на божественному, або звичаєвому авторитеті *(themis)*. "Необхідно дотримуватись батьківських звичаїв і законів, навіть якщо вони гірші від інших. Тому що зовсім не корисно і не сприяє спасінню бездумно ухилятись від наявних законів і віддавати перевагу нововведенням" [2, с. 68].

Таким чином, представлене в ранніх філософських вченнях початково відрефлексоване поняття закону спирається на божественний авторитет і пов'язане із змістом міфотеогонічних міфів. При цьому закони суспільні розглядаються як кінцева стадія розкриття законів божественних і вищої космічної гармонії. Ця особливість осмислення закону обумовлена не лише генетичним зв'язком філософського і міфологічного мислення, але й характерним для грецької свідомості космологізмом світосприйняття [8, с. 158]. Не випадково у наступні періоди розвитку грецької філософської думки раціоналізація поняття закону не виключає його космологічних дефінітивів, які набувають естетичного характеру й осмилюються як відповідність гармонії суспільного устрою гармонії світової цілісності.

Водночас, у грецькій культурній традиції, внаслідок розвитку полісної системи і суспільних інституцій та кодифікації норм права, актуалізується така форма смислового виразу та мовного означення закону, як *nomos.*

В осмисленні історичної еволюції поняття номосу варто враховувати його вихідне значення, яке імпліцитно співвідноситься з усіма наступними раціональними тлумаченнями і смислами. Початково словом *nomos* означували розподіл, захоплення землі [13, с. 47], перше розмежування і першу класифікацію простору [13, с. 49]. Таким чином, номос вказував на "просторову структуру конкретного порядку", на те, що "право і світ початково засновуються на огородженні у його просторовому сенсі" [13, с. 52]. За інтерпретацією К. Шмітта, це початкове значення слова підкреслює, що саме завдяки захопленню землі або заснуванню міста стає

зримим той номос, під впливом якого той чи інший народ цивілізується, переходить до осілості, а певний конкретний простір стає "свого роду силовим полем для становлення порядку" [13, с. 56]. При цьому слово номос не втрачає остаточно сакрального контуру. На це вказує його походження від дієслова *nemein*, що означає як "розподіляти", так і "пасти". Воно відсилає до архетипу огорожі, яка відділяє священну ділянку землі – теменос – від буденного простору, формує людський світ і визначає його основні поняття. Варто враховувати також і те, що одним із значень однокорінного з номосом слова *nemus* є "культовий", "священний". Сприйняття номосу як сакральної локалізації зберігається у грецькій культурі в осмисленні полісного устрою, принаймні в період його становлення та розквіту. Подібне тлумачення закону відповідає сприйняттю полісу як "мікрокосму", пов'язаного з "макрокосмом" світової цілісності, а також дискретності грецького топонімічного мислення. У відповідності до такого розуміння, закони полісу сприймаються як розкриття божественних змістів, а сам поліс постає як свого роду інтерпретаційний текст щодо космологічно осмисленої *physis* і здійснюваних у ній божественних воль.

У V ст. до н. е., у зв'язку із розгортанням у грецькій культурі процесів, що згодом отримали назву просвітницьких [2, с. 111], вперше було артикульоване право людського розуму на критичне пізнання буття, – і божественного, і людського. У поєднанні з початком світоглядної кризи, пов'язаної з початком кризи полісного устрою, ця тенденція у вченні софістів обумовила протиставлення природі *("physis")* сфери суспільного буття, конкретизованого в поняттях *"nomos"* – закон, звичай, установлення; *"thesis"* – установлення; і *"techne"* – мистецтво. При цьому в представника так званих "старших софістів" Протагора у тлумаченні номосу спостерігається своєрідний компроміс божественного (природного) і людського (мистецького) його визначників. За Протагором, усе, що становить сферу людського буття, у тому числі, – і закон, є божественним даром. Водночас, Протагор стверджує, що і *techne*, і *nomos* здійснюються людьми, що дослухались до божественної волі. Цей своєрідний компроміс природного і людського дає Протагору підстави для обґрунтування афінської демократії як ладу, встановленого по волі богів, проте здійсненого і підтримуваного людьми. Суперечливість природного і суспільного виходить на перший план вже у вченні Антифонта. Саме завдяки протиставленню *"physis"*, закон осмислюється Антифонтом як встановлене,

належне, відірване від буття і здійснюване всупереч йому. Таким чином, *nomos* зводиться до раціональних положень, і в цій своїй якості зближується з *thesis*. За Антифонтом, приписи законів штучні, приписи ж природи, – необхідні. Щодо законів справедливість полягає у тому, щоб не порушувати законів держави. "Так людина отримає найбільше користі, якщо у присутності інших буде дотримуватись законів, шануючи їх, а залишаючись наодинці буде дотримуватись законів природи" [2, с. 116]. Людські закони суперечать дійсній справедливості, яка "полягає у тому, щоб не чинити проти когось несправедливості й образи, якщо сам не зазнав її" [2, с. 117]. Подібної точки зору дотримується також Гіппій, який стверджує, що "всі люди споріднені за природою, у той час, як закон, що володарює над людьми, примушує багато до чого, що суперечить природі**"** [11, с. 161]. Аморальними суспільні закони вважає також Фразімах, тому що "кожна влада встановлює їх на свою користь: демократія – демократичні закони, тиранія – тиранічні… Встановивши закони, проголошують їх справедливими для підлеглих – це і є саме те, що корисно владі…" [12, с. 338]. Таким чином, у вченні софістів відбувається позитивізація і функціоналізація визначення закону, а також стверджується його моральноціннісна та історична релятивність. У такій якості *nomos* набуває значення "встановленого і належного" (К. Шмітт), осмислюється як "воля до реалізації можливого примусу" (М. Вебер).

Подолання моральної відносності закону і повернення до його субстанційного осмислення здійснюється у вченні Сократа. Заперечуючи ціннісний релятивізм софістів, Сократ, подібно до них, розрізняє справедливе за природою і справедливе за мінливим людським законом [7, с. 56] та стверджує, що в багатьох ситуаціях те, що є справедливим за людським законом, суперечить справедливості за природою. Справедливе за природою, – це одвічна ідея, що ґрунтується на вищому божественному порядкові життя і гармонує з вимогами розуму. Ксенофонт вказує також, що Сократ визнавав існування внутрішнього морального закону, визначеного природою людини.

Вказані етично-правові концепції V ст. до н. е. стали вузловим моментом в осмисленні закону в грецькій культурній традиції. В них отримала оформлення принципово важлива для грецької свідомості колізія природно-космічного, божественного і людського, суспільного та знайшов відображення взаємозв'язок раціональних конститутивів закону з архаїчними установками міфологічно-релігійної свідомості. Пов'язаний з міфорелігійною сферою природний

закон у наступні століття грецької історії стає предметом посиленої відстороненої рефлексії, і, відповідно, сприймається як завершений і естетичний у своїй досконалості феномен, як джерело пошуку моральних значень і смислів. Поняття ж здійснюваного у суспільстві закону раціоналізується, набуває функціонального характеру. Водночас, відбувається диференціація закону, реалізованого в конкретному суспільному устрої, і суспільного закону в його можливій досконалості (Платон "Держава"). Саме у цій своїй частині набутки античного етико-правового дискурсу визначають формування природно-правової парадигми Нового і Новітнього часу.

Література:

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.

2. Богомолов А. С. Античная философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 356 с.

3. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.

4. Гесиод. Сочинения. – СПб.: Лингвапресс, 2005. – 256 с.

5. Гомер. Одиссея / Пер. В. Жуковского. – М.: Правда, 1985. – 320 с.

6. Кессиди Х. Ф. От мифа к логосу. – М.: Наука, 1972. – 310 с.

7. Ксенофонт Воспоминания о Сократе. / Пер. С. И. Соболевского. М: Наука, 1993. – 384 с.

8. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре / Лосев А. Ф. Дерзание духа. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1988. – С. 153-171.

9. Лосев А. Ф. Мифология. / Философская энциклопедия. Т. 4. – М: Наука, 1967. – С. 506-512.

10. Материалисты Древней Греции. Собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. / Под ред. М. А. Дынника. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – 239 с.

11. Платон. Сочинения в 3 т. Т. 1. – М: Мысль, 1968. – 623 с.

12. Платон. Сочинения в 3 т. Т. 3. Ч. 1. – М: Мысль, 1971. – 685 с.

13. Шмитт К. Номос Земли. – М.: Владимир Даль, 2008. – 672 с.

14. Шталь И. В. Художественный мир гомеровского эпоса. – М.: Наука, 1983. – 226 с.

15. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х т. т. Т. 1. – М.: Критерион, 2002. – 464 с.

Рецензент** – кандидат культурології, доцент кафедри філософії та права Міжнародного економіко-гуманітарного університету ім. академіка Степана Дем'янчука **А. О. Ніколаєва