

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.1.1-103-128

УДК 172.13

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПЛАТОНА

Ивонин Юрий Перфильевич,

*доктор философских наук, профессор,
преподаватель кафедры гуманитарных основ государственной службы
Сибирского института управления – филиала
Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
Россия, 630102, Новосибирск, ул. Нижегородская, 6
ORCID: 0000-0002-3722-0109
ivonin@ngs.ru*

Ивонина Ольга Ивановна,

*доктор исторических наук, профессор,
преподаватель кафедры всеобщей и отечественной истории
Новосибирского государственного педагогического университета,
Россия, 630126, Новосибирск, ул. Виллюйская, 28
ORCID: 0000-0002-1953-0517
ivonina@ngs.ru*

Аннотация

Категория «природы человека» была важным инструментарием политической аксиологии Платона. Стержнем политической антропологии античного философа был анализ нормативного состояния субъекта и объекта политической деятельности, исследование политических институтов как результата взаимодействия субъекта и объекта политики. Фундаментом политической аксиологии Платона следует считать принципы иерархии, элитизма и публичности. Дуализм сотериологической и дистрибутивной функций государства привел к противоречию между философской и политической антропологией мыслителя. Реализация первой функции требовала учета душевной иерархии, вершиной которой Платон считал мудрость. В то же время организация справедливой жизни предполагала ограничение значимости мудрости. Констатируется, что в платоновском проекте идеального государства мудрость уступает место подчинению, дружелюбию и рассудочности. Мудрость чревата утратой политической лояльности, а потому в идеальном государстве находится под контролем. В частности, политический статус зрелого гражданина определяется возрастным цензом.

Элитизм Платона признает инструментальную значимость отдельного человека для блага государства. Распространение принципа элитизма на носителей власти приводит философа к признанию публичности государственной власти. Антропологическим свойством государственных деятелей является альтруизм, позволяющий им осуществлять власть в фор-

ме общественного служения, не связанного с приобретением и накоплением индивидуальной собственности. Публичный характер государственной власти позволяет достичь солидарности всех граждан и преодолеть их взаимную зависть и соперничество. Необходимым следствием этатизма является автаркия, позволяющая достичь добродетели умеренности, которая рассматривается Платоном как предел антропологического совершенства для основной массы населения. Кроме того, автаркия позволяет избежать эскалации конфликтов в международных отношениях. Справедливое сотрудничество не нуждается в войне как инструменте внешней политики. Солидарность граждан автаркического государства является, таким образом, его главным внешнеполитическим ресурсом.

Ключевые слова: политическая антропология, природа человека, политическая рациональность, политический идеал, политическое насилие.

Библиографическое описание для цитирования:

Ивошин Ю.П., Ивошина О.И. Политическая антропология Платона // Идеи и идеалы. – 2019. – Т. 11, № 1, ч. 1. – С. 103–128. – DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.1.1-103-128.

В своих политических исследованиях Платон широко применял антропологическую аргументацию. Значимость антропологических аргументов для Платона постоянно отмечалась в литературе. Известный русский исследователь греческой философии В.Н. Карпов полагал, что «представление правильного гражданского общества является у Платона уже как некоторого рода обобщение представления о нормальном человеке» [2, с. 349]. По замечанию Г.-Г. Гадамера, идеальное государство Платона представляет собой проект человека [1, с. 24]. Для Платона политические процессы оказываются проекцией природы человека. Он заявлял, что «у различных людей непременно бывает столько же видов духовного склада, сколько существует видов государственного устройства» (Государство VIII, 544d [4, т. 3, с. 328]). Политические исследования философа реализовывались в трех направлениях: а) изучение протекающих процессов, б) аксиология политики, в) историческая ретроспектива (опосредующая два предшествующих направления).

Аксиологическое направление было для Платона главным. Политическая эмпирия всегда исследовалась им в свете нормы. Аксиология политики включала три сквозные темы: 1) нормативное состояние субъекта политического действия, 2) нормативное состояние объекта, 3) нормативное состояние политических институций как объективации действий субъекта и объекта.

Идеальное государство было одновременно и сотериологической практикой, воплощавшей самые существенные массовые страхи и позитивные ожидания, и проектом good society. Решение двух различных задач объясняет слабую внутреннюю согласованность платоновского проекта.

То, что обязательно для практики спасения души, является избыточным для поддержания упорядоченных социальных связей.

Платон придерживался религиозных представлений, не являвшихся господствующими среди эллинов. Он верил в переселение душ после смерти тела. Философ считал ужасающим вариантом посмертия большой круг метемпсихоза (астрономически длительное соединение души с нечеловеческим, т. е. обреченным только на страдание, телом). Предпочтительным виделся малый круг (перерождение в человеческих телах). В любом случае метемпсихоз определялся состоянием души и соответствующим ему жизненным опытом. По утверждению мыслителя, малый круг доступен для определенных категорий людей. Платон включал в него все социально признанные группы, исключая женщин и девиантов: «Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней – в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья – в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая – в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой – быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая – тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит – худшую» (Федр, 248d–e [4, т. 2, с. 157]). Философ является приоритетной фигурой такого перерождения. Он начинает малый круг, и он же его завершает. Без него малый круг просто не может поддерживаться: круг не будет замкнут, и никто не сможет в нем участвовать. Наличие в прошлой жизни философского опыта является обязательным условием приобретения человеческого тела (Федр, 249b–c [4, т. 2, с. 158]). Печальное, т. е. внечеловеческое посмертие для не знавших философию, предрекается и в «Федоне» (Федон, 82b [4, т. 2, с. 38]). Философу открыто вечное, и это есть пример для подражания другим, жаждущим хорошего посмертия. Удачное посмертие требует, чтобы каждый человек был причастен философии хотя бы в виде инструмента ее внешнего воздействия. Поэтому Платон настаивает на союзе философии и власти. Платон отмечал: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол» (Государство V, 473d [4, т. 3, с. 252]).

Помимо религиозной перспективы государство обеспечивает упорядоченные социальные связи. Государственный проект Платона для этого предусматривает несколько взаимосвязанных принципов социальной организации.

1. Принцип иерархии

Он подразумевает: 1) элитизм как принцип связи групп населения (профессиональных и демографических); 2) субординацию добродетелей как принцип связи ценностей человеческого поведения.

Отношение элитизма к человеческой природе двояко. Идеальный проект действует в пределах, допускаемых возможностями природы человека, и сознательно использует ее лучшие проявления. Государство уподобляется правильно, т. е. иерархически организованной человеческой душе. И индивидуальная душа, и государство объявляются «справедливыми». Справедливо то, что соответствует требованиям человеческой природы. Платон провозглашал: «...каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющихся в нас [начал] выполняет свое» (Государство IV, 441e [4, т. 3, с. 216]). Справедливой будет иерархия социальных групп в рамках общественного разделения труда согласно знаменитому правилу «каждому – свое». Каждая группа реализует какое-то «начало» души. В каждом государстве «...есть три рода людей: одни – философы, другие – честолюбцы, третьи – сребролюбцы» (Государство IX, 581c [4, т. 3, с. 373]). Платон принимает это распределение человеческого материала как объективное условие существования общества. С другой стороны, государство противодействует проявлениям человеческой природы, если она нарушает иерархию «начал».

Как и любой социальный мыслитель, Платон крайне скептичен в отношении массового человека. Он находится в середине аксиологической шкалы. Народ не достигает ни вершин добродетели, ни низин порока. Философ писал: «...и очень хороших и очень плохих людей немного, а посредственных – без числа» (Федон, 89e [4, т. 2, с. 47]). С этой точки зрения массовое поведение аксиологически неравновесно и обратимо. Однако предоставленный сам себе массовый человек не способен к рефлексивному контролю и выбору достойного поведения. Согласно Платону, «лишь небольшая часть исключительных по своей природе людей, получивших превосходное воспитание, может держать себя в надлежащих границах, когда сталкивается с какими-нибудь нуждами и вожделениями» (Законы XI, 918d [4, т. 4, с. 380]). Анонимное социальное давление на индивида также не может обеспечить однозначный аксиологический выбор, как и индивидуальное самоопределение. По словам философа, большинство «не может сделать чело-

века ни разумным, ни неразумным, а делает что попало» (Критон, 44d [4, т. 1, с. 99]). Правильный контроль над массой может обеспечить только активное меньшинство. Антропологическое качество народа определяется этим меньшинством. По Платону, «государство, основанное согласно природе, всецело было бы мудрым благодаря совсем небольшой части населения, которая стоит во главе и управляет, и ее знанию. И, по-видимому, от природы в очень малом числе встречаются люди, подходящие, чтобы обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости» (Государство IV, 428e – 429a [4, т. 3, с. 199]). Государство – это институционализовавшееся меньшинство. Оно не должно допускать к управлению невежественную массу (Законы III, 689 с [4, т. 4, с. 141]).

В большой степени массовое когнитивное и волевое несовершенство является условием существования государства, организующего управление массой. Платон провозглашал: «...людям необходимо установить законы и жить по законам, иначе они ничем не будут отличаться от самых диких зверей. Причина здесь та, что природные свойства человека далеко не достаточны, чтобы распознать всё полезное для человеческого общежития или, даже распознав это, всегда быть в состоянии осуществлять высшее благо и стремиться к нему» (Законы IX, 876a [4, т. 4, с. 332]).

Достойный правитель может сформироваться только как продукт искусственного отбора человеческого материала. Политический класс – результат евгеники, безжалостной к человеческому материалу. Платон считал допустимым формирование брачных пар путем обмана, прерывание беременности и умерщвление отбракованных младенцев (Государство V, 461c [4, т. 3, с. 237]).

Философ критически относился не только к массовой реализации человеческой природы, враждебной добродетели, но и к добродетели как индивидуальной ценности, как цели индивидуального человеческого стремления. Для Платона значима не отдельная добродетель, а их иерархия. Добродетель сама по себе может представлять социальную опасность. Мыслитель предостерегал, что профессионалы противятся социальному контролю и склонны к восстанию против объективного социального порядка, стремясь преобразовать его согласно собственным представлениям. Платон писал: «...с мусического искусства началось у нас всеобщее мудрствование и беззаконие, а за этим последовала свобода. Все стали бесстрашными знатоками, бесстрашие же породило бесстыдство» (Законы III, 701a [4, т. 4, с. 153]).

Принцип иерархии «начал» души в политической антропологии приобретает иное содержание, чем в философской антропологии Платона. Мудрость здесь утрачивает приоритет перед другими добродетелями.

Идеальное государство как *good society* не нуждается в этой добродетели. Мудрость реализуется в знании. Философ признавал, что знание наряду с правильным мнением является средством политического управления. Для Платона «есть только две вещи, которые правильно руководят нами, – истинное мнение и знание» (Менон, 99а [4, т. 1, с. 611]). Он отдавал приоритет правильному мнению, объектом которого является эмпирия, а не бытие. Платон утверждал: «...а если не благодаря знанию, но только благодаря правильным мнениям люди государственные ведут свои города по правильному пути; разумом же они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду, и очень часто, но сами не ведают, что говорят» (Менон, 99с [4, т. 1, с. 611]).

Иногда Платон делает категорические заявления о непригодности мудреца для политического управления. Философ писал: «...для управления государством не годятся как люди непросвещенные и не сведущие в Истине, так и те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием, – первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые – потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных» (Государство VII, 519с [4, т. 3, с. 300]).

В политическом проекте философа мудрость одновременно и избыточна, и недостижима. Доктринальная честность Платона не позволяла ему совместить сферу божественного (мудрости) и профанного (человеческого сознания). Мудрость скорее тенденция, чем качество повседневности. Идеальное государство подчинено этой печальной необходимости. Стремление к мудрости позволяет создать идеальное государство, но его недостаточно для устойчивости совершенного порядка. Мудрость не может реализовываться в человеческом сознании постоянно. Ослабление мудрости как качества политического мышления приводит к печальным последствиям. Платон делает пессимистический вывод о судьбе идеального государства. Оно разрушится в силу ошибочности астрономических расчетов, обеспечивающих планирование зачатия. Философ утверждал: «Хотя и мудры те, кого вы воспитали как руководителей государства, однако и они ничуть не больше других людей будут способны установить путем рассуждения, основанного на ощущении, наилучшую пору плодоношения и, напротив, время бесплодия для вашего рода: этого им не постичь, и они станут рожать детей в неурочное время» (Государство VIII, 546b [4, т. 3, с. 330]). Ошибки приведут к появлению детей с неявно выраженными задатками, которые будут находиться в ситуации бесконечного хаотического выбора путей своей самореализации. Это уничтожит устойчи-

вость общественного разделения труда и стабильность человеческого существования. По мысли Платона, ухудшение антропологического материала приведет к падению социального престижа мудрости. Он писал: «Коль это останется невдомек нашим стражам и они не в пору сведут невест с женихами, то не родятся дети с хорошими природными задатками и со счастливой участью. Прежние стражи назначат своими преемниками лучших из этих детей, но всё равно те не будут достойны и чуть лишь займут должности своих отцов, станут нами пренебрегать, несмотря на то что они стражи. Мусические искусства, а вслед за тем и гимнастические они не оценят как должно; от этого юноши у нас будут менее образованны и из их среды выйдут правители, не слишком способные блюсти и испытывать Гесиодовы поколения» (Государство VIII, 546d [4, т. 3, с. 331]). При этом Платона совершенно не беспокоило то обстоятельство, что формирование стражей предполагает равную ценность двух добродетелей и, значит, сопоставимую силу двух различных задатков. Для них он предусмотрел равное соединение задатков воли (ярости) и ума. Мыслитель отмечал: «...будущий страж нуждается еще вот в чём: мало того, что он яростен – он должен по своей природе еще и стремиться к мудрости» (Государство II, 375e [4, т. 3, с. 138]). Как всегда у Платона, мудрость в земной (хотя и идеальной) реальности реализуется лишь косвенно – как дружелюбие и кротость в отношении подданных (Государство II, 375c [4, т. 3, с. 137]).

В идеальном государстве достижение мудрости искусственно тормозится властями. В аллегории «Пещеры» герой, освободившийся от сумрака пещеры и поднявшийся в область солнечного света, принуждается спуститься вниз. Его озарение остается не востребуемым и используется лишь косвенно. Согласно Платону, «мы не позволим им оставаться там, на вершине, из нежелания спуститься снова к тем узникам, и, худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести» (Государство VII, 519d [4, т. 3, с. 301]). Обращаясь к вынужденному реэмигранту в Пещеру, он напутствовал несостоявшегося философа: «Вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, – будто это какое-то великое благо» (Государство VII, 520c [4, т. 3, с. 301]).

Стремление к мудрости концентрируется в фигуре философа. Для Платона очевидно, что состояние сознания философа противоречит психо-

логии управления, ориентированной на сиюминутное и меняющееся. Он писал: «Тому, кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти. Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется» (Государство VI, 500c [4, т. 3, с. 281]).

Институционализация философии и философов в идеальном государстве неочевидна. Утверждение о философах-правителях приобрело сколько-нибудь ясный характер лишь в позднем произведении «Законы» в описании Ночного совета. В «Государстве» явным образом описывается участие философов в законодательстве и обучении детей. В диалогах «Государство» очевидно, что философия – это занятие отставных военных не моложе пятидесяти лет (в силу наступающей деменции?). Причем это не самостоятельная профессиональная деятельность, а сопутствующая государственному управлению. Платон отмечал: «Когда им будет пятьдесят, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился – как на деле, так и в познаниях – пора будет привести к окончательной цели: заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя – каждого в свой черед – на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности – не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства» (Государство VII, 540a–b [4, т. 3, с. 325]). Задержка достижения стражем мудрости до пятидесяти лет означает, что до этого времени будущий философ реализовывал не доминирующее у него «начало» души и стремился к чужой добродетели. А это есть вопиющее нарушение платоновской же справедливости.

В диалоге «Политию» описывается гипотетическое «государство кротких». Кротость – это социальная проекция мудрости. По мысли автора, если человек «будет кротким со своими близкими и знакомыми, значит, он по своей природе должен иметь стремление к мудрости и познанию» (Государство II, 376c [4, т. 3, с. 139]).

Его граждане очень тщательно обдумывают свои действия и не способны принять рискованные, т. е. недостаточно обоснованные, решения. Такое государство будет уничтожено. Философ отмечал: «Те, кто отличается упорядоченностью, всегда готовы жить мирно, занимаясь собственными делами и не вмешиваясь в чужие; таково же и их обращение со всеми своими соотечественниками и с другими городами: они всегда гото-

вы поддерживать с ними мир. Из-за такой чрезмерной любви к покою и досугу они незаметно для самих себя становятся невоинственными и делают такими же своих юношей. Поэтому-то они всегда оказываются слабой стороной, и часто незаметно для себя самих их дети и все их государство за несколько лет попадают в рабство» (Политик, 307e [4, т. 4, с. 65]). Для Платона очевидно, что использование философии в политических действиях неэффективно. Философия проигрывает риторике при воздействии на массовое сознание. Длинная цепь логических рассуждений, требующих внимания и образования, не может соперничать с энтимемами риторики.

Идеальное государство предполагало реформу массового сознания. Платон полагал, что всеобщим свойством такого сознания должна стать рассудительность. Рассудительность обязательна для всех. Философ утверждал: «Это не так, как с мужеством или мудростью: те, присутствуя в какой-либо одной части государства, делают всё государство соответственно либо мужественным, либо мудрым; рассудительность же не так проявляется в государстве: она настраивает на свой лад решительно всё целиком... согласованность и есть рассудительность, иначе говоря, естественное созвучие худшего и лучшего в вопросе о том, чему надлежит править и в государстве, и в каждом отдельном человеке» (Государство IV, 432a [4, т. 3, с. 203]). Рассудительность связана с философией (Федон, 68c [4, т. 2, с. 20]). Источник рассудительности – это разумное «начало» души. Для Платона рассудительность есть состояние, когда «и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него» (Государство IV, 442d [4, т. 3, с. 217]).

Таким образом, вместо мудрости Платон предлагал для идеального государства ее ограниченную версию – рассудительность. Аналогичную замену он нашел и для философии. Этой заменой оказалась математика. Для него она является универсальной интеллектуальной средой. Философ писал о знании счета и числа: «Воину необходимо их усвоить для войскового строя, а философу – для постижения сущности всякий раз, как он вынырнет из области становящегося, иначе ему никогда не стать мыслителем» (Государство VII, 525b [4, т. 3, с. 308]). Математика выступает и дисциплинирующим средством для граждан (Законы V, 747b [4, т. 4, с. 199]). Дефицит математики блокирует достижение мудрости, но безразличен для достижения иных добродетелей души. Философ утешал читателей, недостаточно владеющих математикой: «Это ничуть не препятствует тому, чтобы иметь прочие добродетели – мужество и рассудительность; но тот, кто не умеет правильно считать, никогда не станет мудрым» (Послезаконие, 977d [4, т. 4, с. 443]).

II. Принцип этагизма

Для Платона справедливость – высшая антропологическая ценность. Ни при каких обстоятельствах философ не согласен ограничить значимость справедливости. Однако государство выбирает подходящее ему толкование справедливости, меняя иерархию «начал» души. Политическая антропология автора существенно отличается от его философской антропологии. Субъектом блага оказывается все государство в целом как единое целое, подобие единого космоса на земле, – и ни один гражданин по-отдельности. Такой вариант политической аксиологии традиционно называется этагизмом, и Платон вполне заслуженно считается его пионером.

Платон выстраивает вариант властного отношения, в котором у населения нет субъективных прав. Подвластные (третье сословие – трудящиеся и дельцы) лишены какой-либо самостоятельности. Их целеполагание и выполнение целей находится под контролем властей. Философ провозглашал: «Никто никогда не должен оставаться без начальника – ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению: нет, всегда – и на войне и в мирное время – надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям» (Законы XII, 942a–в [4, т. 4, с. 406]). Государство представляет не самодержавный народ, а группа властвующих. Эта группа не избирается населением, а обновляется в порядке самовоспроизводства. Платон предусмотрел и самоочищение политического класса в случае утраты им должного человеческого качества. Без такого качества неограниченная власть вызывает резкое осуждение автора. По его мысли, «никакая человеческая природа – мы говорили об этом – не в состоянии неограниченно править человеческими делами без того, чтобы не преисполниться заносчивости и несправедливости» (Законы IV, 713c [4, т. 4, с. 165]).

Философ полагал, что в большинстве случаев человеческое качество правителей крайне низко (Горгий, 526b [4, т. 1, с. 573]). Поэтому государственные перевороты не осуждаются Платоном. Их жертвы заслужили свою судьбу. Мыслитель констатировал: «Ни один глава государства не может незаслуженно погибнуть от руки того города, который он возглавляет» (Горгий, 519c [4, т. 1, с. 565]).

Сильная власть имеет смысл только в связи с необходимым качеством правителя. Философ отмечал: «Если у человека величайшая власть соединяется с разумением и рассудительностью, возникают наилучший государственный строй и наилучшие законы – иного не дано» (Законы IV, 712a [4, т. 4, с. 163]). Платон исследовал основные проявления неограниченной власти: границы правовой связанности правителя и интенсивность власт-

ного воздействия на население [11, р. 322–323]. Он сформулировал правило, ставшее классическим в этатизме: закон обязателен для подданных, но не обязателен для власти. Философ писал: «Законодательство – это часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом» (Политик, 294a [4, т. 4, с. 48]). Объяснение этого тезиса сводилось к тому, что «закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписать. Ведь несходство, существующее между людьми и между делами людей, а также и то, что ничто человеческое, так сказать, никогда не находится в покое, – всё это не допускает однозначного проявления какого бы то ни было искусства в отношении всех людей и на все времена» (Политик, 294b).

Известное Платону эллинское законодательство не вызывает у него никакого энтузиазма. Он усматривает реактивный и плохо продуманный характер государственного закона. Этот закон регулирует появляющиеся ситуации и не содержит целевой составляющей. Философ писал: «Никогда никто из людей не дает никаких законов, но все законы даются нам случайностями и разными выпавшими на нашу долю несчастьями... ни один смертный не дает никаких законов, но всё человеческое зависит от судьбы и случая» (Законы IV, 709a [4, т. 4, с. 159–160]). В несовершенном государстве правовая связанность правителя предпочтительнее беззаконного произвола (Законы IV, 715d [4, т. 4, с. 167–168]). Амбивалентное отношение Платона к законодательству хорошо изучено в литературе [12, р. 321–325]. Подданный должен исполнять и соблюдать закон без неуместного уместования. Правонарушение создает многократно усиленный ущерб, который не локализуется в объекте правонарушения. Согласно Платону, «нарушение законов причиняет именно тот вред, что, мало-помалу внедряясь, потихоньку проникает в нравы и навыки, а оттуда, уже в более крупных размерах, распространяется на деловые взаимоотношения граждан и посягает даже на сами законы и государственное устройство» (Государство IV, 424d–e [4, т. 3, с. 194]).

Платон исключает какое-либо ограничение объекта властного воздействия. Для него не характерно жесткое противопоставление публичного и частного [9, р. 210–211]. Государство может регулировать то, что традиционно считалось приватным: индивидуальный выбор брачного партнера, индивидуальный прием и приготовление пищи, детские игры, сочинение и исполнение музыкальных, драматических и поэтических произведений. Властное воздействие всегда предполагает возможность насилия в отношении подданных. При этом Платон считал политическое насилие враждебным природе государства. Он отказывал объединениям, где партийные конфликты носят постоянный характер, в статусе государства. Платон от-

мечал: «Так как в государствах этих происходила борьба за власть, то победители присваивали исключительно себе все государственные дела – настолько, что побежденным, как самим, так и их потомкам, не давали ни малейшей доли в управлении. Вся жизнь они были настороже друг против друга, ибо боялись, что кто-то восстанет, захватит власть и припомнит им тогда прошлые их злодеяния. А ведь подобное положение вещей, как мы теперь утверждаем, не есть государственное устройство: неправильны те законы, что установлены не ради общего блага всего государства в целом» (Законы IV, 715a-b [4, т. 4, с. 167]). Для государства должна быть характерна какая-то степень легитимности, добровольного принятия населением государственных велений. Это исключает регулярную гражданскую войну. Но эта война является обычным фактом политического быта. Автор оценивал существующие виды политического устройства: «Ни то, ни другое, ни третье не есть даже государственный строй (πολιτεία), всё это скорее может быть названо длительной междоусобицей (στασιωτεία), ибо ни одно из этих устройств не принимается добровольно, но держится постоянным насилием и произволом, подавляющим волю подданных» (Законы VIII, 832c [4, т. 4, с. 285]).

Платон признавал, что насилие – повседневность политического существования, и оно не может быть устранено. Он учитывает это обстоятельство даже применительно к идеальному государству. Платон различал ситуации, в которых обнаруживается насилие:

(А) Создание идеального государства предполагает насильственные действия. Территория будущего государства освобождается от неподобающего населения. По замечанию А.А. Чанышева, Платон предложил чистку [6, с. 46], а не катарсис населения. Основатели нового государства должны будут предпринять следующие действия: «Взяв, словно доску, государство и нравы людей, они сперва очистили бы их, что совсем нелегко. Но... они с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать ни частных лиц, ни государства и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таковыми» (Государство VI, 501a [4, т. 3, с. 281]).

(Б) Среди предложенных инструментов находится депортация подданных в сельскую местность (Государство VII, 541a [4, т. 3, с. 326]). Платон настаивал и на отделении детей от родителей, лагерном размещении будущих граждан для предупреждения возмущения воспитуемого населения. Философ советовал основателям: «Придя на место, пусть они осмотрятся, где им всего лучше раскинуть в городе лагерь, чтобы удобнее было держать жителей в повиновении в случае, если кто не пожелает подчиняться законам, и отражать внешних врагов, если неприятель нападет, как волк на стадо» (Государство III, 415d–e [4, т. 3, с. 185]).

Для сложившегося государства политическое насилие должно быть исключено. Философ неизменно порицал политические репрессии, уничтожение и изгнание оппонентов, если это происходит не по закону. Он полагал, что необходимо предотвращать то, что сделает репрессии неизбежными. Мыслитель предлагал манипуляцию сознанием, включая воспитание и ложь¹. Платон легитимировал то, что было обычной практикой, но исключалось традиционной нравственностью для общепризнанного поведения правителя [8, р. 138–140]. Для рядового же подданного обман властей недопустим (Государство III, 389c [4, т. 3, с. 153]).

Платон исследовал правомерное государственное принуждение. Идеальный подданный не нуждается в таковом, поскольку он справедлив. Справедливый человек не совершает правонарушений. Платон писал о таком человеке: «Он в стороне от святотатств, краж, предательств, касаются ли они частного обихода – его личных друзей или же общественного – государственной жизни» (Государство IV, 443a [4, т. 3, с. 217–218]). Для правонарушителей предусмотрено государственное наказание. Размышления Платона о юридической ответственности являются продолжением его антропологической концепции. Связь размышлений о наказании и природе человека вряд ли может быть признана хорошо продуманной. Цель наказания бесспорна – утверждение справедливости. Платон писал: «Возмездие вразумляет и делает более справедливым, оно владеет целебной силой против испорченности» (Горгий, 478d [4, т. 1, с. 517]). Объект же наказания проблематичен. Им может быть или противоправная цель (умысел) или противоправный мотив (склонность к противоправному действию). Платон отчетливо различал эти два объекта. Он отмечал: «Наказание производит одно из двух действий: оно делает наказываемого либо лучшим, либо менее испорченным» (Законы IX, 854d–e [4, т. 4, с. 308]). Государственное воздействие может быть внешней силой разума, создающей положительные социальные результаты независимо от наличного мотива поведения. Платон отмечал: «Всякому человеку лучше быть под властью божественного и разумного начала, особенно если имеешь его в себе как нечто свое; если же этого нет, тогда пусть оно воздействует извне, чтобы по мере сил между всеми нами было сходство и дружба и мы все управлялись бы одним и тем же началом» (Государство IX, 590d [4, т. 3, с. 386]). Однако философ возлагает на наказание еще и задачу перевоспитания. Ему недостаточно правомерного поведения при сохранении противоправной мотивации. Платон полагал, что наказание изменяет структуру души и «вождеющее начало» подчиняется разумному. Философ писал: «У человека, который не скрывается и подвергается наказанию, звероподобное начало его

¹ Г.Ф. Шершеневич обобщил предложения Платона по применению обмана правителями [7, с. 78].

души унимается и укрощается, а кроткое высвобождается, и вся его душа в целом, направленная теперь уже в лучшую сторону, проникается рассудительностью и справедливостью наряду с разумностью» (Государство IX, 591b [4, т. 3, с. 387]). Такое рассуждение несовместимо с пневматологическим подходом в антропологии. Изменение состояния тела не может привести к изменению состояния сознания, если считать, что душа – это самостоятельный источник движения. Указанное представление о возможностях наказания изменять иерархию «начал» души соответствует натуралистической модели человека, маргинальной для Платона.

Философ стремился опровергнуть довод обыденного сознания о преимуществах ненаказанного правонарушения перед правомерным поведением. Это сознание предполагает, что законопослушный подданный проигрывает удачливому правонарушителю в поисках счастья. Платон же полагал ненаказанного преступника самым несчастным человеком. Мыслитель утверждал: «Чинить любую несправедливость против меня или моего имущества – и позорнее, и хуже для того, кто ее чинит, чем для меня, потерпевшего» (Горгий, 508e [4, т. 1, с. 553]). Размышления автора основывались на очень сильном – теологическом – аргументе. Любое нарушение справедливости будет наказано. Если человек избежал наказания при жизни, наказание последует в загробной жизни, причем загробное воздаяние в десять раз тяжелее (Государство X, 615b [4, т. 3, с. 414]). Наказание предпочтительнее возмездия. В отличие от наказания, возмездие происходит еще при земной жизни. Возмездие – это претерпевание человеком в силу естественного хода вещей последствий своего несправедливого и, значит, конфликтного поведения. Ужас возмездия в том, что оно несоразмерно с деянием. Философ писал: «Постигнет ли человека это возмездие или нет, всё равно он несчастен; в последнем случае – потому, что он неизлечим, в первом – потому, что он погибнет, чтобы спаслись многие другие» (Законы V, 728c [4, т. 4, с. 179–180]).

Эффективность карательной и воспитательной практики существующих государственных объединений расценивалась Платоном как крайне низкая. Государства не могли преодолеть массовые стремления своих граждан. Обычно общество демонстрирует разнообразные варианты «несправедливого» поведения людей. Основная масса населения склонна к «вожделению» (бесконтрольному и количественному наращиванию удовольствий), на котором основан труд и деловая сфера общества (Законы VIII, 831c [4, т. 4, с. 284]). Гипертрофия вожделения инструментализирует мышление, превращает его в средство поиска новых источников удовольствия и закрывает для него стремление к благу. В душе человека господствует зло. Социальное измерение зла заключается в отсутствии солидарности между людьми. Гипертрофия вожделений создает неконтролиру-

емый рост потребностей, сопровождаемый разрушением представления об «общем благе». Массовое сознание не способно представить долговременные последствия этого роста [10, р. 59–60]. Ни общество, ни отдельный человек не могут сформулировать критерии достаточности потребления. Наличный уровень потребления всегда будет казаться недостаточным. Для Платона «бедность заключается не в уменьшении принадлежащего им имущества, а в увеличении ненасытности» (Законы V, 736e [4, т. 4, с. 188]). Рост потребностей усложняет общественное разделение труда: расширяется предоставляемый населению набор товаров и услуг. Базовый уровень простого воспроизводства не удовлетворяет людей. Платон отмечал: «Иных, по-видимому, не удовлетворит всё это и такой простой образ жизни – им подавай и ложа, и столы, и разную утварь, и кушанья, мази и благовония, а также гетер, вкусные пироги, да чтобы всего этого было побольше. Выходит, что необходимым надо считать уже не то, о чём мы говорили вначале, – дома, обувь, одежду, нет, подавай нам картины и украшения, золото и слоновую кость: всё это нам нужно» (Государство II, 373b [4, т. 3, с. 134–135]). Это, в свою очередь, ведет к росту населения, обслуживающему рост потребления. У этого дополнительного населения, в свою очередь, растет уровень притязаний. И эти потребности, и этот персонал расцениваются как избыточные.

Указанный процесс создает определенные политические последствия:

- Несправедливость души реализуется в виде несправедливости поступков. Применительно к действию несправедливым будет притязать на большее, чем располагаешь. Несправедливость предполагает насильственное перераспределение ресурсов (Государство IX, 586b [4, т. 3, с. 380]).

- Поскольку перераспределение ресурсов встречает несогласие заинтересованных лиц и групп, то распространенным социальным ощущением становится зависть. Размер оспариваемого имущества не имеет для нее никакого значения. Даже минимальное имущество может вызывать ярость завистников. Имущественные притязания могут прекратиться только в гипотетической ситуации упразднения собственности (Государство V, 464e [4, т. 3, с. 241]). Поскольку сохраняется частное присвоение и потребление, общество разделяется на устойчивые враждебные группы. Платон отразил эту ситуацию при помощи метафоры, получившей всемирную известность. Мыслитель полагал, что видимое государственное единство не должно вводить в заблуждение: «В них заключены два враждебных между собой государства: одно – бедняков, другое – богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому (Государство IV, 423a [4, т. 3, с. 192]).

- По мнению философа, внутривнутриполитический конфликт может быть смягчен войной. Согласно Платону, одним из факторов войны является

борьба за ресурсы. Межгосударственные притязания будут взаимными, поскольку любое государство вынуждено реагировать на искусственные запросы своего населения (Государство II, 373d [4, т. 3, с. 135]).

- Международные отношения являются областью постоянной враждебности, а не мира. Мир, как его понимает философ (состояние всеобщего дружелюбия), отсутствует (Законы I, 628c [4, т. 4, с. 75]). Существует только временный промежуток между военными действиями. Иными словами, международные отношения образуют волны эскалации и деэскалации вооруженных конфликтов. По словам мыслителя, «то, что большинство людей называет миром, есть только имя, на деле же от природы существует вечная непримиримая война между всеми государствами» (Законы I, 626a [4, т. 4, с. 72]).

- Война, как борьба за ресурсы, выступает игрой с нулевой суммой. Платон констатирует, что «все блага побежденных достаются победителю» (Законы I, 626a [4, т. 4, с. 72]). Государство, не пытающееся противодействовать несправедливым притязаниям своих граждан, не может вести сколько-нибудь длительных военных действий. Война требует самопожертвования отдельного гражданина и солидарности всех граждан. В ситуации взаимной враждебности этот ресурс крайне мал. Общество с чрезмерной имущественной дифференциацией в принципе лишено внешнеполитического ресурса, поскольку «люди совсем плохие и совершенно несправедливые совершенно не способны и действовать» (Государство I, 352c [4, т. 3, с. 112]). Такковы олигархии (Государство, VIII, 551e [4, т. 3, с. 337]).

- Если такое государство всё-таки ведет войну, то факт войны свидетельствует о сохраняющемся остатке общественной солидарности, проецирующейся вовне как ненависть к «чужим». По утверждению мыслителя, «где бы несправедливость ни возникла – в государстве ли, в племени, в войске или в чём-либо ином, – она прежде всего делает невозможным действия этих групп, поскольку эти действия сопряжены с ней самой, – ведь она ведет к раздорам, к разногласиям, внутренней и внешней вражде, в том числе и к справедливому противнику» (Государство I, 351e – 352a [4, т. 3, с. 111]). Платон формулирует парадокс: война является внешнеполитическим средством тех государств, чьи социальные ресурсы недостаточны для этого. На ведение войн обречены государства, испытывающие дефицит внутренней солидарности.

Ограничение потребления и собственности направлено на формирование справедливого человека. На этом антропологическом фундаменте строится справедливое государство, «естественное и одновременно разумное» (Законы VIII, 832d [4, т. 4, с. 285]). У него нет необходимости во внешней политике и участии в международных отношениях в целом. Самодостаточное общество не нуждается в чужих ресурсах. Скорее, его внешнепо-

литические действия будут носить реактивный, вынужденный характер как ответ на действия других. Качество человеческого материала будет являться необходимым и достаточным ресурсом для успешных войн. Платон утверждал: «Пока государство управляется разумно, как недавно и было нами постановлено, его мощь будет чрезвычайно велика; я говорю не о показной, а о подлинной мощи, если даже государство защищает всего лишь тысяча воинов» (Государство IV, 423a–b [4, т. 3, с. 192]). Согласно Платону, элементарная рассудительность заставила бы эллинов отказаться от войн между собой. Он писал: «Раз они эллины, они не станут опустошать Элладу или поджигать там дома; они не согласятся считать в том или ином государстве своими врагами всех – и мужчин, и женщин, и детей, а будут считать ими лишь немногих – виновников распри» (Государство V, 471b [4, т. 3, с. 249–250]). Видимо, это один из первых тезисов о недопустимости войн между сообществами, однородными в каком-то отношении. Как абсолютно несправедливое, так и разумное, справедливое государство едины в том, что у них отсутствует активная внешняя политика. Для первого – в силу полного отсутствия внешнеполитических ресурсов, а для второго – в силу достижения им автаркии посредством рационализации потребностей и доходов граждан.

III. Принцип публичности

Государство рассматривается как самостоятельная социальная единица. Его интерес носит интегральный характер и не является обобщением притязаний разнообразных социальных групп. Согласно Платону, «истинное искусство государственного правления печется не о частных, но об общих интересах – ведь эта общность связует, частные же интересы разрывают государство» (Законы IX, 876b [4, т. 4, с. 332]). Для Платона общественная иерархия не исключает сотрудничества общественных групп. Философ наставлял: «Надо всячески остерегаться, чтобы помощники [правителей], раз уже они превосходят граждан, не делали бы у нас по отношению к ним ничего подобного, но оставались бы их доброжелательными союзниками и не уподоблялись свирепым владыкам» (Государство III, 416b [4, т. 3, с. 185–186]). Причем это сотрудничество должно быть максимальным и достигать солидарности (Государство IV, 423d [4, т. 3, с. 193]). Показателем единства станет эмоциональная схожесть общественных реакций подданных. Государство показывает «общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалются, если что-нибудь возникает или гибнет... А обособленность в таких переживаниях нарушает связь между гражданами, когда одних крайне удручает, а других приводит в восторг состояние государства и его населения» (Государство V, 462b–c [4, т. 3, с. 238]).

Платон полагал, что должны быть созданы институциональные гарантии сотрудничества общественных групп. В этой связи он подчеркивал служебное положение властвующих: «Они охраняли бы государство от внешних врагов, а внутри него оберегали бы дружественных граждан, чтобы у этих не было желания, а у тех – сил творить зло» (Государство III, 414b [4, т. 3, с. 183]). Философ осознавал, что бесконтрольная государственная власть предполагает существенные политические риски. Такое государство может превратиться в инструмент эксплуатации подданных (Государство IV, 421a [4, т. 3, с. 189–190]). В этой связи Платон первым в истории мысли сформулировал принцип соединения этицизма и публичного характера государственной власти: человек служит государству, потому что оно равно обеспечивает существование всех.

Власть есть общественное служение политического класса, а не право на получение им доходов и собственности. Сервисная деятельность политического класса соответствует природе государства, так как представляет условие существования власти. Платон оптимистично смотрел на выживание государства как социального образования. Оно достаточно прочно, несмотря на ослабляющие его ошибки властвующих: «Скорее надо удивляться тому, как прочно государство по своей природе: ведь нынешние государства терпят всё это зло бесконечное время, а между тем некоторые из них монолитны и неразрушимы» (Политик, 302a [4, т. 4, с. 57]). Для Платона общественное служение государства в известном смысле является законом его существования, а не показателем совершенства власти и ее добродетели. Философ отмечал: «Всякий, кто чем-либо управляет, никогда, поскольку он управитель, не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно ему самому, но только то, что пригодно его подчиненному, для которого он и творит. Что бы он ни говорил и что бы ни делал, всегда он смотрит, что пригодно подчиненному и что тому подходит» (Государство I, 342e [4, т. 3, с. 99]).

Платон подчеркивал, что совершенное государство не обслуживает интересы даже наиболее ценных социальных групп. В первую очередь государство не служит интересу политического класса, как его понимает обыденное сознание. Политический класс приобретает характер служащих и утрачивает характер собственников. Философ подчеркивал: «Только так могли бы стражи остаться невредимыми и сохранить государство. А чуть только заведется у них собственная земля, дома, деньги, как сейчас же из стражей станут они хозяевами и земледельцами; из союзников остальных граждан сделаются враждебными им владыками» (Государство III, 417a–b [4, т. 3, с. 186–187]). Более того, стражи не имеют прямого доступа ни к чужой собственности, ни к общественной. Платон писал: «Государство в их руках, но они не воспользуются ничем из предоставляемых государством благ, между тем как другие приобретут себе пахотные поля, выстроят боль-

шие прекрасные дома, обставят их подобающим образом (Государство IV, 419a [4, т. 3, с. 188]).

Как известно, платоновские стражи находятся на бюджетном обеспечении, которое носит натуральный и очень скромный характер. Обычно это называют коммунистической организацией быта политического класса. Платоновские требования к нему были радикальными. Вряд ли можно придумать более жесткие требования к служебным обязанностям, личному статусу властвующих и их человеческому качеству. Политический класс у Платона – это собрание альтруистов. При такой организации власти «непосредственные производители вполне могут чувствовать себя удовлетворенными тем, что взамен своих скромных затрат на содержание высших классов они получают рациональную организацию общества, квалифицированное управление, внутреннюю и внешнюю безопасность. «А взамен своих скромных затрат третье сословие получает дешевое и умелое правительство и недорогое войско. Мечта всякого народа!» [3, с. 18–19].

В идеальном государстве Платона никто из свободных подданных не исключен из пользования общественным благом. Платон подчеркивал: «При росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным данным» (Государство IV, 421c [4, т. 3, с. 190]).

Философ ясно осознавал, что эта ситуация порождает проблему, в современной литературе получившую название «проблемы безбилетника». Если из пользования общественным благом не исключен никто и пользование не зависит от индивидуального вклада, то преобладающим будет стремление к бесплатному пользованию этим благом. Платон видит аналогичную ситуацию в государственном управлении. Если для властвующего закрыта возможность обогащения, он предпочтет не участвовать во власти и откажется разделять риски этой деятельности. Философ утверждал: «Если бы государство состояло из одних только хороших людей, все бы, пожалуй, оспаривали друг у друга возможность устраниваться от правления, как теперь оспаривают власть. Отсюда стало бы ясно, что по существу подлинный правитель имеет в виду не то, что пригодно ему, а то, что пригодно подвластному, так что всякий понимающий это человек вместо того, чтобы хлопотать о пользе другого, предпочел бы, чтобы другие позаботились о его пользе» (Государство I, 347d–e [4, т. 3, с. 104–105]). Это означает, что платоновский проект включает противоречие между равно необходимыми человеческими свойствами – альтруизмом и рассудительностью. В платоновском государстве альтруизму грозило стать признаком плохого мышления.

Платон вполне осознавал возникшую проблему. Он даже не рассматривал проблему справедливого денежного вознаграждения за участие в государственном управлении. Управленческая деятельность всегда будет

носить альтруистический характер, не компенсируемый никаким вознаграждением. Искусство государственного управления имеет дело с совокупной сетью общественного разделения труда и потому создает такой запас общественных благ, по отношению к которому размер вознаграждения будет ничтожным, а потеря досуга – невозполнимой.

Из проблемы «безбилетника» Платон сделал радикальные, но не вполне очевидные выводы.

А) Вознаграждение должно быть минимальным и носить натуральный характер, чтобы исключить превращение в символический капитал. Согласно Платону, «где всего менее стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью» (Государство VII, 520d [4, т. 3, с. 301–302]).

Б) Сохранение альтруизма властвующих должно сопровождаться ослаблением стандартов рассудительности. Участие во власти должно быть принудительным и сопровождаться угрозой наказания. Но это означало, что властвующий будет рассудительным самым минимальным образом. Вместо стремления к благу он займется ранжированием отрицательных ценностей. Он будет взвешивать, в каком случае он потерпит меньшее зло – в случае участия во власти или в случае уклонения от нее и возмездия за это. Платон писал: «Хорошие люди потому и не соглашаются управлять – ни за деньги, ни ради почета: они не хотят прозываться ни наемниками, открыто получая вознаграждение за управление, ни ворами, тайно пользуясь его выгодами; в свою очередь и почет их не привлекает – ведь они не честолюбивы. Чтобы они согласились управлять, надо обязать их к этому и применять наказания. Вот, пожалуй, причина, почему считается постыдным добровольно домогаться власти, не дожидаясь необходимости. А самое великое наказание – это быть под властью человека худшего, чем ты, когда сам ты не согласился управлять. Мне кажется, именно из опасения такого наказания порядочные люди и управляют, когда стоят у власти: они приступают тогда к управлению не потому, что идут на что-то хорошее и находят в этом удовлетворение, но по необходимости, не имея возможности поручить это дело кому-нибудь, кто лучше их или им подобен» (Государство I, 347c–d [4, т. 3, с. 104]).

В) Государственная власть как служение должна сопровождаться жертвой не эгоистических притязаний властвующих, а самым ценным из их человеческого качества. Властвующий жертвует стремлением к совершенству. По Платону, «закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но

чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства» (Государство VII, 519e–520a [4, т. 3, с. 301]). Согласно оценке Е.Н. Трубецкого, наибольшую жертву в идеальном государстве приносят философы [5, с. 463].

Проблема институционального обеспечения альтруизма властвующих всегда оставалась значимой для философа. Он вновь возвращается к ней в поздних диалогах «Законы». Вместо коммунистического быта стражей, соседствующего (в «Государстве») с эгоизмом третьего сословия, Платон предложил идею всеобщего уравнивания собственности и экономической автаркии. Автор «Диалогов» сформулировал третьему сословию предложение – жить скромно, но достойно. Оно станет общим местом элитизма.

Предложение по ограничению собственности связано с проблемой зависти, болезненной для агонального эллинского общества. Переживание имущественного неравенства деформирует социальное поведение. По Платону, «избыток всего этого порождает неприязнь и раздоры как в государственной, так и в частной жизни, недостаток же – большей частью рабскую подчиненность» (Законы V, 729a [4, т. 4, с. 180]).

И в «Государстве», и в «Законах» Платон полагал, что ограничение индивидуальной собственности является условием справедливого общества. Знаменитый тезис мыслителя гласил, что в наилучшем государстве «у друзей взаимную всё общее» (Законы, V, 739c [4, т. 4, с. 191]). Философ придавал большое значение государственному регулированию собственности как в форме государственного принуждения, так и в форме нормативной регламентации. Размер имущества у граждан должен быть определен таким образом, чтобы исключить как бедность, так и богатство лица. По утверждению Платона, «в государстве, не причастном величайшей болезни, более правильным названием которой было бы “междоусобие” или “раздор”, не должно быть ни тяжкой бедности среди некоторых граждан, ни в свою очередь богатства», для чего необходимо «законодателю установить пределы бедности и богатства» (Законы V, 744e [4, т. 4, с. 197]). Имущество должно служить средством организации досуга, а не инструментом плотских вожделений (Законы IX, 870b [4, т. 4, с. 326]). Если регламентация имуществ лишает порок средства проявления, то наказание затрудняет обнаружение порочного мотива.

Победа добродетелей над пороком должна быть институционально закреплена. Контроль над размером имущества – лишь первый шаг на пути к справедливому обществу. Большая часть трактата «Законы» посвящена детальной регламентации повседневной жизни. Отметим только те, которые имеют отношение к предмету этой работы.

1) Торговля должна быть запрещена для граждан, а ремесленный труд ограничен по приложимым трудовым усилиям. Труд рассеивает внимание и в этом смысле враждебен созерцанию, без которого невозможна работа

сознания (Законы VIII, 846d [4, т. 4, с. 301]). Коммерцией будут заниматься трудовые мигранты. Степень их интеллектуального развития Платона не интересовала (Законы XI, 920a [4, т. 4, с. 382]).

2) К прискорбию Платона, географическое положение Эллады было неудачным, поскольку близость к морю постоянно рождает желание нажиться и коммерческое соперничество (Законы IV, 705b [4, т. 4, с. 156]). В этой связи он предлагает запретить золотую монету как универсальное средство платежа и тем самым прекратить зарубежную торговлю. Мыслитель отмечал: «Никто из частных лиц не имеет права владеть золотом или серебром [...] Если частному лицу понадобится выехать за пределы родины, оно может это сделать лишь с разрешения властей; по возвращении домой оно должно сдать государству имеющиеся у него чужеземные деньги, получив взамен местные деньги согласно расчету. Если обнаружится, что кто-либо присвоил чужеземные деньги, они забираются в пользу казны; знавший же об этом и не сообщивший подвергается вместе с тем, кто ввез эти деньги, порицанию и проклятию, а также и пене в размере не менее количества ввезенных чужеземных денег» (Законы V, 742b [4, т. 4, с. 194]).

3) Платон предлагал предельно ограничить зарубежные поездки. Общественные нравы могут быть серьезно повреждены общением с иностранцами. Он утверждал: «Сношения государств с другими государствами обычно ведут к смешению нравов, так как чужеземцы внушают местным жителям различные новшества. Это принесло бы величайший вред гражданам, обладающим благодаря правильным законам хорошим государственным устройством». Ксенофобия Платона, видимо, проистекала из преувеличения эффекта мимезиса: всё увиденное и услышанное без разбора становится предметом подражания. Вместе с тем полной закрытости для своего идеального общества Платон не предполагал. Он писал: «С другой стороны, не принимать у себя иноземцев и самим не ездить в чужие страны совершенно недопустимо. Вдобавок это показалось бы остальным людям грубой и суровой мерой: они сочли бы это за проявление тяжелого нрава и самоуправства и прозвали бы это суровым словом “изгнание чужеземцев”» (Законы XII, 950b [4, т. 4, с. 415]).

Мыслитель считал необходимым изучение зарубежного опыта, совокупность которого всегда будет по объему превышать отечественные достижения. Согласно философу, «ведь государство, из-за своей необщительности не ознакомившееся на опыте с хорошими и дурными людьми, никогда не сможет быть достаточно кротким и совершенным. Да и законы невозможно соблюдать, если они будут восприняты не сознательно, а лишь в силу привычки» [Законы XII, 951b [4, т. 4, с. 416]]. Однако общение с границей должно быть разрешено лишь для отдельных категорий граждан со сформировавшейся жизненной позицией. Платон писал:

«Кто не достиг сорока лет, тому вовсе не разрешается путешествовать куда бы то ни было. Затем вообще не разрешается никому путешествовать по частным надобностям, а только по общегосударственным» (Законы XII, 950d [4, т. 4, с. 416]).

Сплоченное государство с ограничением частной собственности превращается в автаркию. Подданный должен лишиться сведений для сравнения уровней жизни в разных сообществах и тем самым утратить основания для своего недовольства.

Эти институциональные ограничения должны были сопровождаться изменением человека. Платон надеялся, что автаркия не только предотвратит зависть, но и конструктивно повлияет на качество человеческого материала. Ограничение стяжательства приведет к появлению досуга и инвестициям в качество человеческой жизни. Автор отмечал, что ограничение богатства стимулирует более качественное потребление, которое само станет фактором ограничения накопления. По его словам, «одновременно быть и очень хорошим, и очень богатым невозможно» (Законы V, 743a [4, т. 4, с. 195]). Автор объяснял это тем, что издержки бережливых богатых людей, кто не желает тратиться ни на прекрасное, ни на постыдное, вдвое меньше издержек прекрасных людей на прекрасные нужды (Законы V, 743a). Досуг, в свою очередь, является условием рефлексии. Рефлексия обеспечивает рассудительность. Распространение рассудительности особенно значимо для третьего сословия ввиду доминирования эмоциональной составляющей психики. Под воздействием рассудительности она достигнет добродетели умеренности. Умеренность подавляет мотивацию, ведущую к разнузданности. Философ отмечал: «Кто знаком с рассудительной жизнью, согласится, что она тиха во всех отношениях: страдания ее спокойны, удовольствия также спокойны; она не несет с собой ни расслабляющих вождений, ни неистовых страстей» (Законы V, 733e–734a [4, т. 4, с. 185]).

Но в таком случае удовольствие исключает экстатическую напряженность страсти, а сами удовольствия подданных идеального государства становятся «простыми». По замечанию автора, «человеку, избравшему жизнь рассудительную и разумную, нисколько не следует радоваться [...] Значит, так ему и следует жить; и, пожалуй, нисколько не странно, что такая жизнь – самая божественная из всех» (Филеб, 33b [4, т. 3, с. 34]). Таким образом, автаркия стала тем инструментом, который Платон нашел для формирования третьей добродетели – умеренности. Проект идеального государства оказался завершенным.

Литература

1. Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона: феноменологическая интерпретация «Филеба». – СПб.: С.-Петербург. филос. о-во, 2000. – 256 с.

2. *Карпов В.Н.* Тимей // Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. – М.: Синодальная типография, 1879. – Ч. 6. – С. 329–370.
3. *Михайленко Ю.П.* Политический идеал Платона в контексте реальной истории. – М.: ИФ РАН, 2003. – 207 с.
4. *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1990–1994. – 4 т.
5. *Трубецкой Е.Н.* Труды по философии права / вступ. ст., сост. и примеч. И.И. Евлампиева. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. – 543 с.
6. *Чанышев А.А.* История политических учений. Классическая западная традиция (античность – первая четверть XIX в.). – М.: РОССПЭН, 2000. – 479 с.
7. *Шершеневич Г.Ф.* История философии права. – СПб.: Лань, 2001. – 528 с.
8. *Austin E.* Legislating immortality in Plato's Republic // Ancient Philosophy. – 2016. – Vol. 36. – P. 133–150.
9. *Culp J.* Happy city, happy citizens? The common good and the private good in Plato's Republic // Interpretation. – 2015. – Vol. 41. – P. 201–226.
10. *Greco A.* On the economy of specialization and division of labour in Plato's Republic // Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought. – 2009. – Vol. 26. – P. 52–72.
11. *Schofield M.* Law and absolutism in the Republic // Polis: The Journal for Ancient Political Thought. – 2006. – Vol. 23. – P. 319–327.
12. *Woozley A.* Plato and the need for law // The Philosophical Quarterly. – 2010. – Vol. 60, N 239. – P. 373–395.

Данная статья продолжает тему антропологии Платона, рассматриваемую Ю.П. Ивониным на страницах «Идей и идеалов». См. его статью:

Ивонин Ю.П. Философская антропология Платона // Идеи и идеалы. – 2018. – Т. 1, № 1. – С. 70–89. – DOI: 10.17212/2075-0862-2018-1.1-70-89.

ИИ

Статья поступила в редакцию 16.05.2018.

Статья прошла рецензирование 03.07.2018.

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.1.1-103-128

PLATO'S POLITICAL ANTHROPOLOGY

Ivonin Yury,*Dr. of Sc. (Philosophy), Professor,**Professor of the Department of Humanitarian Foundations of Civil Service,**The Siberian Institute of Management –**the branch of the Russian Presidential Academy**of National Economy and Public Administration,**6, Nizhgorodskaya St., Novosibirsk, 630102, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-3722-0109

ivonin@ngs.ru

Ivonina Olga,*Dr. of Sc. (History), Professor,**Professor of the Department of World and Russian History,**Novosibirsk State Pedagogical University,**28, Vilyuiskaya St., Novosibirsk, 630126, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-1953-0517

ivonina@ngs.ru

Abstract

“The human nature” category was an important tool of Plato's political axiology. The core of his political anthropology was an analysis of the normative state of the subject and the object of political activities, the study of political institutes as a result of their interaction as the subject and the object of politics. It is necessary to consider principles of hierarchy, etatism and publicity as a foundation of Plato's political axiology. The dualism over the soteriological and distributive function of a state led to a contradiction of his philosophical and political anthropology. The implementation of the first function required taking into account the spiritual hierarchy, the apex of which Plato considered wisdom. At the same time, the organization of a just life meant limiting the significance of wisdom. As a result, in the Platonic project of an ideal state, wisdom gives way to submission, friendliness and rationality. Wisdom is fraught with a loss of political loyalty, and therefore in an ideal state is under control – in particular, the political status of a wise citizen is determined by the age requirement. Platonic etatism recognizes the instrumental significance of the individual for the good of the state. Distribution of the etatism principle on the policy-makers brings a philosopher to confession of the state power publicity. Anthropological property of statesmen is altruism, allowing them to carry out power in public service form unconnected with acquisition and accumulation of individual property. Public character of state determines civil solidarity, overcoming mutual envy and rivalry. The necessary etatism consequence is a project of autarchy. An autarchy allows to attain the virtue of moderation, which is considered by Plato as the limit of people's anthropological perfection. In addition, an autarchy allows to avoid escalation of conflicts in international relations. A just society does not need war as an instrument of foreign policy. Thus, solidarity of citizens in the autarkic state is its main foreign-policy resource.

Keywords: political anthropology, human nature, political rationality, political ideal, political violence.

Bibliographic description for citation:

Ivonin Yu.P., Ivonina O.I. Plato's political anthropology. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2019, vol. 11, iss. 1, pt. 1, pp. 103–128. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.1.1-103-128.

References

1. Gadamer H.-G. *Platos dialektische ethik: phänomenologische interpretationen zum Philebos* [Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the "Philebus"]. Leipzig, Meiner, 1931 (Rus. ed.: Gadamer G.-G. *Dialekticheskaya etika Platona: fenomenologicheskaya interpretatsiya "Fileba"*. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., 2000. 256 p.).
2. Karpov V.N. Timei [Timaeus]. *Sochineniya Platona, perevedennye s grecheskogo i ob'yasnennye professorom Karpovym* [Plato's works. Translation from the ancient Greek and interp. V.N. Karpov]. Moscow, Synodal Publ., 1879, pt. 6, pp. 329–370.
3. Mikhailenko Yu.P. *Politicheskii ideal Platona v kontekste real'noi istorii* [The political ideal of Plato in the context of real history]. Moscow, IF RAN Publ., 2003. 207 p.
4. Plato. *Sobranie sochinenii. V 4 t.* [Complete works. In 4 vol.]. Ed. by A.F. Losev. Moscow, Mys' Publ., 1990–1994. (In Russian).
5. Trubetskoi E.N. *Trudy po filosofii prava* [Works on the philosophy of law]. St. Petersburg, Russkii Khristianskii gumanitarnyi institut Publ., 2001. 543 p.
6. Chanyshv A.A. *Istoriya politicheskikh uchenii. Klassicheskaya zapadnaya traditsiya (antichnost' – pervaya chetvert' XIX v.)* [History of political doctrines. Classical Western tradition (from Antiquity to the first quarter of the 20th century)]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2000. 479 p.
7. Shershenevich G.F. *Istoriya filosofii prava* [History of legal philosophy]. St. Petersburg, Lan' Publ., 2001. 528 p.
8. Austin E. Legislating immortality in Plato's Republic. *Ancient Philosophy*, 2016, vol. 36, pp. 133–150.
9. Culp J. Happy city, happy citizens? The common good and the private good in Plato's Republic. *Interpretation*, 2015, vol. 41, pp. 201–226.
10. Greco A. On the economy of specialization and division of labour in Plato's Republic. *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 2009, vol. 26, pp. 52–72.
11. Schofield M. Law and absolutism in the Republic. *Polis: The Journal for Ancient Political Thought*, 2006, vol. 23, pp. 319–327.
12. Wozzley A. Plato and the need for law. *The Philosophical Quarterly*, 2010, vol. 60, no. 239, pp. 373–395.

The article was received on 16.05.2018.

The article was reviewed on 03.07.2018.