

ДЛИННАЯ РУКА ВОСПИТАНИЯ

Р. В. СВЕТЛОВ И Е. В. АЛЫМОВА

spatha@mail.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

ROMAN SVETLOV & ELENA ALYMOVA

St. Petersburg State University

A LONG HAND OF EDUCATION

ABSTRACT. Many modern scholars use the terms 'liberalism' and 'liberal ideas' uncritically from a historical point of view. For example, we can assume that Plato's judgments from the *Republic* about the absence in Callipolis external regulations for the activities of the 'economic class' (425 d-e) resemble the ideas of Adam Smith's political economy. However, these judgments should not be taken as indications of the liberal spirit on the part of Plato; in fact, they are caused by the mere fact that political sphere in Callipolis was alienated from the economy. This and other examples show that one must try to take into account the real historical context of any of the judgments made by the ancients, as far as possible.

KEYWORDS: History of liberal ideas, economic estate in the *Republic* of Plato.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

В своей книге «Истоки современности» О. Ю. Пленков так выразил основы современных либеральных теорий: «Дорога к рабству Хайека и Открытое общество и его враги Поппера разработали эпистемологию либерализма. Они утверждали, что мы живем в мире неопределенности. Поскольку никто не может знать все ответы, не говоря уже о том, какой из них верный, очень важно иметь возможность получать разные варианты ответов. Политика, как и познание, идет путем проб и ошибок...» (Пленков 2014, 654). Подобное представление о либеральной эпистемологии действительно достаточно распространено в современной науке. Более того, оно позволяет ряду исследователей довольно легко обнаруживать параллели с концепцией «открытого общества» в доктринах, которые выдвигались в эпохи, довольно далеко отстоящие не только от современности, но и от ее «истоков». Для

ΣΧΟΛΗ Vol. 11. 2 (2017)

www.nsu.ru/classics/schole

© Р. В. Светлов, Е. В. Алымова, 2017

DOI: 10.21267/AQUILO.2017.11.6470

иллюстрации этого достаточно вспомнить рассуждения К. Поппера о «великом поколении» мыслителей, предшествовавших Платону: «Этим философам принадлежит теория, согласно которой человеческие институты языка, обычаев и законов не имеют магического характера табу, а сотворены человеком, не естественны, а условны, и эти философы в то же время утверждали, что мы сами отвечаем за эти институты» (Поппер 1991, 231). По Попперу даже Сократ оказывается предшественником идей и идеалов будущего «открытого общества». Ту же тенденцию можно обнаружить и в более близких нам по времени работах по античной философии, в частности, у Б. Кассен (см. ее «Эффект софистики»); аналогичные суждения высказываются по поводу политической философии Цицерона и т. д.

Но насколько уместно и основательно перенесение на античный мир ценностей современной либеральной демократии? Даже если оставить в стороне рабов, женщин и другие неполноправные категории античного населения, нужно помнить, что *face-to-face community*, каковым был античный полис, всегда существовало в режиме «взаимного присмотра» его граждан друг за другом. А потому элементы тоталитаризма можно обнаружить не только в спартанском государстве, но и в афинском, которое после закона Перикла о гражданстве (451 г. до н. э.) стало «клубом избранных», для вступления в которую требовались экстраординарные постановления. Только лишь при постоянном взаимном контроле была возможна жизнь греческих гражданских общин, и именно отсутствие тех свобод, которые И. Берлин называл «отрицательными», составляет специфику античной гражданственности. Так что говорить о «либеральных идеях» представителей греческой интеллигенции столь же анахронично, как и о «гуманистических идеалах» Александра Македонского, которые он, якобы, хотел принести на Восток.

Но вот что любопытно. У некоторых античных мыслителей, входящих в попперовский список врагов «открытого общества», можно обнаружить концепции, которые трудно ожидать от людей, живших до Джона Локка и Адама Смита. Конечно, это не означает либеральности античных мыслителей, но лишь демонстрирует неисторичность и некритичность расширительного использования термина «либерализм» современными учеными, со слишком большой легкостью отождествляющими отдельные факты античной политической и правовой культуры с привычными нам явлениями. В настоящем материале мы приведем только один пример того, что любое из суждений древнегреческих авторов следует воспринимать только в рамках исторического контекста, в котором оно было высказано.

В качестве примера мы возьмем слова Платона о третьем, «экономическом» сословии его Каллиполиса из IV книги *Государства*.

Сократ: Но скажи, ради богов, откажемся ли мы устанавливать какие-либо законы, касающиеся рынка, то есть насчет тех сделок, которые там заключаются, а если угодно, то и насчет отношений между ремесленниками, перебранок, драк, предъявления исков, назначения судей? А тут еще понадобится взysкивать и определять налоги то на рынке, то в гавани – словом, вообще касаться рыночных, городских, портовых и тому подобных дел.

Адидант: Не стоит нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы (Resp. 425 d–e. Здесь и далее пер. А. Н. Егунова).

«Безупречное воспитание» здесь ключевые слова – ведь и по Адаму Смитту рыночная «игра» и ее внутренние нормы диктуются «естественным разумным эгоизмом» ее участников. Однако она имеет наилучший итог, если ее ведут благовоспитанные и просвещенные деятели. Напомним, политэкономия Смита была связана с его нравственной философией. Добропорядочный, честный, испытывающий естественную симпатию к другим рыночный игрок не нуждается в деятельном участии государства в своей деятельности. Не значит ли это, что Платон предоставляет отчужденному от высшей государственной власти, но обладающему частной собственностью и правом экономической инициативы, большинству населения Каллиполиса условия жизни пусть ограниченно, но напоминающие идеал рыночной экономики?

Прежде чем дать ответ на этот вопрос, отметим, что Платон возвращается к теме регулирования рынка в *Законах* и, напротив, предлагает довольно жесткую регламентацию того, кто, как и в каких рамках должен вести предпринимательскую деятельность (книга XI). Однако отметим важное обстоятельство: протагонист диалога, Афинянин, не выступает против нее в принципе.

Всякая мелкая торговля по своей природе вовсе не направлена ко вреду государства, – совсем напротив. Разве не благодетель любой человек, приводящий к соразмерности и единообразию любую разнообразную и несоразмерную собственность? Надо признать, что это происходит благодаря свойству денег; равным образом этому способствуют купцы, наемные работники, содержатели гостиниц и представители других занятий, из которых одни более, другие менее благовидны. Все это может помочь удовлетворению наших нужд и привести к единообразию нашу собственность. В чем же причина того, что занятие это не признано ни прекрасным, ни благовидным? Почему оно на дурном счету? (918b–c, пер. А. Н. Егунова)

Ниже Платон дает ответ на эти вопросы:

Огромное большинство людей поступает как раз наоборот: их желания неумеренны, и, хотя возможно извлекать умеренную прибыль, они предпочитают быть ненасытными... И если бы они не подвергались извращению, но соверша-

лись на разумных основаниях, то пользовались бы почетом, каким пользуются матери или кормилицы (918 d–e).

Собственно, это и выступает причиной жесткой регламентации, принятой в афинской экономике и рыночных отношениях (Платон, вне всяких сомнений, описывает и подвергает критике именно афинские реалии). Примеры подобной регламентации можно обнаружить даже в афинской комедии. Вот забавный фрагмент из *Порфирницы* Ксенарха (принадлежал к т. н. Средней комедии, был младшим современником Платона), сохранившийся в VI книге *Пирующих софистов* Афиней:

Но всех философичней нечестивое
 Торговцев рыбных племя. Например, закон
 Им воспрещает свой товар водой кропить,
 Чтоб освежить его; так ненавистнейший
 Богам детина ражий только высмотрел,
 Что рыба у него подсохла, сразу же
 Затеял посреди нее сражение.
 И вот побои, вот и повалился он,
 Как будто рану получил смертельную.
 Лежит меж рыб. «Воды!» – кричат подручные;
 Сосед схватил кувшин и вылил воду всю...
 На рыбу, и она блестит, как свежая.
 (VI, 225 c–d, пер. Н. Т. Голинкевича)

«Философичность» торговцев рыбой означает их сообразительность и умение обманывать. Философ в античной комедии – «ироник», т. е. тот, кто способен притвориться, солгать, обойдя, таким образом, закон. Приведенный пример показывает, что чем жестче регламентация, тем более изощренны пути ее обхода.

Античная традиция оставила нам вполне однозначную оценку причин крайней регламентации экономической и политико-правовой жизни в Афинах. Вызывали ее недоверие и подозрительность, своего рода «презумпция виновности», с которой афиняне относились ко всему. Наиболее ярко об этом свидетельствует Фукидид. Описывая дебаты по поводу судьбы Митилены, он «дает слово» демагогу Диодоту, который утверждает, что афиняне недоверчивы друг к другу потому, что «слишком умны»:

Дело дошло до того, что даже наилучший совет, если он высказан прямо, без риторических ухищрений, вызывает не меньше подозрений, чем дурной. И не только тот, кто желает вести народ по самому опасному пути, вынужден добиваться народного расположения обманом, но и честному человеку приходится прибегать ко лжи, чтобы приобрести доверие к себе. И только здесь, в нашем

городе, невозможно открыто и честно служить государству, потому что мы слишком умны и от этого чрезмерно недоверчивы (*История*, III, 43, пер. Г. А. Стратановского).

Таким образом, афинские граждане считают себя вправе осудить любого из ораторов, полагая, что политики несут полную ответственность за свои предложения, и это делает положение последних двусмысленным (Said 2013, 210). Дж. Мара полагает, что Фукидид – прежде всего в речи Диодота – подчеркивает непредсказуемость афинского «политического агента», т. е. народных масс (Mara 2009, 96–125). И эта оценка нарратива Фукидида нам представляется верной, особенно если вспомнить, что людьми, по словам Диодота, движут «увлечения и надежды», и они «по своей натуре склонны совершать недозволенные проступки как в частной, так и в общественной жизни, и никакой закон не удержит их от этого» (*История*, III, 45).

В свое время Ф. Корнфорд полагал, что Фукидид в целом воспринимает и объясняет исторические события, исходя из характеров, страстей, интересов отдельных личностей или государств, которые также уподобляются отдельным личностям (вспомним как коринфяне у Фукидида описывают в своей речи «предприимчивых» афинян и «медлительных» спартанцев) (Cornford 1907, 68–72). Доля истины в словах маститого ученого есть. Для эллинских писателей история имеет «характерологическую» природу, а потому «слишком умные» и «недоверчивые» афиняне – это вполне типичная оценка со стороны современника.

Не всегда обращают внимание на то, что схожая тема возникает во второй книге *Государства*, когда Главкон рассказывает предание о «перстне Гига» и высказывает точку зрения на законы как на средство избежать крайностей несправедливости (как в аспекте деятельной несправедливости, так и в аспекте претерпевания несправедливости). Главкон выступает в разговоре с Сократом как бы в качестве «адвоката дьявола», но высказывает он, судя по всему, некоторые «общие места» афинского самосознания. Именно их он озвучивает, когда говорит следующее:

А что соблюдающие справедливость соблюдают ее из-за бессилия творить несправедливость, а не по доброй воле, это мы всего легче заметим, если мысленно сделаем вот что: дадим полную волю любому человеку, как справедливому, так и несправедливому, творить все что ему угодно, и затем понаблюдаем, куда его поведут его влечения. Мы поймем справедливого человека с поличным: он готов пойти точно на то же самое, что и несправедливый, – причина тут в своекорыстии, к которому, как к благу, стремится любая природа, и только с помощью закона, насильственно ее заставляют соблюдать надлежащую меру (359b–c).

Таким образом, справедливость, понимаемая как принятые по общественной договоренности законы, – это перстень, делающий невидимой нашу изначальную несправедливость. А потому мы являемся естественными объектами государственного подозрения и государство должно все в большей степени регламентировать нашу жизнь.

Не по той ли самой «характериологической» причине Лукиан и Дион Хризостом описывают афинские комедийные представления, как публичные самобичевания?

Лукиан в своей новелле «Рыбак, или Восставшие из гробов» написал следующее:

Такова уж природа народных толп: им любы те, кто насмехается или бранится, особенно когда то, что считалось священнейшим, разносят в клочья. Так точно и встарь их тешили Аристофан и Евполид, когда вот этого Сократа с издевкой выводили на подмостки и сочиняли про него разные нелепые комедии (25, пер. Н. П. Баранова).

Дион Хризостом в другом – более обличительном – ключе говорит, примерно то же самое:

Афиняне привыкли высмеивать всякие гадости и для того, клянусь Зевсом, собирались в театр, чтобы их выбрали, установив состязания и победы для тех, кто лучше всего это делал; они изобрели это не сами, но по совету бога. Они слушали Аристофана, и Кратина, и Платона, и ничего плохого им не сделали... (*Речи*, XVI, 9, пер. В. Н. Ярхо).

Итак, разрастающаяся система законов, которая все в большей степени регламентировала жизнь обывателя, была связана, по мнению Платона с «презумпцией недоверия», вызывавшейся общим состоянием афинской «пайдейи» (см. знаменитый миф о пещере из VII книги *Государства*). И лишь воспитанный член «экономического сословия» может обходиться без внешних рамок, превосходя с точки зрения своей добродетели современников Платона.

При этом «экономическое» или «производительное» сословие у Платона не слишком сильно отличается от тех подвластных групп населения, которые тот же Аристотель считал необходимыми в своем «желательном» полисе. Дж. Эннас даже рассматривает это сословие как государственных рабов (Annas 1981, 103–106). Оно отчуждено от политики и политического, ибо в «Каллиполисе» экономика в целом отчуждена от политики (и потому представления Платона никак не связаны с либеральной политэкономией). Политика по Платону есть выражение пайдейи, но не экономических отношений и интересов. Если последние становятся ее основой, мы видим деградационную модель эволюции государственного строя (VIII–IX книги).

В случае Каллиполиса цементирующее его существование сословие – стражи – не имеют собственности, но зато воспитываются так, что должны воспринимать себя как орудие в руках небесного Промысла. Их семейные отношения, легенда об их автохтонном происхождении делают их особенным родом среди остальных участников государственной жизни. Их воспитание – это аскеза, выстраивающая очень специфическую систему отношений с внешним миром. Платон, говоря о стражах, по сути предсказывает отдельные аспекты идеологии будущих «общин избранных», вроде эссеев эпохи эллинизма (Тантлевский, Светлов 2014, 57–62). Правда, в случае Платона «социальная трансцендентность» стражей становится условием не «внемирности» этой группы людей, но стабильности социума, из которого выделена потенциально наиболее агрессивная его часть.

Л. Песхаус отмечает, что ограничения в виде регламентирующих законов «будут чрезмерно связывать руки стражей, которым, по мнению Сократа, должна быть предоставлена абсолютная свобода в деле определения внутренней политики и во внесении поправок в законы по своему собственному усмотрению» (Purshouse 2006, 48). Однако рассмотренный нами фрагмент платоновского текста говорит о том, что эти законы вообще устанавливаться не будут, и что стражи не станут вмешиваться в регулирование торгового обмена. Д. В. Бугай в связи с этим полагает, что отказ Адиманта обсуждать законы для рынка, связан с общей задачей диалога, который имеет своей целью воспитание души: воспитанный сам себя отрегулирует и остановит в случае необходимости (Бугай 2016, 181–183).¹

На наш взгляд, интересна позиция А. А. Глухова, который полагает, что тезис о бессмысленности законов вполне оправдан в платоновской «логике различия» (Глухов 2014, 359). Действительно, он вполне укладывается в платоновский критицизм современного ему состояния афинского общества, и даже перекликается с критикой полисного законодательства другими сократиками, например, кинической школой. Но следует добавить, что такое свободное и здоровое оперирование в сфере рыночных отношений по Платону возможно лишь в некоторой утопической ситуации, а именно, когда политика и экономика взаимно разведены, как это происходит в том «идиллическом» обществе, которое рисует Платон во второй книге *Государства*, и которое насмешливо называется его собеседниками «городом свиной»

¹ Ст. Розен (Rosen 2005, 136) предпочитает видеть в этом месте лишь ироническое указание на специфику дискурса Адиманта, который слишком быстро соглашается на сравнение такого государства с государством больных людей, не желающих отказываться от причины своих болезней, но требующих постоянных и новых форм излечения (*Государство* 425e–436c).

(369b–372d). В этом обществе нет политики (как и философии), зато «длинная рука рынка» позволяет происходить естественному для общины-семьи обмену услугами.

Но эта идиллия доисторична и не реализуема в урбанистическом мире больного, «распухшего города» (372e–373a), обсуждение которого и составляет большую часть *Государства*. В данном случае рынок будет регулироваться «длинной рукой воспитания», а сфера политического, как мы отмечали, отчуждена от него. Последний факт в наибольшей степени свидетельствует в пользу того, что суждения античных авторов, подобные платоновским, следует понимать исключительно в их историческом и идейном контексте и не смешивать с современными либеральными или социалистическими идеями. И нужно обязательно учитывать, что античные политико-правовые доктрины пришли в Европу уже после их средневековой адаптации и интерпретации сквозь призму библейского сознания.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford.
- Cornford, F. (1907) *Thucydides Mythistoricus*. London.
- Mara, G. (2009) "Thucydides and Political Thought," *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: University Press, 96–125.
- Purshouse, L. (2006) *Plato's Republic. A Reader's Guide*. London.
- Rosen, St. (2005) *Plato's Republic. A Study*. New Haven & London: Yale University Press.
- Said, S. (2013) "Thucydides and the Masses," *Thucydides Between History and Literature*. Berlin, 199–224.
- Tamiolaki, M. (2013) "Ascribing Motivation in Thucydides. Between Historical Research and Literary Representation," *Thucydides Between History and Literature*. Berlin, 57–62.
- Tantlevskij, I. R.; Svetlov, R. V. (2014) "Essenes as Pythagoreans: Predestination in Pythagoreanism, Platonism and the Qumran Theology," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66 (in Russian with an English summary).
- Бугай, Д. В. (2016) *Единство платоновского «Государства»*. Москва.
- Глухов, А. А. (2014) *Перехлест волны*. Москва.
- Пленков, О. Ю. (2014) *Истоки современности*. Санкт-Петербург.
- Поппер, К. (1991) *Открытое общество и его враги*. Москва.
- Тантлевский, И. Р.; Светлов, Р. В. (2014) «Ессеи как пифагорейцы. Предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66.