

ФИЛОСОФИЯ ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЫ. ТЕОРИЯ ПРАВА. ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА

Татьяна Дмитриевна Фёдорова*

Человек и государство в контекстах античной культуры: гуманистические смыслы истории и современность

Своеобразным развитием античной философско-антропологической мысли индивидуалистического направления является философский образ человека в учении Сократа, который открывает новый план существования человека не как индивида вообще, а как субъекта сознательного мышления. Майевтика как личностно переживаемый интеллектуальный поиск истины концентрирует понятие «меры» не в человеке и не в сознании, а в «осознанном» мышлении, направленном не на «физиологическую» причинность, необходимость, судьбу, а на поиск знания, которое соединит в себе благо (моральность), смысл и общее. «Моральный» интеллектуализм Сократа обозначает новую бытийственную характеристику человеческого мышления — направленность мышления на поиск общего, заключенного в понятии.

Тождество мышления и бытия решено через смысловую точку совпадения знания (общего) и добра (морально-должного общего) как онтологическую схему. Сократовское онтологическое открытие заключается в том, что просто существование человека не является мерой. Мерой выступает обретение истинного бытия через осознанную логическую реальность собственного мышления, обнаруживающего общее, смысл, добро как проявление бытийственного абсолюта.

Онтология, вытекающая из сократовской философской картины человека и его индивидуалистического гуманизма, содержит не детерминистскую основу, а, скорее, телеологическую. Сама по себе «физиологическая» причинность, сущность вещей по Сократу не имеет особого значения, мышление субъекта совпадает с бытием в поисках собственного смысла, значения. В этом смысле природное и социальное бытие — это пространство актуализации персонифицированного смысла, цели, принадлежащие конкретному человеку.

Антропоцентрическая форма раннеантичного философского гуманизма служит познавательной-мировоззренческой предпосылкой возникновения различных форм миропонимания, вычленения различных порядков бытия. В этом смысле соотношение философских картин человека и мировых порядков бытия до Платона в значительной мере происходило в антропно-натуралистическом «размере» — из очевидности телесного присутствия вещи, а точнее, ее сопresутствия индивиду, выводятся *существование, реальность, вещьность* как тотальные свойства Универсума, присутствующие в мышлении.

* Заведующий кафедрой правовой информатики и социально-гуманитарных дисциплин Поволжского (г. Саратов) юридического института (филиала) Российской правовой академии Министерства юстиции Российской Федерации, доктор философских наук, доцент. E-mail: flex20413@yandex.ru.

Философия Платона — это новый теоретический образ бытия. Его «ноэтический космос» (мир идей, эйдосов) является объективной структурой природы, из внутреннего «слоя» которой проистекает и человек, равно как и любая другая вещь и явление, перед которыми у человека нет никакого бытийственного приоритета. Эйдетическое происхождение человека из «местности Гиперурании»¹ как некоей внепространственной, надфизической, сверхчувственной, умопостигаемой реальности равно происхождению всех прочих вещей, «претерпевающих становление, и, как все “порожденное”, обречено на гибель»². Это дало основание К. Попперу назвать философию человека Платона философией падения человека, а платоновские законы человеческого развития — законами всеобщего вырождения и развала, которые, будучи формой социально-исторического пессимизма, проистекают в принципе из платоновского «онтологического оптимизма»³.

Благо как смысловой принцип истинного бытия образует высший онтологический слой — идеальный иерархический универсум сущего как субстанцию, первопричину, парадигму. Этот вид бытия — носитель детерминации, формы, порядка, меры, гармонии, согласованности вещей, которые «накладываются» на «хору», лежбище пассивной хаотической материи, образуют мир существования, становления, чувственно воспринимаемого космоса. Как высший ценностный порядок бытия «благо» — источник реального существования, он содержит *прекрасное* и *добро* как отражение онтологических свойств единства, тотальности универсума.

Эти ценности Платоном «мыслятся» как потенциальное, виртуальное свойство физического мира, они возведены им в степень органического живого единства, «чувственный» космос — как животное, обладающее пониманием. Человек в платоновском «многослойном» универсуме бытия вписан в этот объективный порядок сущностей и ценностей. В этом смысле философия человека Платона, скорее, антигуманистична, ибо человек не выделен в данной категориальной схеме как некая самостоятельная, обособленная сущность. Образ человека уже решен природой, он — ее имманентная «вечная парадигма», ее телесно-физический «канон», «логос», «нус», «спиритический» модус, которые уже даны в идее человека. В этом идеальном порядке бытия человек — вневременная, внепространственная, неподвижная идея природы, он поглощен этими порядками сверхбытия, не содержит высших идей.

Идея человека как архетипическая парадигма в философии Платона близка архетипу идеальных чисел и ряду высших идей, таких как *равенство*, *неравенство*, *сходство* (человек включает в себя идентичность и равенство самому себе, но также различие и неравенство — относительно других людей). При этом математические числа и математические объекты в ноэтическом, интеллигибельном ландшафте Платона, расположенные ступенькой ниже, являются в некотором роде составляющими идеи человека, участниками формирования его строения на уровне чувственно-физической материи. Пифагорейская числовая субстанция используется Платоном как знание — инструмент «негэнтропийного действия», при помощи которого можно избежать космического закона эволюционного вырождения («все порожденное обречено на гибель») хотя бы по отношению к человеку как родовому существу.

Таинственное «число Платона», открытое рациональной математической наукой, имеет решающее значение для «лучшего или худшего качества» рождения, определяет истинный период жизни человеческого рода, становится каркасом, поддерживающим

¹ Платон. Соч. : в 3 т. Т. 3, ч. 1. М., 1971. С. 493.

² Там же. С. 477.

³ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги // Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 118–120.

платоновскую философию истории. Эта пифагорейская космография чисел, «математическая евгеника», определяющая метабиологию человека, означает факт онтологической идеально-числовой архетипической когерентности идеи-человека и идеально-числовой структуры физической (и абсолютной) реальности, «узел — норма» их связи означает реальную возможность действительного бытия человека в чувственно-физическом мире.

Онтологический антигуманизм Платона, «вписавшего» человека в объективно-индифферентное по отношению к нему пространство ценностей, смыслов, сущностей (предшествующих и возвышающихся над человеком), определенный материально-физический нигилизм сопряжены в то же время с философским пафосом онтологического оптимизма, позволяющим, по мнению Платона, при помощи рационального «чистого знания» об абсолютном бытии противостоять изменчивой и обманчивой реальности социального становления, неизбежно ведущего к космическому упадку.

Платоновский универсальный органицизм, когда он говорит о космосе как «если бы он был животным» в понимании человека, воплощен в методологии политического холизма. Человек, «приписанный» к общезначимому космосу вневременных ценностей, в аспекте реально-физического, а точнее реально-сущностного существования, является несамодостаточным существом, бытие единичного эмпирического индивида не является полным. Как утверждает Платон, каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом, каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Родовая специфика человека заключена в этой эмпирической недостаточности отдельного индивида, в его «втянутости» в межсубъектные коммуникативные отношения и связи, через которые индивид обретает полноту своей сути и бытия. Человек как родовое существо «вплавлен» в «тело-социум», в государственный организм. Кажущийся единым, человек на самом деле является многим, и кажущееся многим совершенное жизнеустройство на самом деле едино.

Уникальность отдельного индивида — естественный источник природно-биологического неравенства, но этот умеренно-онтологический персонализм не трансформируется в эгалитаристскую и индивидуалистическую платформу гуманистической этики в общепринятом понимании. Гуманизм Платона парадоксальным образом оказывается построен на идее тоталитарного государства, при помощи которой реализуется справедливость не единичного плана (в размере индивида или сословия), а справедливость как космическая ценность, онтологическая справедливость, позволяющая через жесткую кастовую систему, институт политической элиты, морально-политический утилитаризм (как систему принципов морального «оправдания» юридических законов жесткого порядка и управления) избежать социального развития к упадку и раздорам, сохранить государство как целое, что представляет основу бытия человека как существа рода.

Социально-юридический антигуманизм Платона выступает в то же время формой онтологического гуманизма, ибо первый является социально-инженерным, морально-правовым инструментом реализации бытия, существования человека, как бы формой материальной стабилизации архетипической идеи человека, государства, с одной стороны, с другой — формой реализации еще более высшего онтологического слоя сверхбытия — сферы ценностей блага, высших категорий бытия, сущности, формы и т. д. Гуманизм Платона построен не на субстанции свободы, модусы которой (экзистенциальные, волевые, духовные, смысловые, индивидуалистические, персоналистские) Платон вообще не намерен был рассматривать, и не на бытии отдельного эмпирического индивида, а на основе существования, бытия человека как родового существа.

Тоталитарная морально-правовая теория его «государства» имеет целью не целостность государства, взятого само по себе, как полагает К. Поппер,

а целостность «человека-бытия» как метафизической конструкции, вбирающей в себя государственно-правовую «телесность» как бытийно-разрешающий модус своего существования. Принципы его социально-философской теории, обозначенные К. Поппером¹ как принципы естественных привилегий, политического холизма или коллективизма, и принцип целостности государства как конечная цель индивида противоречат традиционной гуманистической теории справедливости, включающей три противоположных принципа — эгалитаризма, индивидуализма и защиты свободы граждан как цель со стороны государства.

В государственно-правовых воззрениях Платона К. Поппер, Н. Бердяев и многие другие критики платонизма обнаруживали антигуманистическую сердцевину его философии, связанную с подавленностью индивида целым — государством, обществом, объективным космическим порядком, а также с его теорией биологического неравенства, выраставшей из обоснования социально-политического неравенства (хотя с точки зрения Платона смысл этого неравенства заключается в естественно-историческом позитиве разделения форм деятельности внутри города-государства, оформленном юридически через законы; рабство не имеет развитой оценки у Платона, он фиксирует это качество человека наряду с варварством как наличный феномен общественного бытия, хотя в контексте его рассуждений очевидно, что рабство — результат некоей биологической или культурной «некондиции» индивида).

Греческое понимание человека, по мнению Н. Бердяева, как нравственно-разумного существа², включенного в универсально-всеобщую иерархию ценностей, сущностей, не только не подходит для персоналистической философии, но вообще является философско-гуманистической ошибкой, т. к. никакая онтология не может до конца утвердить «человека в бытии, ибо любая объективация есть... выброшенность человека в детерминированный мир»³. Привязывание человека к универсуму, к всеобщему, идеальным, внечеловеческим ценностям есть трансцендирование в виде ложной объективации, на пути которой происходит «отчуждение человеческой природы; на этом философском пути» рождаются, по мнению Н. Бердяева, различные метафизические формы обоснования рабства, ибо человеческое оказывается производным от внечеловеческого. Зависящее от мира онтологическое прельщение у Парменида, Платон подчиняет человека родовому общему: обществу, государству, отвлеченной идее, отвлеченному добру, моральному, логическому и юридическому закону.

По мнению Н. Бердяева, на почве платонизма возникает социально-правовая философия, которая абсолютизирует природную и социальную нормативность, примат бытия над свободой, приводит к полной социализации человека, утверждает тиранию средне-общего, социальной объектности. Объективного мира идей нет, объективование и гипостазирование есть ложный путь преодоления субъективности. Универсальное не есть общее, универсальное не есть абстрактность, проблема «единого» и «многого» имеет, по мнению Н. Бердяева, некорректное решение у Платона, из него и вырастает эмпирический мир, где «принудительно» господствует «общее». Как царство закона, царство необходимости оно «онтологически» поработает человека, превращая личное «сингулярное» в частное, «частичное»⁴.

Персоналистический аппарат критики платоновской онтологии человека строится на принципиальной категориальной оппозиции — *свободы и бытия*. Универсализм

¹ См. Поппер К. Указ. соч. Т. 2. С. 132.

² См.: Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 22.

³ Там же. С. 16.

⁴ Там же. С. 47.

как интеллектуальная форма поиска предельно-глубоких связей, «скреп» человека и мира, природы в виде построения онтологии как схемы бытия прежде всего конструктивен, несет печать абстракции, является результатом гипостазирования. В этом смысле философия приоритета бытия (пусть идеального бытия, как в платонизме, это уже не принципиально, с точки зрения персонализма любое понятие бытия идеально по своему гносеологическому генезису), признание его единственной положительной реальностью есть система монистического детерминизма, превращающего человека в подчиненную часть и «даже частичное признание свободы означает выведение ее из необходимости и... подчинение ей. И материальную, и идеальную необходимость детерминизм заключает в основу бытия, и свобода тогда выводится из бытия и оказывается детерминированной бытием, порождением необходимости»¹.

Персонализм не признает онтологического обоснования свободы, которая только и может стать философским обоснованием гуманистической мысли, ибо тогда в терминах онтологии свобода должна выводиться из *небытия*. В сплошном бытии нет свободы, онтология — это «натуралистически мыслимая» вещь, природа, сущность. Экзистенция не может быть включена в мировой порядок, гармонию целого, она противоположна детерминизму, в сплошном, тотально-едином абсолютном бытии ее нет, она рождается из разломов, разрывов сплошного бытия.

Оппозиционность персоналистической философии в решении проблем человека, философии гуманизма по отношению к «платоновской линии» является весьма радикальной, и в этом смысле она как бы возглавляет список оппозиционных онтологизму философских парадигм (таких как экзистенциализм, феноменология, прагматизм, позитивизм, инструментализм), хотя неопозитивистская философская мысль уже отошла от идеи «уничтожать» метафизику. Так, К. Поппер в ответ на обрушенный «чувственный абсолют» строит новую объективно-плюралистическую трехчастную онтологию, где «третий» мир — это «интеллектуально-идеальный» мир актуальных и потенциальных объектов мышления, напоминающий платоновский мир идей².

И. Кант «возвращает» метафизику в систему духовных потребностей человека, т. к. она является правомерной формой интеллектуально-универсального освоения Мира, поскольку соотносит средства науки и научное истинное значение с более глубоким и тотальным, чем конкретно-научное «вторжение» в реальность. Метафизика есть форма трансцендентного «скачка» разума, выходящего на уровень связи с всеобщим, обнаруженным в целях и смыслах человеческого бытия: «Метафизика есть завершение всей культуры человеческого разума... Как чистая спекуляция она служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знаний, но это не наносит никакого ущерба ее ценностям, а скорее придает ей достоинство и авторитет как цензуре, которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки и требует, чтобы мужественная и плодотворная разработка ее не отвлекалась от главной цели — от всеобщего Блага»³. Платоновское благо, добро как высший вид мирового *позитива, порядка*, «всеобъемлющая совокупность всех целей»⁴, телеологически «стягивающая» положительную, имматериальную действительность и «мир становления», «телесный мир», который может быть «положительным» только в «возможности», Кантом вновь воспроизводится в философской артикуляции для обозначения смысловой ценности всеобщего как гуманистической ценности.

¹ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 45.

² См.: Popper K. R. Objective Knowledge An Evolutionary Approach. Oxford, 1973. P. 154.

³ Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1963—1966. Т. 3, ч. 2. Гл. 3. С. 692.

⁴ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 438.

Осмысление платоновской онтологии как мощного антично-философского синтеза, ставшего в некотором смысле одним из базовых архетипов европейского интеллектуализма, является самостоятельной темой, имеет богатую философскую традицию. Об этом часто повторяет в своей работе «Открытое общество и его враги» К. Поппер. Н. Бердяев называет Платона «врагом свободы», а его философию — философией рабства. Выше были рассмотрены аргументы Н. Бердяева и К. Поппера, построенные на оценке социально-правовых, моральных воззрений Платона, его концепции «справедливости» и «добродетели» как морально-правового норматива, подчиненного целостности города-государства.

«Сердцевиной» антигуманистической позиции Платона К. Поппер считает сам образ человека в его чувственно-материальном существовании (или «воплощении»), который как бы дважды «ущерблен» — на уровне чувственно-телесной реальности, где «оформлен» из материи, «вырванной» из «беспредельной» и хаотичной «хоры» и этим генетически обречен на физический, материально-телесный упадок, и на уровне социальной «телесности», которая в виде «неправильных» политических форм может угрожать индивиду уничтожением.

Государство как социальное тело человека только частично взято из самой природы, а большей частью есть «сделанная вещь». И если в первой своей части оно есть форма порядка, логоса, меры как космического закона, то во второй части «природы» государства Платон указывает на негативный источник его эмпирического появления. Воспроизводя известную и популярную тогда протекционистскую теорию происхождения государства Антифронта — Агасфена, основанную на общественном договоре, Платон подводит к биологическим и психологическим предпосылкам необходимости рождения такого договора, связанным с «естественными привилегиями» и еще более корневой причиной — себялюбием и эгоизмом, которые Платон позитивистски констатирует как психологическую субстанцию эмпирического индивида. Человек имманентно склонен в своей моральной и психологической природе к негативу, и это, впрочем, тоже форма проявления онтологического бытийственного зла, истоком которого является «хаос» и «стремление к разъятию, свойственное чувственной материи.

Платону были известны индивидуалистические идеи, представленные Антифронтом, Агасфеном, Демокритом. Однако они казались ему философски примитивными и безответственными, ибо приводили в циклическом «колебании» политических режимов к «демократии», которая по апробированному опыту античности неизбежно вела к тирании, к упадку. Античность испытала антропоцентризм как принцип организации культуры, издержки антропоцентрической, натуралистической формы гуманизма (моральные, политические, экономические, социальные и пр.). Платон это интуитивно предвидел. Субъективность была известна античной философии — *душа, свет, логос, нус* — это философы того времени, но философское, античное измерение субъективности определяет ее существование, бытие через сущность, через ее обретение, а не через «свободу», ибо последняя есть все же стихия, бесконечность, неоформленное, а, следовательно, с точки зрения платоновской онтологии, нечто негативное, имеющее отношение к онтологическому злу, к «разъятию», к небытию. И в этом смысле «существование через свободу» не могло быть канонической формой бытия, некоей положительной реальностью.

Юридический закон — это то, что противостоит распаду, соединяет выявленные Платоном социальные слои в социальное тело — государство, выступающее «аполлинистическим» оформлением этой морально-психологической стихии разрозненного индивидуального существования в меру социально-государственной жизни, которая и осуществляет бытие человека как родового существа. Поэтому мы, используя некоторые

аргументы Поппера, тем не менее, не соглашаемся с его выводами и, как уже было сказано, называем точку зрения Платона «онтологическим гуманизмом», ибо жесткая юридическая и правовая «технология» Платона — способ организации социального бытия, форма, социально-онтологический «мерный» инструмент, «разрешающий» человеку родовое существование.

Понятие человека Платоном и в греческой философии используется в разных смыслах: понятие человека как идеального архетипа, как реально-физического эмпирического индивида, наконец, понятие человека как рода бытия, т. е. достигнутый, сотворенный «образ» человечности, соединивший сущность и существование, некий канонический род бытийствования, некая осуществленная положительная реальность, не «бытие — субъект», а — «человек — бытие». Сущностное существование человеку метафизически «разрешено» Платоном не на уровне атомарного индивида, он все равно существует, но это существование как бы случайно, не обладает непрерывностью, тотальностью, недостаточно «укоренено» в бытии, а разрешено на уровне трансцендентального субъекта, вобравшем в себя все «многое».

«Государство» Платона — это метафизическая «точка» в его философской системе, где созерцательный онтологический позитивизм сменился инструментальным, при помощи которого Платон решает центральную метафизическую задачу — участие блага в человеческом бытии, где *красота*, *истина* и *мера* являются его ценностной экспликацией, определяющей и организующей человеческую жизнь. Государственно-социальная «телесность» оказывается для человека способом обретения собственного существования, своего реального бытия. Без предложенной Платоном формы этой «телесности» человек как родовое существо теряет существование как высший бытийственный позитив, как ценность.

Представляется, что сегодня, в условиях не преодоленного постмодернистского состояния современной культуры, кризисного по своему существу, вновь актуальна проблема сути человека, ее философское освоение с позиций новых культурно-исторических пространств и объемов существования. В этом постоянно движущемся концептуальном пространстве поиска адекватной философской идентификации человека особое значение приобретает юридическая антропология Платона, как плодотворная методологическая эпистема, позволяющая обнажить бытийную сердцевину корневой взаимосвязи человека и государства, выявить их новые формы «когерентного» соотношения.

Пристатейный библиографический список

1. Бердяев, Н. А. Царство духа и царство кесаря / Н. А. Бердяев. — М., 1995. — 384 с.
2. Виндельбанд, В. Избранное. Дух и история / В. Виндельбанд. — М., 1995. — 687 с.
3. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — М., 1999. — 655 с.
4. Поппер, К. Открытое общество и его враги : соч. : в 2 т. / К. Поппер. — М., 1992. — Т. 1. — 446 с.
5. Платон. Соч. : в 3 т. — М., 1968—1972. — Т. 1—3.
6. Фёдорова, Т. Д. Метафизика человека / Т. Д. Фёдорова. — Саратов, 2008. — 166 с.