

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ИСТОРИИ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

Д.В. БУГАЙ

ЕДИНСТВО ПЛАТОНОВСКОГО «ГОСУДАРСТВА»



Москва
Издатель Воробьев А.В.
2016

УДК 1(091)
ББК 87.3
Б90

РЕЦЕНЗЕНТЫ

к.ф.н. Бородай Т.Ю., д.ф.н. Кротов А.А.,
д.ф.н. Россиус А.А., к.ф.н. Шишков А.М.

БУГАЙ Д.В.

Б90 Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. — 452 с.

ISBN 978–5–93883–297–8

В книге развивается и обосновывается концепция единства «Государства» Платона. Автор доказывает, что вопреки привычным представлениям о развитии платоновской мысли и текста этого диалога он представляет собой единое целое, выражающее и отражающее единый авторский замысел.

Книга предназначена для студентов, изучающих историю античной философии, а также для широкого круга читателей.

SUMMARY

The purpose of this book is to show that Plato's Republic is not a random conglomerate of scattered pieces but the unified whole that expresses the intent of the author. This approach gives the most rich and consistent picture of Plato's concept of justice. In my opinion, a Unitarian understanding of Platonic thought, focusing their attention not to the dubious hypotheses that can not be scientifically confirmed, but on the text itself, allow for valid reconstruction of what was conceived by Plato. Unitarianism is, in my opinion, a much more economical method of research, on the one hand, and on the other, he reveals the real unity of the Plato's thought in all its modifications in the dialogue. Unitarianism pays special attention to the form of expression of Platonic thought, to the real and the extant legacy of Plato presented by the dialogues.

© Бугай Д.В., 2016

ISBN 978–5–93883–297–8

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2016

Научное издание

Подписано в печать 01.03.2016. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс»
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 28,25. Уч.-изд. л. 23,45. Тираж 500. Заказ № 151

Оригинал-макет и обложка подготовлены *А.В. Воробьевым*, корректор *Е.В. Феоктистова*

Издатель Воробьев А.В. 7720376@mail.ru. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. 8(495)772–03–76

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12

Лицензия на типографскую деятельность ПД № 00595

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА I. Концепция справедливости в платоновском «Государстве»	43
ГЛАВА II. Проблема справедливости в первой книге «Государства»: Кефал, Полемарх	56
ГЛАВА III. Фрасимах	79
ГЛАВА IV. Вторая книга «Государства». Новый подход к проблеме справедливости.....	96
ГЛАВА V. Метод «Государства», начало основной части: первый город или «город свиней»	110
ГЛАВА VI. «Хороший полис» в «Государстве»	136
ГЛАВА VII. Добродетели в полисе, трехчастная душа, справедливость в душе	185
ГЛАВА VIII. «Три волны»: природа женщины, общность жен и детей, правление философов.....	216
ГЛАВА IX. Правление философов (V–VII книги)	244
ГЛАВА X. Ложные формы устройства души и полиса. VIII—IX книги «Государства».....	343
ГЛАВА XI. Платоновский эпилог или десятая книга «Государства»: подражательная поэзия, бессмертие души, загробный суд.....	406
Избранная библиография.....	451

ВВЕДЕНИЕ

Как хорошо известно, кризис оснований традиционной морали в Древней Греции совпадает с кризисом полисной системы во второй половине пятого века до н.э., выразившемся, прежде всего, в Пелопоннесской войне и крушении Афинского демократического полиса. Эти события привели к необходимости поиска новых оснований общественного и морального бытия и, соответственно, к попыткам теоретически сформулировать новую теорию справедливости. Самой значительной в философском отношении из такого рода попыток стала платоновская концепция справедливости.

Для плодотворного исследования этой концепции, на мой взгляд, необходимо избавиться от множества накопленных в платоноведении предрассудков, связанных с так называемым «платоновским вопросом». В обычной эволюционистской модели философия Платона представлена как последовательное изменение его позиции по ключевым философским вопросам. Со времен Карла Фридриха Германна и его работы «История и система платоновской философии» (1839 г.) предполагаются три основных этапа развития платоновской мысли: сократический, средний и поздний. Стилометрические исследования, берущие начало с работ Льюиса Кэмпбелла, Фридриха Бласса, Вильгельма Диттенбергера, Константина Риттера и других ученых девятнадцатого века, на первый взгляд, подтверждают это традиционное деление. Однако надежность и достоверность подобного рода исследований в вопросе хронологического распределения платоновских диалогов можно назвать крайне низкой, а тесно связанные с подобным делением на три периода утверждения о противоречиях между диалогами являются, как правило, ложными.

Поскольку надежных и объективных внешних данных о хронологической последовательности диалогов у нас нет, и отсутствие такой информации не может быть возмещено никакими гениальными догадками и гипотезами современного исследователя, то в

данном исследовании я исхожу из так называемого унитаристского подхода к платоновским диалогам, который представляется мне не только обоснованным и достаточным, но и оптимальным. В рамках унитаристского подхода работали такие ученые, как Фридрих Шлейермахер, Бенджамин Джоуэтт, Герман Бонитц, Поль Шорей, Джеймс Эдэм, Чарльз Кан и другие, так что данный подход, хотя никогда не был господствующим в академической среде, представлен именами замечательных знатоков, издателей и переводчиков платоновского текста. В основе унитаризма лежит убеждение, что в общем и целом платоновская философия оставалась единой во всех написанных им диалогах и что так называемые противоречия между диалогами могут быть объяснены без помощи предположения об изменении позиции Платона в ходе его развития.

Унитаристский подход предполагает, что так называемые «сократические» или «апоретические» диалоги Платона выражают не сомнения и поиски самого философа, свидетельствующие о незрелости его мысли, но сознательное и намеренное конструирование апорий для освобождения ума слушателя и читателя от предвзятых и ложных обыденных представлений. Сам Платон ко времени создания апоретических диалогов уже имел единую законченную философскую позицию по основным вопросам и никогда этой позиции не покидал. Эта позиция остается неизменной во всех его диалогах, давая возможность пояснять сказанное в одном диалоге тем, что сказано в другом. Различия, которые существуют между формулировками в разных диалогах, обусловлены не изменением философского содержания учения, но характером диалога, конкретным контекстом данного высказывания, разными уровнями точности, допускаемыми Платоном в диалогах.

Оправданность и обоснованность унитаристского подхода обусловлены не только невозможностью установить действительную хронологию платоновских сочинений, но и уникальным характером того жанра, который был создан Платоном для выражения своего философского мировоззрения. Платоновский диалог представляет собой сложное целое, в котором диалектические рассуждения, опровержение, риторические приемы, художественные об-

разы служат общей цели диалога. Все его элементы так или иначе работают на эту цель, сохраняя при этом относительную независимость и свободу. В отличие от трактата, формы, которая была Платону хорошо известна и от которой он сознательно отказался, рассуждения в диалоге сами по себе не претендуют на выражение абсолютной истины, оставаясь тем, что Аристотель потом назовет диалектическим силлогизмом. Поэтому при всей важности анализа платоновской аргументации она не является решающим моментом в определении философского смысла диалога. Платон занимает определенную позицию, которую он подкрепляет аргументами, однако его уверенность в ее правильности не зависит от них. Он, например, может долго и подробно аргументировать в защиту тезиса, что добродетель приносит счастье, но истинность этого положения для него более очевидна, «чем существование острова Крит», независимо от аргументации. Поэтому анализ диалогов Платона предполагает анализ аргументов, но не сводится к нему. С другой стороны, при всей зависимости рассуждений от драматического контекста, драматического действия, от игры реплик и характеристик персонажей платоновский диалог имеет вполне определенную философскую цель и задачу, ради которой и используются все драматические средства.

Таким образом, унитаристский подход исходит из того, что общее философское мировоззрение Платона едино и под различными углами выражено в так называемых «догматических диалогах», среди которых центральное место занимает «Государство». Поскольку этот диалог посвящен выяснению и обоснованию новой концепции справедливости, то подробное и обстоятельное исследование этого диалога, учитывающее как аргументативный, так и драматический характер его, позволяет раскрыть в наибольшей степени платоновское понимание и трактовку вопроса о справедливости. Поскольку нет оснований говорить об изменении общей позиции Платона по основным вопросам философского и этического мировоззрения, то для интерпретации «Государства» постоянно привлекаются тексты из других «догматических» диалогов, прежде всего, из «Законов», «Горгия», «Филеба», «Федона», «Тимея», «Политика», «Федра».

В своем исследовании я исхожу из того, что «Государство» является единым произведением, написанным по единому плану и выражающим одну и ту же философскую позицию. Предположения об отдельном издании первой книги как диалога «Фрасимах», о независимости центральных, метафизических книг диалога (V–VII) от его основной части, предположения о существенно ином характере десятой книги диалога и другие остроумные гипотезы филологической критики являются произвольными, мало обоснованными и препятствующими пониманию платоновского замысла. Возможность и наличие в тексте разных книг «Государства» некоторых различий и противоречий может быть объяснена совсем иными причинами.

Еще одним обстоятельством, препятствующим пониманию «Государства», является желание связать содержание диалога с биографией Платона, которая реконструируется на основе так называемого «Седьмого письма», биографии Диона у Плутарха и позднеантичных жизнеописаний Платона. Поскольку вслед за Карстеном, Джоуэттом, Шорей, Эдельштейном и другими я считаю «Седьмое письмо» подделкой, не имеющей ценности для нашего знания фактов жизни философа, а поздние жизнеописания — совершенно недостоверными, то привлекать почти неизвестную нам историю жизни Платона для объяснения хорошо известного текста диалога считаю методически неверным и искажающим его содержание.

Несмотря на античные и современные дискуссии о подлинном предмете «Государства» непредвзятое рассмотрение всего диалога в его целостности свидетельствует о том, что его основным предметом и целью является проблема справедливости, а не вопрос об идеальном политическом устройстве. Платоновская утопия используется в диалоге как одно из средств, помогающих ответить на основной вопрос, может ли справедливость в душе быть достаточной для счастья. Политический момент в диалоге присутствует, но он играет подчиненную роль. Это связано с наиболее общими предпосылками платоновской онтологии, прежде всего, с приматом души как таковой над одушевленным телом. Поскольку идеалом счастливой жизни, обретаемой на стезе несправедливости, в новейших радикальных теориях того времени оказывалась фигура

тирана, то в качестве его антипода Платон изображает идеализованную фигуру философа-правителя. Тем не менее, как показано во многих местах книги, Платон осознанно и последовательно подчиняет политическое рассуждение этическому и психологическому.

Центральным учением «Государства», таким образом, является учение о справедливости души как основании любой другой, практической и политической, справедливости. Особый акцент Платон делает на том, что справедливость души существует по природе, естественным образом, а не является скрытым произволом более сильного или предметом договора и соглашения, как это провозглашалось сторонниками радикальных теорий того времени. Для этого Платону пришлось сформулировать новую онтологию, в основе которой лежат теория идей и теория души, онтологически предшествующей телу и являющейся причиной как физических, так и моральных свойств.

Теория естественной справедливости, основанная на теории трехчастной структуры души, получает свое развитие в центральных книгах диалога, где показана ведущая роль разумной части души в душевном целом, а ключевые добродетели души, разобранные в четвертой книге, рассматриваются как следствия разумности как таковой. Однако, поскольку разум сам по себе может быть этически индифферентен, Платон постулирует в качестве предмета его стремления благо как таковое или идею блага. В книге показано, что идея блага для Платона не имеет характера трансцендентного начала всего сущего, тождественного с единым, как это утверждалось в многочисленных теориях позднего платонизма. Идея блага выступает как самая важная идея этического познания, однако по своему онтологическому статусу она находится на том же уровне, что и другие идеи. В философском мировоззрении Платона гораздо большее значение играют вопросы этического и практического характера, нежели абстрактные учения о порождении идей и их иерархии, которые интересовали религиозных мыслителей эпохи Империи. Точно так же я пытаюсь показать, что теория идей, «разделенная линия» в конце шестой книги диалога и миф о пещере в начале седьмой — тесно связаны с его общим со-

держанием, с теорией справедливости, и не должны рассматриваться как случайные фрагменты онтологических и эпистемологических теорий.

Также показано, что типология политических режимов, описанная Платоном в восьмой и девятой книгах, представляют собой, прежде всего, психологическую типологию, нежели разработки в области политологии и социологии. Изображение деградации политических форм служит средством для описания регрессивного движения типов души, достигающих предела падения — тиранической души. Десятая книга вполне логично завершает общее изложение учением о бессмертии души и эсхатологическим мифом.

Хотя Платон и его этико-политическая концепция, в центре которой находится теория справедливости, были предметом огромного количества работ в Европе Нового времени, начиная с комментариев Жана де Серр (Иоанна Серрария) в конце шестнадцатого века (в издании Анри Этьенна (Стефана) 1578 г.) и вплоть до статей, монографий и комментариев самых последних лет, но, как правило, Платон рассматривался, прежде всего, как предшественник этической и политической теории Аристотеля, пусть даже и очень значительный и влиятельный предшественник. Из этого вытекало два очень важных обстоятельства, препятствовавших пониманию платоновской концепции. Во-первых, Платон рассматривался в свете аристотелевских представлений о теоретической и научной философии нравов, основанной на совершенно иных предпосылках. Это приводило либо к искусственной систематизации платоновской мысли, как это было, например, у Э. Целлера, либо к разочарованию в философском содержании платоновских сочинений, которые в этом случае оказывались лишь первоначальной и несовершенной формой философской теории, которая должна с неизбежностью уступить место методологически выверенной и систематически обоснованной философии Аристотеля. На мой взгляд, ставшая к XXI веку очевидной научная несостоятельность замкнутых систем теоретической мысли аристотелевского типа позволяет более внимательно и серьезно отнестись к тому, что раньше считалось лишь несовершенной и ненаучной формой теоретической мысли. Во-вторых, это обстоятельство мешало понять не только

характер и значение самой платоновской концепции справедливости, но и значение в ее формировании предшествующей традиции греческой мысли, начиная с Гомера.

Соответственно, необходимо новое исследование платоновской концепции справедливости, которое, с одной стороны, должно выяснить идеологические предпосылки формирования платоновской мысли, а с другой — реконструировать ее, исходя из ее собственных теоретических основ, а не из позднейшей, имеющей совсем другой теоретический и мировоззренческий характер, системы философских взглядов Аристотеля и следующей за ним традиции школьной философии эпохи эллинизма и последующих веков.

* * *

Поскольку литература о платоновском «Государстве» очень обширна, здесь я смогу отметить только самые ключевые, на мой взгляд, работы. Единственным комментарием к «Государству», дошедшим до нас от античности, является собрание из 16 лекций и эссе **Прокла**, объединенных под названием «комментария» византийским редактором. Поскольку этот диалог в силу своего объема не входил в 12 школьных диалогов позднеплатонических школ, такое положение не удивительно. Первое эссе Прокла посвящено определению предмета «Государства» и обсуждению разных точек зрения, которые были высказаны в традиции платоновской экзегезы. Именно к комментарию Прокла восходит главная проблема интерпретации диалога, трактует ли он о справедливости или о совершенном государственном устройстве. Сам Прокл правильно объединяет эти два аспекта, подчиняя политическое истолкование теме справедливости души и возводя в свою очередь справедливость к справедливости умопостигаемой. Поскольку его аргументы основаны на неоплатонической теории добродетелей, сейчас их можно воспринимать лишь *cum grano salis*. Однако Прокл превосходно знает текст диалога, поэтому иногда его комментарий очень хорош. Кроме того, он сохранил в своей работе множество свидетельств более ранней экзегетической традиции, не только философской, но и грамматической, поэтому пренебрегать его трудом, как это обычно бывает сейчас, нельзя.

Возрождение платоновских штудий в Европе, как всем известно, связано с деятельностью Флорентийской академии и **Марсилио Фичино**, ставшего первым переводчиком всего Платона на латинский язык. Об интерпретации Фичино можно судить по его небольшим введениям к каждой книге «Государства». Я пользовался удобным изданием Платона и перевода Фичино Франциска ле Прё 1590 года, где в конце книги напечатаны вместе введения Фичино ко всем книгам диалога. В общем введении ко всему диалогу он делает акцент на значении созерцания и его примате над действием, доказывая преимущество замысла Платона над другими законодателями. В вопросе о предмете диалога Фичино высказывается в пользу справедливости, тогда как политическое устройство, относясь к внешнему действию, играет только подчиненную роль. Вслед за неоплатониками он видит глубокое символическое значение в сцене начала диалога, где упоминается богиня, и в именах действующих лиц. Так, беседа начинается с Кефала, поскольку это имя обозначает *caput disputationis*, Полемарх первым завязывает бой, Фрасимах — *pugnator ferox*, а Сократ — *servator potens*. Десять книг диалога представляют собой совершенное число, содержащее в себе все исчислимые и неисчислимые числа. Несмотря на весь этот символизм и аллегории, которых много в его рассуждениях, Фичино в своих введениях к книгам диалога, как правило, точно передает смысл платоновских рассуждений.

Совсем иную картину можно найти в рассуждениях **Жана де Серра** или — в латинской транскрипции — **Иоанна Серрария**, который перевел всего Платона в издании Стефана 1578 года. Отношение к Платону у этого французского протестанта совершенно другое, чем у восторженного неоплатоника Фичино. Первый совет, который дает Жан, это остерегаться языческого яда, который скрывается под медоточивыми словами Платона. Поскольку заботу о душе не стоит поручать языческому философу, де Серр совсем иначе расставляет акценты в интерпретации диалога. Это для него уже политическое сочинение, которое вместе с «Законами» и «Послезаконием» учит нас заниматься делами общественными. Хотя де Серру прекрасно известно значение справедливости души в «Государстве», он старается подчинить эту тему теме политиче-

ского устройства. Аргумент, который он приводит в защиту своей позиции, вычитан у Прокла и сводится к названию диалога. Поскольку в рукописях он называется «Государство, или О справедливости», де Серр истолковывает это название как «О справедливом государстве». Еще одна важная тема, которую Серрарий видит в диалоге, это отношение Религии и Политики. Вряд ли стоит указывать, что эта мысль для Платона в «Государстве» не играет особой роли, зато в контексте религиозных войн во Франции конца XVI века не было ничего актуальнее. Естественно, у него не найти символического и аллегорического толкования, которое, как он писал в общем предисловии ко всем диалогам, внушало ему отвращение, как и вообще неоплатонические толкования. Жану де Серр также принадлежит удачное сравнение позиции платоновского Фрасимаха с Макиавелли.

Очень интересным и незаслуженно забытым образцом толкования Платона в XVIII веке является введение и перевод «Государства» на английский язык, сделанный шотландцем **Гарри Спенсом** и опубликованный в 1763 году. По замыслу переводчика «Государство», — перевод которого был посвящен тогдашнему премьер-министру Великобритании, Джону Стюарту третьему графу Бьюту, первому шотландцу на этом посту, — это должно помочь в приобретении изысканности манер и общения, дать правильные понятия о воспитании, служить образцом для стиля. Протестантизму Спенса уже чужда резкость де Серра, философия и религия являются, на самом деле, сестрами, а в «Государстве» можно найти не только возвышенные мысли о Боге, но и предвосхищение образа совершенного праведника, кому суждено быть распятым. Спенс, как и положено хорошему переводчику, прекрасно знает текст диалога, его суждения взвешены и трезвы. Поскольку он пишет о Платоне до появления «платоновского вопроса», хорошо видно, насколько спекуляции исторического и филологического характера мешают ясному пониманию мысли Платона. Основным предметом диалога для Спенса является справедливость и добродетель вообще, которая в конечном итоге принадлежит уму. Он четко пишет о том, что политический момент является лишь аллегорией или басней, необходимой для развития

основной мысли «Государства». Спенс справедливо указывает, что в общем и целом логика рассуждений Платона вполне понятна, а темных пассажей в диалоге всего два: знаменитое число в начале восьмой книги и веретено Ананки в мифе об Эре. Введение Спенса нельзя назвать образцом глубокого и тонкого философского анализа текста «Государства», однако оно проникнуто верой в значение «Государства» для формирования вкуса и мысли у подрастающего поколения. Стоит отметить, что это издание, — как впрочем, и издание Стефана 1578 года, — внимательно штудировал один из создателей американской конституции, второй президент САСШ Джон Адамс, которого привлекла мысль Спенса, что платоновский идеал — это государство воспитания. Это может служить одним из многочисленных свидетельств того, что «теория» Поппера о тлетворном тоталитарном влиянии «Государства» не проходит тест на фальсификацию.

В конце XVIII века первую скрипку в исследовании Платона начинает играть немецкая филология. Уже для **Фридриха Августа Вольфа** единство платоновского «Государства» оказалось под вопросом. Считая Платона в большей степени писателем, чем систематическим философом, он, однако, так писал о «Государстве»: «Невозможно поверить, что у Платона был хорошо продуманный (*sehr künstliche*) план. Отдельные части лишены прекрасной пропорции... Эпизоды в диалоге не являются эпизодами в собственном смысле слова, но лежащими рядом кусками»¹.

В 1792 году выходит первый «научный» комментарий к «Государству», написанный **Карлом Моргенштерном**. Целью диалога он считает учение о справедливости и счастье, тогда как политическая тематика вместе с некоторыми другими темами является дополнением. Моргенштерн пытается опровергнуть аргументы, приведенные в комментарии Прокла, против своего тезиса, возобновляя, тем самым, полемику более чем тысячелетней давности. К позиции Моргенштерна был близок **Фридрих Шлейермахер** во введении к своему переводу «Государства». Однако, признавая ведущую роль темы справедливости в диалоге, Шлейермахер, тем

¹ Fr. A. Wolf. Vorlesungen ueber die Althertumswissenschaft, II. Leipzig, 1831. S. 355.

не менее, пытался объяснить, почему в таком случае рассуждения о политике играют в нем столь большую роль, почему диалог получил такое название уже у ближайших учеников Платона, почему в «Тимее» платоновский Сократ утверждает, что содержание «Государства» исключительно политическое? Решение Шлейермахера довольно интересное. Он говорит, что платоновский Сократ — это «двуликий Янус, который смотрит в обе стороны» (S. 66²). Это значит, что «Государство», по Шлейермахеру, играло двоякую роль: с одной стороны, оно соединяет в себе темы предшествующих «этических» диалогов, поэтому в самом «Государстве» тон задает проблема справедливости. Но при этом оно написано, когда Платон уже имел в виду продолжение в виде «Тимея» и «Крития», где речь пойдет о существовании в мифическом прошлом добродетельного государства афинян. Еще одним важным моментом, отмеченным в работе Шлейермахера, была связь идеи блага с теорией добродетелей.

Против этической интерпретации выступили **Карл Ретгис** и **Гегель**, для которого платоновский диалог был теорией государства, объективной действительности идеи права. Издатель и комментатор Платона **Готфрид Штальбаум** попытался объединить эти две противоположности, этическую и политическую. Для него предметом диалога является роль справедливости во всей человеческой жизни, как частной, так и общественной. Понятие справедливости при этом тесно связано со знанием блага (р. XVIII–XXI второго издания). Таким образом, по Штальбауму, предметом «Государства» оказываются общие моральные нормы, «моральные законы», как он выражается (р. XII²), осуществляемые в человеческой жизни в целом. Это решение можно было бы назвать хорошим компромиссом, но оно все же недооценивает роль души в философии Платона.

Как в истории «платоновского вопроса» в целом, так и в исследованиях «Государства» особую роль сыграла работа выдающегося платоноведа и издателя Платона **Карла Фридриха Германа** «История и система платоновской философии» 1839 года. Ученик Фридриха Крейцера, превосходный знаток греческой истории и греческих древностей, он стал первым выдающимся представите-

лем эволюционного подхода к платоновскому творчеству. В отличие от своих предшественников Германн относит создание «Государства» не к раннему, но позднему периоду платоновского творчества, к последним двадцати годам его жизни. «Государство» написано вместе с «Законами», «Тимеем», «Критием». Германн не принимает предположения о том, что «Женщины в народном собрании» Аристофана — это пародия на Платона. Однако первая книга диалога — ранняя. Ее «блестящее описание драматической сцены», способ изложения и структурные моменты указывают на то, что она создана одновременно с «Лисидом» и «Хармидом» и представляла собой самостоятельный диалог, который Платон впоследствии присоединил в качестве проэпия к «Государству».

Весь диалог распадается на четыре-пять «масс», постепенно возникших. Германн четко формулирует, что способ возникновения «Государства» принципиально отличается от обычных этапов создания большого произведения (S. 539). Наш диалог — это сумма возникших в разное время частей. Его ядром (*der eigentlichen Kern*) являются вторая–четвертая и восьмая и девятая книги, которые объединены понятием «нравственной гармонии», которая и есть справедливость. Таким образом, противопоставление морали и политики у Платона — чисто количественное, тогда как качественно, качественно, их объединяет понятие «нравственной гармонии». Так Германн решает проблему, обсуждавшуюся в античности и немецкой филологии первой половины XIX века. Первая книга ограничивается обсуждением понятия справедливости и опровержением поэтов и софистов, тогда как в «ядре» диалога Платон действует совершенно иначе. Германну очевидно, что к этому изначальному ядру были присоединены сперва пятая–седьмая книги, а затем десятая, которая принципиально отличается и от одной и от другой «массы», прежде всего, «пифагореизирующим мифом». «Ядро» было создано еще до второго визита в Сиракузы, тогда как остальная часть могла, по Германну, создаваться длительное время, около двадцати лет.

Таким образом, за исключением первой книги все остальные части диалога созданы в последний период платоновского творчества. Общий замысел Платона заключался не в создании «образа

фантазии», построенного на песке голой теории, но в поучении и предупреждении своих современников об угрозах, которые возникают при искажении «нравственной гармонии». Принцип, лежащий в основе платоновского «Государства», является, по Германну, принципом законодательства Ликурга, объективной мощи нравственности, с которым Платон соединяет афинское и сократическое начало самосознания. Здесь, на мой взгляд, отчетливо видны гегелевские мотивы у Германна. Наконец, Германн видит глубокую связь между трактовкой отдельной души в «Государстве», ее политического расширения и основной концепцией «Тимея», который также основан на понятии гармонии души, только уже мировой.

Я специально более подробно остановился на концепции Карла Фридриха Германна, поскольку она содержит почти все моменты, которые будут характерны для эволюционистской или «девелопменталистской» трактовки «Государства» в последующих исследованиях. Главным отличием концепции Германна от последующей эволюционистской вульгаты является тесная связь между «Государством» и «Тимеем», которая будет обычно отрицаться сторонниками стилометрического анализа. Критический анализ эволюционистской гипотезы является одной из главных задач данной работы.

Книга К.Ф. Германна оказала огромное влияние на все последующее развитие платоноведения и исследований, посвященных «Государству». Его концепция, предполагавшая, несмотря на все слова об органическом единстве развития платоновской личности, механическое соединение отдельных книг диалога в одно сочинение, привела к оживленной полемике в литературе второй половины XIX века. Поскольку многие моменты своей концепции Германн скорее декларировал, чем доказывал, появились работы, которые пытались провести его точку зрения гораздо более подробно, чем это делал он сам. К числу таких работ относится, прежде всего, книга **А. Крона** «Платоновское «Государство» 1876 года. В отличие от Германна он принимает гипотезу о том, что комедия Аристофана — это пародия на Платона. Кроме того, если для Германна различие было, прежде всего, композиционное, то у

Крона различные стадии создания диалога представляют противоречащие друг другу взгляды Платона. Последовательность книг, по Крону, такова: I–IV, VIII–IX, V–VII, X. Крон представил множество аргументов, которые должны были доказать то, что между этими частями существуют явные противоречия. Однако в ходе последующей полемики, которую подытожил **Целлер** в четвертом издании своей «Философии греков в ее историческом развитии» (1888 год), аргументы Крона были опровергнуты. Позиция самого Целлера в этом вопросе заключалась в том, что приблизительно к 375 году «Государство» было закончено. Целлер принимал то, что отдельные части были написаны не одновременно, но, как и **Штейнхарт**, не видел возможности не признать того, что все части написаны по единому плану. В своих больших примечаниях в конце посвященного диалогу раздела Целлер убедительно и на многих примерах показывает взаимную связь и внутренние ссылки, содержащиеся в различных книгах диалога.

В Англии долгое время исследований Платона почти не было. Уже упоминавшийся перевод «Государства» Спенса остался почти не замеченным. Полный перевод Платона Томаса Тейлора, появившийся в начале XIX века, из-за неоплатонической страсти переводчика не вызвал особого энтузиазма. Однако к середине столетия ситуация — в основном благодаря немецкому влиянию — стала меняться. Ключевую роль здесь сыграла деятельность **Бенджамин Джозуэтта**, королевского профессора греческого языка в Оксфорде и мастера колледжа Бэллиоля. Как однажды о нем выразился Альфред Хаусманн, руководящие посты в Британской империи теперь занимают выпускники Бэллиоля, читавшие Платона. Хотя ко времени Джозуэтта было уже два полных английских перевода, его перевод Платона, вышедший первым изданием в 1868–1871 гг., стал классикой как перевода, так и английского литературного стиля викторианской эпохи. В своих вступительных эссе, занимающих порой больше ста страниц, Джозуэтт совершенно иначе, чем немцы, анализировал платоновские диалоги. Его интерес заключался не в историческом анализе проблем происхождения диалога, но в интерпретации его мировоззренческого и литературного содержания. Характерными чертами «Государст-

ва» были для него «широта взгляда и совершенство стиля» Платона. «Государство» Платона лежало в центре интересов Джоуэтта как ученого и педагога. Именно он стал первым читать в 1847 году курс о «Государстве» и добился включения его в программу университетских экзаменов. Популярность этого диалога в англосаксонском мире во многом является результатом деятельности Джоуэтта.

Джоуэтт пишет в эпоху высшего расцвета немецкого критического платоноведения, литературу которого он хорошо знает. Однако его решения серьезно отличаются от немецких. Он признает наличие противоречивых моментов в композиции диалога, однако из этого, по Джоуэтту, не следует, что части диалога были написаны в разное время. Мы имеем дело с первыми попытками большой композиции, и что для нас кажется противоречивым, автору могло казаться цельным и единым. То же самое относится и к философским противоречиям, которые очевидны для нас, но были вовсе не очевидны для Платона. Джоуэтт с симпатией относится к гипотезе, согласно которой Платон мог в различное время вносить дополнения в начальный вариант диалога. В таком случае единая «научная» хронология диалогов становится невозможной. В целом, учитывая множество внутренних ссылок между частями «Государства», он склоняется к тому, что этот диалог был написан в результате «единого и непрерывного творческого усилия». В вопросе о предмете диалога Джоуэтт пытается уйти от проклеанской дилеммы, которая обсуждалась в немецкой филологии со времен Моргенштерна. Он считает, что относительно великих памятников литературы такая постановка вопроса вообще не имеет смысла. Даже если у Платона вначале была одна цель, то по мере продвижения она неизбежно расширялась, включала в себя все новые и новые цели и задачи. Вместо попытки решения этих надуманных задач и проблем Джоуэтт сконцентрировался на изучении и комментарии к тексту «Государства». Результатом его усилий был не только перевод диалога, но и вышедшее через год после его смерти, в 1894 году, трехтомное издание диалога, подготовленное им и его учеником Льюисом Кэмпбеллом. Комментарий в этом издании наряду с комментарием Джеймса Эдэма — два лучших коммента-

рия к «Государству» в мировом платоноведении, начиная с эпохи Прокла.

За два года до издания перевода Джоуэтта в 1865 году вышел четырехтомный труд о Платоне знаменитого историка Греции, утилитариста, друга Джона Стюарта Милля, бывшего финансиста **Джорджа Грота**, который назывался «Платон и другие товарищи Сократа». Если раньше, как правило, Платон вызывал у его комментаторов и исследователей восхищение, то Грот первым подверг философию Платона систематической критике с позиции утилитаризма и умеренного либерализма середины XIX века. Грот начинает европейскую традицию критики Платона, которая затем в начале двадцатого века будет продолжена Теодором Гомперцем, а затем выродится в лишенный научного значения памфлет Поппера². Как известно, Грот занимал свою позицию в платоновском вопросе, признавая все сочинения, вошедшие в канон Фрасилла и не тратя время на хронологические спекуляции. Грот также отказался от попытки систематической реконструкции системы платоновской философии, предпочитая анализировать отдельные диалоги. Этот здоровый, в общем и целом, скептицизм позволил ему сосредоточиться на содержании диалогов, оставив в стороне спекуляции гиперкритики. В четвертом томе своей работы он анализирует «Государство». Естественно, он воспринимает его как цельное произведение, самое блестящее среди прочих платоновских диалогов. Главный предмет диалога — этический, политический момент вырастает из аналогии между человеком и государством, для иллюстрации которого Грот вспоминает Гоббса. Возможность этого обусловлена тесной связью между этикой и политикой у Платона и Ксенофонта, тогда как у Аристотеля эти науки отделяются друг от друга, к вящей пользе философии, как пишет Грот.

Центральный тезис «Государства», который Платон пытается доказать, это положение о том, что справедливость сама по себе

² Как верно писал в свое время Э. Фёгелин: Popper is philosophically so uncultured, so fully a primitive ideological brawler, that he is not able even approximately to reproduce correctly the contents of one page of Plato. Цитируется по <https://thephilosophyofscience.wordpress.com/2011/07/15/strauss-and-voegelin-on-popper>.

приносит счастье тому, кто ее осуществляет, независимо от социальных последствий для него. Грот считает, что платоновская этическая теория не может быть отнесена к альтруизму, но вполне эгоистична (selfish). Именно здесь, по Гроту, находится ахиллесова пята платоновской теории, поскольку сам Платон во второй книге диалога говорит о том, что ни один человек не является самодостаточным, но нуждается в дополнении со стороны других. Равновесие прав и обязанностей, по Гроту, лежит в основе правильной теории справедливости, тогда как Платон, сам утверждая это правильное положение, в защите своего основного тезиса отходит от него. Причину Грот видит в том, что проповедник берет верх над философом, что приводит к ложной теории. Критика Грота — в отличие от Поппера и попперианцев — основана на прекрасном знании текста диалога и трезвом отношении к нему, однако, на мой взгляд, она не попадает в цель. Грот пытается доказать, что Платон напрасно пытается сложной аргументацией обосновать общепринятую мораль, с которой в целом он согласен. Вполне достаточно, по Гроту, наставлений родителей, которые учат тому, чтобы ребенок приучался совершать справедливые поступки, чтобы, в свою очередь, другие были справедливы в своем отношении к ним. На этом основании и нужно строить теорию справедливости. Однако Грот, защищая общепринятую мораль и правильно замечая, что Платон в общем с ней согласен, тем не менее, в своих рассуждениях полностью отвлекается от аморалистической теории, представленной Главконом во второй книге, предпочитая исходить только из речи Адиманта. А следуя этой теории, нужно признать, что справедливость как равновесие прав и обязанностей есть лишь внешняя ширма, за которой скрывается подлинная человеческая природа, заключающаяся в ненасытном стремлении обладать как можно большим имуществом и превосходить всех остальных во всем, не считаясь ни с их собственностью, ни с их жизнью. Платоновская теория справедливости, доказывающая, что счастье «агента» не зависит от социального признания и находится в нем самом, — это попытка, прежде всего, опровержения теории Главкона, тогда как социальный конвенционализм Адиманта, на котором основан анализ Грота, — вещь

второстепенная. Книга Грота сыграла большую роль в развитии платоноведения, показав, насколько более плодотворным может быть обсуждение и критика содержания платоновской философии по сравнению с производством сомнительных и недостоверных исторических гипотез о хронологической последовательности диалогов.

Первым философским комментарием к «Государству», созданным в Новое время, стал комментарий **Р.Л. Неттлшипа**, одного из британских идеалистов конца XIX века, также преподававшего в колледже Бэллиоля. Это курс лекций, читавшийся им в 80-х годах XIX века и после его смерти опубликованный его учениками в 1897 году. Если Джоуэтт писал свои эссе для образованной публики вообще, то Неттлшип, ученик Томаса Грина, сделал «Государство» введением в философию для студентов Оксфордского университета. Хотя «Государство» содержит в себе элементы поэзии и проповеди, на которых делал акцент Джоуэтт, его подлинное содержание — философское. Следуя за Джоуэттом, он не видит особой необходимости в гипотезах об этапах создания диалога, и исходит из того, что наш диалог является единым произведением. Драматический элемент диалога, который у Джоуэтта играет самостоятельную роль, сводится Неттлшипом к средству для логического развития идей. Неттлшип верно говорит, что «Государство» вовсе не является политическим трактатом, но соединяет в себе этику и политику. Основанием этого, по Неттлшипу, является то, что жизнь греков была проще нашей современной жизни, и в ней эти два элемента, впоследствии разошедшиеся, сосуществовали. Методом, которому Платон следует в «Государстве», является не индукция и не дедукция, но конструкция или генетический метод. На мой взгляд, комментарий Неттлшипа во многом сохраняет свое значение и по сей день.

Схожим по характеру, хотя весьма отличным по форме был комментарий к «Государству» **Бернарда Бозанкета**, одного из известных британских философов того времени, тоже оксфордца. По форме его комментарий — это исправления и пояснения к стандартному тогда английскому переводу Дейвиса-Вогэна. Бозанкет также занимается не проблемами исторической филологии,

но философского толкования платоновской мысли. В гораздо большей степени, чем Неттлшип, он привносит в комментарий идеи Гегеля. Например, идея блага оказывается у Бозанкета идеей целостности. Тем не менее, греческий текст диалога он знает превосходно, и многие его суждения точны и проницательны.

Если к Джоуэтту и его подходу в академической среде классических филологов отношение было весьма прохладным, а сам он относился к филологическому research с нескрываемым скепсисом, то его друг и ученик **Льюис Кэмпбелл** пользовался и продолжает пользоваться значительным авторитетом. Именно Кэмпбелл стал основоположником стилометрического метода, именно он стилометрическими средствами первым обосновал единство языка и стиля в случае «Софиста», «Политика», «Тимея», «Крития» и «Законов», именно он в одной из поздних статей выделил и вторую группу диалогов, куда вошли «Теэтет», «Парменид», «Государство», «Федр». Он не разделял откровенно негативного отношения Джоуэтта к критике текста, и в его изданиях «Теэтета», «Софиста» и «Политика», «Государства» (совместно с Джоуэттом) конъектуральная критика играет не последнюю роль. Однако будучи умеренным эволюционистом в отношении ко всему платоновскому корпусу, Кэмпбелл — строгий унитарист в своем подходе к «Государству»³.

Кэмпбелл замечает, что мы в действительности не знаем, как осуществлялось издание в четвертом веке до н.э. Возможно, как он предполагает, вначале произведение читалось избранному кругу слушателей, а затем в него вносились исправления и изменения⁴. Проблема соотношения главных частей диалога (I–IV, V–VII, VIII–IX, X), которая была в центре внимания немецкой критики, решается им указанием на то, что Платон и в других диалогах

³ Дж.-К. П, р. 20: «Принимая «Государство» из рук Платона как художественное целое, мы отказываемся любопытствовать и исследовать, когда в точности были написаны его отдельные части»; «то, что в «Государстве», при всем его объеме и разнообразии, автор запечатлел несомненное единство замысла, — это утверждение, которое не будет оспаривать ни один зрелый и трезвый критик».

⁴ Однако его пример с «Парменидом» неудачен. Зенон, действительно, читает свое сочинение, но ничего не говорится о том, что он собирает вносить какие-либо изменения в уже опубликованный текст своего сочинения.

пользуется переходами, которые могут показаться современному читателю случайными⁵. Платон делает это, чтобы сохранить впечатление живого разговора. Помимо других примеров он справедливо указывает на «Федон», который представляет в некоторых моментах близкую аналогию композиции «Государства». Однако гиперкритический подход, по Кэмпбеллу, имеет свою ценность, поскольку он заставляет нас более внимательно следить за ходом диалога и не смешивать логику платоновского рассуждения с фигурами речи, которыми он пользуется. Кэмпбелл справедливо возражает против отделения первой книги «Государства», указывая имеющиеся в ней предвосхищения последующих книг. Единство «Государства» для него — это не единство трактата по силлогистике, но, с одной стороны, единство философского движения, с другой — писательского искусства⁶. Он соглашается с Теодором Гомперцем в том, что в «Государстве» искусно переплетены Мораль, Политическая Спекуляция и Идеализм, поэтому он критикует сведение «Государства» к политическому трактату. Кэмпбелл ясно видит, что тема индивидуальной морали играет ведущую роль в диалоге, что Платону чужда аристотелевская мысль о приоритете политики над этикой, что начало и конец диалога связаны воедино именно темой справедливости индивидуальной души.

Вышедший в 1902 году комментарий к «Государству» кембриджского ученого **Джеймса Эдэма** представляет собой, может быть, самое выдающееся исследование текста и мысли Платона. Ранняя смерть Эдэма в 1907 году не дала ему возможности выпустить вводный том с полным обоснованием своих взглядов на проблемы хронологии и композиции «Государства», поэтому только из комментария и некоторых опубликованных работ можно судить о его подходе в целом. Эдэм — умеренный унитарист, который признает единство предмета диалога, что не мешает ему, однако, допускать и то, что «Государство» писалось в течение продолжительного времени, и то, что в настроении Платона происходили некоторые серьезные перемены. Так, комментируя «пессимисти-

⁵ Об этом см. его примеры в Дж.-К. II, р. 4.

⁶ Op. cit. P. 10–11.

ческий» пассаж, завершающий девятую книгу диалога, Эдэм указывает на то, что Платон утратил значительную долю веры в возможность правления философов на земле. Однако в ключевых вопросах интерпретации (проблема отдельного издания первой книги, Платон и Аристофан) Эдэм подробно и аргументированно показывает ложность аргументов гиперкритики как в примечаниях к отдельным местам диалога, так и в своих приложениях в конце каждой книги. Особенно важны методологические замечания Эдэма. Он прекрасно понимает, что «Государство» относится к тем произведениям, которые в каждую эпоху и для каждого поколения имеют свое значение и свою интерпретацию. Но, тем не менее, исследователь может и должен стремиться к пониманию того, что выражено Платоном в его концепциях и образах, к пониманию платоновского смысла рассуждений и образов или, как выражается Эдэм, к истине. Главный методологический инструмент — это анализ языка Платона. Однако речь идет не об анализе отдельных, вырванных из контекста слов, но об анализе способа платоновского выражения, его идиоматики. В своей комментарии Эдэм на практике показал, что значит такого рода анализ и какие он дает результаты.

В 1918 году выходит двухтомный «Платон» **Виламовица**. Это своего рода итог немецкого платоноведения предыдущего столетия со всеми его плюсами и минусами. Виламовиц попытался написать научную биографию Платона, исходя из тех данных, которые можно извлечь из диалогов. Доддс, высоко оценивавший труд Виламовица, в свое время сказал, что он впервые показал нам живого человека, а не машину по производству метафизики⁷. Однако если рассматривать книгу немецкого филолога как научный труд, а не как интересный и написанный со знанием дела исторический роман о Платоне, то, на мой взгляд, она во многом фантастична.

В анализе «архитектоники» «Государства» Виламовиц исходит из того, что мы можем твердо установить его место в хронологии платоновских сочинений. Некоторые пассажи «Теэтета» (176 е, 185 е) и «Федра» предполагают, что «Государство» уже создано.

⁷ В его издании «Горгия» р. 31, п. 2.

Напротив, ссылка на другие доказательства бессмертия души в десятой книге диалога показывают, что уже написан «Федон», а 475 е предполагает существование «Пира». Такими аргументами ничего доказать нельзя. Приведенные места могут говорить как об уже написанных диалогах, так и о планах написать эти диалоги. Совсем наивным можно назвать рассуждение Виламовица, что к моменту написания диалогу Платону уже исполнилось пятьдесят лет, поскольку в этом возрасте, по «Государству», философы допускаются к управлению полисом. Таким образом, «374 год или на два года позже» в качестве даты создания диалога является ничуть не более научной и вероятной, чем все прочие даты.

Хотя общий подход Виламовица к анализу «Государства» является унитаристским — во многом под влиянием комментария Эдэма, — тем не менее, он верит в то, что фон Арним доказал более ранний характер языка первой книги по сравнению с остальными книгами диалога. Виламовиц также уверен, что писатель не может через двадцать лет создать вещь в том же стиле, что и ранее. Однако оба эти утверждения ложны. Отличия языка первой книги от языка последующих объясняется изменением характера изложения: оживленная полемика сменяется спокойным изложением. Это влечет, разумеется, изменение в употреблении частиц, подсчетом которых занимался фон Арним. Попытка совместить унитаризм и веру в особый язык первой книги привела Виламовицу к странному и недоказуемому предположению о том, что некогда Платоном был написан черновик сократического диалога о справедливости, который никогда не был опубликован, но к которому Платон вернулся во время создания «Государства». Таким образом, при всех интересных замечаниях и наблюдениях, которые встречаются в книге Виламовица, его общий подход, предполагающий возможность точной хронологии диалогов, исходя из них самих, и подчиняющий этому анализ содержания, является ложным.

В 1930 году **Поль Шорей**, замечательный американский платоновед, автор книг «Единство платоновской мысли» и «Что говорил Платон», издал «Государство» в серии Loeb, в двух томах, с объемными введениями к каждому тому. Шорей — строгий унитарист как в подходе к общим вопросам хронологии диалогов, так

и в отношении к «Государству». В своих более ранних работах он убедительно показывал, что так называемые противоречия в содержании и форме платоновских сочинений не дают возможности постулировать этапы развития Платона как философа. Его основным тезисом было единство платоновской мысли во всех диалогах, начиная от «Апологии» и заканчивая «Законами». Учившийся в Германии и перед войной даже преподававший в Берлинском университете, Шорей хорошо знал немецкую платоноведческую литературу, ее предпосылки и методы, поэтому его критика в основном точна и основательна. Шорей не был сторонником стилометрического метода, справедливо указывая на то, что общая форма и содержание диалога определяют его язык, который изменяется в зависимости от целей, которые ставит перед собой Платон.

Шорей резко возражает против того, что для понимания «Государства», как и других диалогов, необходимо знать, когда оно написано и в каких отношениях оно находится к другим диалогам. Гораздо более продуктивно ясно понимать платоновские цели и задачи в каждом конкретном случае и, исходя из них, анализировать аргументацию, образы, метафоры, которые использовались Платоном для достижения этих целей. Он с симпатией цитирует слова Джоуэтта о том, что у «Государства» не может быть одной и только одной цели, видя его специфику в соединении этического и политического в одном произведении. Естественно, вслед за Целлером и Эдэмом он не принимает гипотезы об отдельном издании первой книги в виде диалога «Фрасимах». Одним из важных достижений его анализа была попытка показать, что центральные «философские» книги диалога не являются отдельным метафизическим довеском к этико-политическому сочинению, но представляют собой часть, органически связанную со всем произведением. Однако его попытка не во всем удачна, поскольку он недооценивает роль души в общем платоновском замысле. Присущие Шорей ясность мысли, точные сравнения с современной философской и художественной литературой, здоровый скепсис в отношении высокопарных фраз и пустых фантазий филологов помогают более ясно и живо судить о платоновском диалоге.

В Европе после Второй мировой войны классические штудии окончательно утрачивают свои некогда ведущие позиции. Они постепенно исчезают из школ и университетов, превращаясь в занятия для узкого круга специалистов. Знание древних языков перестает быть отличительной чертой образованного человека. Развитие точных наук, изменение в обществе и культуре привели к тому, что антиковедение постепенно превратилось в одну из многих гуманитарных наук. Это неизбежно оказало влияние на характер и уровень работ во всех областях классической филологии, в том числе в истории античной философии и платоноведческих исследованиях. В самой философии идеализм, который был характерен как для немецкой мысли первой половины XIX века, так и для английской философии конца XIX века, в основном сменился более эмпирическими философскими проектами, для которых фигура Платона не представляла уже идеального философа. В англосаксонском мире в связи с влиянием Витгенштейна и развитием лингвистической философии интерес в исследовании Платона стал смещаться к анализу аргументации. Немецкая классическая филология после Второй мировой войны утратила свои позиции и за редким исключением особого вклада в исследования Платона уже не вносила. Кроме того, из-за травмы, которое европейское сознание получило в результате действий нацистского тоталитаризма, многие философы прониклись моральной подозрительностью в отношении к Платону. Поиск причин немецкой катастрофы 30-х годов прошлого столетия предпочитали вести в Афинах IV века до н.э., а Платон стал излюбленной мишенью для тех, кто желал продемонстрировать собственное свободолобие. К исследованию истины, как это понимал Джеймс Эдэм, т.е. собственного значения того, что сам Платон вкладывал в свои слова и образы, все это имело мало отношения. Тем не менее, в это время появляется ряд интересных по-своему исследований, о которых нам предстоит сказать. Естественно, речь пойдет только о самых характерных для этого периода работах.

Поскольку «Государство» часто используется в западных университетах как введение в философию, то с 50-х годов двадцатого века жанр философского комментария к «Государству», которому

положили начало Неттлшип и Бозанкет, активно развивается. Характерными примерами можно назвать комментарий 1964 года шотландских профессоров философии **Р. Кросса** и **А. Вузли** и оксфордский комментарий **Джулии Эннес** 1981 года.

Кросс и Вузли пишут свой комментарий для читателя без греческого, поэтому им приходится объяснять своей аудитории многие вещи, которые раньше объяснять было не нужно. Уже название платоновского сочинения требует разъяснений относительно того, что не имеется в виду демократия с избранным президентом во главе. Точно так же приходится объяснять, что тема диалога — не юстиция. Сами философы считают вслед за Неттлшипом, что этика и политика образуют единство, поскольку для человека, живущего в обществе, специфическое проявление морали оказывается политическим. Это часто встречающийся, но все же неверный взгляд. Кросс и Вузли защищают Платона от обвинений в том, что он занимается не логикой высказываний о морали и политике, но сам высказывает моральные и политические суждения. В вопросах драматической даты и даты создания, проблем композиции и других ключевых вопросах авторы предпочитают не высказывать своего мнения и не занимать определенной позиции. Наиболее интересной частью их работы является анализ рассуждений Платона. «Государство» для них — это совокупность различных аргументов, которые требуют анализа и оценки. Однако этот путь, которым со второй половины двадцатого века предпочитают идти многие интерпретаторы Платона, мало перспективен для исследования. Анализируя высказывания современного обыденного языка, мы, как правило, точно знаем как значения слов, так и общий контекст высказывания. В случае с анализом рассуждений, являющихся частью сложного философско-художественного целого, созданного два с половиной тысячелетия назад и на мертвом языке, исследователь находится в совсем иной ситуации. Например, Кросс и Вузли полагают, что, аргументируя против определения Полемарха («приносить пользу друзьям и вредить врагам»), Сократу лучше было бы использовать другой аргумент. Он должен был сказать, что справедливость не исчерпывается отношением к друзьям или врагам, как это предполагается в определении Поле-

марха. Для нас это звучит вполне разумно, однако для греков четвертого века забота о том, является ли справедливым мое поведение относительно тех, кто не принадлежит к моим друзьям или врагам, свойственна не была. Небольшая община, действительно, делилась на друзей и врагов, тогда как всеми остальными можно было просто пренебречь. Такого рода анахронизмы составляют значительную часть книги Кросса и Вузли. Тем не менее, их работа, написанная в общем трезво и взвешенно, без морального осуждения Платона, может помочь провести различия между платоновским и современным способом аргументации.

Комментарий **Джулии Эннес** в гораздо большей степени имеет дело с историческим контекстом «Государства» и в меньшей степени ограничивается исключительно анализом рассуждений. Для нее диалог является, прежде всего, выражением платоновской моральной теории, что, в общем и целом, справедливо. Эннес принимает обычный взгляд на «Государство» как на «средний» диалог и, хотя и с оговорками, использует в своей интерпретации подложное, на мой взгляд, «Седьмое письмо». Первая книга, естественно, оказывается у нее ранним диалогом. Она даже пытается — вслед за Фридлендером — выдвинуть еще один аргумент в защиту этой теории, указывая, что «Клитофонт» — это ответ на первую книгу «Государства».

Впечатление, которое хотел произвести Платон на своих читателей, по Эннес, это изумление и шок. Она забывает, как Платон всеми доступными ему средствами пытается подготовить читателя и не «ввести его во искушение», выражаясь языком Священного Писания. Общая цель платоновского диалога заключается, по Эннес, в критике как аморализма софистов, так и морального лицемерия, присущего представителям традиционной морали. Платон вовсе не консерватор, но революционер, пытающийся изменить самые основы морального мировоззрения своих современников. На мой взгляд, современные выражения «консерватор» и «революционер» мало помогают нам в понимании позиции Платона. Акцент Эннес на платоновской критике морального лицемерия заставляет ее пройти мимо того, что Платон критикует не общепринятую мораль, но лишь ее ложные обоснования у поэтов и рели-

гиозных деятелей того времени. Ее рассуждения, в которых доказывается неприменимость понятия «искусства» к морали, излюбленный пункт критиков платоновской моральной теории, не принимает в расчет платоновской теории души, которая и есть основание как для физических, так и для интеллектуальных и моральных свойств, включая «искусство». Ее характеристика платоновского Тартара, в котором подвергаются обычным в то время мучениям (сдирание кожи и отрубание головы) несколько самых отъявленных мерзавцев, совершивших преступления против человечности, как «садистического ада» демонстрирует излишнюю заботу о загробных правах тиранов.

В 1986 году **Джордж Клоско** издает книгу «Развитие платоновской политической теории» и переиздает ее в 2006 году. Книгу Клоско можно расценить как вульгату современного эволюционного подхода к Платону. Клоско — хороший специалист и вполне трезвый ученый. В его работе видны основные плюсы и минусы эволюционного подхода к платоновской политической теории и анализу «Государства». Вполне понятно, что Клоско принимает подлинность «Седьмого письма», которое позволяет ему политизировать мысль Платона, с одной стороны, привязать ее к событиям платоновской биографии и политическим событиям того времени, с другой. Хотя Клоско знает аргументы против «девелопментализма», он встречает их рассуждениями о том, что большинство ученых держится этой модели уже 200 лет, что пять ведущих авторитетов в области платоновской хронологии, коими он считает фон Арнима, Лютославски, Виламовица, Рэдера и Риттера, согласны в делении диалогов на три группы, что исследования Леджера и Брендвуда подтвердили это деление.

Конечно, это вовсе не аргументы. Большинство неоплатоников в IV–VI веках н.э., т.е. в течение как минимум 300 лет, считали, что «Парменид» посвящен конструированию теологических иерархий, что самыми важными диалогами являются 12 диалогов «канона» Ямвлиха, что у диалогов имеется несколько уровней интерпретации. Пяти авторитетам Клоско можно противопоставить авторитет Грота, Целлера, Джоэтта, Шорей, Кана и многих других. О Виламовице как платоноведе, например, можно судить по-

разному. Джон Бёрнет в *Vindicia Platonica II* писал, что «почти все конъектуры В. ложны, а большинство показывает незнание им специфики языка Платона». Как мы видели ранее, «доказательства» Виламовица вовсе таковыми не являются. Шорей в свое время написал разгромную рецензию на книгу Лютославски и продолжил этот разгром в ответе на ответ поляка. Целлер не принял научного значения стилометрии и до конца жизни, вслед за Германном, считал «диалектические» диалоги ранними («мегарскими»). Говорить, что стилометры работают независимо от исследований друг друга, вовсе наивно, и к исследованиям XX века не относится.

Естественно, как это свойственно «эволюционистам», при необходимости диалоги легко перемещаются из одной группы в другую. Например, хотя все «авторитеты» уверяют нас, что «Горгий» по стилю и содержанию ранний, и Клоско соглашается с ними, тем не менее, он далее пишет: «для целей этого исследования необходимо поместить «Горгия» в среднюю группу» (р. 17). Хотя по стандарту эволюционистского подхода «Горгий», в котором нет теории идей, нет трехчастного деления души, присутствуют многие черты «раннего стиля» и т.д., никак не может быть «средним». Однако цели исследования этого требуют! Кроме того, рассуждая о стилометрических исследованиях, Клоско, тем не менее, в своем делении на группы предпочитает основываться на делении Корнфорда, который никогда стилометрией не занимался. Поэтому «Федон» и «Пир», которые по данным Sprachstatistik относятся к первой группе, Клоско считает «средними». Уровень драматизма в художественном произведении не поддается измерению, и делать его критерием для датировки — напрасный труд. Также ложно суждение Клоско о том, что «когда Платон писал, жанр трактата еще не сложился» (р. 19). Первые трактаты были написаны в шестом веке (Анаксимандр, Ферекид), в пятом веке трактаты писались элеатами (Зенон, Мелисс), физиологами (Анаксагор, Архелай), софистами (Протагор, Гиппий, Продик), риторамы (Горгий, Фрасимах), врачами (трактаты «Гиппократовского корпуса»), поварами (Митэк), музыкантами (Дамон). Платон прекрасно знал форму трактата, и его выбор противоположной формы, формы диалога, — это сознательное решение.

Тем не менее, Клоско не готов отстаивать строгую версию «девелопментализма», представленную, например, Властосом. Он смягчает ее, принимая, на основании авторитета Йегера, что все-таки ранние диалоги при всем своем «сократическом» характере, являются частью артистического плана, ведущего к «Государству» (р. 28). Клоско пытается обосновать компромиссную позицию, которая и будет самой лучшей, но все же представление о развитии лежит для него в основе. Он справедливо критикует иронические и драматические интерпретации, впрочем, пытаясь и в них увидеть рациональное зерно.

Клоско базирует свой политический анализ «Государства» на теории души и добродетели, в чем он совершенно прав. Но поскольку он — эволюционист, то «Государство» для него — это шаг, уводящий от «сократовской» теории добродетели и души, якобы представленной в платоновских «ранних» диалогах, сочинениях Ксенофонта и, конечно же, в «свидетельствах» Аристотеля. Теория простой души или рациональной души «решительно отвергается» и заменяется в IV книге «Государства» на учение о трехчастной душе (р. 76). То, что в VI книге трехчастная душа будет сведена к «разумению», для Клоско не помеха. Таким образом, работа Клоско представляет собой характерный для «эволюционного подхода» опыт, когда на основании малодоказуемых или вовсе не доказуемых положений осуществляется анализ диалогов Платона.

В 1988 году американский философ **Риив** (C.D.C. Reeve) выпустил интересную книгу «Аргумент платоновского Государства», а в 2006 году переиздал ее. В отношении «Государства» Риив — унитарист, но он эволюционист в вопросе общего развития платоновской мысли. «Государство» для него — это цельное единое произведение, в котором Платон решительно отказывается от сократического наследия, которое до этого он придерживался в «сократических» диалогах. Разрыв происходит по следующим вопросам: Платон отказывается от «эленхоса», от аналогии добродетели и искусства (craft-analogy) и от учения об «акрасии», невозможности поступать плохо при наличии знания, как надо поступать.

Доказательства, которые он приводит, не слишком убедительны. Характер Кефала, который в отличие от Эннес Риив считает

тождественным моральному характеру Сократа, показывает, что интеллектуальные усилия и доказательства не нужны для добродетельной жизни. Опровержение Фрасимаха, позиция которого превращается в антисократический аналог сократовского интеллектуализма, также говорит об отказе от веры в то, что эленхос необходим. Это преувеличения. Естественно, «Государство», которое не ограничивается опровержением Полемарха и Фрасимаха, но, начиная со второй книги, переходит к позитивному изложению, выглядит иначе в сравнении с «эленктическими диалогами». Но это вовсе не значит, что эленхос оставлен навсегда. Эксплицитным опровержением мнения Риива является пассаж в «Софисте» 230 d–e, где этическое значение «эленхоса» утверждается *expressis verbis*.

По Рииву, Платон расстается с аналогией добродетели и искусства, поскольку Фрасимах якобы изображен как сторонник этого подхода. На самом деле, Фрасимах изображен, как человек, который, провозглашая общие теории, не умеет выдержать эленхос Сократа и принимает моменты, которые ведут к его поражению в споре. Между искусством и знанием у Платона, на самом деле, разрыва нет, и там, где их различие не существенно, Платон употребляет эти выражения как синонимы. Поскольку, как прекрасно знает Риив, в шестой книге диалога Платон сводит все добродетели к знанию, то отсюда следует, что он продолжает придерживаться общей сократической позиции, отождествляющей подлинную добродетель со знанием. Попытка уйти от этого вывода различением *τὸ λογιστικόν* и *φρόνησις* полностью провальна: у Платона это синонимы.

Риив справедливо подчеркивает важность психологии для замысла «Государства», однако его трактовка ее слишком сложная и надуманная. Чего только стоят семь законов платоновской психологии, пятый из которых, например, гласит: «Если кто-то чем-то восхищается, он этому подражает» (р. 166). Рассуждая в таком ключе, можно открыть десятки подобных «законов». Сближение роли разума у Платона и Юма в корне ошибочно (р. 167–168), поскольку основано на ложном различении «логистикон» и «фроне-сис», о чем уже говорилось. В целом книга Риива, скорее, запутывает проблемы, чем проясняет. Попытка формализовать многие

рассуждения Платона совсем не удачна. Попытка придать платоновскому диалогу стиль и характер современной книги по метафизике — тоже.

В 1996 году появляется работа известного американского эллиниста **Чарльза Кана** «Платон и сократический диалог. Философское использование одной литературной формы». Ранее в 1993 году он публикует важную статью «Пролептическая композиция в «Государстве», или Почему первая книга никогда не была отдельным диалогом». Хотя унитаризм никогда полностью не исчезал в истории платоноведения, но после смерти Шорей новый интерес к унитаристскому подходу связан, прежде всего, с работами Кана. Согласно Кану, прежде всего, нужно отказаться от фикции сократического периода в деятельности Платона. Для этого он пытается показать, что у нас нет, на самом деле, возможности вообще говорить об историческом Сократе. Платон — слишком творческая личность, чтобы быть простым свидетелем, а Ксенофонт и Аристотель, как верно доказывает Кан, сильно зависят от Платона. В качестве гипотезы Кан выдвигает т. н. «минималистский» взгляд на Сократа, который в этом случае уже не имеет отношения к двум главным своим «открытиям»: определению понятий и теории добродетели как искусства. Эти два момента относятся уже к деятельности Платона, поскольку, как показывает Кан, они предполагают теорию идей. Образ «исторического Сократа», если вообще стоит вести о нем речь, сводится в этом случае к странной личности, у которой был демоний и которая морально воздействовала на своих слушателей. Однако Кан все же «спасает» три «сократических» сочинения Платона: «Апологию Сократа», «Ион» и «Гиппий меньший». Здесь мы имеем дело, вероятно, с самим Сократом, который, как считает Кан, предстает как учитель своеобразной морали без философского обоснования. На мой взгляд, Кан прав в своем отношении к «свидетельствам» Ксенофонта и Аристотеля. Прав он и в критике тех, кто вслед за Аристотелем приписывает Сократу то, что они находят в «ранних» платоновских диалогах. Однако я не вижу оснований выделять три вышеупомянутых диалога и считать их верным изображением Сократа.

Поскольку «сократические» диалоги Платона у Кана перестают быть сократическими, то нужно объяснить, почему они в основном носят апоретический характер. В качестве такого объяснения Кан вслед за Шорей и другими унитаристами, начиная с Шлейермахера, говорит, что они написаны Платоном, когда замысел «Государства» уже сложился. В своей книге Кан убедительно показывает, как можно обнаружить в них предвосхищения «Государства». В этой функции он называет сократические диалоги пролептическими, то есть предвосхищающими «Государство». Таким образом, апории, к которым Сократ приходит в «диалогах определения» — это не свидетельство того, что Платон еще не решил для себя ту или иную проблему, но определенное воздействие на читателя, которое помогает ему избавиться от ложных и общераспространенных мнений и предпосылок. Это позиция, которую всегда разделяли унитаристы.

Само «Государство», как показывает Кан уже в статье 1993 года, — это единый диалог. Он убедительно опровергает обычные девелопменталистские предрассудки, «ученые мифы», как он их сам называет, в соответствии с которыми «языковая статистика точно доказала, что стиль первой книги отличается от остальных». Вслед за другими унитаристами Кан обращает внимание на то, что частицы, на основании которых происходит определение времени создания диалога или книги, меняются в зависимости от хода изложения. Одни частицы используются больше, когда идет спор между принципиальными оппонентами, другие — когда говорят единомышленники, неторопливо и дружелюбно. Кан вслед за Целлером, Эдэмом, Шорей и, между прочим, Рэдером приводит многочисленные примеры антиципаций содержания поздних книг «Государства» в первой книге диалога, которую Дюммлер даже окрестил диалогом «Фрасимах». Таким образом, работа Кана, сочетающая и анализ аргументации, и анализ терминологии, и разбор художественной специфики диалогов, внесла важный вклад в укрепление унитаристской парадигмы.

В 2006 году канадский платоновед **Кеннет Дортер**, известный своими работами о поздней платоновской диалектике, выпустил книгу «Трансформации платоновского Государства». Это, скорее,

историко-философская работа, чем разбор платоновской аргументации в духе аналитической философии. Дортер справедливо отмечает, что, хотя исследование аргументов необходимо, однако — это лишь часть необходимой работы для платоноведа. Дортер справедливо пишет, что предметом (the governing concern) «Государства» является моральная теория, исследование которой, однако, принимает форму политической теории. Дортер — унитарист, соответственно, он хочет показать, что за противоречиями в форме и содержании скрывается единый замысел. Метод, которому он собирается следовать, заключается в прослеживании трансформации концептуальных моделей: например, модели полиса как «души, записанной большими буквами», модели трехчастной души и модели «двух миров», бытия и становления. По Дортеру, Платон вначале вводит эти модели как простые иллюстрации своей мысли, а затем в силу того, что его концепция более сложная, чем эти иллюстрации, на протяжении диалога их изменяет и трансформирует. Дортер прав в том, что для Платона его концепции никогда не являются чем-то безусловным и безоговорочным, что они постоянно уточняются и подробно обсуждаются. Стоит ли называть первые формулировки проблемы концептуальными моделями — это другой вопрос. Дортер вслед за Целлером, Эдемом, Шорей, Каном и другими показывает, что первая книга не является отдельным сочинением, что в своем содержании она тесно связана с последующим замыслом. Он очень верно замечает, что все переходы в «Государстве» от одной части к другой (переход от I книги ко II, переход от IV книги к V–VII, а от них — к VIII) не только не камуфлируются Платоном, но, напротив, резко подчеркиваются, что говорит о сознательном замысле, лежащем в основе этих переходов. В этом и во многом другом с Дортером можно согласиться.

Однако канадский ученый не ограничился этими верными замечаниями. Уже в совсем другом, спекулятивном и фантастическом ключе выдержана его интерпретация структуры диалога, которую он совершенно произвольным образом ставит в соответствие с «разделенной линией». Аналогия, заключающаяся в том, что первая книга представляет собой «эйкасию», вторая–четвертая — «пистис», пятая–седьмая — «дианойю» и немного

«ноэсис», восьмая–девятая — снова «пистис», а десятая — снова «эйкасию», — все это совершенно произвольные домыслы, механически связывающие литературную композицию диалога и его философское содержание. Никакой «эйкасии», гадания на образах, в негативной диалектике первой книги не найти и днем с огнем, никакого отношения не имеет и способ познания геометров к содержанию центральных книг и т.д. Конечно, платоновские литературные приемы имеют прямое отношение к содержанию диалога, однако они не сводятся к воспроизведению схемы «разделенной линии». Безосновательны и попытки Дортера увидеть парадоксы там, где их нет вовсе. Например, он видит парадокс в том, что, хотя замысел «Государства» столь обширен, но в его основе лежит узкая специализация. Так же безосновательна его концепция «нарративной организации Государства» как «прогрессивного восхождения через противоположности («оппозиции») к более обширным обобщениям, каковое восхождение, быть может, есть литературный образ ноэтической диалектики» (р. 13). Надуманность примеров, которые Дортер приводит, говорит сама за себя (позиция Полемарха, например, это негативный полюс войны по отношению к позитивному полюсу мира у Кефала, но и то и другое вместе — это позитивный полюс справедливости, противоположный негативному полюсу несправедливости Фрасимаха). Слишком широким и неточным обобщением является сведение Дортером этической позиции Полемарха к деонтологии, Фрасимаха — к консеквенциализму, а Сократа — к этике добродетели. Ни один из участников беседы не стал бы спорить с тем, что решающую роль в «моральном выборе» играют последствия, полезные или вредные. Я уже не говорю о рассуждении Дортера относительно близости памфилидца Эра (Ἴρα) к Эросу (ἔρως) (р. 333), заставляющем усомниться, читает ли Дортер по-гречески.

Особое место в современных дискуссиях о Платоне и «Государстве» занимает так называемая «штрауссианская интерпретация», восходящая к работе **Лео Штраусса** о «Государстве», изданной в книге «Город и человек» (1964 год). Эта интерпретация, популярная, главным образом, на факультетах политологии, пред-

ставлена такими именами, как Аллэн Блум, Сет Бернардетт, Стенли Розен. Для экономии места я остановлюсь на последней важной интерпретации «Государства», предпринятой в рамках этого направления, на книге **Стенли Розена** «Платоновское Государство», опубликованной в 2006 году. До этого мы имели дело пусть с очень разными, порой полностью противоположными подходами к интерпретации «Государства», однако образующими некоторое общее поле научного исследования, в рамках которого ведется поиск истины, действительного понимания того, что имел в виду Платон. Но, ведя разговор о «штрауссианцах», приходится признать, что здесь речь идет вовсе не о том, что имел в виду Платон, а о довольно бойких и пошлых попытках «вчитать» в Платона современные фантазии на тему политической философии. Больше всего это напоминает неоплатоническую экзегезу, однако без лежащей в ее основе и прекрасно знакомой Ямвлиху, Сириану и Проклу грамматической традиции и без точности и ясности, которые при всей спекулятивности и фантастичности подхода все же присутствуют в комментариях Прокла.

Стенли Розен, как и прочие представители этого направления, исходят из критики «аналитического» подхода к Платону, видящего свою главную цель в анализе аргументов. То, что драматический элемент играет определенную роль в платоновском творчестве, не было никогда ни для кого секретом. Об этом писали и Фридрих Август Вольф, и Джоуэтт, и Эдэм, и Шорей, и Виламовиц. Но если обычный платоновед старается найти золотую середину между тем, что диалог — это не трактат, и тем, что диалог — это все же не просто драма, то Розен и прочие подчиняют все содержание диалога его драматическому моменту.

Платон — действительно превосходный писатель. Он пишет замечательные сценки-вступления к своим диалогам, обрамляя последующую дискуссию живыми и дышащими простотой и гениальностью картинками афинской жизни старого доброго времени. Ему доставляет удовольствие несколькими штрихами изобразить характер собеседника Сократа, передать атмосферу афинского гимназия времен пелопоннесской войны или описать

съезд софистов в доме богача Каллия. В самих беседах драматический момент также играет порой определенную роль. Платон изображает довольно сумбурный стиль аргументации Фрасимаха, любовь к слишком гладким и перенасыщенным эпитетами фразам у Пола в «Горгии», туповатую напыщенность рапсода Иона, несколько высокомерный и дидактический образ речи Протагора и многих других собеседников Сократа. Но все это вовсе не означает, что все содержание беседы зависит от этих драматических характеристик. Платон — не Метерлинк и не Бертольд Брехт. Но у «штрауссианцев» основное философское содержание диалога оказывается закодированным истолкованием драматического положения, символизмом без границ. Естественно, привилегированный доступ к подлинному, тайному содержанию диалога оказывается лишь у последователей Штраусса.

Как это конкретно выглядит в практике истолкования? Розен пишет, что «Государство» — «это не трактат о политике, но драматический портрет людей, обсуждающих связь между справедливостью и благом» (р. 2). Платон, действительно, иногда дает меткие характеристики своим *dramatis personae*, но десять книг плотного диалектического обсуждения отвлеченных и не совсем отвлеченных вопросов для любого нормального читателя не является «драматическим портретом» Сократа и его собеседников. Для оживления беседы Платон может напомнить о влюбленности Главкона в какого-то не очень красивого юношу, но с прекрасной душой, но превращать на этом основании Главкона в носителя эротического начала смешно.

Платоноведы, причем хорошие, порой, действительно, писали, что некоторые аргументы Сократа в сократических диалогах и в первой книге «Государства», быть может, заведомо ложные и используются в драматических целях, чтобы показать, как неискусшенный в диалектике собеседник с треском проигрывает диалектический агон Сократу. Но когда из этих замечаний, относящихся к конкретным аргументам, делается вывод, что все содержание «Государства» — это намеренная ложь, сравнимая с ложью, к которой в исключительных случаях могут прибегать философы-правители (р. 2), то такие рассуждения показывают отсутствие на-

учного такта, без которого занятия гуманитарными исследованиями превращаются в самый дикий произвол.

То же самое относится к заявлению Розена, что «Государство» — «это подражательная поэма не в меньшей степени, что и Илиада с Одиссеей» (р. 3). Это опять-таки шулерство. У Платона, без сомнения, присутствует миметический элемент. Это и первая сцена диалога в Пирее и доме Кефала, это и пот, и краска стыда за поражения, заливающая лицо Фрасимаха в конце первой книги. Но этим внешний мимесис, о котором только и может идти речь при сравнении Платона с Гомером, почти полностью исчерпан. Платон в десятой книге специально намекает на то, что гораздо сложнее подражать мудрому и добродетельному характеру в его речах и поступках. Это тот мимесис, которым Платон в своих диалогах, заменяет внешний мимесис поэтов. Поэтому его миметика — совсем другая, и не может сравниваться с нормальным поэтическим подражанием.

«Вся презентация (в «Государстве». — *Д.Б.*) насыщена риторикой и мифом, поэтому и поэтической образностью», — пишет Розен. Платон, действительно, иногда пользуется превосходными образами, которые помогают ему объяснить своему слушателю или читателю суть диалектического аргумента. Образы Платона очень хороши, но он их использует для определенной цели, которая сама по себе лежит уже вне поэтической образности.

За пределами добра и зла в истолковании Платона находится рассуждение Розена о том, что многие читатели увидели не только то, что политические предложения Сократа не работают и нежелательны, но и что Платон прекрасно это знал. Поэтому, считают эти читатели, «Государство» — «это вид сатиры, направленный против плохих последствий политического экстремизма». Но Розен считает, что в диалоге платоновский Сократ всей душой за них выступает. Отсюда у Розена возникает вопрос, почему же лжет платоновский Сократ. Многим читателям, о которых пишет Розен, можно лишь посоветовать заняться каким-нибудь другим делом, а не чтением Платона. К нему они неспособны. Сам Розен полагает, что «Сократ (и также Платон) делают

совершенно ясным, что правление мудрости тиранично, что оно не может терпеть слова и дела, законы и традиционные институты, и, конечно, политические теории, которые его ограничивают» (р. 5). «Сократ (и также Платон) хотели, чтобы читатель увидел, что философия ведет к тирании» (р. 6). Как-то даже неловко доказывать, что философия и тирания у Платона — это две главные крайности в вопросе о справедливости и счастье, что счастье философа превышает счастье тирана в 729 раз, что справедливая полития, которой нет в нашем мире, находится на небесах и является образцом и прочее. Розен знает это, но цели его лежат вне истолкования Платона. Все последующее изложение в этой книге наполнено подобным вздором, анализировать который всерьез невозможно.

Таким образом, «штрауссианский» подход лежит, на мой взгляд, за границами нормального платоноведения, в котором есть место и унитариям, и эволюционистам, и исследователям платоновской логики, языка и аргументации, которые пытаются понять и проинтерпретировать одно из самых сложных явлений мировой философии и литературы, платоновские диалоги. Но писателям, которые в основу интерпретации закладывают полностью абсурдную методологию, в платоноведении не место.

Таким образом, анализ наиболее показательных исследований «Государства» говорит о том, что до сих пор единой позиции по многим вопросам не существует. Несмотря на огромный труд интерпретаторов и многочисленные результаты, касающиеся многих частных вопросов, основная задача истолкования — реконструкция платоновской теории справедливости далека от завершения. Во многом этому препятствует, особенно в последние пятьдесят лет, навязывание платоновской мысли чуждых ей предпосылок и невнимание к филигранной точности и тонкости платоновской работы с образом и словом, понятиями и концепциями. На мой взгляд, наиболее адекватной формой, которая может позволить вскрыть ход платоновской мысли, является, прежде всего, аналитический комментарий к диалогу, прослеживающий все нюансы развития платоновской мысли.

Автор выражает свою глубокую признательность М.А. Гарнцеву, Д.К. Маслову, И.В. Ощепкову, с которыми в разное время

ему посчастливилось обсуждать основные идеи этой книги и методы историко-философского исследования. Благодарен он и всем своим уважаемым коллегам по кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ за доброжелательное и критическое обсуждение результатов работы.

Вторая и третья главы были опубликованы ранее в «Вопросах философии». Автор выражает искреннюю благодарность редакции журнала за любезное разрешение использовать их в книге.

С бесконечной болью автор посвящает эту книгу памяти Александры Николаевны Трубниковой, до конца верно себе и родному слову писателя земли Русской, жизнью и смертью своей показавшей, что такое — быть настоящим человеком.

Сходня, март 2016 г.

ГЛАВА I

Концепция справедливости в платоновском «Государстве»

Общие замечания

Среди платоновских диалогов «Государство» несомненно занимает центральное место. Оно представляет собой своего рода центр, вокруг которого, как планеты вокруг Солнца, обращаются другие платоновские произведения. Отдельные проблемы этики, политики, теории знания, теории бытия, эстетики, которые рассматриваются в отдельных диалогах, в «Государстве» создают единую картину, становятся частями органического целого, говоря языком русской философии, или тотальности, если выразиться по-гегельянски. Именно в «Государстве» представлена наиболее цельная картина платоновской философии, по отношению к которой остальные сочинения являются своего рода пояснениями, комментариями или дальнейшей работой над вопросами, здесь обсуждаемыми. Вовсе не случайно, что «Государство» наряду с «Законами» — самое большое произведение Платона даже по объему. Но дело, конечно, не в объеме, не в количестве папируса, исписанного Платоном, но в том, что этот диалог наиболее полно выражает платоновское философское мирозерцание в его наиболее существенных чертах. Поэтому понимание «Государства» является *conditio sine qua non* понимания всех остальных платоновских диалогов, а оно само — как бы истоком платоновской философии в целом.

Однако несмотря на очевидную важность «Государства» в космосе платоновской мысли, а скорее, как раз в силу этого, его интерпретация — как бы ни показалось, на первый взгляд, странным та-

кое суждение, — дело вовсе не простое. Хотя перед нами одно из лучших, а может быть, и лучшее произведение греческой прозы, не только философской — язык его ясен и пластичен, периоды превосходны, но вовсе не однообразны, а образы и сравнения не имеют себе равных и давно получили, как образ пещеры, самостоятельное значение, — «Государство» богатством своего содержания, многоплановостью рассмотрения, не всегда очевидными, но от этого не менее важными связями с другими диалогами и, наконец, самим жанром, литературной формой «сократического разговора» ставит порой в тупик своего читателя и исследователя. Еще больше могут помешать и мешают «школьные» и академические предрассудки классической филологии и истории античной философии: недоказанные гипотезы, произвольные оценки, идеологическая предвзятость, духовная зашоренность, отсутствие вкуса и такта. В богатейшей платоноведческой литературе со времен Прокла их скопилось немало. Если попытаться их классифицировать в самом общем виде, то я бы выделил предрассудки «исторические» и предрассудки «философские». Историческими можно назвать те из них, которые в той или иной степени представляют «Государство» вехой платоновского жизненного и творческого пути, связывая его с теми или иными событиями платоновской биографии. Примеров такого недоразумения достаточно, самым известным случаем в мире будет знаменитый «исторический роман» о Платоне Виламовица, а у нас в России — «эротическая драма» о Платоне в исполнении Владимира Соловьева. Если не вдаваться в детали, можно сказать, что попытка понять платоновский диалог из плохо известных «фактов» его биографии обречена на провал и произвольна по определению. Вместо понимания диалогов из них самих, вместо работы с платоновским словом и мыслью, как они реально существуют в его произведениях, здесь предлагается, если называть вещи своими именами, произвол и объяснение достоверного из плохо известного или почти неизвестного.

Философскими предрассудками в общем и целом можно назвать такие попытки толковать Платона, где исчезает различие между диалогом и систематическим трактатом, где за деревьями аргументов исчезает лес целостного контекста платоновского

творчества, где платоновскую мысль понуждают существовать в гораздо более тесных рамках, чем было задумано Платоном, выбравшим именно «сократический разговор», а не ученый трактат основной формой своего литературного и философского творчества.

Дата создания. Как и в случае с остальными платоновскими диалогами, у нас нет никакой положительной, негипотетической информации о времени написания «Государства». Обычно сейчас его — вместе с «Федоном», «Теэтетом», «Парменидом», «Федром» — считают т.н. «средними» диалогами, предшествовавшими диалогам «поздним», т.е. «Софисту», «Политику», «Тимею», «Критию», «Филебу», «Законам». Такое распределение основано на т.н. стилистическом или стилеметрическом анализе, а также на определенном истолковании содержания произведений. Однако точной датировки ни тот, ни другой подход дать не может, и время создания диалога, судя по всему, никогда установлено не будет. К тому же античные источники сообщают, что работа над «Государством» продолжалась до конца жизни Платона, поэтому обычная датировка (конец 70-х годов четвертого века до н.э., «374 или чуть позже» Виламовиц) вполне условна, хотя и возможна, как, впрочем, и любая другая.

Драматическая дата. Со времен Августа Бёка принято считать, что действие диалога происходит в 411 году до н.э. Однако этот выбор зависит от недоказанного и недоказуемого утверждения, что Платон приурочивает действие диалога к определенному сроку и только к нему. На самом деле, такая точность интересовала Платона и его читательскую аудиторию приблизительно в такой же степени, как Софокла и его зрителей мог интересовать вопрос, в каком именно году Эдип прибыл в Фивы или упокоился в Колоне. Никакого значения для понимания «Государства» его «драматическая дата» не имеет. Имеет значение только то обстоятельство, что семья Кефала была еще благополучна и счастлива. Кровавые события конца пятого века положат этому счастью конец.

Место действия. Сократ рассказывает кому-то о беседе, состоявшейся у него вчера в Пирее в доме Кефала с Кефалом, Полемархом, Фрасимахом, Главконом и Адимантом. Кому он это рассказывает, неизвестно. По меньшей мере со времени Прокла часто

считали, что этот рассказ имеется в виду в начале «Тимея», где Сократ ожидает ответного воздаяния за беседу о государстве, которой он вчера одарил Тимея, Крития, Гермocrates и четвертого, не названного по имени собеседника. Возможно, Платон хотел здесь связать воедино действие «Государства» и «Тимея», но такое предположение совсем не обязательно. Прокл со свойственным ему диалектическим изяществом в построении триад усматривает в этой последовательности три способа изложения единой беседы, но, оставив в стороне метафизику неоплатонизма, трудно приписать этому особенно важное значение. Место разговора в «Государстве», Пирей, важнейший афинский порт, было выбрано, вероятно, поскольку именно там жили Кефал и Полемарх, отец и брат оратора Лисия. Поиски какой-то особенной глубинной связи места действия с содержанием «Государства», как это делает Стэнли Розен и его отечественные поклонники, еще менее здравы и убедительны, чем попытка Прокла усмотреть в выборе Пирея намек на суету портовых городов и, соответственно, на меньшую возвышенность исследования проблем общественной справедливости по сравнению с космологией «Тимея».

Действующие лица. Хотя в «Государстве» упоминаются одиннадцать человек, присутствовавших во время беседы, в ней принимают участие только шестеро: Сократ, Кефал, Полемарх, Фрасимах, Главкон и Адимант. Две реплики Клитофонта не в счет. **Кефал** — почтенный и благочестивый старец, беседой с которым начинается основная часть диалога. Из речей его сына Лисия — но не из «Государства», — мы знаем, что он приехал в Афины из Сицилии, и жил в Пирее на положении метэка, «переселенца», «иммигранта», обладая соответствующими такому статусу правами, но без афинского гражданства. Он был богатым купцом, поэтому Сократ обсуждает с ним вопрос о значении богатства в старости. Его сын и наследник **Полемарх** перенимает у Кефала эстафету беседы с Сократом. Из Лисия мы знаем, что Полемарх был убит во время правления «тридцати тиранов» по их распоряжению, а его богатства были конфискованы. Возможно, трагическая участь Полемарха имела в глазах Платона особое значение, когда он сделал Полемарха участником беседы о справедливости.

Но и об этом можно лишь догадываться, поскольку в «Государстве» нет на это даже намека. **Фрасимах**, политический деятель, оратор и теоретик ораторского искусства, родом из Халкедона, известен нам, прежде всего, из «Государства». Каковы были «на самом деле» его философские и политические взгляды, если отвлечься от «Государства», неизвестно. Возможно, сам он и не разделял той идеологической позиции, какую ему приписал Платон. Верность психологической его характеристики гораздо более вероятна.

Изображение братьев самого Платона, Главкона и Адиманта, которые появляются также в начале «Парменида», — великолепный «литпамятник», воздвигнутый Платоном в честь и прославление своей семьи. Психологический портрет братьев написан великолепно: при всей краткости характеристик перед нами два одновременно очень разных и очень схожих молодых человека, которые, как сообщает Платон, уже успели отличиться в сражении под Мегарами.

Главкон — честолюбивый и порывистый юноша. Из Ксенофонта мы знаем, что изо всех своих сил он стремился к политической деятельности. Его суждения бывают очень и очень резкими, иногда грубоватыми, как, например, замечание про «город свиной» во второй книге. Адимант отнес характер своего брата к «тимократическому» типу. А Сократ во второй книге отмечает, что Главкон «всегда был весьма и весьма смел во всем» (357 а). Он любит охоту, по крайней мере, у него дома много охотничьих собак и благородных ловчих птиц. *Juvenis qui gaudet canibus*, «юноша, собакам радующийся», как писали о нем старые комментаторы. Он учился музыке у Дамона, и Сократ обращается к нему с вопросами о специальных музыкальных терминах для гармоний. Платон даже искусно упоминает, что у Главкона был возлюбленный, телом не безупречный, но зато с прекрасной душой. В другом месте Сократ говорит, что Главкон предан эросу (474 d)⁸, а сам Главкон считает, что наградой за подвиги на войне должно быть

⁸ Главкон здесь назван *ἀνὴρ ἐρωτικός*. Впрочем, 475 а, кажется, показывает, что он не вполне доволен таким комплиментом.

разрешение герою удовлетворить свою любовную страсть с тем или той, кого он пожелает. Сократ, впрочем, довольно прохладно отнесся к этому предложению и отверг внебрачные утехы (465 b–c). Особое значение имеют суждения Главкона в начале второй книги для возобновления и углубления разговора о справедливости.

Совсем другим изображен **Адимант**. Ему не свойственна порывистость и резкость. В отличие от Главкона он более глубокомыслен, вдумчив и пронизателен. Это уже великолепный знаток не музыкальных гармоний, как Главкон, но более высокого искусства поэзии. Не случайно его речь во второй книге изобилует цитатами из греческих поэтов. Если Главкон обычно оказывается собеседником Сократа, когда речь идет о сравнительно простых и приземленных материях, Адимант беседует с Сократом в наиболее сложных и философских моментах разговора. Он относится к Главкону, кажется, несколько свысока (ср. как он продолжает развивать тему Главкона во второй книге) и с долей иронии, достаточно любовной (в восьмой книге). Если Главкон — это изображение стража, честолюбца и тимократа, то образ Адиманта указывает, скорее, на философский склад ума и характера.

Нечего и говорить, что оба брата изображены наиболее близкими Сократу людьми. Любовь к справедливости у них врожденная, поэтому и не смогли их смутить широко распространенная в Афинах пропаганда несправедливости, права сильного и воли к власти. Платон, так настойчиво утверждавший в «Государстве» значение породы, изобразив своих братьев такими, какими он их изобразил, без сомнения дал читателю понять, к какой породе людей принадлежит и он сам. Я бы даже сказал, что Платон написал в «Государстве» собственный портрет, который можно угадать в чертах Главкона и Адиманта, своей ближайшей родни. Но, разумеется, этот портрет подразумевает и ту философскую культуру, которой он овладел благодаря диалектике Сократа.

Предмет «Государства». Вопрос о теме или предмете платоновского «Государства» возник давно. Он обсуждался еще в античности, о чем говорит Прокл в работе, которая открывает собрание его текстов, посвященных «Государству». Прокл пишет о двух основных точках зрения на данный предмет: для одних темой

диалога было понятие справедливости, для других — государственное устройство. Собственно это отражено и в так называемом заглавии (*ἐπιγραφή*) диалога: «Государство, или о справедливости». Сам Прокл пытается показать, что обе позиции при определенном истолковании друг другу не противоречат, и в этом он, без сомнения, прав, однако в своем решении афинский неоплатоник основывается, прежде всего, на учении об иерархии добродетелей Плотина, Порфирия и Ямвлиха, которое несмотря на платоновские основы сильно разнится от платоновской ареталогии.

Если исходить не из априорных и внешних по отношению к самому тексту «Государства» соображений, а из самого платоновского сочинения, то вопрос о предмете или теме диалога будет иметь вполне однозначный ответ. Основной темой «Государства» является вопрос о справедливости, а не проблема идеального государственного устройства. Главный вопрос, на который в конечном итоге должны ответить собеседники, касается выбора образа жизни, справедливого или несправедливого. Конечная цель выбора — счастье или, другими словами, хорошая, совершенная жизнь. Поэтому и нужно дать определение, определить, понять разумом и выразить словом, что такое справедливость и что такое несправедливость как таковые, без учета их видимых последствий для жизни. Изображение идеального государственного устройства предпринимается для того, чтобы оно, как на карте с большим масштабом, ясно показало, что это такое, справедливость, и в чем заключается. Для Платона определяющим моментом в соотношении города-государства и индивида оказывается уже индивид. Именно он и его «нрав» (*ἦθος*), «характер» (*τρόπος*) или «душа» (*ψυχή*) — действительная основа политической жизни, а полис — это увеличенная модель индивида. На этом, как мы увидим, строится вся концепция Платона в «Государстве». Лишь с помощью данной модели можно как-то справиться с описанием гораздо более сложного и неявного, невидимого впрямую объекта, человека, то есть человеческой души, которая в «Государстве», как и в «Апологии», «Критоне» и «Горгии», является фундаментом политического бытия. То, что дело обстоит именно так, мы убедимся в ходе рассмотрения самого диалога.

Композиция и структура «Государства». «Государство» в наших рукописях делится на десять книг, хотя это деление, наверняка, позднее, и для самого Платона текст сочинения подразделялся иначе⁹. Тем не менее, традиционное деление на книги, хотя оно, скорее, основано на количественных характеристиках, может дать представление о логике платоновской композиции в «Государстве».

Первая книга, проэмий, то есть пролог или вступление вводит нас в контекст беседы. Сократ, возвращаясь с Главконом из Пирея в Афины после религиозных торжеств, встречает группу молодежи во главе с Полемархом и Адимантом. После шуточных угроз со стороны Полемарха Сократ соглашается остаться еще немного в Пирее, отправляется в дом к отцу Полемарха, Кефалу, и встречается там большое общество. Разговор с Кефалом о старости, страхе смерти и пользе богатства привел к вопросу о справедливости. Сам Кефал после пары замечаний на эту тему уходит, предпочтя философской беседе благочестие и жертвоприношения. Кефала замещает его старший сын Полемарх. Он подхватывает слова своего отца и, опираясь на авторитет поэта Симонида, превращает их в формальное определение справедливости. Его затем Сократ опровергает. Беседа с Полемархом, которая, с одной стороны, ни к чему положительному не привела, но, с другой, позволила Сократу полемически выступить против различного рода властолюбцев, «тиранов», вывела из себя Фрасимаха. Он меняет Полемарха и становится до конца первой книги главным оппонентом Сократа.

Последовательное движение от Кефала через Полемарха к Фрасимаху напоминает отчасти композицию «Горгия», где весьма умеренного и почтенного Горгия сменяет поклонник новой морали Пол, отказывающийся, впрочем, идти до конца в своих взглядах, а Пола — откровенный и разнузданный в своем полном отрицании общепринятой морали Калликл. Примерно так же построена пер-

⁹ О том, что деление на 10 книг не принадлежит Платону, писал уже Шлейермахер, указывавший, что это деление неизвестно Аристотелю. Ш. пишет, что впервые ссылка на это деление встречается у комментаторов Аристотеля (S. 4). Возможно, что деление введено Фрасиллом. К.Ф. Германн писал, что диалог распадается на четыре или пять Massen (G. u. S. S. 539). Наиболее адекватное деление представлено у Джоуэтта (р. IV–V) и у Кэмпбелла в Дж.-К. II (р. 2–3). См. также у Виламовица (Bd. 2, S. 180: Wir haben 5 Akte).

вая книга «Государства». Фрасимах, как и Калликл, в большей степени ритор, чем философ и диалектик, поэтому его главным оружием, хотя и в меньшей степени по сравнению с Калликлом, оказываются продолжительные речи. Диалектика и «эленхос» Сократа постепенно выясняют смысл определения справедливости, которое дал Фрасимах, и затем опровергают это определение.

Сходство с «Горгием» в структуре и, особенно, в теме (справедливость!), преимущественно «эленктический», не догматический характер беседы, итоговая неудача всех попыток определения, — все это в XIX веке оформилось в гипотезу, согласно которой первая книга считалась сократическим диалогом, якобы созданным задолго до «Государства», а затем присоединенным к нему в качестве проэпия. Это механическое представление о платоновском творчестве сейчас, кажется, становится все менее и менее распространенным. На самом деле, как мы увидим, даже если какие-то наброски первой книги и были у Платона до времени написания «Государства», в том виде, в каком первая книга существует сейчас, она органично, а не как внешний придаток, входит в состав целого, и является важной вехой для его понимания.

Вторая книга естественным образом разделяется на две части. В первой из них Главкон и Адимант, оставшись неудовлетворенными доказательством Сократа и желая не *казаться* убежденными, а *быть* действительно убежденными в том, что справедливость лучше несправедливости, возобновляют беседу о справедливости и дают мысли Фрасимаха более систематическую и развернутую формулировку. Теперь Сократ должен не просто опровергнуть тезис или показать недостаточность определения, но противопоставить одной теоретической картине другую. Для того чтобы это осуществить, Сократ выбирает особый путь, путь своего рода моделирования: отвечая на вопрос о справедливости и несправедливости в отдельной душе, он начинает со справедливости в городе-государстве, чтобы от больших букв полиса затем перейти к малым буквам души. Показать, что такое справедливость и в чем заключается ее польза, ее благо, — значит построить модель хорошего полиса. Для этого Сократ прибегает к своего рода логико-историческому методу конструирования, схожему с методом анг-

лийской классической политэкономии. Он изображает возникновение полиса на основании естественного разделения труда и жизнь внутри такого полиса. Поскольку созданный на этой основе «первый полис» не дал ответа на вопрос, что в нем такое справедливость, Сократ переходит к изображению второй формы города-государства, «городу роскоши» или «изнеженному городу». В нем появляются новые потребности, и для удовлетворения этих потребностей, понуждающих к внешней агрессии, Сократ постулирует возникновение нового класса, воинов или стражей. Определенные существенные черты этого класса, ярость к врагу и лояльность к населению своего города, должны быть не только присущи ему от природы, но и усилены и гармонизированы путем воспитания. Таким образом, чтобы данный класс соответствовал своей функции в полисе, он должен быть воспитан. Сократ говорит здесь о двух основных путях воспитания стражей: музыкальном в широком смысле слова и гимнастическом. В конце второй книги даются принципы музыкального воспитания, определяющие характер изображения богов в поэтических произведениях, используемых при воспитании.

В третьей книге это рассуждение продолжается, указываются принципы изображения не только богов, но героев и людей, чтобы стражи с помощью поэтических образцов могли развивать необходимые им свойства характера, необходимые добродетели души. Сократ определяет нормы не только для содержания поэтических музыкальных произведений, но и их формы, поскольку она, хоть и в меньшей степени, также воздействует на характер воинов. Затем даются предписания по формированию тела, формулируются принципы гимнастики и медицины. Воздействие на тело подчинено необходимости формирования психологических свойств стража, его характера. Далее речь заходит о необходимости выделения внутри класса стражей подкласса — или, вернее, «над-класса», — правителей, которые будут думать и заботиться о городе в целом. Здесь Сократ отмечает необходимость психологического и идеологического воздействия на правителей и весь город, чтобы внушить им искренний и глубокий патриотизм. Здесь же определяют запреты на частную собственность и частную жизнь для

стражей, поскольку она будет мешать им выполнять их природную функцию — охранять город в целом.

В четвертой книге создание совершенной модели хорошего полиса доводится до конца, и теперь можно определить ключевые добродетели: мудрость, мужество, благоразумие и, самое главное, справедливость. Установив, какими добродетелями обладает совершенный полис, Сократ переходит к тому, что лежит в человеческой душе. Для этого на основании «закона противоречия» формулируется учение о частях души. Оно дает возможность сопоставить с ним результаты, полученные в итоге рассмотрения трехчастной структуры полиса. Исходя из этого, дается определение добродетелям души по аналогии с добродетелями полиса и, в конце концов, после мудрости, мужества и благоразумия дается определение справедливости души, по отношению к которой справедливость практическая и справедливость политическая оказываются лишь внешними и производными формами или даже призраками. В конце книги Сократ предполагал перейти к описанию плохих форм государственного устройства и, соответственно, плохих форм устройства души, чтобы произвести, в конце концов, обещанное сравнение действия на душу справедливости и несправедливости.

Однако в пятой книге Платон, на первый взгляд, внезапно отступает от заявленного плана, и вместо предполагавшегося очерка деградирующих форм души и полиса, отложенного теперь до восьмой книги, собеседники обращаются к вопросам о роли женщин в идеальном полисе, о функционировании механизмов общественного воспроизводства, о необходимости создания вместо традиционной семьи новой формы воспроизводства. Возможность осуществления таких радикальных мероприятий в сословии стражей требует уточнения функций правителей совершенного полиса, которыми должны быть уже не просто почтенные старцы, но те, кто любит знание и обладает им, философы.

В шестой книге Сократ вместе с Адимантом определяют необходимые психологические качества, которыми должны от природы обладать философы. Становится ясно, что любовь к знанию — глубинная основа добродетелей, о которых речь шла в четвертой

книге. Необходимость понять, что есть предмет этого знания, ведет к обсуждению того, что такое идея Блага, в чем различие между знанием и мнением. Идея Блага оказывается фундаментом как общественной, так и индивидуальной справедливости.

В седьмой книге различными способами описывается необходимое теоретическое воспитание, которое позволит философу постепенно приблизиться к познанию идеи Блага, которая является необходимым условием правильного познания и правильного практического действия для философа-правителя. В результате рассуждений в пятой-седьмой книгах модель совершенного полиса получает новые, более точные характеристики, а изображение отдельной совершенной души также получает новые очень важные определения. Таким образом, в конце седьмой книги теоретическое изображение как совершенного полиса, обладающего справедливостью, так и отдельной души, для которой справедливость играет ключевую роль, достигает наиболее полного вида и может считаться законченной.

В восьмой книге Сократ возвращается к задуманному им изображению ложных форм государственного устройства и человеческой души, лежащей в основе любой формы правления, чтобы в конечном итоге осуществить сравнение справедливой и несправедливой души как таковых. Формы правления и устройства души изображаются в процессе постепенной деградации от совершенного полиса и души к самому плохому полису и самой негодной, то есть несправедливой душе. Определив главные черты тимократии, плутократической олигархии и демократии как последовательные виды политической и психологической деградации, Сократ заканчивает изображением тирании и тирана как окончательной формы личного и общественного регресса, распада души и общества.

В девятой книге подробно изображается психологический переход от демократической души к душе тирана, подробно характеризуется состояние этой души, сравнивается душа тирана и душа философа-царя. Поскольку справедливость и несправедливость по замыслу Главкона и Адиманта во второй книге нужно было сравнить и в аспекте доставляемого ими удовольствия, следует сравнение удовольствий тирана и удовольствий философа. Сравнение

показало, что удовольствия философа превосходят тиранические, а последние, на самом деле, удовольствиями вовсе не являются.

Десятая книга в структуре всего «Государства» соответствует первой как эпилог прологу. Она поясняет характер миметической поэзии в свете теории идей и установленного подразделения частей души. После этого Платон обращается к доказательству бессмертия души и изображению счастливых последствий справедливости не только для внутреннего состояния души, но и в обычной жизни. Справедливый человек оказывается счастливым во всех упоминавшихся Главконом и Адимантом смыслах этого слова. В завершение Сократ рассказывает эсхатологический миф, миф об Эре. Здесь изображено, как справедливая душа после смерти наслаждается, а несправедливая, особенно душа тирана, претерпевает тяжкие мучения. Говорится здесь и о том, что не судьба, не злой рок, но сама душа ответственна за свой выбор будущей жизни, а значит и за свое счастье или горе. «Государство» завершается торжественным повторением учения о том, что отдельная душа счастлива, если она справедлива, и несчастна, если она несправедлива.

Можно заметить, — и было замечено неоднократно, — что «Государство» образуют несколько больших тематических и композиционных блоков: 1) Постановка проблемы (первая книга и начало второй); 2) Рассуждение об аналогии полиса и души (вторая часть второй книги, третья и четвертая книги); 3) Рассуждение о частной собственности, семье и правлении философов, знающих идею Блага (пятая, шестая, седьмая книги); 4) Неправильные формы правления и души, окончательное сравнение души философа-царя и тирана в отношении счастья; 5) Миметическая поэзия и философия; счастье справедливого человека в этом мире и в загробной жизни¹⁰.

Предложенный краткий обзор композиции и структуры диалога, на мой взгляд, ясно показывает, вокруг какого смыслового центра разворачивается рассуждение «Государства», какова цель и средства, с помощью которых Платон пытается этой цели достигнуть.

¹⁰ Шлейермахер делил «Государство» на шесть больших разделов (S. 4–5 и passim).

ГЛАВА II

Проблема справедливости в первой книге «Государства»: Кефал, Полемарх

Первая книга «Государства», как может заметить любой читатель, весьма отлична от следующих за ней книг. Она больше всего напоминает сократический диалог с непременным обсуждением какой-нибудь добродетели. В таком диалоге собеседник или собеседники Сократа пытаются высказать, сформулировать определение некоего понятия, относящегося к морали, после чего вместе с Сократом и под его «нажимом» начинают исследовать это определение. В результате нескольких проб и ошибок обнаруживается неудовлетворительность формулировки, и собеседники вынуждены пойти на второй, а затем и на третий круг. Обычно такой диалог после ряда неудачных попыток определения приводит в конце разговора к апории, к горькому признанию собеседников, что они и понятия не имеют о храбрости, благочестии или благоразумии. Формально в первой книге «Государства» перед нами такой сократический диалог, где после попыток Кефала, Полемарха и Фрасимаха определить справедливость и защитить свое определение от Сократова опровержения-«эленхоса» ни одно из определений не выдерживает проверки, и, в конце концов, сам Сократ признает, что дело зашло в тупик, и искомого знания справедливости так и не было достигнуто.

Эти черты, общие у первой книги «Государства» с другими «сократическими» или «апоретическими» диалогами Платона, наряду с особенностями ее языка, часто приводили и приводят к утверждению, что эта книга вначале существовала отдельно, как самостоятельный диалог, а потом была «подшита» Платоном к новому большому произведению. Впервые эту гипотезу высказал Карл Фридрих Германн в 1839 году¹¹. В 1895 году Фердинанд

¹¹ См.: [Германн 1839, SS. 585 ff.], См. об этом у [Рэдлер, 1920, SS. 187 ff.], и [Кан 1993, p. 131].

Дюмлер окрестил первую книгу «Государства» «Фрасимахом», по имени главного противника Сократа в этом «диалоге»¹². Виламовиц в своем «Платоне» предположил, что «Фрасимах» был задуман как диалог о справедливости, аналогичный «Лажету» (о храбрости), «Хармиду» (о благоразумии), «Эвтифрону» (о благочестии), но «Фрасимах» был в итоге на двадцать лет оставлен в незаконченном состоянии, а вместо него был написан более резкий и эмоциональный «Горгий»¹³. Фридендер увидел в небольшом и, вероятно, подложном «Клитофонте» своего рода продолжение «Фрасимаха», реакцию на «Фрасимах», но не на все «Государство» целиком¹⁴. Все эти догадки и предположения наряду с другими предположениями и догадками должны были «неопровержимо доказать» отдельное существование «Фрасимаха» и его типологическую близость с «ранними диалогами». Поэтому в книгах Виламовица и Фридендера, составивших целую эпоху в платоноведении XX века и оказавших огромное влияние на множество работ, в том числе и в англо-саксонском мире, первая книга обычно рассматривалась отдельно от прочих девяти книг «Государства».

Тем не менее, гипотеза отдельного издания «Фрасимаха» не является ни доказанной, ни необходимой. Помимо весьма ненадежного умозаключения от «Клитофонта» каких-либо сведений об отдельном издании первой книги нет. Свидетельство Авла Геллия о том, что «Киропедия» Ксенофонта была написана в ответ на вышедшие первыми в свет «почти две книги» платоновского «Государства»¹⁵, само

¹² См. [Фридендер 1964, S. 286.] Там же см. краткий обзор точек зрения на проблему существования диалога «Фрасимах» и умеренную защиту предположения К.Ф. Германна.

¹³ [Виламовиц, I, 1920, SS. 209–211]. Виламовиц предполагал, что Платон испытывал личную неприязнь к Фрасимаху, который якобы был идейным вдохновителем Ферамена и революции 411 года. То, что Фрасимах изображен несимпатичным и грубым персонажем, свидетельствует об атаке (Angriff) Платона на Фрасимаха, которая была уместна в 90-е гг., но потеряла свой смысл через двадцать лет. Все это остроумно, но вовсе не убедительно.

¹⁴ См. [Фридендер 1964, SS. 45–46].

¹⁵ Авл Геллий, Аттические ночи XIV 3. Виламовиц [Виламовиц, II, 1920, S. 182] склоняется к тому, что «почти две книги» — это неудачное выражение Авла Геллия, который ничего в этих вещах не понимал.

по себе ненадежно и, в любом случае, ничего не говорит об отдельном издании нашей первой книги¹⁶. Данные стилометрии, действительно, показывают, что язык первой книги отличается от языка последующих девяти книг. Но эти различия объясняются полемическим и диалектическим характером первой книги, тогда как последующие написаны в более спокойном стиле, соответствующем «догматическому» содержанию беседы¹⁷. К тому же, если исходить из статистики К. Риттера, то первая книга «Государства» имеет 9 случаев «позднего» стиля, тогда как «Кратил» — 8, «Федон» — 7, вторая книга «Государства» — 10, «Парменид» — 17, «Федр» — 21, а «Теэтет» — 25¹⁸. Таким образом, даже по стилометрическим основаниям первая книга не сильно отличается от «средних» диалогов или, по Чарльзу Кану, диалогов Группы II. Ее сходство с другими «сократическими» диалогами говорит лишь о том, что Платон при необходимости мог еще раз написать «сократический» диалог в качестве введения-«проэмия» к своему новому труду. В начале второй книги Сократ как раз и называет только что закончившуюся беседу «проэмием», то есть вступлением, прологом (*προίμιον* 357 а). И, как неоднократно замечалось¹⁹, в композиции «Государства» первая книга имеет свой аналог в последней, десятой книге, которая также стоит особняком и завершает весь диалог рассказом о судьбе души в Аиде, чему соответствует разговор с Кефалом в первой книге.

Виламовиц справедливо отметил принципиально новый характер «Государства» не только в платоновском творчестве, но и в греческой прозаической литературе того времени²⁰. Платоном впервые тогда было создано литературное произведение, которое

¹⁶ См. об этом [Кан 1993, р. 131]. Как замечал еще Виламовиц [Виламовиц, П, 1920, S. 182], у Геллия речь идет не о двух изданиях, но о выходе отдельных выпусков.

¹⁷ Как замечает Кан [Кан 1993, р. 134], преобладание, например, в первой книге формулы ответа *πάντα γε* (признак «раннего» стиля) над формулой *πάντα μὲν οὖν* («поздний» стиль) объясняется тем, что сдержанное «Да — и что дальше?» лучше подходит для собеседника, не верящего всему на слово и готового к продолжению полемики, чем «Да, это именно так и никак иначе», характерное для заранее симпатизирующих Сократу Главкона и Адиманта.

¹⁸ [Кан 1993, р. 134].

¹⁹ См., например, [Виламовиц, П, 1920, S. 180]; [Кан 1993, р. 136].

²⁰ [Виламовиц, I, 1920, S. 393].

не могло быть прочитано за один раз, но предполагало совсем другой опыт вхождения в него: многократного чтения и продумывания его как целого. Тем более было важным для такого сознательного и искусного художника, как Платон, дать читателю не агрегат, изготовленный из *disiecta membra* различных лет, но как можно более гармоничное единое произведение. В т.н. диалоге «Фрасимах», как мы его имеем перед собой, слишком много моментов, указывающих на темы и проблемы остальных частей «Государства», чтобы можно было объяснить это простой случайностью²¹. В ходе анализа первой книги мы увидим эти моменты. Да даже если Платоном и был некогда создан набросок первой книги как самостоятельный диалог, нет особого сомнения в том, что, готовя «Государство», он так изменил его, чтобы этот диалог полностью соответствовал своей новой функции — быть сократическим введением в беседу о справедливости²². Первая книга — прекрасный пример того, что было отмечено Чарльзом Каном и названо им «пролептической (предваряющей) композицией» «Государства», когда в начальных книгах предваряются и предвосхищаются темы и сюжеты книг последующих²³.

Первая книга «Государства» начинается с рассказа Сократа неизвестному собеседнику (или собеседникам) о том, как он вместе с Главконом ходил вчера в Пирей на праздник Бендидий, и как Полемарх с Адимантом шутивными угрозами упростили их остаться и привели в дом Кефала, отца Полемарха, оратора Лисия и Эвтидема. Беседой с Кефалом начинается основное «логическое» действие диалога.

²¹ Виламовиц [Виламовиц, II, 1920, S. 181] справедливо подчеркивает значение комментария Джеймса Эдэма, в котором показано, как в последующих книгах развиваются темы, берущие начало в первой книге.

²² Как писал Виламовиц [Виламовиц, II, 1920, S. 184], «диалога «Фрасимах» у нас нет, мы имеем лишь его переработку (*Umarbeitung*) для определенной части «Государства».

²³ [Кан 1993, *passim*].

Кефал

Если у старых комментаторов (Джоуэтт, Неттлшип, Фридендер, Шорей во Введении к своему изданию «Государства»²⁴) образ Кефала вызывал симпатию, — Фридендер, например, называет его «естественной пра-формой справедливости»²⁵, — то в конце двадцатого века отношение к нему порой оказывалось весьма критичным, и посвященные ему страницы, например, в комментарии Дж. Эннес выглядят как обличение и осуждение старого купца, главной чертой которого оказывается «моральное самодовольство» (*moral complacency*)²⁶. Кефал в комментарии Дж. Эннес оказывается не только ограниченным человеком, но лицемером и просто обманщиком. Его жизнь посвящена стяжательству, он обожает свое богатство, не видит в морали ничего, кроме как средства для достижения своих меркантильных целей, притворно распространяется о своей любви к рассуждениям, но, на самом деле, для него это лишь досужее стариковское занятие, сродни пасьянсу, брани с ключницей или давке мух. Эннес видит в Кефале чуть ли не тип олигархического человека из восьмой книги. Чтобы не отвечать на коварные вопросы Сократа, он, обманывая всех, уходит совершать жертвоприношение, которое он уже давно совершил. Платон, таким образом, начинает с резкого контраста между Сократом с его искренней любовью к морали и философии и самодовольным богатеем, который лишь использует мораль и справедливость для достижения своих корыстных целей на этом и том свете. Такая не в меру строгая к старому Кефалу характеристика, на мой взгляд, может серьезно исказить не только отношение Платона к первому собеседнику Сократа, но и исказить содержание того, что Платон хочет сказать в «Государстве». Вопрос о том, какими красками нарисован образ Кефала и каково значение этого эпизода, на самом деле, важен, поскольку здесь, в самом начале беседы, Платон, так сказать, задает тон всему остальному диалогу.

²⁴ A prefiguring type of the happy old age of the just man, p. IX.

²⁵ [Фридендер 1964, S. 48].

²⁶ [Эннес 1982, p. 18–23]. Впрочем, смотри более правильную оценку у Риива (p. 6).

Начало положено разговором о старости. Сократ спрашивает Кефала, глубокого старика, как он переносит старость, тяжела ли она ему. Этот путь всем предстоит пройти, что же может о нем сказать человек опытный²⁷? Тема старости звучит здесь вовсе не случайно. Это не просто один из возрастов человека, но время, подводящее черту подо всей жизнью, ее окончательный итог. Старость заставляет отнестись к жизни как к целому. Так что вопрос Сократа, при всей его изящной светскости и полной уместности, ведет к вопросу о жизни в целом и о смысле жизни. Именно поэтому все здесь начинается не с отвлеченной дискуссии об определении понятия справедливости или о правильной форме совершенного государства, но темой — почти в музыкальном смысле — старости.

В ответе Кефала не звучит и нотки самодовольства, не видно и страсти к стяжательству. Он вообще сперва ничего не говорит о своем богатстве. То, что старость — это время, когда телесные удовольствия перестали иметь значение, для него не повод для жалоб, как это обычно бывает, а, скорее, желанное избавление от «наводящего безумие и дикого владыки»²⁸, от вожделений и страстей плоти, которые уступают место «удовольствиям и вожделениям, связанным с речами»²⁹. Старость приносит мир и освобождение³⁰ в душу, и это, как правильно отметил Фридендер³¹, напоминает действие философии в «Федоне», которая приносит в душу покой³². Платоновский Кефал — вовсе не типичный представитель класса филохремастов, всей душой преданный любо-стяжанию. В своей «философии вожделения» он, как справедливо заметил Т. Ирвин³³, близок к позиции Сократа в «Горгии». Удовольствия от секса, еды и напитков, о которых здесь идет речь, в четвертой книге будут определены как характерные черты «вожде-леющей» части души (*ἐπιθυμητικόν*), а описание сексуального удовольствия как «наводящего безумие и дикого владыки» по язы-

²⁷ 328 e.

²⁸ 329 с.

²⁹ 328 d.

³⁰ 329 с *εἰρήνη καὶ ἐλευθερία*.

³¹ [Фридендер 1964, S. 49].

³² «Федон», *γαλήνη* 84 a.

³³ [Ирвин 1995, p. 170].

ку и мысли предвосхищает знаменитый «эрос тирана» в девятой книге³⁴.

Причиной недовольства старостью, жизнью и собой Кефал называет характер (*τρόπος*) человека. От нрава и характера зависит счастье и в юности и в старости. «Если люди будут умеренны и не станут себя изводить³⁵, то и старость будет им тяжелой лишь в меру. Если же они таковыми, Сократ, не окажутся, то и старость и юность будут в тягость» (329 d). То, что Кефал противопоставлен толпе других стариков (329 a, e), его отношение к вожделениям плоти, его философия «характера» и идеал «порядочного человека» (*ὁ ἐπιεικής*), пиетет перед Софоклом и Пиндаром, поэтами меры и правды, — все эти черты мысли и характера старого Кефала, мастерски набросанные Платоном, гармонично объединяются в одну картину. Перед нами не типичный представитель хрематистов-стяжателей. Кефал — исключение из правил, свойственных тогдашнему третьему сословию. Это еще раз подчеркнуто его отношением к старости, резко отличающимся от традиционного и общепринятого³⁶. Особое значение имеют его слова о «характере», в которых предвосхищено основное учение «Государства» о правильном строе души как основе счастья.

Его «философия богатства» не делает из средств цели. В этом образ Кефала «Государства» расходится с образом богача, появляющимся — вместе с врачом и тренером — в «Горгии»³⁷. Богатство желательное для счастья, но оно не сделает счастливым того, у кого развращенный характер. Идеал счастья для Кефала — в том, чтобы «быть легким для себя самого» (*εὐκολος ἑαυτῷ* 330 a), то есть сохранять внутренний мир, не терзаясь и не страдая от желания все новых и новых удовольствий. Сократ подмечает, что Кефал не слишком привязан к своему имуществу (*οὐ σφόδρα ἀγαπᾷ τὰ χρήματα* 330 c). Он и сам не считает себя настоящим стяжателем, каким, например, был его дед. Его ответ на вопрос Сократа, в чем наибольшая польза

³⁴ 573 e. См. [Неттлшип 1897, p. 15]; [Кан 1993, p. 136–137].

³⁵ *εὐκολοι* — те, кто легко и свободно относится к жизни и к себе, не терзаясь неосуществимыми желаниями.

³⁶ См. [Эдэм 1902 ad loc.].

³⁷ «Горгий», 452 b–d.

(*μέγιστον ἀγαθόν* 330 d) от богатства, звучит и вовсе парадоксально. Оказывается, что самая большая польза его в том, чтобы иметь возможность перед смертью расплатиться со всеми долгами, перед богами и людьми. Вряд ли такой план использования накопленного имущества можно назвать типичным как для богачей того времени, так и для нынешних. Дж. Эннес и Т. Ирвин ставят Кефалу в вину то, что «справедливость для него лишь способ обеспечить спокойствие духа перед лицом смерти», и что фактически богатство лучше может это сделать, нежели справедливость³⁸. Довольно странный упрек человеку, которого спросили, какую пользу приносит богатство, и который считает, что богатство полезно только человеку порядочному (*ἐπιεικής*). В отличие от богача в «Горгии», для которого богатство и есть высшее благо (*μέγιστον ἀγαθόν*) человеческой жизни, Кефал считает само богатство лишь средством для достижения совсем другой цели — душевного спокойствия.

Как раз одна из реплик Кефала дает повод Сократу поднять вопрос о справедливости. Мысль о близкой смерти приводит того, кто знает за собой множество преступлений, к страху перед загробными наказаниями, а тот, кто «провел свою жизнь справедливо и благочестиво» (*δικαίως καὶ ὀσίως τὸν βίον διαγάγη* 331 a), получает сладкую надежду. Богатство может помочь расплатиться с долгами только тому, кто совершил свои проступки невольно (*ἄκων* 331 b). Речь вовсе здесь не идет о лицемерном замысле и тонком расчете безнравственного корыстолюбца, рассчитывающего искупить свои преступления взносами на религиозную ипотеку. Богатство для Кефала — своего рода подстраховка, которая может что-то дать только тому, кто вел справедливую и благочестивую жизнь, но, как это свойственно человеку, мог «обидеть кого-то зря», не желая этого и не делая из этого смысл всей своей жизни. Видеть в Кефале Тартюфа конца пятого века до н.э. не стоит. Как более века назад заметил Неттлшип: «В случае с Кефалом нравственность подытожена в формуле «быть правдивым в словах и делах, и платить долги богам и людям», и если понимать ее достаточно широко и глубоко, в ней сказано все, что нужно сказать»³⁹.

³⁸ [Ирвин 1995, р. 170].

³⁹ [Неттлшип 1897, р. 16].

Конечно, платоновский Кефал — это не Сократ и не идеальный философ-правитель «Государства». Его нравственное мировоззрение основано на идеалах ушедшего, причем трагически ушедшего времени Греции пятого века. Его опыт и убеждения основаны не на логической непротиворечивости и точности определения понятий, а на поэтических гномах и примерах великих мужей прошлого. Он не может ничего доказать, но только показать своим собственным примером, что такое справедливость и благочестие. Поэтому слова, которыми он выражает свой жизненный опыт, взятые сами по себе, оторванные от всей его жизни, могут превратиться, — особенно после новой, софистической школы мысли, — в нечто другое. Их могут приспособить для другой идеологии и для другой практики. По справедливому замечанию Аристотеля в «Никомаховой этике»⁴⁰, лишенный доказательства опыт стариков, выраженный в простом слове, очень важен для философа, но не достаточен для него.

Каково значение этого эпизода в «Государстве» как целом? Платон поднимает проблему справедливости в контексте самых важных вопросов человеческой жизни. Темы жизни в целом, ее смысла, вожделения плоти, противопоставленные удовольствиям мысли и рассуждения, характер человека как подлинная основа его счастья, роль и значение богатства как средства для достижения счастья, страх смерти и загробных наказаний, поиски лекарства от этого страха — все это требует продолжения и развития. Таким продолжением и станет весь диалог в его целом.

Полемарх

Как справедливо писал Фридлендер⁴¹, смысловое движение первой книги происходит в возрастающем отчуждении от Сократа. Если Кефал и его речи находят у Сократа восхищение (*ἄγασθεῖς* 329 d) и одобрение (*παγκάλως λέγεις* 331 c), то слова старого купца,

⁴⁰ 1143 b 11.

⁴¹ [Фридлендер 1964, S. 50].

сделавшись «определением» справедливости, легко превращаются в веху на пути в прямо противоположном направлении. Время безыскусной мудрости и традиционной морали прошло.

Старший сын и наследник Кефала, Полемарх, трагически погибший во время правления Тридцати⁴², а перед этим обратившийся к философии⁴³, в полемическом — полемархическом! — задоре вмешивается в разговор, подхватывая «определение» справедливости. Полемарх хочет его защитить, сославшись на авторитет Симонида, мастера моральных сентенций и поэтому любимого софистами поэта. Если Кефал находит выражение своих убеждений в возвышенных эсхатологических строках Пиндара, то его сын прибегает к опоре на гораздо более «приземленного» поэта гражданской доблести. Впрочем, в тексте «Государства» нет прямой цитаты из Симонида, а в дошедших до нас его фрагментах нет таких стихов.

В пересказе Полемарха слова Симонида звучат так: «возвращать каждому задолженность (*τὰ ὀφειλόμενα*) — справедливо». Кефал не хотел задолжать (*ὀφείλοντα*) богам жертв, а людям — денег. В перифразе Сократа это звучит как «отдавать то, что кто-то у кого-то взял», но без слов «долги», «задолженность». Полемарх возвращается к словам Кефала, однако вкладывая в них уже более общий смысл. Кефал говорил лишь о том, что долги богам и людям нужно вернуть. Полемарх выбирает цитату из Симонида, где, насколько можно судить, вообще не идет речи о возвращении долгов в обычном смысле слова, но высказывается общее правило «ретрибутивной» справедливости. По Симониду, справедливость состоит в том, чтобы на добро отвечать добром, а на зло — злом. Речь идет об ответном действии (*ἀποδίδοναι*), в результате которого реципиент «возвращает» агенту действие, которое он претерпел. Симонид, в данном случае, говорит то же самое, что и (гесиодовское?) изречение: «Если претерпел то, что совершил, то это прямая справедливость»⁴⁴. Это уже не просто совет расплатиться с долгами перед смертью. Перед нами традиционное представление

⁴² См. речь Лисия «Против Эратосфена».

⁴³ «Федр» 257 b.

⁴⁴ Гесиод, Фрагменты, 286.

о справедливости как о воздаянии за благо и за зло. Справедливость здесь — ответное действие. И вполне закономерно, что Полемарх выводит отсюда свое определение: «Симонид полагает, что друзья должны (*ὀφείλῃσι*) делать что-то хорошее друзьям, и не делать ничего плохого» (332 а), а «врагам нужно воздавать тем, что им задолжали (*ὀφείλεται*). Должают (*ὀφείλεται*) же враги врагам, я полагаю, тем, что и подобает, неким злом» (332 б).

Полемарх был вынужден исправить первоначальное «определение», поскольку и он, и Сократ согласились, что справедливость не приносит вреда. Именно в этом смысл возражения Сократа: говорить правду и отдавать долги — иногда справедливо, иногда нет (331 с). Он поясняет, что в ином случае возвращать (*ἀπόδοσις*) и обратно принимать (*λήψις*) приносит вред (*βλαβερά*) (332 б). Но если для платоновского Сократа справедливость не может нанести вреда ни при каких условиях, то для Полемарха ее благотворность ограничивается друзьями, тогда как врагам она приносит и должна приносить зло и вред. Ни Полемарх, ни Сократ не собираются защищать справедливость во что бы то ни стало, как таковую, я бы сказал справедливость в духе римских юристов (*vivat justitia, pereat mundus*) и Канта, даже если она окажется вредна для того, кто ею обладает, и для того, на кого направлено ее действие. Говоря другими словами, в разговоре Сократа с Полемархом появляется ключевая проблема «Государства» — отношение справедливости ко благу. Возражение Сократа и его собственное истолкование этого возражения прямо об этом свидетельствуют.

Итак, от наиболее простого и прямого смысла глагола «должать» (*ὀφείλῃσι*), в котором его употреблял Кефал, Полемарх переходит к более общему, «симонидовскому», где слово это уже не имеет отношения к возвращению конкретных вещей или денег, но предполагает ответное действие, своего рода «обмен действиями. Но Сократ дает новое толкование «задолженному», которое превращается в «подходящее», «подобное»: Симонид «как и свойственно поэтам, в загадках определил, что такое справедливое. Ведь он считал, что это — воздавать каждому подобающее (букв. «подходящее» (*προσῆκον*)), но назвал его долгами (*ὀφειλόμενον*)» (332 с).

Изменение смысла, которое здесь произошло, связано не столько с нарастанием абстрактности, о чем обычно пишут комментаторы. Определение Симонида/Полемарха, основанное на идее ответного действия, имплицитно содержит принцип «делать добро друзьям и вредить врагам». В «воздавать подобающее» эта идея ответного действия почти исчезает, глагол «возвращать» утрачивает свое прямое значение и становится носителем идеи «уделять, наделять». Зато слово «подобающее» задает новое направление: чтобы уделить чему-то подобающее или подходящее, надо знать, что подходит этой вещи, в конечном счете, знать природу вещи, чтобы определить то, что ей подходит. Поэтому Сократ получает возможность ввести тему «искусства» (τέχνη), которая послужит основанием опровержения определения Полемарха.

В рассуждениях Сократа выделяются два момента: во-первых, тезис «справедливость — это воздавать подобающее» как таковой не опровергается. Сам по себе он верен, и критика Сократа на него не распространяется. Более того, он является одним из выражений основного учения «Государства» о справедливости⁴⁵. Во-вторых, критика Сократа распространяется лишь на связь этого определения с тезисом Полемарха о друзьях и врагах и на сам тезис о друзьях/врагах, один из самых характерных для обыденной греческой — и не только — морали. Критика проходит как бы две ступени: на первой доказывается, что справедливость нельзя определить как искусство, воздающее подобающее друзьям и врагам, на второй опровергается то, что справедливость приносит пользу друзьям и вред врагам.

Первая часть рассуждений Сократа (332 с — 334 е) связана с положением «справедливость — это искусство (τέχνη)», вызывающим недоумение у современных читателей и критиков⁴⁶, кото-

⁴⁵ См.: [Ирвин 1995, pp. 173–174]; [Кан 1993, p. 137]. Определение «делать подобающее» как частичное приближение к формуле «делать свое собственное дело» в 433 a–b и 433 e 6 — 434 a 1.

⁴⁶ Как замечает Неттлшип [Неттлшип 1897, p. 20]: «Весь ход рассуждения столь странен для нас, что он не производит на нас почти никакого впечатления». Эннес [Эннес 1982, p. 23]: «эти аргументы (все аргументы Сократа против Полемарха — Д.Б.) обычно считаются слабыми, если не софистическими».

рые видят здесь чуть ли не софизм⁴⁷. Для них самоочевидно, что справедливость — это моральное свойство, присущее отдельному индивиду, которое не имеет отношения к профессиональному знанию врача или сапожника. Это связано с субъективистскими или даже «эмотивистскими» моральными предпосылками этих читателей и критиков. Предпосылки Платона совсем иные. Для него «искусством» является такая деятельность, которая 1. обладает знанием и может дать об этом знании отчет или определение (*λόγον διδόναι*), 2. направлена на действительную пользу или благо и достигает его⁴⁸. Эти два момента в понятии *τέχνη* тесно связаны между собой: не имея действительного знания, понимания, что такое та или иная вещь, невозможно понять, какова польза или благо вещи, и, соответственно, достичь этого блага⁴⁹. Знание, присутствующее в понятии *τέχνη*, — не автономное знание ради самого знания, но знание как средство достижения пользы/блага. С другой стороны, благо достигается только через знание/. Ведь отсутствие знания или его ложность приведут к тому, что целью деятельности окажется вред и зло.

Врач, не обладающий действительным знанием, не добьется здоровья как цели медицинского искусства. Сапожник без знания не сделает хорошей и полезной вещи. Эта нерасторжимая связь двух моментов, знания и блага, отличает «искусство» в платоновском его понимании от тех ложных видов деятельности, которые Платон в «Горгии» называет «опытностью» (*ἐμπειρία*) и «тертостью» (*τριβή*)⁵⁰. Например, риторика Горгия и Пола, лишенная знания, т.е. способности дать отчет, что она такое, ошибается и в определении цели риторики. Значит, вместо настоящего блага преследует благо иллюзорное и ложное. Поэтому она — не искусство, но опытность и тертость.

⁴⁷ По словам Гатри [Гатри 1975], р. 439, «несколько избитая аналогия между моральным качеством и *techné*, которая столь заслуженно злила некоторых его (Платона. — Д.Б.) критиков». Он же называет приравнивание моральных свойств к *technai* «ошибкой», которую сам Платон осознал в «Хармиде» (р. 440).

⁴⁸ См. «Горгий» 462 sqq.

⁴⁹ Как справедливо замечает Дж. Эннес [Эннес 1982, р. 25]: «В самом общем виде, *techné* или «искусство» (*skill*) — это организованный корпус знания способов, которыми достигается определенная цель».

⁵⁰ «Горгий» 463 b.

Таким образом, называя справедливость искусством, платоновский Сократ вовсе не пытается применить против Полемарха диалектический трюк. Полемарх уже сказал, что справедливость заключается в том, чтобы приносить благо или пользу друзьям. Для него связь между справедливостью и благом так же несомненна, как и для Сократа, хотя и в более ограниченном объеме. Полемарх никак не мог бы воспользоваться рассуждением в духе Канта и сказать, что правилам справедливости нужно следовать в любом случае, приносят они пользу или нет⁵¹. Вряд ли собеседник Сократа стал бы возражать и против того, что для достижения цели необходимо знание. Поэтому нет ничего удивительного в том, что он принимает Сократово определение справедливости как искусства, по аналогии с медициной и гастрономией.

Итак, теперь Полемарх говорит, что «справедливость — искусство, воздающее друзьям пользу, а врагам — вред» (332 d). Сократ в своих контраргументах показывает, что данное определение слишком широко и его можно отнести к другим искусствам. Оно не учитывает *differentia specifica*, которым искусство справедливости должно отличаться от других искусств. От Полемарха требуется указать область применения справедливости как искусства, поскольку каждое искусство имеет специфическую для него и только для него область, где оно наиболее способно (*δυνατότατη*) принести пользу и нанести вред. Так, врачебное искусство наиболее способно приносить пользу друзьям и вред врагам, прилагая к телу лекарства и диетические предписания.

Полемарх пытается указать, «в каком действии (*ἐν τίνι πράξει*) и для чего (*πρὸς τί ἔργον*) справедливый человек лучше всего сможет быть полезным друзьям и нанести вред врагам» (332 e). Однако его рассуждения, основанные на примерах — «на войне», «в торговых операциях» (*ἐπιβόλαια*) — легко опровергаются Сократом, поскольку, как это будет показано в последующих книгах «Государства», справедливость является более общим, стоящим над конкретными действиями и сферами практической жизни принципом⁵². Если

⁵¹ См. справедливые замечания Эннес [Эннес, р. 27].

⁵² Как замечает Ирвин [Ирвин 1995, р. 171]: «Это возражение наводит на мысль, что справедливость — это не обычное искусство, но вышестоящее искус-

справедливость помещается в один и тот же «слой» с другими искусствами, она оказывается бесполезной (*ἄχρηστος*), то есть не соответствующей статусу искусства. Платон вовсе не хочет отрицать внутреннюю связь справедливости с искусством. Не отрицает он и того, что можно указать такое действие (*πραξις*), посредством которого справедливость могла бы принести больше всего пользы. Он лишь показывает, что отдельные практические действия, взятые отдельно, сами по себе, не могут быть названы справедливыми в строгом смысле слова⁵³. В конце четвертой книги «Государства» Платон скажет, что справедливость может проявляться во всех практических действиях, в том числе, например, и в частных торговых сделках (*ἴδια ἐπιβόλαια* 443 e), но для этого ее понятие должно относиться не к отдельным действиям, но к «справедливому состоянию души», или, как по-ученому выражается Дж. Эннес, «к состоянию агента»⁵⁴.

Последний аргумент Сократа в этой части беседы (333 e — 334 b) доводит до абсурда определение Полемархом справедливости как искусства хранения денег. Поскольку каждое искусство знает, как достичь своей цели, оно так же хорошо знает, что этой цели противоположно. Значит, каждое искусство есть знание как добра (своей цели), так и зла, противоположного ему. Поэтому справедливость, определенная как искусство хранения денег, может быть определена и как «воровское искусство» (*κλεπτικὴ*)⁵⁵. Этот аргумент обычно считается примером «самой грубой софистики», по выражению Фридендера⁵⁶, и легко может быть опровергнуто.

Но все же это не софизм. Сократ в ходе рассуждения постоянно имеет в виду не только определение справедливости, «искусство хранения денег», но и главное в утверждении Полемарха —

ство, приблизительно такое, как описано в Эвтидеме. Сократ не упоминает такую возможность».

⁵³ По Ирвину [Ирвин 1995, p. 173], Сократ указывает на «трудность указания ясных и легко применимых необходимых и достаточных условий для справедливого действия независимо от дальнейших моральных предпосылок». См. также Эннес, p. 23.

⁵⁴ [Эннес 1982, *ibid*].

⁵⁵ Проблема справедливой кражи обсуждалась до Платона. См. «Двойные речи» III, 4 sqq.

⁵⁶ [Фридендер 1964, S. 52].

«на пользу друзьям и во вред врагам». Не случайно, что в итоговом высказывании «справедливость есть воровское искусство, пусть даже и на пользу друзьям и, конечно, во вред врагам» (334 b) это эксплицитно выражено. Справедливость в силу своего амбивалентного характера оказывается не только благотворной, но и зловредной деятельностью. Некоторые современные критики, например, Гатри и Пеннер⁵⁷, считают, что для Полемарха не было бы ничего страшного в том, чтобы согласиться с определением справедливости как воровства. Они при этом с легкостью забывают про shame-culture, греческую — и не только греческую! — «культуру стыда», в которой открыто и публично назвать себя κλέπτης или φώρ, «вор», было вовсе не так безобидно, как в при нынешнем либерализме и распушенности. Нечего говорить о том, что Полемарх, сын купца и сам купец, считающий справедливость воровством и называющий себя вором, получил бы определенную репутацию в торговых кругах, да и в «гражданском обществе», которая вряд ли бы способствовала его благу. Платон никогда не забывает, с представителем какой профессии беседует его Сократ.

Здесь Сократ хочет показать, что справедливость, рассматриваемая как одно из искусств наряду с другими и нацеленная «на пользу друзьям и во вред врагам», не только оказывается бесполезной (ἄχρηστος), но может оказаться и чем-то зловредным и зловещим. Тогда она перестанет быть «арете», «совершенством» и «добротностью», а это немисливо не только для Сократа, но и для Полемарха. Чтобы этого не случилось, справедливость нужно не только поставить на более высокий по сравнению с прочими искусствами пьедестал, дать ей высший ранг, но и избавить от двусмысленности и непонимания. Со справедливостью должно быть неразрывно связано благо и только благо⁵⁸.

Вторая часть Сократова опровержения (334 b — 336 a) связана уже с новой формулой Полемарха, уже без упоминания об искус-

⁵⁷ См. [Гатри 1975, р. 441, п.1].

⁵⁸ См. рассуждения Эннес об этом аргументе [Эннес 1982, р. 28], также [Фридендер 1964, S. 52], который в отличие от Эннес говорит не столько о внешних действиях вообще, сколько о торговых операциях, на уровне которых не может быть осмыслена справедливость.

стве, которое воздаёт подобающее. Теперь она такова: «справедливость — это приносить пользу (*ὠφελεῖν*) друзьям и вредить (*βλάπτειν*) врагам» (334 b)⁵⁹. Первое рассуждение Сократа (334 b — 335 a) уточняет смысл слов «друг» и «враг».

Друзьями для Полемарха, как и вообще у греков, считаются не родственные души, а основанием дружбы является вовсе не близость сердечных устремлений⁶⁰. Друг — это хороший (*ἀγαθός*), то есть полезный для меня человек (*χρηστός*)⁶¹. Чтобы решить, кто мне друг, а кто нет, недостаточно субъективного мнения и ощущения, которое бывает ошибочно, но требуется знание действительного положения дел: действительно ли этот человек хорош, то есть хорош для меня, полезен мне. Иначе это будет не настоящий, действительный, истинный друг, но друг мнимый. Точно так же дело, естественно, обстоит и с врагом. Вредя врагу, я буду наносить вред человеку, который хоть и кажется мне врагом, но на самом деле, будучи хорошим человеком, будет моим настоящим другом. Он действительно приносит мне пользу.

Возникнет абсурдная ситуация, когда хороший человек будет наносить вред другому, хорошему и полезному для него человеку. Поскольку хороший человек (*ἀγαθός*) справедлив, то будет вовсе несправедливо для справедливого человека действовать против справедливого же человека несправедливым образом (*ἀδικεῖν*), поскольку тот, будучи хорошим и справедливым, не мог первым поступить несправедливо (*ἀδικεῖν*). Это уже не будет справедливым ответным действием воздаяния злом за зло, но неспровоцированной агрессией против хорошего человека⁶². Полемарх пытается

⁵⁹ Ср. «Менон» 71 е.

⁶⁰ Ср. [Эннес 1982, р. 29], где, впрочем, ее рассуждения основаны на теории А. Эдкинса о «кооперативных» и «состязательных» добродетелях у греков. Хорошо писал об этом и Бернард Бозанкет [Бозанкет 1895, р. 45]: «Это странно для наших романтических взглядов. Мы склонны сказать, что мы любим наших друзей, потому что они нам нравятся, а не потому что они добродетельны. Но и вполне разработанная теория дружбы Аристотеля звучит как эхо этого пассажи».

⁶¹ Как справедливо замечает Т.В. Васильева: «Филия... означает для грека не просто дружескую привязанность, но и прочный союз двух или более людей со взаимными обязательствами» (Комментарии к курсу античной философии, стр. 8).

⁶² Ср. [Ирвин 1995, р. 172].

исправить положение новой формулировкой: «приносить пользу тому другу, который и на самом деле и по видимости есть друг, и не приносить пользу лишь мнимому другу» (335 а). Или словами Сократа, с которыми Полемарх полностью согласен: «справедливо приносить пользу другу, если он в действительности хорош (*ἀγαθὸν ὄντα*), и вредить врагу, если он в действительности плох (*κακὸν ὄντα*)» (ibid.).

Дж. Эннес кажется, что Полемарх «шокирован мыслью о причинении вреда тому, кто на самом деле хорош, пусть даже он — на другой (враждебной. — Д.Б.) стороне»⁶³. Ей кажется, что Полемарх уже внутренне, в своих интуициях перерос «грубый взгляд поэтов» и приблизился к более возвышенной моральной позиции. Это не совсем так. Если Полемарх чем-то и «шокирован», то лишь тем, что из-за недостатка знания можно принять действительно хорошего, то есть полезного человека, за врага, а действительно вредного — за друга. Ни Полемарх, ни Сократ ничего не знают о таком благе и «хорошем», которое вообще не приносит никому никакой пользы, в духе, например, неутилитаристской концепции блага Дж. Мура⁶⁴.

Хотя это определение будет Сократом впоследствии опровергнуто, оно все же имеет важное значение, поскольку говорит о необходимости точного знания в области этики. Такой же по типу аргумент будет применен Сократом против Фрасимаха (339 с–е), в результате чего Фрасимаху придется защищать свою концепцию справедливости как научную, «строгую» теорию.

Последний аргумент Сократа (335 б–е), окончательно сводящий на нет мысль Полемарха, часто вызывал затруднения у современных читателей. Вкратце его можно представить так. Справедливый человек не может никому навредить, поскольку наносить вред — это делать человека менее совершенным по его человеческим качествам, одним из которых является справедливость. Поскольку справедливый человек не может, действуя со-

⁶³ [Эннес 1982, р. 29].

⁶⁴ О том, что такое у Платона в «Государстве» *ἀγαθός*'' *ἀγαθόν* и о его повсеместно «утилитарном» характере, см. превосходную работу Петера Штеммера [Штеммер 1988].

гласно справедливости, сделать другого несправедливым, то справедливый человек никому не может наносить вреда⁶⁵.

Платон исходит здесь из нормальных для греков представлений. Для греков приносить пользу кому-то (*ὠφελεῖν τινα*) — это делать его лучше (*ἀγαθόν τινα ποιεῖν*), а вредить кому-то (*βλάπτειν τινά*) — делать кого-то хуже (*καχόν τινα ποιεῖν*). У каждой вещи или существа есть своя природная функция, которая развита у него в наибольшей степени по сравнению с другими: например, у рысак — это скорость бега, у борзой собаки — быстрота и поимистость. Это есть «совершенство» или «арете» вещи или существа, благодаря которому оно хорошо функционирует именно как это существо.

Для человека одним из таких совершенств (*ἀρεταί*) является «справедливость». Это не субъективно-моральная добродетель в современном смысле слова, но объективно существующее или не существующее в человеке совершенство. Как справедливо пишет Дж. Эннес⁶⁶, у греков не было «резкого различия между моральными видами совершенства и всеми прочими». И те и другие обозначались одним словом — *ἀρετή*, «совершенство», «добротность», «доброкачественность»⁶⁷.

Если нанести вред любому существу, оно станет хуже как раз в отношении присущего ему совершенства. Вредить рысаку — это уменьшать его беговые качества, борзой — плохо влиять на ее способность догнать и затравить зверя, человеку — делать его хуже относительно справедливости, которая есть его совершенство (*ἀρετή*). Поскольку действительно справедливый человек не может действовать несправедливо, — как горячее не может производить холодное, а сухое — влажное, — он не может так воздействовать

⁶⁵ Точно так же дело обстоит и с другими добродетелями-совершенствами. В «Хармиде» 160 е *σωφροσύνη*, будучи чем-то хорошим (*ἀγαθόν*), делает тех, кому она свойственна, тоже хорошими (*ἀγαθοῦς*).

⁶⁶ [Эннес 1982 р. 31].

⁶⁷ В английских переводах *ἀρετή* может передаваться как *virtue*, если речь идет о моральном свойстве, или как *excellence*, если речь идет о выдающихся достоинствах, совершенствах чего-то. Фридлендер в отличие от Виламовица избегает употреблять в этих контекстах *Tugend*, предпочитая либо *Vorzug*, либо просто ставя *Arete*. Для греков на лексическом уровне такого различия не было.

на другого, чтобы присущая тому справедливость понесла урон. Значит, справедливый человек не может никому навредить⁶⁸.

Современному «здравому» смыслу здесь мешают три вещи: он, во-первых, не признает, что у каждого вида вещей есть свой «оптимум», достигая которого вещь приходит в «хорошее» состояние, становится «хороша». Медленный рысак остается рысаком, но он не «хорош», то есть не достигает своего «оптимума». Во-вторых, современный «здравый» смысл считает справедливость в человеке всего лишь душевным расположением, субъективным свойством индивида или социума, не имеющим основания в физической, химической, биологической природе вещей. Для Платона справедливость — это объективная характеристика, по природе присущая человеку. Быть справедливым — это «быть хорошим» не в субъективном, но в объективном смысле, то есть достичь своего «оптимума», «хорошего бытия», «совершенства». Это основано на том, что моральные качества — это качества души, а душа и есть действительная природа вещей. В десятой книге «Законов»⁶⁹ Платон показывает, что душа лежит в основе всего физического бытия и его качества, соответственно, она даже в физическом смысле предшествует и определяет все телесные свойства. Наконец, в-третьих, для современных представлений «причинять вред» почти то же самое, что «причинять боль» или «наносить материальный ущерб»⁷⁰, тогда как для Платона эти понятия отличаются. Двадцать ударов розгами за дерзкое поведение в классе, несомненно, болезненны для провинившегося, но в этом нет несправедливости и, соответственно, вреда. Это наказание, направленное на восстановление справедливости как совершенства наказуемого, а не попытка причинить ему ущерб в его «оптимальном» бытии. Как правильно писал Фридлиндер, «я могу нанести кому-нибудь вред в собственном смысле только тогда, если я лишу его душу присущего ей со-

⁶⁸ В 451 а Сократ как бы забывает это, рассуждая, что лучше вводить в заблуждение врагов, чем друзей. Впрочем, это просто уступка обычному греческому способу выражения, а не нечто большее.

⁶⁹ 892 sqq.

⁷⁰ Эннес [Эннес 1982, р. 32] предлагает видеть здесь разницу между hurt и harm, тогда как, например, Бозанкет [Бозанкет 1895, р. 47] писал о различии raining и damaging в самом hurt.

вершенства (*οἰκεία ἀρετή*), того внутреннего порядка, который будет осмыслен в «Государстве» как сущность справедливости»⁷¹.

Дж. Эннес видит в этом аргументе два недостатка⁷². Во-первых, она считает, что справедливость как человеческое совершенство — не столь очевидное понятие, как совершенство коня или пса. Более очевидными примерами человеческого совершенства для английской исследовательницы являются «хорошее здоровье, функционирование и еще великое множество признаков», которые, однако, остаются у нее неназванными. Поэтому, по ее мнению, Полемарх мог бы быть осторожнее, соглашаясь со столь «сильным» утверждением Сократа. Однако хорошее здоровье и функционирование не являются *специфическими* свойствами человеческого совершенства, *ἀνθρωπιεία ἀρετή*. Эннес видит это выражение, но считает, что Сократу стоило бы выбрать более очевидный, чем справедливость, пример характерного для человека совершенства.

Здесь стоит сказать следующее. Прежде всего, Полемарх — не Фрасимах, который будет открыто отрицать, что справедливость — это совершенство (*ἀρετή*), и называть ее «весьма благородной глупостью» (348 d). Для Полемарха, с его обыденным и общепринятым моральным мировоззрением, — которое, между прочим, сама Дж. Эннес постоянно подчеркивает, — вопроса, является ли справедливость человеческой «аретэ», возникнуть просто не может. Затем, ее собственные неудачные попытки предложить примеры человеческих, именно человеческих совершенств показывают, что Сократ и Полемарх, — то есть Платон! — не вполне ошибались, выбрав справедливость как специфическое совершенство человека. Наконец, то, что все эти явления (качества, совершенства коня, пса, человека) называются одним именем (*ἀρετή*), было для Платона гораздо более весомым фактором, чем для тех философов, которые элиминируют это обстоятельство указанием на различные значения одного слова. Платон не принял бы аристотелевских рассуждений о *πολλαχῶς λέγεται*, «говорится во многих смыслах»⁷³.

⁷¹ [Фридендер 1964, S. 54].

⁷² [Эннес 1982, pp. 32–34].

⁷³ См. об этом справедливые замечания Н. Уайт [Уайт 1979, p. 46].

Во-вторых, она указывает на странность аналогий. Аналогия с жаром и сухостью не может работать, поскольку в этих явлениях отсутствуют «рациональные способности». А аналогии с искусством музыканта и знатока коней слабы, поскольку эти искусства «беспартийны»⁷⁴ и могут быть переданы от одного человека к другому безотносительно мотивации, тогда как справедливость не может быть передана независимо от мотивации. Далее Эннес делает довольно странное утверждение, что концепция справедливости как *techné*, «искусства», принадлежит исключительно Полемарху, тогда как Сократ будто бы одобрял эту концепцию лишь для того, чтобы ее опровергнуть. Последнее рассуждение Дж. Эннес кажется мне вовсе ошибочным. Что же касается «странных аналогий», то в действительности этот аргумент Платона сам по себе не предполагает таких сложных дистинкций. В нем всего лишь утверждается и поясняется примерами правило «свойство X не может иметь результатом своего применения свойство не-X». Это справедливо и в случае с жаром, и в случае с музыкальным искусством, и в случае со справедливостью⁷⁵.

Завершается разговор с Полемархом рассуждением Сократа (335 е — 336 а), что определение справедливости «приносить пользу друзьям и вредить врагам» не стоит приписывать мудрецам, Симониду, Бианту или Питтаку. Такие слова, скорее, характерны для какого-то богача, мнящего, что его сила весьма велика (*μέγα οἰομένου δύνασθαι*). В качестве примера Сократ называет таких деятелей, как Периандр, Пердикка, Ксеркс и Исмений из Фив⁷⁶. Платон легким намеком здесь и напоминает о «Горгии» и вводит тему тирана, которую сразу подхватит Фрасимах, и которая будет полностью разработана в восьмой и девятой книгах «Государства». Именно моральная позиция тирана выражена в этом определении, тогда как «мудрые и блаженные мужи» придерживаются совсем другого мнения.

⁷⁴ Impartible, если я не ошибаюсь, опечатка вместо impartial.

⁷⁵ Как замечает в возвышенно-спекулятивном стиле Фридендер [Фридендер 1964, SS. 53–54], в этом аргументе «бытийственные невозможности оказываются невозможностями логическими».

⁷⁶ Сравни в «Гиероне» Ксенофонта Симонид говорит в диалоге с Гиероном, что тиран может лучше прочих делать добро друзьям и зло врагам (II 3). С чем, однако, сам Гиерон в итоге не соглашается (VI 13).

В разговоре с Полемархом обсуждение справедливости выявило несколько важных моментов этого понятия. Во-первых, в формальном отношении определение справедливости как «уделять каждому подобающее» заменило определение «воздавать каждому то, что он задолжал». «Ответное действие» как формальная черта справедливости утратило свое значение. Во-вторых, утверждение «приносить пользу друзьям, вредить врагам», общепринятое и общезначимое в те времена, было опровергнуто, и оказалось своего рода прикрытием и выражением «тиранической» морали. В-третьих, понятие справедливости постоянно обсуждалось в свете понятия блага, что можно рассматривать как предвосхищение основного этического и политического учения «Государства». В-четвертых, Платоном было показано отличие справедливости от прочих, «внешних» искусств (*τέχναι*) и, тем самым, подготовлена почва для концепции справедливости как внутреннего строя души.

ГЛАВА III

Фрасимах

В конце беседы Сократа с Полемархом звучит догадка, что «приносить пользу друзьям и вред врагам» как определение справедливости принадлежит вовсе не мудрецам, но «какому-то богачу, мнящему, что власть его велика». Так Платон перекидывает мостик от первого эпизода первой книги к темам и проблемам новой части. На сцену выходит Фрасимах из Халкедона, ритор и теоретик риторики, кажется, также дипломат и политический деятель. Ему предстоит уже не тайно, не намеком, но явно и откровенно провозгласить власть основой справедливости, а жизнь тирана, обладателя власти, вершиной человеческого счастья. Платон пишет его портрет без особой симпатии, искусно подчеркивая две главных его черты — грубость и раздражительность. Возможно, последнее — не только дань имени «Фрасимах» (досл. «дерзкий боец»), но и узнаваемое для современников описание этой, без сомнения, примечательной и известной личности.

Фрасимах врывается в разговор, бросает Сократу и Полемарху обвинение в пустой игре словами, резко высказывается о Сократовой иронии, которая для него — лишь намеренное притворство для достижения победы в диалектическом турнире. Он откровенно и цинично корыстен, требуя с Сократа денег за то, чтобы открыть тому глаза на суть справедливости. В ходе последующей беседы Платон изображает его грубияном, а вовсе не джентльменом *comme il faut*. У Фрасимаха с языка слетают вовсе не характерные для «сократического диалога» реплики: «гнусный ты человек, Сократ», «ты лжец и доносчик», «нет у тебя няньки, чтобы утереть соплю»⁷⁷. И хотя в конце беседы Сократ, вышедший из спора победителем, говорит, что Фрасимах перестал злиться, и даже приобрел кротость, а в последующих книгах Фрасимах изо-

⁷⁷ the slashing and offensive style, по выражению Джорджа Грота (p. 118).

бражен внимательным слушателем, его портрет написан Платоном так, что особой симпатии читателю Фрасимах внушать не может и не должен. Он не только с презрением говорит об идеале «вежливости и учтивости» (*ἀστεῖος*), он и ведет себя соответствующим образом. Если Полемах изображен человеком довольно взбалмошным, но в целом вполне порядочным, то образ Фрасимаха, созданный Платоном, заставляет даже неискушенного читателя заподозрить неладное и в его общей этической позиции.

Позицию Фрасимаха обычно называют аморализмом. В общем и целом это правильно, но требует уточнений и нюансов. Здесь я буду рассматривать Фрасимаха и его морально (аморально?) — политические взгляды исключительно в контексте платоновского «Государства», вне зависимости от возможной, а вернее, невозможной реконструкции «учения» «исторического» Фрасимаха. «Чары Платона» сделали свое дело: литературный персонаж «Государства» был нарисован так ярко, а его взгляды высказаны так резко и определенно, что Фрасимах превратился в самостоятельную фигуру истории греческой философии, отдельного представителя софистики или софистического движения. О Фрасимахе написаны статьи, разделы в монографиях, курсах лекций и учебниках. Конечно, в отличие от Калликла из «Горгия», о существовании которого вовсе нет никаких иных известий, Фрасимах — фигура реальная⁷⁸, выдающийся ритор и систематизатор риторики своего времени, но его этические и политические взгляды — вне и помимо Платона — нам неизвестны и никогда, скорее всего, известны не будут. Его образ и его теоретическая позиция оформлены Платоном в контексте целей и задач всего «Государства»⁷⁹. Выделить их из этого контекста, определить, каковы были взгляды «исторического» Фрасимаха и аргументы, которыми он пользовался, отделить все это от платоновских «наслоений» и «привнесений» — напрасный, хотя, быть может, и увлекательный труд⁸⁰.

⁷⁸ См. Керферд, р. 51.

⁷⁹ См. справедливые замечания Риива, р. 12.

⁸⁰ См. трезвый и взвешенный анализ проблемы у Керферда, р. 120 sqq., который как историк «софистического движения», естественно, пытается найти в платоновском изображении следы подлинной позиции Фрасимаха.

На мой взгляд, Платон вовсе не стремился в точности воспроизвести «этико-политическую концепцию» Фрасимаха. Задачей было другое: превратить этого ратора в носителя и выразителя взглядов, которые затем станут предметом последовательного опровержения и разоблачения в «Государстве». А как художник — и художник подражательный — Платон сделал все от него зависящее, чтобы образ Фрасимаха передавал поведение, манеры и речь человека крайне раздражительного, возбужденного, нетерпеливого, агрессивного. Такая форма, на мой взгляд, имеет значение для понимания содержания речей Фрасимаха. Его этическая позиция представляет собой нечто единое и последовательное, но особенности характера платоновского героя делают для него невозможным спокойное и последовательное изложение взглядов. Свою позицию он выражает скорее взрывными эскападами риторики, нежели методичным рассуждением. Отсюда вполне сознательно созданное Платоном впечатление отрывочности и фрагментарности его рассуждений.

Но, как было уже сказано, его теоретическая позиция представляет собой выражение вполне цельного мировоззрения. Оно берет начало в новом определении справедливости. Его Фрасимах противопоставляет неудачным попыткам Сократа и Полемарха. «Справедливое есть не что иное, как выгодное для того, кто могущественнее»⁸¹ (τὸ δίκαιον ἰ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρων 338 с). Слово *κρείττων*, выбранное Фрасимахом, в школьной грамматике является одним из вариантов сравнительной степени прилагательного *ἀγαθός*, «хороший, добрый». Но на самом деле выражает идею силы, власти и мощи (*κράτος*). Антонимом к *κρείττων* выступает прилагательное *ἥττων*, «слабый, подчиненный», производное от «поражения» и «подчинения» (*ἧττα*). Первоначально *κρείττων* говорило о физической силе и мощи, но со временем для выражения этого аспекта стало употребляться слово *ἰσχυρός*, «сильный, крепкий», обозначавшее как раз физическую силу (*ἰσχύς*). Во времена Платона

⁸¹ Старый Олигарх в «О государственном устройстве афинян» I 13 замечает о демосе в Афинах V века: «и в судах они пекутся по большей части не о справедливом, но о выгодном для них самих» (ἐν τε τοῖς δικαστηρίοις οὐ τοῦ δικαίου αὐτοῖς μάλλον μέλει ἢ τοῦ αὐτοῖς συμφέρου).

уже требовалось уточнять, в каком смысле употреблено *κρείττων*: в физическом или в более абстрактном значении «власти, могущества». Именно этого требует от Фрасимаха Сократ в своем издевательском вопросе про Пулидаманта. Фрасимаху приходится уточнить, в каком смысле он говорит о «мощи».

Для него определение универсально и отнюдь не ограничено физической силой. Наиболее ясным и очевидным примером правильности такого понимания справедливости являются отношения власти в городе-государстве. Правительство или правящий режим, класс, группа или правитель (*ἡ ἀρχή*) представляет собой то, что имеет власть (*τὸ κρατοῦν*). Правительство устанавливает законы в своих собственных интересах или к своей собственной пользе. Это для Фрасимаха — эмпирический факт, для всех вполне очевидный. Установив законы, назначением которых было осуществление интереса правящего класса или отдельного тирана, власть продемонстрировала, что справедливым для его подчиненных должен быть интерес или выгода правительства, а не что-то еще. Противоречие и противодействие этим интересам объявляется нарушением законов и несправедливостью, становится формальным предлогом для наказания «по закону». На самом деле, наказание следует за действия против выгод и интересов правительства. Поэтому во всех городах-государствах справедливость — это интерес или выгода для правящей группы или отдельного правителя. И раз правительство (*ἡ ἀρχή*) является частным случаем «властвующего» (*τὸ κρατοῦν*), то «для того, кто правильно рассуждает, оказывается, что *везде* справедливым представляет собой одно и то же: выгоду для того, кто могущественнее»⁸². Используя наиболее очевидный для всех пример законодательной деятельности политического режима, — не важно тиранического, аристократического или демократического, — Фрасимах хочет показать, что во *всех* случаях, когда речь заходит о справедливости, мы имеем дело лишь с отношением между более и менее могущественным⁸³.

⁸² 339 а.

⁸³ В «Меноне» 73 с Горгию приписывается определение добродетели-совершенства (*ἀρετή*) «быть способным править людьми» (*ἀρχεῖν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀδρόπων*).

Здесь следует отметить несколько моментов. Во-первых, определение Фрасимаха универсально, обладает характером всеобщности. Фрасимах распространяет его на все без исключения (*πανταχοῦ*) случаи справедливости. Он вовсе не «перескочил» от общего вопроса о справедливости к частной проблеме характера политической власти. Политика появляется здесь лишь потому, что это самый яркий и наглядный пример подлинной природы отношений, которые создают справедливость. Как таковое, определение Фрасимаха распространяется на все случаи справедливости — и в частной, и в общественной жизни, — но политическая сторона этой медали наиболее очевидна.

Во-вторых, несмотря на весь «аморализм» определения Фрасимаха, в нем содержится предикат, который станет ключевым моментом платоновской теории справедливости. Общим понятием, под которое подводится «справедливость», становится *ξυμφέρρον*, «полезное», «выгодное»⁸⁴. Это — наряду с *ὠφέλιμον*, *κερδαλέον*, *λυσitteλoῦν* (*λυσitteλές*) — один из терминов, принадлежащих у Платона к семантическому ряду *ἀγαθόν*, «благое»⁸⁵. Собственно, это замечает и платоновский Сократ, когда говорит, что и для него справедливость является чем-то «полезным». Он не против определения справедливости через пользу, но он противник попытки Фрасимаха подчинить полезность справедливости отношениям власти. Таким образом, значение определения Фрасимаха заключается не только в том очевидном обстоятельстве, что в нем впервые появляется тема политических отношений, одна из ключевых тем «Государства». Платон показывает своему читателю, в каком смысле и в какой связи будет обсуждаться проблема справедливости в последующих книгах. Определение справедливости через пользу приведет, в конце концов, к рассуждению о Благе в центральных книгах «Государства», и именно Благо у Платона станет подлинной причиной справедливости.

Критический анализ Сократа показал, что позиция Фрасимаха содержит не одно, а два взаимоисключающих понятия справедли-

⁸⁴ См. замечание Кэмпбелла в Дж.-К. II (р. 2).

⁸⁵ Ср. наряду с прочими, очень многочисленными примерами «Менон» 87 e «Ведь все благое полезно» (*πάντα γὰρ τὰγαθὰ ὠφέλιμα*).

ности. Наряду с определением «выгодное более могущественному» Фрасимах говорил о том, что справедливость — это «повиновение установленным законам», латентно содержащим эту выгоду. Сократ показывает несовместимость этих положений. Если правительство установило законы, не понимая своей выгоды, себе во вред, то его подчиненные, согласно второму определению, будут, именно в силу своей лояльности, вредить своему начальству. Отвечая на это, Фрасимах отказывается пойти по пути, который предложил его ученик Критофонт. Тот понимает Фрасимаха так, что речь идет не о реальной выгоде, но лишь о том «что *кажется* выгодным более могущественному». Почему не принять эту поправку? Но Фрасимах видит, что при этом «более могущественный» (*κρείττων*) оказывается невеждой. В отличие от прочих теоретиков власти Фрасимах видит ее ценность не в том, что она может навязать свою волю независимо от результата. Результат, цель — самое важное. А ее достижение в свою очередь зависит от действительного знания этой цели, то есть действительного знания своей пользы. Поэтому Фрасимах отказывается от помощи Критофонта и утверждает, что правитель как правитель, в строгом смысле слова, никогда не ошибается в знании своей пользы. Ошибки, которые им допускаются, сразу лишают его «статуса» правителя.

Часто в этом выборе Фрасимаха видят коварство Платона, заставившего Фрасимаха дать в руки Сократа, так сказать, главные козыри. Конечно, дело обстоит именно так, поскольку Фрасимах — это герой платоновского диалога, а не персонаж из ненаписанных диалогов Джорджа Грота или Карла Поппера. Но не стоит здесь обвинить Платона в диалектическом шулерстве. Знание, действительное и безошибочное, — неотъемлемый атрибут «сильного» человека, политика и государственного деятеля, как в платоновские времена, так и по сей день. Приняв вариант Критофонта, Фрасимах был бы вынужден отрицать одно из самых важных качеств правителя. Тем самым он превратил бы своего героя в представителя невежественной толпы и сброда. Пойти на это он никак не может и поэтому попадает здесь в ловушку: он должен либо защищать свой тезис в его «сильной» версии, давая Сократу, как

мы увидим, главную посылку для своего опровержения, либо отрицать, что его правитель обладает безошибочным знанием, теряя, тем самым, его ключевую характеристику.

Фрасимах выбирает первое. Для него правитель в строгом смысле слова обладает безошибочным знанием, точно таким же, каким обладает врач как врач. Владая искусством, *τέχνη*, они ошибаться не могут, поскольку всякая *τέχνη* как *τέχνη* свободна от заблуждений и ошибок. На этом выборе и основаны возражения Сократа.

Чтобы правильно их понять, нужно точно определить, чем было для Платона «искусство». То, что оно не имеет отношения к «художественному творчеству» в современном смысле слова, известно и не требует дополнительных пояснений. Но оно также не совпадает и с понятием ремесла, ремесленной или технической деятельности. Платоновская *τέχνη* — это, прежде всего, знание (*ἐπιστήμη*), присущее душе от природы, и в этом смысле — «в строгом смысле слова» (*τῆ ἀκριβεῖ λογῆ*) — безошибочное. Далее, оно должно приносить пользу или благо тому, на что оно направлено. Это предполагает несовершенство его объектов, их *πονηρία*. В ином случае не было бы никакой нужды в искусстве. Его связь со своими предметами строго определена: каждая *τέχνη* имеет свои предметы, а не какие-то другие, которым она и приносит пользу. Они входят с ней в определенную связь (*τάξις*), точнее, она предназначена (*τέτακται*) именно для них. Пастушеское искусство предназначено для овец и коз, а врачебное — для больных. Затем, *τέχνη* в строгом смысле слова представляет собой только саму себя. В качестве таковой она отлична от всех остальных *τέχναι* и не причастна к ним, а они — к ней. Они отличны друг от друга своей силой или способностью (*δύναμις*) и тем благом или пользой (*ὠφελία*), которую каждая из них приносит⁸⁶. Наконец, отношение искусства к его объектам Платоном определяется как власть (*τὸ ἄρχειν, ἀρχή*). Врач имеет власть над пациентом, кормчий — над матросами, государственный деятель — над гражданами. Платон ясно понимает присутствие в каждом искусстве элемента власти.

⁸⁶ Этот момент отличия пользы одного искусства от пользы другого был замечен у Платона Аристотелем. См. «Никомахова этика» 1097 а 15 и пр.

Таково в общих чертах платоновое понимание τέχνη. Платоновский Фрасимах его вполне разделяет. Но тем самым его определение справедливости переходит в свою противоположность, поскольку из понятия τέχνη следует, что она ищет пользы для подчиненного, а не для себя самой. Само по себе искусство справедливости и так безошибочно и самодостаточно. Оно само не нуждается в пользе или благе, поскольку по определению уже обладает им. Лишь его предметы, несовершенные и плохие, подлежат его «благотворному» воздействию и власти.

Хотя концепции безошибочности искусства-τέχνη и его нацеленности на благо характерны не только для «Государства», но и для других платоновских диалогов, — прежде всего, «Горгия», — Сократова критика Фрасимаха заранее готовит читателя к пониманию основного учения «Государства». Безошибочность знания, присущего душе, внутренняя связь знания и блага, власть, основанная на таком знании и тождественная платоновскому понятию τέχνη, — все это важнейшие учения главных книг диалога. Но, быть может, самым важным предвосхищением основного тезиса «Государства» является принцип специализации, высказанный здесь в контексте теории τέχνη. Каждое «искусство» в строгом смысле слова отлично от других и с ними не совпадает, хотя в обычной жизни и в расхожем словоупотреблении (ὡς ἔπος εἰπείν) «искусство» оказывается смешанным с другими «искусствами».

Как писал Джеймс Эдэм⁸⁷, Фрасимах, настаивая на понимании τέχνη в строгом смысле слова, дал Сократу возможность увести разговор от «реальных фактов» жизни в атмосферу идеализма. В этом разреженном логическом воздухе справедливость уже не может быть выгодой более могущественного. Напротив, она становится выгодой более слабого, подчиненного, опекаемого, подвластного. Фрасимах тем самым оказывается в дураках, и ему приходится, отказавшись от последовательности и логики, вернуться к «реалистической» позиции, к грубым и зримым фактам жизни. Он произносит большую и яркую речь в защиту несправедливости⁸⁸.

⁸⁷ См. его комментарий ad loc.

⁸⁸ 343 c — 344 d.

Формально в этой речи он лишь заново провозглашает свои прежние убеждения, напроць забыв о теории «искусства» и ее импликациях. Поэтому Сократ и упрекает его в непоследовательности. Но именно эта речь Фрасимаха показывает открыто и в полной мере, в чем заключается его этическая и политическая позиция. Здесь Фрасимах ясно и откровенно показывает, что таилось в его понятии справедливости. Тем самым он дает возможность и Сократу перейти от диалектической и логической казуистики к высказыванию его позиции, к более полной, ясной и откровенной защите справедливости.

Логическое строение этой речи превосходно продумано. Начав с аналогии между пастухом и правителем, Фрасимах еще раз высказывает главное положение своей теории справедливости. Теперь оно приобретает свою полную, развернутую форму: справедливое есть полезное для более могущественного и правящего, а для подчиненного и слабого справедливость губительна. Справедливость — это «благо для другого и собственный вред». И теперь справедливость рассматривается уже не сама по себе, не как невинный объект диалектических упражнений, но в рамках, очерченных вопросом о счастье. Счастье понимается Фрасимахом как *πλέον ἔχειν* и *πλεονεξία*, как стремление «иметь больше, чем другие», «превосходить их». Оба смысла присутствуют в этом греческом выражении. Справедливость — только препятствие для такого счастья, тогда как несправедливость — основное средство его достижения. Отчасти это проявляется и в частной жизни, но становится наиболее заметным и наглядным, когда происходит в больших масштабах. На сцене снова появляется фигура тирана, который, по Фрасимаху, и есть воплощенная плеонексия и несправедливость.

Оставшаяся часть первой книги посвящена опровержению речи Фрасимаха. Прежде всего, Сократ пытается показать, что «искусство» в строгом смысле слова не приносит пользы мастеру, но выгодно только «реципиенту». Наш обыденный опыт, здравый смысл, полагающий, что пастух заботится о стаде только для того, чтобы получить свою плату, основан на смешении двух искусств, которые строгим анализом разделяются. Его забота о стаде осно-

вана на искусстве пастуха как таковом, тогда как получение за это платы и вознаграждения — результат действия другого искусства, искусства «зарабатывать». Такая же ситуация во всех искусствах, за которые получается вознаграждение. Поэтому никакое искусство — за исключением искусства «зарабатывать» — само по себе не имеет отношения к оплате и вознаграждения не приносит. Напротив, награда происходит как бы извне. Значит, выводит из этого Сократ, что пастух получает плату не как пастух, не в силу самого пастушеского искусства, но в силу своей причастности к дополнительному искусству заработка. То же самое относится и к искусству правителя.

Но тогда стоит признать, что никто не стремится к власти по своей воле. Сама по себе власть, забота о подчиненных и слабых, никакой пользы не приносит, поэтому она обычно вознаграждается. За исполнение властных функций правители просят себе плату, поскольку в это время они не имеют возможности жить для себя.

Это платоновское рассуждение критиковали за абстрактность и идеализм, далекий от суровой действительности, изображенной в речи Фрасимаха. Но критики мало обращали внимания на место этого рассуждения в первой книге и в архитектонике всего диалога. Платон изображает дело так, что сам Фрасимах перевел разговор в абстрактный и идеальный план. Именно Фрасимах стал первым говорить о «правителе как правителе». Иначе его правитель оказался бы лишен знания, а политическое искусство перестало бы быть искусством. Согласившись с Клитофонтом, Фрасимах оставил бы на долю своего правителя чистый произвол, лишив его «мудрости» и «добродетели», что для Афин V–IV вв. с их страстием к интеллектуализму было недопустимым и сделало бы Фрасимаха попросту смешным.

Кроме того, рассуждения о различии искусств и их несводимости друг к другу готовят почву для основного учения всего диалога, учения о естественном разделении труда, основанном на различии частей души. Здесь это учение выступает в весьма общем виде, который будет развит в дальнейшем. Таков обычный способ Платона — вводить новые темы сперва как общий набросок, а затем, разрабатывая его и насыщая все новыми красками, превра-

щать в полноценную и живую картину. Так же дело обстоит и с появлением темы блага связи с теорией искусства.

Наконец, в этом рассуждении Платон впервые намеком обозначает вопрос об «идеальном государстве»⁸⁹, где шли бы во власть не по своей воле и желанию, но лишь из опасения оказаться под началом у негодяев. Если строить досужие предположения о том, что первая книга когда-то существовала отдельно, можно в этом переходе от теории искусства как такового к теме «идеального полиса» увидеть зародыш платоновской теории государства, первый его вариант. Однако никакой необходимости в этом нет. Это еще одно предвосхищение того, что будет более полно и развернуто изображено в последующих книгах. На это помимо прочего указывают и некоторые детали: например, упоминание «истинного правителя» (*ἀληθινὸς ἄρχων*) и его эпитет «знаток» (*γιννώσκων*)⁹⁰.

У Фрасимаха, как мы помним, несправедливость приносит пользу и благо, а справедливость, напротив, вредна и вредит. Тогда именно несправедливость заслуживает названия добродетели-совершенства (*ἀρετή*). И Фрасимах прямо говорит об этом, называя справедливость «весьма благородным простодушием» (*πάνυ γενναία εὐήθεια*), а ее антипода — «разумностью» (*εὐβουλία*). Тем самым, подытоживает Сократ, для Фрасимаха несправедливость и есть добродетель и мудрость.

Здесь ключевой момент дальнейшей дискуссии. Если бы Фрасимах заявил, что справедливость вредна, несправедливость полезна, но первая — это доблесть, а вторая — порок, то ход рассуждений был бы иным. Такая позиция соответствовала бы позиции Пола в «Горгии» и Адиманта во второй книге «Государства». Но Фрасимах выбирает радикальный вариант, соответствующий позиции Калликла в «Горгии». Он отождествляет несправедливость с доблестью, а ее понимает как интеллектуальное свойство, как практический разум, способность соотнести средства с целью. И Сократ, и Фрасимах изображены здесь как «интеллектуалисты», сближающие и почти отождествляющие доблесть, приносящую

⁸⁹ *πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο.*

⁹⁰ Кэмпбелл (в Дж.-К. II, р. 2) справедливо отмечает антиципацию последующего противопоставления истинного правителя и тирана.

благо, и интеллект. Однако, на самом деле, Сократова мудрость (*σοφία*) представляет собой нечто совершенно иное, чем разумность в понимании Фрасимаха (*εὐβολία*).

Против утверждения Фрасимаха Сократ возражает вот как. Несправедливый человек во всех своих речах и поступках старается всех превзойти и иметь больше, чем другие. Справедливый человек, напротив, к этому не стремится. Он желает превзойти только несправедливого. А тот, пытаясь превзойти всех и вся, жаждет превзойти как справедливого, так и несправедливого. Но в любых искусствах мастер не стремится превзойти другого знатока в данной области. Он превосходит лишь невежду. Музыкант не будет настраивать лиру «больше» другого музыканта. Его задача — настроить ее лучше профана. Врач, рекомендуя «диету», вовсе не желает превзойти другого врача. Оба будут поступать одинаково, отличаясь и желая отличаться лишь от профанов. Очевидно, что в нашем случае справедливый человек похож на знатока, а несправедливый — на невежду. Отсюда следует, что справедливый разумен, несправедливый неразумен. А значит, по обычной «сократической» логике, первый хорош, другой плох. Так, справедливость оказывается мудростью и добродетелью-совершенством, а несправедливость — невежеством и пороком.

Современному читателю, привыкшему жить в мире тотальной конкуренции, все это платоновское рассуждение может показаться в корне неверным, поскольку явления жизни уверяют его в том, что все искусства основаны на соперничестве и конкурентной борьбе. Однако Платон все это прекрасно знает. Речь у него — о другом, о более фундаментальных нормах, определяющих знатока и невежду в каждом искусстве и ремесле. Композитор, к примеру, может сколько угодно стараться превзойти других композиторов оригинальностью своих произведений. Но даже в безудержном новаторстве атональной симфонии инструменты оркестра должны быть настроены точно так же, как и при исполнении марша Мендельсона. Самый оригинальный архитектор может стараться превзойти других, придумывая самые необычные формы зданий, но при этом в основах своего искусства он полностью совпадает с самым обычным архитектором, создающим лишь типовые коров-

ники. Эти основы искусства, которые только и определяют, владеет ли человек им или нет, и имеются здесь в виду. Именно им противоречит плеонексия, составляющая сущность несправедливости. Плеонексия может проявляться грубо и материально, в желании получить как можно больше вещей, а может предстать в более почтенной и «духовной» форме, в желании получить больше общественных почестей и считаться лучше других. Феномен искусства и ремесла этому противоречит, поскольку основан не на мнимом отличии и превосходстве, но на тождестве и согласии относительно общих норм. Он основан на единой мере и масштабе.

Согласно традиционному греческому взгляду, добродетель-совершенство делает своего обладателя сильным. Когда-то в раннюю эпоху аретэ была, прежде всего, доблестью воина. Как мы помним, определение Фрасимаха делало справедливость выгодой для более сильного и мощного. Теперь пришло время еще раз взглянуть, уже с новых позиций, на связь между силой и справедливостью. Поскольку, как было показано, справедливость и есть мудрость и доблесть, а несправедливость — невежество и порок, уже отсюда можно было бы вывести, что справедливость сильнее своего антагониста. Но это Платону мало. У него в запасе еще доказательство. Несправедливость, основанная на «плеонексии», неизбежно производит внутренний раздор и вражду в любом своем носителе, блокируя любую его деятельность. Чем больше присутствие несправедливости в чем-то, тем более невозможно ему действовать⁹¹. Полная несправедливость приводит к полному бездействию. Поэтому когда говорят о действиях, например, несправедливого полиса, это, на самом деле, значит, что такой полис порочен лишь отчасти. Если бы он был полностью несправедлив, он не мог бы совершить никакого, даже несправедливого действия. Справедливость, напротив, порождает согласное единомыслие и дружескую связь. Поэтому победа одного полиса над другим предполагает наличие некоторой справедливости в полисе-победителе. Только она делает возможным войну и победу одного полиса над другим, мирное сосуществование свободных и рабов в одном полисе и просто общение двух людей.

⁹¹ Ср. также «Лисид» 214 b.

Однако в этом рассуждении присутствует и еще один, очень важный момент. Анализ справедливости начинается с политического аспекта и последовательно доходит до того, как она действует, осуществляется в отдельном человеке. Справедливость обеспечивает и согласие полиса внутри себя, и согласие с самим собой одного, единичного человека. Это движение платоновской мысли от полиса к индивиду и от индивида к полису — важнейший структурный момент платоновского метода в «Государстве». В четвертой книге это будет обозначено метафорой — тереть два куска дерева (индивид и полис) друг о друга, чтобы из них вспыхнула, то есть стала явной и видной, сама справедливость (435 а).

Индивид — это его душа. Справедливость души, внутреннего мира в человеке, обусловленность этим самой возможности любой его деятельности — все это предполагает главную мысль «Государства», мысль о справедливости как правильном соотношении частей души между собой. Именно здесь корень всякой другой, более внешней, практической, «отчужденной» формы справедливости. Понимание внутреннего раздора как результата несправедливости, а внутреннего согласия и дружбы как плодов справедливости души ясно указывают на это учение. Здесь, как и в первой книге «Законов», Платон лишь говорит о необходимости такого внутреннего согласия для любого поступка, тогда как психологические и философские основания для этого будут даны в четвертой книге.

Все предшествующие рассуждения Сократа имели определенную цель. Нет ничего удивительного в том, что такой целью являлся вопрос о счастье. Именно здесь лежит главное разногласие, противоречие в мировоззренческих позициях Фрасимаха и Сократа. Остальные рассуждения ему подчинены как главной теме. Итогом беседы стало то, что справедливость — это доблесть, мудрость и неперемное условие возможности любого действия, индивидуального и социального. Казалось бы, этого вполне достаточно для доказательства внутренней связи между счастьем и справедливостью. Однако Платон имеет в запасе еще рассуждение. И это рассуждение — одно из самых важных и существенных для понимания платоновского «Государства» в частности и платоновской этики в целом.

Оно основано на более общей теории. Согласно ей, всякая вещь (*πρᾶγμα*) имеет свое собственное дело (*ἔργον*), которое только она может исполнять (*ἐργάζεσθαι*, *ἀπεργάζεσθαι*), или которое она выполнит лучше, чем все прочие вещи. Вещь приспособлена к своему делу, дело предназначено, предопределено (*προστέτακται*) определенной вещи. Они образуют взаимосвязь, порядок. У вещи есть присущее только ей качество, свойство, с помощью которого она это дело исполняет. Платон говорит здесь об *ἀρετῇ*, добродетели-совершенстве. Она свойственна (*οἰκεία*) именно этой вещи, и без нее вещь не сможет исполнить свое дело. Если вместо *ἀρετῇ* в вещи будет присутствовать порок, *κακία*, вещь не выполнит своего дела. Душа — это такая вещь, делом которой является, с одной стороны, «заботиться о чем-то, совещаться и управлять», а с другой, — «жить». Свойственной душе аρετэ является справедливость, а противоположностью или пороком — несправедливость. Таким образом, только благодаря справедливости душа может хорошо «заботиться, совещаться и править», а также «хорошо жить», поскольку все это — дела души. Несправедливость, напротив, заставит душу «жить плохо». Значит, душа справедливая живет хорошо, она счастлива, а несправедливая душа живет плохо, она несчастлива. Следовательно, справедливость полезнее, чем несправедливость.

Так, собственно, заканчивается Сократово опровержение речи Фрасимаха. Главный тезис последнего — несправедливость приносит счастье — оказывается неверным. Несколько моментов в этом рассуждении Платона обращают на себя внимание. Во-первых, общая теория вещи и ее деятельности. Собственно, теория, выраженная в этом пассаже, легла в основу аристотелевской телеологии. Аристотель берет отсюда теорию внутренней связи вещи со своим делом, однако модифицирует ее и делает более развитой. То, что у Платона является *ἔργον*, делом вообще, у Аристотеля превращается в *τέλος*, конечную цель, которая может быть либо *ἐνέργεια*, деятельность, либо *ἔργον*, уже не просто дело, но продукт деятельности, отличный от самой деятельности. Аристотелевская теория, без сомнения, более развитая, но основывается она на платоновском понимании проблемы, которое Аристотель полностью

разделяет. Платон, соответственно, рассматривает *ἀρετή* не как «добродетель», состояние характера или «моральное качество», но как реальное, существующее в самой действительности свойство, функцию, присущую любой вещи. Именно она позволяет этой вещи делать ее собственное дело. Интересно отметить, что Аристотель, критикуя «тех, кто ввел эйдосы» и их концепцию «всеобщего блага» (*τὸ καθόλου ἀγαθόν*), строит свое опровержение на теоретическом заимствовании из первой книги платоновского «Государства», где, как мы видели, неоднократно говорится, что у каждой вещи свое дело и своя *ἀρετή*, которая и делает возможным его осуществление.

Наконец, тема души, прозвучавшая здесь, является ключевой и для этого места, и для всего последующего диалога. Это также важнейшее предвосхищение дальнейшей концепции. Душа, «уже» в первой книге, — нечто вполне определенное и отдельное от тела. Она рассматривается как одна из вещей, у которых свое дело. Ее функции или «дела» распределяются по двум основным классам: интеллектуально-властному и «биологическому». Это своего рода прообраз последующего деления души на части и понимания души как самодвижущегося начала. И то и другое имплицитно заложены и вполне очевидны из этого места первой книги. Для хорошего исполнения как своего властного дела, так и своей «биологической» деятельности необходимо, чтобы душа обладала присущей ей добродетелью-аретэ. Эта добродетель, как было показано, есть справедливость. Без нее душа не может ни хорошо править, ни хорошо жить. Справедливость, таким образом, оказывается здесь, как и в последующих книгах «Государства», добродетелью *par excellence*, причем добродетелью души⁹².

Этот ход мысли для Платона не случаен. Мы встречаем его в десятой книге «Законов», где доказательство первичности души в космогоническом процессе как самодвижущего начала, которое

⁹² Платона критиковали за то, что в этом рассуждении он ссылается на доказательство того, что справедливость — это добродетель, хотя в том доказательстве ничего не говорилось о том, что это добродетель души. Однако это возражение не работает, поскольку ни Сократ, ни Фрасимах не стали бы относить добродетель, которая тождественна или очень близка к мудрости, к телу.

начинает ряд всех движений, дает возможность указать на первичность души в «природе», а, следовательно, и ее «характерных черт» (*τρόποι*), которые уже представляют собой «ментальные характеристики». Тем самым, ее мышление, забота, желание, совещательная деятельность оказываются первичными по отношению к «естественному» миру физических движений. Если это так, то популярные у афинской молодежи рассуждения, что прекрасное и справедливое существуют не по природе, но лишь в силу искусства, оказываются опровергнутыми, а «правильный по природе образ жизни», заключающийся в насилии и власти над другими, становится вовсе не естественным.

ГЛАВА IV

Вторая книга «Государства». Новый подход к проблеме справедливости

Как мы видели, первая книга является «сократическим диалогом», который по уверениям критиков не содержит в себе ничего, кроме сомнений и апорий, лишь формально, только на первый, не очень внимательный, взгляд. На самом деле, в ней уже намечены основные моменты платоновской концепции справедливости. Она свидетельствует, что распространенные в тогдашнем обществе политические и этические взгляды — от умеренных и до самых радикальных — умелый диалектик легко опровергнет, поэтому-то и не стоит на них уповать и делать жизненным маяком. Но сам характер опровержения, «эленхос», не дает возможности обстоятельного рассмотрения вопроса — полемике всегда свойственна односторонность⁹³. В рамках целого диалога задача первой книги заключалась в том, чтобы заставить слушателя-читателя усомниться в общепринятых взглядах, очистить его ум от ложных мнений, подготовив его к усвоению истины⁹⁴. Прозэрий, тем самым, сыграл свою роль. Вторая книга начинает закладку фундамента на площадке, уже свободной от интеллектуального и аморального сора и хлама.

Платон не входил в разряд писателей, всегда начинающих *in medias res*. Ему свойственно подводить читателя к основной проблеме постепенно. Он предпочитает обходной маневр стремительному броску⁹⁵. Тем самым существо вопроса выявляется более четко и объемно, поскольку задан и прописан необходимый для понимания контекст. Так Платон поступает и во второй книге,

⁹³ См. «Софист» 217 d 1–2.

⁹⁴ О функции «эленхос» см. «Софист» 230 b–e.

⁹⁵ См. замечания Кэмпбелла о «регрессивном» методе Платона в Дж.-К. П., р. 10.

предваряя основную часть еще одним, новым, вступлением. Оно принципиально важно для понимания замысла «Государства». Непонимание его приводит к нелепым, абсурдным и ложным выводам обо всем диалоге, превращая продуманное и совершенное творение великого мастера в хаотическую массу противоречащих друг другу обрывков.

Возобновление разговора, который только что, казалось, закончился, берет на себя Главкон. Он и Адимант — теперь основные собеседники Сократа. Так стало возможным более плавное и спокойное, лишенное элементов «эленхоса», течение беседы. Платон изображает своих братьев единомышленниками Сократа. Тем не менее, начинают они с речей, в которых с большей полнотой, чем это удалось Фрасимаху, должна была отразиться и выразиться система тогдашнего «аморализма». Делают они это с тем, чтобы Сократ последовательно и почти что по пунктам дал бой аморализму, чтобы он систематически и полно развернул свои воззрения на справедливость, которая лучше несправедливости.

Вопрос о справедливости, как мы видели, уже в первой книге сводится к тому, как относится справедливость к благу, добру, пользе. Чего ждать от справедливости: вреда или добра. Сократ ждет добра, Фрасимах тоже, но не для себя, для другого. Чтобы с этим разобраться, Главкон свои рассуждения начинает с классификации благ. Сократ ее одобряет и соглашается с ней. Здесь перед нами, таким образом, классификацией занимается сам Платон. Все блага можно подразделить на три разряда. К первому относятся те, которые выбраны ради них самих, то есть ценные и ценящиеся сами по себе, самоценные. Это, например, чувство радости — почти по Шиллеру! — и безвредные удовольствия. Ко второму — блага, которые мы выбираем как ради них самих, так и ради их последствий, результатов. Платон называет здесь ум, то есть понимание, зрение и здоровье. Наконец, к третьему виду благ относятся те, что мы выбираем не ради них самих, но исключительно ради их следствий. Это физические упражнения, врачебные процедуры, занятия медициной и прочими искусствами, цель которых — обогащение. Само по себе все это утомительно и тяжело, но ради цели, которая лежит уже за пределами таких дел, мы

на это идем. Итак, последний вид благ сам по себе вовсе не благ, польза от него — лишь в получке и награде (*μισθοί*).

Куда же, к какому разряду благ отнести справедливость? Это и есть, по сути, главный вопрос, ответ на который приведет в итоге не только к теории справедливости, но и к теории блага, к знаменитой идее блага в «Государстве». Без понимания, что такое благо, нельзя понять и определить ни справедливость, ни любое другое этическое понятие.

Для Сократа очевидно, что справедливость принадлежит ко второму, самому лучшему разряду благ, которые мы выбираем и ради них самих, и ради их результатов. Напротив, общее мнение тогда было за то, что справедливость третьеразрядна, то есть принадлежит к тем благам, которые мы выбираем исключительно ради их последствий. Значит, чтобы платоновский Сократ оказался прав, нужно доказать, что справедливость хороша сама по себе, бескорыстно, независимо от результатов. Именно этому доказательству и посвящен диалог. Лишь в самом конце, в десятой книге⁹⁶, после того, как будет показана ценность справедливости самой по себе, Сократ с дозволения Главкона докажет и то, что плоды справедливости — не только она сама — тоже сладки.

Но о какой справедливости тут речь? На этот счет Главкон и Сократ не оставляют никаких сомнений. Речь идет о справедливости души. Вот как выражается здесь Главкон: «я же очень хочу услышать, что такое справедливость и несправедливость, и какую каждая из них имеет силу, когда они сами по себе находятся в душе» (358 b). Главной целью диалога, таким образом, является обоснование того, что справедливость души есть благо, безотнositельно того, к каким последствиям это приведет в обычной, внешней, практической жизни. Нужно определить, что такое справедливость и что такое несправедливость. Затем нужно показать, каковы их последствия. Но самое важное здесь то, что речь идет о справедливости в душе и несправедливости в душе. Проблема ставится, таким образом, не в политическом, а в психологическом, в психическом плане. Это вполне нормально и естествен-

⁹⁶ 612 a sqq.

но для Платона, ведь политическая жизнь, гражданское бытие связаны с деятельностью не души как таковой, но души, заключенной в теле. Политическая жизнь — это лишь нечто вторичное, производное от самого бытия человека, от души. Как в космологии «Тимея» душа первична и возникает вначале, а уж потом, после души возникает чувственный мир, имеющий в ней основание своей жизни, так и в «Государстве» проблема справедливости — это проблема справедливости души, тогда как момент политический оказывается на вторых ролях.

Речь Главкона в защиту несправедливости, ответом на которую — и на речь Адиманта — является все дальнейшее изложение в «Государстве», — это целостная теория несправедливости. В ней три главных момента. Во-первых, учение о происхождении несправедливости и справедливости и, следовательно, учение об их природной сущности (*φύσις*). Поэтому ответ Сократа на такую теорию несправедливости также будет основан на анализе развития, происхождения, эволюции общества и справедливости-несправедливости. Во-вторых, учение о вынужденном (*ἀναγκαῖον*) характере справедливости: она не является благом, поэтому выбирают ее лишь по нужде, по необходимости, не по доброй воле (*ἄκων*). Соответственно, если Сократу удастся показать, что сама справедливость есть благо, то тогда ее уже можно и нужно выбирать по доброй воле (*ἐκόν*). В-третьих, учение о том, что как раз выбор несправедливости и обеспечивает лучшую жизнь (*ἀμείνων βίος*), иными словами — делает человека счастливым. Последний момент — самый важный. Опровергнуть его — главная задача всего диалога. В итоге Платон покажет, что справедливость сама по себе, справедливость души делает человека счастливым и блаженным, и не важно, как сложится его внешняя жизнь, жизнь в полисе. Как для Аристотеля, так и для Платона учение о счастье есть альфа и омега всей практической философии, ее *raison d'être*.

Философским основанием изложенного Главконом учения о происхождении несправедливости является то, что всякое естество, то есть любое природное существо, стремится иметь больше, чем имеют другие, и превосходить их (*πλεονεξία*), а вот равенство природой якобы не почитается. Равенство — искажение природы,

возникающее насильно, посредством закона. Как видно из «Законов»⁹⁷, в основании аморализма лежат ложные учения о природе, сводящие ее к телесному бытию. Если все возникает в результате случайного соединения природных тел, то такой природой определяется и человеческое бытие. Материализм онтологический и физический, по Платону, приводит к понятию плеонексии в этике, исключая возможность обоснования справедливости как учения о равенстве. Под равенством не имеется, конечно, в виду учение о равенстве людей, как оно обычно понимается сейчас. Люди не равны по своей природе, ведь их души — разного качества. Речь идет, скорее, о равенстве пропорциональном, которое уделяет каждой вещи и каждому человеку *ровно* столько, сколько ей и ему положено по природе.

Из этих общетеоретических положений следует и теория происхождения справедливости/несправедливости. Она такова. По природе благом является несправедливость, справедливость является вредоносным злом. Однако подвергнуться несправедливости гораздо хуже, чем ее творить. Люди, оказавшиеся не в силах только творить несправедливость, были вынуждены на себе испытать последствия несправедливых действий. Отведав того и другого, они нашли полезным договориться друг с другом не поступать несправедливо и, соответственно, не терпеть несправедливость. Тогда они и стали устанавливать законы⁹⁸, составлять их своды, назвав веление закона законным и справедливым. Таким образом, сущность справедливости находится между подлинным благом, несправедливым поступком, и настоящим злом, несправедливости, испытанной на себе. Справедливость — лишь середина между благом и злом. Она неспособна привести к подлинному благу, которое в том, чтобы всегда поступать несправедливо, удовлетворяя свое природное влечение к плеонексии. Настоящий человек, настоящий мужчина никогда не согласится заключить какой бы то ни было договор подобного рода — он в силах поступать несправедливо.

⁹⁷ «Законы» 889 e — 890 a.

⁹⁸ Ср. у Горация («Сатиры» I 3 111): *Iura inventa metu iniusti fateare necesse est*. И статью П. Шорей о Горации и «Теэтете» (Horace Satires i. 3. 112-13 and Plato Theaetetus 172 a,b в Classical Philology, 16, 1921).

Теория Главкона, как легко заметить, отлична от взглядов Фрасимаха. Однако это различие заключается не столько в основном положении теории — оно одинаково в обоих случаях («несправедливость благо, справедливость вредна»), — но в способе изложения. Платон демонстрирует, что Главкон, его родной брат и ученик Сократа, способен изложить взгляды софистов гораздо яснее, точнее и более целостно, чем ритор, вообще не причастный диалектическому искусству. Отношение речи Главкона к несколько сумбурным эскападам Фрасимаха приблизительно такое же, как отношение первой речи Сократа к речи Лисия в «Федре», или как отношение речи Аспасии в «Менексене» к речам того же Лисия и Перикла (во второй книге Фукидида). Суть взглядов одна, но владение философией в платоновском смысле, то есть диалектикой, искусством подразделять и вычленять, дает возможность ясно, последовательно и развернуто выразить не только свою, но и чужую позицию. Риторы и софисты этого не могут.

Однако некоторое различие между взглядами Главкона и Фрасимаха можно заметить. Главкон ясно и определенно утверждает происхождение справедливости из договора. У Фрасимаха справедливость и закон — это, скорее, искусные манипуляции правительства над умами подчиненных, тогда как Главкон дает теорию общего происхождения справедливости в результате сравнения результатов действия несправедливости. Если для Фрасимаха выгодополучателем является опять-таки правительство или тот, кто сильнее, то у Главкона выгодополучателями оказываются все те, кто не в состоянии творить несправедливость, то есть большинство людей за вычетом как раз «настоящих людей», которые никогда не пойдут на заключение подобного договора. Теория Главкона гораздо ближе к позиции Калликла в «Горгии» с его теорией сильного человека. Соответственно, эти теории наиболее антидемократичны, тогда как теория Фрасимаха включает в себя и оправдание демократического образа правления, как проявления власти большинства над меньшинством. Наконец, теория Главкона содержит в себе объяснение возникновения закона и законности, тогда как для Фрасимаха это не существенно. Закон существует не по природе, но в силу договора и соглашения, возникающего из

мнения (*δοκεῖν*) о том, что в данных обстоятельствах такое соглашение принесет пользу (*λυσίτηλέιν*). Поэтому «законное», предписания закона, и называются справедливыми. Платон такую позицию принять не может. Для него справедливость существует в действительности, а не является произвольным установлением законодательства. Четкое различие между законностью («легальностью») и справедливостью было характерно для Платона, начиная с «Критона», хотя в платоноведении и в политической теории ему часто приписывают прямо противоположный взгляд, отождествляющий закон и справедливость. К Платону это не имеет отношения. Такое отождествление, напротив, характерно для договорной теории, которая, с точки зрения Платона, ложна и является основанием для аморализма.

Здесь может возникнуть вопрос об истоках и источниках теории Главкона. Однако дать ответ на этот вопрос, назвать имя автора, будь то Демокрит или Анаксагор, Протагор или Антифонт, на мой взгляд, нельзя. Перед нами платоновское обобщение характерной тенденции общественно-политической мысли греков пятого века и его развернутое изложение ее. Отдельные элементы теории были сформулированы вышеперечисленными теоретиками, однако их ясная и последовательная формулировка принадлежит самому Платону. Как и во многих других случаях, поиск «влиятельный» может привести только к указанию на вероятные и при том разрозненные элементы, тогда как единая и цельная форма, которую приняли эти элементы, принадлежит только самому Платону.

Во второй части своей речи Главкон говорит, что справедливость никто не выбирает ради нее самой, но исключительно под давлением обстоятельств⁹⁹. Сама справедливость, не являясь благом, не может быть и объектом желания. Главкон предлагает представить

⁹⁹ Ср. у Канта в «Основоположениях метафизики нравственности»: «Да и нужно быть не врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающим страстного желания добра тотчас за его действительность, чтобы (в особенности с увеличением жизненного опыта и развитием способности суждения, которая под влиянием опыта становится отчасти более утонченной, отчасти более изощренной в наблюдательности) в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель» (т. 4, с. 179 русского юбилейного издания в восьми томах. М., 1994).

двух человек, справедливого и несправедливого, и подумать, чего на самом деле они желают. Для наглядности он рассказывает предание о Гиге¹⁰⁰ и его кольцо. Один скромный пастух находит волшебное кольцо, которое делает его по желанию то видимым, то невидимым. Заполучив кольцо, он тут же отправляется к царю, вступает в связь с его женой, вместе с нею убивает царя и завладевает царством. Эта легенда должна показать, что справедливым человека делает только бессилие, тогда как при малейшей возможности справедливый человек поступит так же, как и несправедливый.

Содержание понятия справедливости здесь ограничивается внешним или практическим поведением. Несправедливостью в таком случае оказывается, прежде всего, покушение на чужое, на чужую собственность, на чужие вещи, будь то товары на базаре, жена, чужое тело и пр. Для Платона, которого привыкли называть коммунистом, различие своего и чужого — основополагающий момент всей его практической философии. Об этом ясно говорится здесь, об этом ясно он говорит и в начале 10 книги «Законов»¹⁰¹. Частная собственность исключена лишь для сословий правителей и стражей. Для всего остального полиса, т.е. для большинства населения этот принцип является основополагающим.

Стоит отметить, что пастух, о котором здесь идет речь, для Платона является справедливым лишь условно, так сказать конвенционально, поскольку только его бедный и скромный образ жизни, его бессилие, исключали возможность несправедливых поступков. Он лишь был вынужден поступать справедливо. Поэтому с позиции основного учения «Государства» доказательство Главкона ошибочно. Такой пастух на самом деле не был справедливым человеком, а лишь казался им в силу своего бессилия. Поэтому утверждение, что справедливый человек и несправедливый человек в определенных условиях поступят одинаково несправедливо, ложно. Только справедливость внутреннего человека, справедливость души может быть основанием, чтобы поместить того или другого в разряд справедливых людей.

¹⁰⁰ Вероятно, речь идет не о том Гиге, историю которого рассказывает Геродот в I 7, но о его предке.

¹⁰¹ «Законы» 884 а — 885 а.

Третья часть речи Главкона представляет собой заключение, вытекающее из вышесказанного. Если справедливость не изначально и не существует по природе, но только лишь результат бесилия и соглашения бессильных людей (1), если она не является благом в собственном смысле слова и объектом желания, а выбор ее вынужден только обстоятельствами (2), она не может привести к счастливой жизни (3). Счастливая жизнь является конечной целью, определяющей, какой путь, справедливости или несправедливости, стоит избрать человеку. Как для той этической позиции, которую представляет Главкон, так и для самого Платона практическая философия завершается учением о счастье, без которого, собственно, она бессмысленна и не нужна.

Чтобы решить, чья жизнь лучше и счастливее, нужно представить два идеальных типа: справедливого и несправедливого человека, резко противопоставив и отличив их друг от друга. В несправедливом должна осуществиться предельная несправедливость, в справедливом — предельная справедливость. Предел несправедливости — казаться справедливым, не будучи таковым. Предел справедливости — казаться несправедливым, не будучи таковым. Изобразив эти предельные типы, мы сможем сравнить их и решить, кто счастливее.

Идеальный тип несправедливого человека предполагает, что он великий мастер своего дела, прекрасно знающий, что возможно и что невозможно в несправедливых делах. Главкон, как и Фрасимах, наделяет его искусством-технэ. Это даст ему дойти до пределов несправедливости: совершая самые несправедливые деяния, он тем не менее в силу своего искусства покажется самым справедливым человеком. Он, далее, будет прекрасным оратором, владеющим искусством слова, чтобы суметь убедить всех в своей справедливости тогда, когда нечаянно обнаружится его несправедливость. Он человек мужественный и сильный, способный силой заставить себя слушаться. Он окружен друзьями и богат.

Идеальный тип справедливого человека, простого и благородного, который, по словам Эсхила, хочет не казаться, а быть хорошим, напротив, должен быть полностью лишен преимуществ, которые обычно в обществе проистекают из справедливости. Мы

должны его представить не имеющим ни почета, ни вознаграждения за свою справедливость. Пусть в обществе о справедливом человеке думают, что он и есть величайший негодяй, то есть человек несправедливый.

Представив себе или, как выражается Платон, «создав речью» такие два типа, посмотрим, какая жизнь ждет каждого из них. Итак, справедливый человек, который на деле справедлив, но кажется несправедливым, будет «бит плетьюми, его ждут пытки, оковы, ему выжгут глаза, и, наконец, претерпев все муки, он будет распят и поймет, что нужно хотеть не быть справедливым, но казаться таковым». Читатель заметил сходство платоновского описания с евангельской топикой страстей Христовых. Однако в отличие от Иисуса Нового Завета платоновскому праведнику не суждено ни воскреснуть, ни явиться второй раз во славе. Его ситуация гораздо более безнадежная. Сам Платон в мифе об Эре десятой книги диалога постарается смягчить эту безнадежность. Напротив, несправедливый человек как раз не хочет казаться несправедливым, он хочет им быть. Он, как говорит Главкон, предан действительности, а не миру человеческого мнения. И к нему в большей степени относятся вышеприведенные слова Эсхила. Несправедливый получит власть в полисе, выгодный брак, богатство. Он сможет делать добро друзьям, приносить богам жертвы и подношения, будет, соответственно, более любезен и богам, и людям, чем человек справедливый. Главкон показывает здесь, что распространенные в обществе суждения о справедливости, высказанные Полемархом, могут относиться и к самому несправедливому человеку, ничуть не мешая ему дойти до пределов несправедливости.

Итак, Главкон в своей речи представил систематическую теорию несправедливости как подлинного блага. Сократ должен точно так же в ответ представить теорию справедливости как блага, которое мы выбираем сами по себе. Однако не только аморализм как таковой становится объектом критики Платона. Другой стороной той же медали является, по Платону, конвенциональная мораль и религия. Этому посвящена речь другого платоновского брата, Адиманта. Если бы Сократ ограничился ответом Главкону, то он мог бы доказать лишь то, что справедливость лучше неспра-

ведливости, но при этом осталось бы неясным, что такое эта справедливость, идет ли речь о справедливости как таковой или о справедливости, как ее обычно понимают. Платоновская теория справедливости направлена не только против теорий, которые прямо отрицают ее пользу, но и против условной морали обычных людей, признающих справедливость.

Формально Адимант взялся представить в своей речи рассуждения, противоположные суждениям Главкона. Речь уже идет не о ниспровержении справедливости и защите несправедливости, но, напротив, о речах, «восхваляющих справедливость и порицающих несправедливость». В первой части своей речи Адимант говорит о родителях и воспитателях, которые обычно проповедуют своим чадам и подопечным справедливость. Однако делают они это не ради самой справедливости, но лишь ради доброго имени (*εὐδοκίμησις*) и прочих наград. Если Главкон говорил только о социальном вознаграждении, то родители и воспитатели у Адиманта гораздо больше говорят о наградах божественных, опираясь на традиционные религиозные авторитеты: на поэтов и проповедников. Гомер и Гесиод описывают, как боги вознаграждают за справедливость в этой жизни. А Мусэй и его сын толкуют о том, что «святые» после смерти будут вечно пировать и пьянствовать, «полагая самой прекрасной наградой за доблесть вечное пьянство». Наконец, наградой за справедливость считается наличие потомков и их благополучие. Напротив, людей безнравственных и преступных ждут муки в Аиде. Речь, таким образом, идет не о том, чтобы быть справедливым в действительности, но и не о том, чтобы казаться справедливым для людей. Речь о том, чтобы казаться справедливым для богов, получая за это конкретные, грубые и зримые, земные и потусторонние призы. О самой справедливости в таких наставлениях никто не заботится.

Вторая часть речи Адиманта посвящена другому роду рассуждений, в которых справедливость и «умеренность» признаются чем-то прекрасным, однако при этом делом трудным, скорее вредным, чем полезным. Это приблизительно та же позиция, что и у Пола в «Горгии»: справедливое есть прекрасное (*καλόν*), но не есть полезное и выгодное (*ἀγαθόν*). К тому же здесь и сами боги без-

различны к справедливости и доблести: они могут принести зло людям хорошим и облагодетельствовать плохим. Соответственно, если между божественной природой и доблестью нет никакого внутреннего сродства, то вместо того, чтобы ждать от богов награды за нее, остается лишь воздействовать на них с помощью магических формул и действий. Именно такого рода действия могут избавить и от собственных прегрешений и от родового проклятия. К тому же обряды, заклинания и очищения имеют не только частный характер, но избавляют от последствий несправедливости и целые города. Таким образом, путем внешних действий можно избавиться от последствий преступления, ведь на богов можно воздействовать и изменять их решение.

Такие рассуждения неизбежно приведут юношество к тому, что оно будет выбирать несправедливость, стараясь при этом казаться справедливым. Справедливым быть не нужно. Это трудно и накладно. Лучше окружить себя ложным подобием (*σκιαγραφία*) справедливости. Средствами для этого станут искусство убеждения, политические объединения и дружеские союзы. Этому выбору не помешает и страх перед богами, поскольку богов или нет, или они безразличны к человеческим делам, либо, как говорят эксперты в области теологии, поэты и пророки, богов всегда можно склонить на свою сторону молитвами, жертвами и обрядами. А для избавления от страха загробных мук достаточно воспользоваться таинствами и помощью богов-освободителей, чей авторитет признают и величайшие города, и поэты. Как и в десятой книге «Законов», ложные учения о богах являются одним из главных препятствий для моральной жизни.

Таким образом, и обычная мораль приводит к тем же самым выводам, что и откровенный аморализм: никто по собственной воле (*ἐκόν*) не выберет справедливость. Самая разумная жизнь (*κατὰ νόον*) и с точки зрения богов, и с точки зрения людей заключается в несправедливости. Справедливым человек бывает лишь от бессилия. Но как только ему хватит сил на несправедливый поступок, он поступит несправедливо.

Итак, Сократ должен в своих ответных речах и рассуждениях не только опровергнуть теории аморализма, как они были выра-

жены Фрасимахом и Главконом, но и показать вопреки общепринятым взглядам, на что способна сама справедливость. Сократ должен будет показать, «что собственно могут сами справедливость и несправедливость, пребывая в душе их обладателя, будучи скрытыми и от богов и от людей» (366 е). Определить, что из них, справедливость или несправедливость, на самом деле является благом, можно только в том случае, если будут устранены все внешние определения, а справедливость и несправедливость будут рассмотрены не в своих внешних проявлениях, но лишь в том действии, какое они оказывают на душу, в которой они пребывают. Если действие справедливости на саму душу будет полезным, она будет благом. Если нет, то злом и вредом.

Теперь после того, как мы рассмотрели обе речи, можно подвести предварительные итоги, относящиеся к вопросу о предмете «Государства», поскольку именно речи Главкона и Адиманта ставят перед Сократом проблемы, на которые он должен дать ответ. Во-первых, он должен показать ложность взглядов, которые откровенно называют справедливость злом, а несправедливость благом. В первой книге такие взгляды были сформулированы Фрасимахом, во второй книге Главкон дал им еще более сильную и систематическую формулировку. Однако, — и об этом в своей речи говорил Адимант — показать, что справедливость лучше, чем несправедливость, недостаточно. В этом случае неясно, о чем собственно идет речь: о самой справедливости или о ее социальных последствиях¹⁰². Поэтому, во-вторых, Сократ должен доказать, что сама по себе справедливость лучше, чем сама по себе несправедливость. Это значит, что он должен показать благотворность ее действия не в отношении одушевленного тела, которое собственно и есть субъект обычной политической и моральной жизни, но в отношении души, вне зависимости от социальных последствий любого рода.

Итак, задача, которую поставили братья Платона перед Сократом, заключается не в определении справедливости. Здесь нет по-

¹⁰² Ср. у Канта в «Основоположениях метафизики нравственности»: «безнравственное основание хотя и может вызвать порой сообразные с законом поступки, но чаще будет приводить к поступкам, противным закону» (т. 4, с. 157 русского юбилейного издания в восьми томах. М., 1994).

иска дефиниции ради самого этого поиска. В этом смысле не стоит говорить, что предмет «Государства» — это справедливость. Задача в том, чтобы показать, что справедливость есть благо, что она относится к числу подлинных (*γόνιμα*), а не мнимых или ценных только для мнения благ. Это сверхзадача всего «Государства». Однако по условиям задачи необходимо показать, что благом является сама справедливость, а не ее последствия (*ἀποβαίνοντα*). Но сама справедливость в отличие от своих последствий относится не к телу, а к душе. Поэтому ответить на вопрос, является ли справедливость благом, можно окончательно только в отношении души. Только в этом случае, по Платону, мы имеем дело с самой справедливостью, а не с ее внешними проявлениями. Поэтому в окончательном виде проблема ставится так: является ли благом сама справедливость, то есть справедливость, находящаяся в самой душе. Приносит ли она пользу той душе, в которой она находится, безотносительно возможной внешней пользы или вреда? Что она может для самой души?

Не трудно заметить, что вопрос имеет свои имплицитные предпосылки. Первая предпосылка — это дуализм души и тела. Более точно, учение о том, что сам человек — это его душа, тогда как тело есть нечто второстепенное, привходящее. Вторая — теория идей в том виде, как она сформулирована в «Федоне». В соответствии с этой теорией главным предметом «Государства» оказывается не идея справедливости (*αὐτὸ τὸ δίκαιον*), как она существует сама по себе, но справедливость (*δικαιοσύνη*) как то, что находится в душе, в нас.

ГЛАВА V

Метод «Государства», начало основной части: первый город или «город свиней»

Речи Главкона и Адиманта стали новой отправной точкой в развитии логического действия «Государства»¹⁰³. Если не считать диалог случайным конгломератом написанных в разное время частей, для чего нет особых оснований, то развитие от первой книги ко второй представляет собой важную часть платоновского замысла. Оно проливает свет на отношение так называемого «сократического диалога» к платоновской философии в целом. «Сократический диалог», независимо от времени создания, осуществляет в мире платоновской философии, главным образом, негативную функцию. Это критическая пропедевтика, способная подорвать веру в случайные и морально сомнительные дефиниции. Она не способна ни окончательно их устранить, ни доказать истинность противоположного утверждения. Платон ясно отдает себе отчет в том, что его критика Фрасимаха в целом не убеждает до конца, что опровержение определения еще не говорит о ложности теории, что цельному мировоззрению Фрасимаха, Калликла и прочих аморалистов должно быть противопоставлено такое же цельное мировоззрение. Несмотря на то, что познание в логосах-рассуждениях есть для Платона самый высший вид познания, он осознает всю сложность логического доказательства чего-либо. Теоретически это связано с проблемой особого характера человеческой речи, постоянно вовлеченной в процесс отождествления единого и многого. Практически — с ясным пониманием сложности процесса убеждения в споре. Поэтому для полного опровер-

¹⁰³ В более ранней своей работе, посвященной «городу свиней», я еще оставался в плену обычных иллюзий платоноведов, пытаясь искать и находить *inconstantia Platonis*. Еще и еще раз продумывая роль этого эпизода в композиции диалога, я изменил свою позицию по целому ряду вопросов.

жения позиции Фрасимаха, которая была еще раз более глубоко и ясно сформулирована Главконом и Адимантом, он выбирает не критику определения справедливости, а создание полноценной ее теории¹⁰⁴. Вслед за Полем Шорей и Чарльзом Каном стоит отметить, что платоновские сократические диалоги на самом деле готовили почву для этой, богатой и полномасштабной, теории добродетели, развернутой в «Государстве». Критикуя традиционные и нетрадиционные определения добродетелей, эти диалоги редко обходятся без намеков на учения, которые в полной мере представлены в «Государстве». Поэтому Кан справедливо назвал апoretические диалоги Платона пролептическими, то есть «предвосхищающими» «Государство».

Для правильного понимания всего платоновского замысла принципиально важны его рассуждения о методе, о пути его исследования в «Государстве». Сократ говорит: «...мне кажется, исследование надо осуществлять так, как если бы кто предложил людям не с самым острым зрением прочесть издали надпись мелким шрифтом¹⁰⁵, а потом стало бы понятно, что те же самые буквы есть, пожалуй, и в другом месте, что они там больше и начертаны на большем, то оказалось бы, я думаю, счастливой находкой то, что прочитавшие сперва большие буквы смогут, исходя из этого, рассмотреть мелкий шрифт, если и то и другое окажется тем же самым»¹⁰⁶. То есть вначале нужно исследовать, что такое справедливость в полисах, а затем уже «рассмотреть подобие большего в облике меньшего»¹⁰⁷, рассмотреть, в чем справедливость, присущая отдельному индивиду, подобна уже исследованной справедливости полиса. Таким образом, целью исследования является проблема справедливости отдельной души, тогда как рассмотрение общественной справедливости оказывается, прежде всего, средством, с помощью которого можно получить ответ на вопрос, что такое справедливость отдельного человека. Политическая философия «Го-

¹⁰⁴ Ср. Шорей Unity, p. 26.

¹⁰⁵ 368 d *γράμματα σμικρά*.

¹⁰⁶ *ibid.* εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυχάνει

¹⁰⁷ 369 a *τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττωνος ἰδέᾳ*

сударства» в конечном итоге основана на внутренних качествах индивидуальной души¹⁰⁸.

Поскольку это принципиальный момент для правильной интерпретации «Государства», остановимся на нем подробнее. Общий замысел диалога заключался в том, чтобы показать подлинные основы нравственной жизни человека, искаженные в ложных теориях и житейской и политической практике того времени. Платон хотел продемонстрировать, что у этического и политического мировоззрения Фрасимаха и ему подобных — ложные основания, которые должны быть заменены новой теорией человека, основанной на новом понятии души. Душа в платоновском ее понимании, с новыми характеристиками, о которых пойдет речь далее, должна стать незыблемым фундаментом для этической и политической теории. Понятие души, укорененное в самой природе вещей, в истинном бытии идей и космическом бытии, должно было стать точкой опоры, позволяющей уйти от сведения важнейших моментов в человеческой этической и политической жизни к условному и случайному. То, что в основе диалога лежит выяснение справедливости души, вытекает из той задачи, которую поставил перед собой Платон.

Однако познание души, как она существует в себе, в своей собственной жизни, всегда представлялось Платону делом сложным. Он постоянно пишет об этом и здесь, и в других диалогах. Ближе всего к определению основных характеристик души он подходит в «Тимее», где, собственно, хорошо видно, какого рода сложности, связанные с применением математики, вставали перед ним. Но душа не только существует в себе. Будучи связанной с телом, она проявляется во внешних действиях, в практических поступках и политической жизни. Поэтому исследование политической жизни — это исследование души в ее проявлениях посредством тела. Психология и этика, с одной стороны, и политическая деятельность, с другой, представляет для Платона единую область деятельности души. В первом случае это более чистый вид душевной жизни, од-

¹⁰⁸ Как пишет Целлер: ein menschenwürdiges Dasein ohne politische Wirksamkeit (S. 895).

нако познать его гораздо сложнее. Во втором случае познание действия души гораздо легче, поскольку мы можем наблюдать его своими глазами. Как справедливо в свое время заметил Прокл, душа сама по себе лучше познается по природе, тогда как политическая жизнь лучше познаваема для нас.

Одним словом, политическое редуцируется Платоном к этике, а этика к психологии. Аристотелевское представление о том, что политическое есть целое, тогда как этика — его подчиненная часть, чуждо Платону. Его задачей было показать естественность, укорененность ключевых понятий этики в природе, что было сделано путем разработки новой концепции души. Но это не значит, что Платон лишает политическую жизнь всякого значения. Напротив, будучи проявлением жизни души, ее характера и нрава, политическая жизнь может дать ясные представления о том, что такое справедливость или несправедливость души. Именно поэтому композиция «Государства» приобрела такой характер, в котором чередуются моменты политические, этические и психологические. Платон спокойно переходит от одного момента к другому, поскольку они имеют базовое единство, они связаны отношением подобия, а отличаются тем, что в одном случае «буквы малы», в другом — «велики», выражая при этом тождественное содержание. Естественно, малые буквы души более истинны и представляют саму природу вещей, тогда как политические буквы их отображают.

Вернемся ко второй книге «Государства». Путь исследования справедливости отдельного человека идет, как уже было сказано, через исследование справедливости в полисе. Для этого исследования Платон предлагает такой метод: «Если бы мы смогли рассмотреть с помощью рассуждения (*λόγῳ*), как возникает полис¹⁰⁹, то мы могли бы увидеть, как возникают в нем справедливость и несправедливость»¹¹⁰. Здесь стоит отметить три момента.

¹⁰⁹ 369 a *γίγνομένην πόλιν*.

¹¹⁰ Ср. перевод Штальбаума: *Nonne, si civitatem nascentem disputatione nostra consideremus, etiam iustitiam in ea nascentem videamus atque iniustitiam?* Перевод Егунова «Если мы мысленно представим себе возникающее государство, мы увидим там зачатки справедливости и несправедливости, не так ли?» отчасти искажает платоновскую мысль, превращая публичное рассуждение в мысленное представление, и несколько затемняя отношение между возникновением полиса

Во-первых, метод рассмотрения, которым собирается здесь воспользоваться Платон, основан на изучении развития, возникновения, происхождения. Во-вторых, история полиса дает ключ к истории и сущности «морали». Тем не менее, это совсем не генетический метод ионийского исследования природы (*ἱστορίη*), но, — и это третий момент, — логическое, гипотетическое, конструирующее с помощью логоса рассмотрение возникновения¹¹¹.

Началом и причиной возникновения полиса является, по Платону, то, что отдельный человек не самодостаточен, но нуждается во многом, поэтому каждый хочет воспользоваться другими для удовлетворения своих многочисленных нужд. Это приводит к совместному проживанию множества людей в одном месте, каковым совместным проживанием¹¹² и было учреждено то, что называется полисом. Совместная жизнь в полисе, таким образом, осуществляется через взаимный обмен, удовлетворяющий потребности каждого¹¹³. Каждый человек принимает участие в этом обмене, получая что-то от других и отдавая им результаты своего труда,

и возникновением справедливости и несправедливости.

¹¹¹ Платоновское *θεῖσθαι λόγῳ* напоминает *κρίνειν λόγῳ* восьмого фрагмента поэмы Парменида, где *λόγος* противопоставлен опыту (*ἔθος πολύπειρον*) зрения (*ὄμμα*), слуха (*ἀκούή*) и основанной на этом опыте речи (*γλῶσσαι*). Кроме того, несложно заметить здесь повторение схемы «Федона», где Сократ проповедует *εἰς τοὺς λόγους καταφυγεῖν* (99 е 5) в качестве лекарства от ионийской *ἱστορίη*. С другой стороны, ссылка на *λόγος* здесь формально оправдана тем, что речь идет в любом случае не о непосредственном наблюдении, но о мысленной реконструкции далекого прошлого. Такой способ выражения в принципе возможен и без платоновского пра-трансцендентализма. Ср., например, у Мосхиона (fr. 6, 1–2 Snell): *πρότερον δ' ἀνεμὶ καὶ διαπτύξω λόγῳ ἀρχὴν βροτῆιον καὶ κατάστασιν βίου*. О платоновском «трансцендентализме» см. интересные исследования В.Е. Семенова, проанализировавшего большое количество платоновских текстов, имеющих отношение к данной проблеме. Стоит еще отметить, что в последующем изложении *θεῖσθαι λόγῳ* = *ποιεῖν λόγῳ* (369 с) = *πλάττειν* (374 а) с явным преобладанием активного оттенка.

¹¹² *ἔννοικία*.

¹¹³ Ср. у Канта в «Основоположениях метафизики нравов»: «Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый — мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства» (Т. 4, с. 155 русского юбилейного издания в восьми томах. М., 1994).

поскольку каждый понимает (*οἰόμενος*), что так лучше для него самого.

Действующей причиной возникновения полиса является наша нужда (*χρρεία*)¹¹⁴. Первая и главная наша нужда, от которой зависит бытие и жизнь людей, это потребность в пище, затем в жилище и одежде. Соответственно, полис, который должен удовлетворить самые необходимые человеческие потребности, будет состоять из четырех или пяти человек: земледельца, строителя, портного, кожевника и еще кого-нибудь из тех, кто заботится о теле. Каждый из них должен предоставить результат своего труда в общее пользование, получив взамен результат их труда. Разделение труда¹¹⁵, на котором основан полис, вызвано природными или врожденными¹¹⁶ различиями между людьми. На этом основании Платон формулирует основополагающий принцип «Государства»: один человек — одно ремесло (*τέχνη*)¹¹⁷. Применяя этот принцип, приходится увеличить первоначальный полис, добавляя профессии, необходимые для обеспечения специализации. Так появляются плотники, медники, пастухи, производящие орудия труда и пасущие скот, используемый в земледелии, строительстве и в производстве одежды и обуви. Но и полис сам по себе не самодостаточен¹¹⁸, поэтому нужна внешняя торговля, ведущая к расширению производства для обеспечения товаров для обмена, а также к появлению купцов. Внешняя торговля морем порождает, в свою очередь, необходи-

¹¹⁴ Ср. также «Политик» 274 с.

¹¹⁵ См. также «Хармид» 161 e sqq.

¹¹⁶ То, что основа профессиональных различий между людьми заложена в их природе, Платон подчеркивает неоднократно (370 а 9 — b 1; 370 с 5).

¹¹⁷ Этот принцип был уже знаком греческой мысли: Aristoph. *Vespae* 1431 *ἔρδοι τις ἦν ἕκαστος εἰδείη τέχνην* («пусть каждый занимается тем искусством, которое он знает»), Democ. 648 *Luria* = 80, 253 DK *αἰσχρὸν τὰ ὄνεια πολυπραγμονέοντα ἀγροεῖν τὰ οἰκήρια*. («постыдно заниматься множеством посторонних дел, а свои дела не разумеать») и *τοῖς χρηστοῖσιν οὐ συμφέρον ἀμελέοντας τῶν ἑωυτῶν ἄλλα πράσσειν* («хорошим людям не полезно, пренебрегая своими делами, заниматься чем-то еще»). Филиппсон (*Hermes* 59, S. 387) отмечает, что Платон в «Государстве» (особенно 433 а 8 sqq. *Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλὰκις εἰρήκαμεν*) deutlich auch auf Demokritos anspricht (ссылаюсь по изданию Демокрита С.Я. Лурье, с. 605).

¹¹⁸ То же у Старого Олигарха («О государственном устройстве афинян» II 3).

мость в морских профессиях. Обмен продуктами труда в самом городе осуществляется через покупку и продажу, что приводит к появлению базарной площади (*ἀγορά*) и денег, а также класса торговцев¹¹⁹. Последним классом, с появлением которого полис достигает законченности (*πλήρωμα*), является класс рабочих, продающих свою физическую силу и получающих за это жалованье. Итак, город создан, можно поставить вопрос о справедливости: « — Где же вот в этом полисе может оказаться справедливость и несправедливость? И в каком сословии из тех, что мы рассмотрели, она появилась? — Я не понимаю, Сократ, разве что в их взаимной нужде (*χρεία*) друг по отношению к другу. — Может быть, ты и прав. Давай тогда исследовать дальше и не останавливаться».

Что следует отметить в этом рассуждении? Во-первых, причиной возникновения полиса является нужда, жизненная необходимость (*χρεία*). Для объяснения генезы государства Платон не прибегает ни к каким «моральным» или «идеальным» факторам. Платон хочет показать, что самый трезвый взгляд на происхождение государства приведет в конечном итоге к совсем другой концепции справедливости, чем у «исторических материалистов» того времени. Во-вторых, разделение труда, в конечном счете, основано на врожденных, существующих в природе каждого индивида различиях. В-третьих, становление общественного целого понимается как простое присоединение отдельных, отличных по природе элементов друг к другу. В-четвертых, изображенная генеза носит откровенно антиисторический характер, поскольку а) Платон не затрагивает проблемы возникновения самих искусств, б) предполагает возможность их дополисного существования у отдельных индивидов в качестве природных особенностей. В-пятых, Платон вносит некоторый оттенок участия субъекта в этом объективном процессе, говоря о понимании (*οἰόμενος*) каждым того обстоятельства, что взаимный обмен лучше для него самого. Наконец, справедливость в этом полисе есть взаимный обмен результатами труда, обусловленный нуждой, то есть, в конечном

¹¹⁹ Главкон замечает, что в правильно устроенных полисах торговцами обычно оказываются те, кто послабее и непригодны ни для какого иного дела (371 с 8–9).

итоге, чисто практическое отношение, имеющее естественные и только естественные причины. Нарушение такой справедливости может привести только к физическому уничтожению в силу самого хода вещей.

Образ жизни (*δίαίτια*) людей в этом полисе прост и естественен. Они трудятся, чтобы произвести все необходимое для удовлетворения своих потребностей. Они питаются «благородными» ячменными лепешками¹²⁰ и пекут пшеничный хлеб, вместо посуды используя тростник или чистые листья. Они возлежат на ароматном сене, пируя вместе с детьми и попивая вино. Им присуща и «религиозная потребность»: надев венки, они поют гимны богам. С удовольствием они предаются утехам половой любви¹²¹, следя, впрочем, за тем, чтобы количество детей не превысило должной меры и не привело к бедности или войнам. По настоянию Главкона Сократ добавляет к их рациону еще приправы (соль, оливки, сыр, овощи) и разные вкусы (смоквы, горох, бобы, миртовые ягоды и желуди, запеченные в золе). «И вот так проводя жизнь в мире и здравии, как подобает, умирая в старости, они передадут этот образ жизни своим потомкам».

Картина жизни первоначального полиса теперь закончена, Сократ называет его «истинным» (*ἀληθινή*) и «здравым» (*ὑγιής*). Но брат Платона, Главкон, видит в такой жизни «город свиней»: «Если бы ты, Сократ, занимался устройством города свиней, то ведь ты бы предложил им жрать то же самое». Главкон ссылается не на природу, как делал до этого Сократ, но на нынешние обычаи и привычки (*ἅπερ νομίζεται*). Он хочет, чтобы в этом городе были лужа, столы, еда и лакомства, всё, как в нынешних Афинах. Сократ видит в этих репликах просьбу показать, как возникает «изнеженный» (*τροφῶσα*) полис или полис «в лихорадке» (*φλεγμαίνουσα*), а

¹²⁰ Вслед за Эдэмом (его комментарий ad loc.) вижу здесь именно лепешки, а не кашу (Brei), как Виламовиц и Егунов.

¹²¹ В переводе Егунова *ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις* из ложной пуританской стыдливости переведено «радостно общаясь друг с другом», хотя и сексуальный смысл *συνεῖναι* не вызывает никаких сомнений, и следующее за этим замечание о производстве детей без этого повисает в воздухе.

не здоровый и истинный, о котором речь шла до этого. «Ведь может быть, рассматривая его, мы увидим, как справедливость и несправедливость рождаются в полисах».

Второй полис рождается, когда некоторым стало недостаточно жить в первоначальной простоте, удовлетворяя лишь свои необходимые потребности. Теперь появляются столы и ложа, закуски (*ῥῖψα*), мирра и фимиам, девицы легкого поведения (*ἑτέροιαι*) и всякие десерты. Дома, одежда и обувь перестают быть простыми, их начинают украшать и разнообразить¹²². Являются золото и слоновая кость. Город становится тяжелее и больше, в нем теперь есть место для всяческих охотников¹²³, в нем теперь обретаются мастера подражательных искусств, скульпторы, художники, поэты со всей своей свитой рапсодов, актеров, хоревтов, продюсеров. Появляются всяческие умельцы, например, специалисты по женским украшениям. Такой город требует и разного рода «обслуги»: педагогов, кормилиц, нянек, камеристок, цирюльников, поваров. Есть в нем место и свинопасам, потому что теперь свиное мясо, которое не ели в первом полисе, идет в ход. С такой диетой растёт и число врачей, которых в первом полисе было гораздо меньше. Поскольку население значительно выросло, то перестает хватать территории, которая могла бы прокормить этот новый полис. «Безмерное стяжание, переступившее предел необходимого потребления» приводит к необходимости агрессивной войны. Соответственно, должно появиться сословие, единственной специальностью которого в согласии с общим принципом построения всего полиса должно стать военное дело. Так появляется класс или сословие воинов, стражей, защитников, которое и станет главным героем платоновской утопии.

Эпизод с «городом свиней» закончен, посмотрим теперь, каково его значение в контексте «Государства». Как относится «первый полис» к последующему изображению «идеального полиса»? Почему «город свиней» назван «истинным» и «здра-

¹²² По Виламовицу, *ζωγραφία* относится к украшению домов, а *ποικιλία* — одежды и обуви. Platon, Bd. 2, S. 214, Anm. 1.

¹²³ Виламовиц правильно замечает об этих *θηρευταί*: Leute, die auf den Fang (Beschaffung) des Gewünschten ausgehen. Op. cit. S. 214.

вым»¹²⁴? Почему будущее идеальное государство возникает по причине «безмерного стремления к вещам», разрушающего первоначальную идиллию и делающего государство военизированным и агрессивным? Чтобы ответить на эти вопросы, посмотрим, как они решались в платоноведении, начиная с Эдуарда Целлера. Количество литературы о «Государстве», как известно, труднообозримо, но в ней существуют основополагающие работы, задающие тон и определяющие, как сказали бы в прошлом веке, «научно-исследовательскую программу».

Итак, Эдуард Целлер. В третьем томе *Philosophie der Griechen*¹²⁵, начиная обсуждение учения Платона о государстве, он пишет о том, что высочайшей целью государственной жизни по Платону является добродетель (Tugend). Но сам Платон, говорит немецкий историк философии, противоречит этому положению, поскольку допускает возникновение государства из совместного труда отдельных работников (Handarbeitern) для удовлетворения своих чувственных потребностей (ihrer sinnlichen Bedürfnisse), без более сложных потребностей и высшего образования. Лишь изнеженность дает возможность появиться сословию воинов и правителей, а вместе с ними всему государственному организму. Целлер отмечает, что и в диалоге «Политик» Платон высказывает, по сути, то же самое, но только в форме мифа. Там говорится¹²⁶, что «в золотом веке у людей, живших под защитой богов в преизбытке чувственных удовольствий, не было никаких государств, они представляли собой стада (blos Heerden), и лишь в силу ухудшения мира стали необходимы законы и города». Возникающее противоречие Целлер устраняет просто: описание Платоном счастливого первоначального состояния — это на самом деле лишь видимость (Anschein) счастья и идеала. «Сколь несерьезно это изображение, дает отчетливо понять сам Платон¹²⁷, поскольку он позволяет на-

¹²⁴ Ср., например, постановку этой проблемы у Гатри (Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy, vol. iv, p. 445).

¹²⁵ Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Theil, erste Abtheilung. Leipzig, 1889. S. 892 ff.

¹²⁶ Pol. 268 d 5 sqq.

¹²⁷ О несерьезности здесь Платона писал уже Шлейермахер, S. 14.

звать¹²⁸ это якобы «природное состояние» каким-то городом свиной». Цель Платона, по Целлеру, состоит в том, что он «намеревался скорее опровергнуть ложный идеал некоего естественного государства (*das falsche Ideal eines Naturstaats*), нежели всерьез научить нас истокам государственной жизни». «Ложный идеал», по Целлеру, пропагандировался Антисфеном, против которого и выступает здесь Платон. Целлер готов признать, что для Платона удовлетворение физических потребностей — первый и необходимый шаг к государственной жизни, что закон разделения труда является «естественным прообразом (*ein natürliches Vorbild*) для основных положений его (Платона. — *Д.Б.*) политики и этики», но что «здоровый» полис — это «истинный» полис, он принять не может. «Но невозможно, чтобы он видел в некоем государстве, жизнь которого ограничена удовлетворением чувственных потребностей, соответствующее его идее «здоровое» общество, в честной торговле (II, 372 a) — справедливость, которую он ищет. Невозможно, чтобы появление в государстве двух высших сословий, на которых зиждется вся добродетель и совершенство этого государства, произошло так, как он (Платон. — *Д.Б.*) здесь по видимости, изображает, якобы вследствие вырождения здорового природного государства и безмерного стремления к стяжанию и чувственным удовольствиям». Для выученика гегелевской «правой» нет никакого сомнения, что «по мнению Платона, государство может быть основано только на некоей нравственной необходимости». Целлер подробно и красноречиво доказывает, что лишь тот проект идеального государства, который Платон развивает в следующих книгах, может отвечать его нравственной и политической философии, но ответа на вопрос, почему первый полис изображен именно так, как он изображен, у Целлера найти нельзя.

¹²⁸ Потом Целлера будут упрекать в том, что он принимает слова Главкона, который, собственно, и назвал «первый полис» «городом свиной», за подлинное выражение платоновской мысли, тогда как всем известно, что рупор Платона — это Сократ. На самом деле, Целлер это прекрасно понимает и в этой ошибке неповинен, он просто считает, что и возмущенное суждение платоновского брата тоже нужно принимать всерьез. Раз Платон «позволяет назвать» (*nennen lässt*) это так Главкону, то его собственное отношение к «первому полису» может быть только отрицательным. Целлер не прав, но по другим причинам.

Такова в самых общих чертах интерпретация Целлера. Она, на мой взгляд, ошибочна, но при этом типична. Целлер исходит из того, что само «Государство» представляет собой цельную и непротиворечивую систему, кроме того, такую же систему он видит во всей политической философии Платона. Но цельность и непротиворечивость «Государства» лежат в иной плоскости, отличной от целлеровской интерпретации. Поэтому он проходит мимо важных вопросов, которые встают перед интерпретатором второй книги «Государства». Если Платон хотел сказать лишь о некоем естественном прообразе последующего здания, почему он этого не сделал, но, напротив, изобразил «первый полис» не как прообраз чего-то, но как законченное в себе нечто? Если Платон устами Главкона назвал «здоровый полис» городом свиней, то почему устами Сократа он назвал его истинным? Зачем нужна такая критика Антисфена, когда она сводится к задорной грубости самого вспльчивого после Фрасимаха участника диалога? На эти вопросы Целлер не отвечает.

Ошибочность интерпретации Целлера вытекает из того, что «Государство» для него — это изображение идеального общества, политическая утопия, причем изображение систематическое. На самом деле, политический момент полностью подчинен у Платона вопросу о справедливости, которая существует в душе отдельного человека. Соответственно, целью Платона здесь является демонстрация естественного, природного характера возникновения справедливости, а не критика ложных, антисфеновских концепций государства.

«Первый город», действительно, называется Платоном «истинным» и «здоровым». В этом нет ни критики, ни иронии. Ту же самую картину мы встречаем в начале третьей книги «Законов», где также изображается первая фаза общественной, еще дополисной жизни¹²⁹. «Истинность» первого полиса, о которой здесь говорит Платон, обозначает не то, что перед нами истинное, то есть совершенное во всех отношениях государственное устройство, соответствующее «нравственной идее». Это значит лишь то, что в этом

¹²⁹ «Законы» 677 a sqq.

полисе нет лжи, нет причин, которые могли бы вызывать обман. Его жизнь проста и наивна. В «Законах» Платон характеризует это качество первобытного общества как «простодушие». В силу простодушия люди верят в традиционные нравственные предписания, не задаются вопросами об их «основаниях» и в силу этого не совершают безнравственных поступков. Их поведение безотчетно, но оно вполне добродетельно. Для большинства человечества, как считает Платон, это самое лучшее. Даже в платоновском загробном мире в десятой книге «Государства» вознаграждают и наказывают не за мысли и мотивы, но только за реальные поступки и поведение. Одним словом, истинность первого полиса не имеет отношения к «идеальному государству», а обозначает его наивную и простодушную жизнь, которая, действительно, хороша и здорова по сравнению с жизнью современных обществ.

Виламовиц посвящает «городу свиней» отдельный экскурс во втором томе своего «Платона»¹³⁰. В отличие от Целлера он считает, что «369 b – 374 e скрывает нечто, что не находит своего оправдания во взаимосвязи целого, следовательно, должно иметь отношение к чему-то, находящемуся вовне». Виламовиц, таким образом, отмечает некий разрыв между этим эпизодом и остальным «Государством», и, кроме того, указывает на необходимость внешнего источника, повлиявшего на платоновское изображение «первого полиса». Но его собственная попытка объяснить этот разрыв и указать этот источник, на мой взгляд, успехом не увенчалась. Виламовиц видит шутливость (Scherz) в некоторых чертах изображения Сократом «второго полиса» (*τροφῶσα πόλις*)¹³¹, ему кажется, далее, что в описании разнообразнейших «благ», появившихся там, допущено сознательное преувеличение, что Главкон вряд ли мог считать весь этот перечень из гетер и десерта не роскошью, но нормальным развитием культурных потребностей. Я думаю, Виламовиц здесь не прав. На самом деле, Главкон, дей-

¹³⁰ Op. cit. SS. 214–217.

¹³¹ Шутливость Сократа, по В., явствует (offenbar) из переключки, с одной стороны, определения первого полиса как *ὑγιής* с упоминанием о появлении врачей во втором, с другой, — из переключки «города свиней» и появления свинопасов во втором полисе. Мое чувство юмора здесь не срабатывает.

ствительно, потребовал лишь небольшого дополнения к необходимым потребностям, но смысл ответа Сократа как раз в том, что минимальный выход за эти пределы ведет к определенным последствиям, и Сократ показывает, какие это последствия.

Итак, по Виламовицу, «второй полис» изображен в шутку, но как обстоят дела с «первым»? «Здравый полис» тоже нельзя принимать всерьез. Во-первых, в нем есть мелочные торговцы и «корабельщики», о которых Сократ ничего не говорит в дальнейшем, во-вторых, есть золото, которое будет исключено из последующей утопии, в-третьих, изображение первого полиса не совпадает не только с дальнейшим проектом в «Государстве», но и с государством «Законов». Эти аргументы Виламовица надуманны. В дальнейшем Сократ будет заниматься почти исключительно сословием стражей, хозяйственная жизнь третьего сословия в новом государстве вообще не изображается в деталях. Монета в первом полисе выступает лишь как необходимое средство обмена, не предполагающее «хриматистики», накопления денег ради самих денег. Наконец, жизнь первого полиса очень близка, как уже говорилось, к описанию жизни первоначального общества в третьей книге «Законов».

Особое внимание Виламовиц уделяет вегетарианству «первого полиса». Для него это ключ к разгадке. «Платон подражает (*zeichnet nach*) какой-то чужой картине, в которой культурное развитие представало так, что потребность вызывала к жизни множество искусств и способностей. Тогда было достигнуто такое состояние, с выходом из которого вместе с *τρυφή* (изнеженностью и роскошью) возникло всё зло, и особенно губительным шагом было введение мясной пищи». Такая картина Платону полностью чужда, говорит Виламовиц. Платон не выносит рационализма, сводящего все к *χρῆσις*, в своих сказках из «Протагора» и «Политика» он все изображает иначе. Райская жизнь первого полиса — это бессмыслица (*Unding*), потому что там нет защиты от диких зверей. Но самое главное, по Виламовицу, то, что Платон всегда был противником *ἀποχή ἐμψύχων* («воздержания от мясной пищи»). Кому же принадлежала концепция, в которой движущим фактором образования государства была нужда, достигнутое состояние вос-

хвалялось как полностью удовлетворяющее потребности человека, а выход за его пределы считался излишней роскошью? По разным причинам Виламовиц отводит кандидатуры орфиков, Демокрита¹³², какого-либо софиста¹³³ и Антисфена¹³⁴. И в конце концов, Виламовиц дает лишь такой ответ на вопрос о предполагаемом источнике, против которого Платон ведет свою полемику: «Я не вижу ничего невероятного в том, что платоновским прообразом была какая-то комедия».

Итак, в описании первого полиса нужно видеть платоновскую сатиру на какую-то неизвестную комедию. Это предположение выглядит вовсе неубедительным. Виламовиц в своем истолковании сделал основной упор на вегетарианство, но в платоновском тексте акцент делается, скорее, на простоте пищи, а не на воздержании от мяса. Мясная пища нужна, прежде всего, воинам или атлетам, а в «здоровом полисе» их нет¹³⁵. Вероятность существования неизвестной комедии IV века, в которой давался бы материалистический анализ *Kulturgeschichte* наряду с описанием первоначального идиллического состояния и против которой Платон направляет свои критические стрелы, тоже не очень велика. Виламовиц, как и Целлер, не может допустить мысли, что Платон мог описывать первоначальное состояние иначе, нежели в полемическом, ироническом и сатирическом ключе. Иных мотивов, которые могли быть у Платона, он не видит. Близость к третьей книге «Законов» он также предпочел не заметить. Что касается

¹³² У Демокрита отсутствует главный, согласно В., признак «первого полиса» — воздержание от мясной пищи. На мой взгляд, в этом вряд ли можно увидеть решающий аргумент против такой возможности. Карл Прехтер того же мнения: см. Überweg-Praechter, Grundriss, S. 270, Anm. 1.

¹³³ Если бы это было сочинение какого-то софиста, жившего во времена Сократа, то последний, по В., не удержался бы от намека на автора. Намеков нет, значит, это сочинение, которое Платон якобы высмеивает, написано уже после смерти его учителя. Так рассуждает В., совсем не убедительно, на мой взгляд.

¹³⁴ Город Антисфена не обошелся бы без ἀρετή (= φιλοπονία), а в «первом полисе», по В., царит Schlaraffenleben. Почему описание otium, следующего совершенно очевидно после negotium, принимается за само negotium, совершенно непонятно.

¹³⁵ В 338 с 7 Сократ говядиной (τὰ βόεια κρέα) собирает кормить лишь атлетов-силачей, остальным она не годится.

отличия первого полиса от сказок «Протагора» и «Политика», то стоит отметить, что задачи и цели Платона в этих диалогах разные. В «Государстве» он показывает естественный характер разделения труда, на котором будет построено все здание его этики и политики. Миф «Протагора» иллюстрирует тезис софиста о том, что к политической деятельности способны все граждане в силу стыда и правды, дарованных Зевсом. «Политик» изображает всю бедственность нынешней этической и политической ситуации в сравнении с мифической эпохой правления богов до космического «переворота». Считать, что во всех трех случаях мы имеем дело с одной и той же концепцией праистории, наивно и нелепо.

Одной из самых влиятельных книг о Платоне прошлого века стал трехтомный «Платон» Пауля Фридлендера, одного из учеников Виламовица и участника кружка Стефана Георге. Если книгу самого Виламовица с легкой руки Томаса Манна окрестили «Платоном для кухарок», то к сочинению Фридлендера было принято относиться с пиететом. Считалось, что Виламовиц слишком «филологичен» и «позитивистичен», тогда как Фридлендер «эстетичен» и эстетски «философичен». На самом деле, Фридлендер довольно сильно зависит от Виламовица, но язык изложения, интеллектуальный фон и настроение у них разные. В третьем томе Фридлендер рассматривает «Государство»¹³⁶. Он видит в изображении жизни «первого полиса» уже «грациозно-шутливый образ» (*anmutig scherzende Bild*), а не язвительный укол (*Hieb*), предназначенный для неизвестного комедиографа IV века. Он правильно отмечает, что новые профессии и искусства, появившиеся во «втором полисе», относятся к искусству угождения (*κολακική*), о котором шла речь в «Горгии». Каков же, по Фридлендеру, общий смысл этого эпизода в общем замысле «Государства»? Во-первых, показать исполненное смысла вырастание (*Wachstum*) государства из его зачатков. Этот рост происходит с необходимостью, «поскольку в «природе», в самой сущности заложены требования, которые должны быть осуществлены, чтобы тем самым вещь могла

¹³⁶ В отличие от Виламовица Ф. признает существование отдельного издания первой книги в виде диалога «Фрасимах» и рассматривает его в первом томе.

прийти “к своей природе”». Тогда станет ясно, что государство — это организм, росток (*Gewächs*), а не машина. «И как всякий подлинный исток остается навсегда определяющим для того, чей он исток, так и эти начала должны пребывать в совершенном государстве». Фридендер здесь с ловкостью читателя Хайдеггера смешивает две совсем разных вещи, чтобы показать органичность государства у Платона. Платон, действительно, часто заговаривает о природе и рождении в этом месте, но только в одном смысле: он говорит не о природности государства или его вырастании, но о прирожденности специализации. Забегая вперед, можно сказать, что Платон пытается показать врожденность искусства, он хочет сказать, что искусства как таковые не возникли, но врожденны человеческой природе¹³⁷. Необходимость или нужда с ростом или природой никак не связана, нужда здесь — это сила, заставляющая отдельных индивидов образовывать коллектив, поскольку они понимают, что так будет лучше для них самих.

Фридендер, далее, обсуждает определение справедливости, которое дается в конце эпизода с «городом свиней», он не находит его продуктивным (*Antwort nicht sehr ergebnisreich*), поскольку оно якобы уступает определениям первой книги (диалога «Фрасимах», как он считает) и не содержит логоса, будучи лишь праформой (*Vorform*) окончательного определения. Действительно, определение справедливости, которое будет дано в IV книге «Государства», совсем иное, оно предполагает уже сословное деление второго полиса и трехчастное деление души, о которых здесь, естественно, речи нет и быть не может. Но само по себе определение Главкона вполне осмысленно и полностью соответствует характеру «первого полиса». Другое дело, что Главкон не видит, как это определение может помочь нам в нашей нынешней ситуации «второго» полиса.

Общий вывод, который делает Фридендер, таков: платоновский первоначальный полис «принадлежит к широкому потоку размыш-

¹³⁷ В сносках (S. 441) Ф. ссылается на работу Крона (*Der platonische Staat*, S. 59 ff.), подчеркнувшего значение *φύσις* в этом месте диалога. Впрочем, Крон, определяя *φύσις* здесь как *spezifische Seelenenergie*, гораздо точнее понимает смысл платоновского употребления, чем Фридендер с его спекулятивной риторикой.

лений о началах человеческой культуры». Гесиод¹³⁸, Эсхил¹³⁹, Софокл¹⁴⁰ представляют размышления мифические и трагический миф, посвященный праистории; Анаксагор, Архелай и особенно Демокрит создают из мифа эпоса и трагедии рациональную праисторию. Платон перенимает основные черты этой традиции через Протагора, изображая его речь о началах человеческого общежития в одноименном диалоге. Но делая первый полис естественно-выросшей праформой своего идеального государства, Платон никогда не относился всерьез к подобного рода утопиям. «То, что Платон когда-либо видел в этом примитивном объединении людей нечто вроде желательной формы государственного общения — в смысле ли какой-то утопии или какого-либо Contrat Social, — так же немислимо, как и указания на то, что он якобы высмеивает государственную утопию какого-либо мыслителя или поэта или включает это в свою конструкцию». Таким образом, по Фридлендеру, перед нами единая картина естественного и необходимого роста идеального государства, которое проходит через различные Entwicklungsstadien в соответствии с изначальным планом Платона. Фридлендер скорее спекулятивно-риторически обходит проблемы, чем их решает. Кроме того, его предположение, что поскольку первый город не тождественен идеальному государству с его логосом и полностью осуществленной ἀρετή, то уже в первом полисе содержится принцип удовольствия, который во втором только разрастется¹⁴¹, является фантастикой, совершенно чуждой платоновскому тексту. Никакого намека на то, что первый полис потенциально болен, в платоновских словах найти нельзя. Напротив, определения ἀληθινή («истинный») и ὑγιής («здравый») прямо этому противоречат. К тому же, переход от первого ко второму происходит не в силу недостаточности первого, но резким скачком¹⁴².

¹³⁸ Он имеет в виду описание пяти последовательно сменяющихся веков в «Трудах и днях» (109–201).

¹³⁹ «Прикованный Прометей» 436–506.

¹⁴⁰ Имеется в виду первый стасим «Антигоны» 331–383.

¹⁴¹ So ist es “natürlich”, daß der Urtrieb des leiblichen Daseins, die “Lust”, aus welcher letztlich die “Ungerechtigkeit” erwächst, in jener ungesicherten Form der Gemeinschaft sich durchsetzt.

¹⁴² В сносках (SS. 441–442) Ф. более конкретен и интересен. Он признает

Джеймс Эдэм в своем комментарии¹⁴³ также видит в описании первого полиса элементы иронии и презрительного отношения Платона к этому слишком простому и идиллическому образу жизни. С одной стороны, это следует из того, что первый полис может удовлетворить лишь «вожделение» (*ἐπιθυμία*), но не «гневную и яростную часть души» (*θυμός*), следовательно, он не охватывает все части человеческой души. С другой — в некоторых стилистических особенностях, по Эдэму, видно это презрительное отношение¹⁴⁴. Эдэм вслед за Хенкелем не принимает предположения Целлера, что первый полис — это ироническое и насмешливое изображение Платоном идеального общества у Антисфена. Для кембриджского комментатора первый полис остается фундаментом всего позднейшего здания и не лишенной приятности картиной жизни третьего слоя платоновского общества, следующего «вожделению». Таким образом, Эдэм не видит разрыва между первым и вторым полисом, пытаюсь усмотреть vein of irony в его характеристике «истинный» и делая первый полис необходимой основой второго и третьего полиса.

Эдэм прав, что первый город — это естественная основа всего последующего платоновского рассуждения. Он должен показать естественный, а не основанный на договоре и установлении характер справедливости. Действительно, счастливая и простая жизнь первого полиса говорит о том, какова должна быть жизнь третьего сословия в платоновской утопии. Но никакой презрительной иронии в этом описании нет. В нем есть некоторая ностальгия по утраченной простоте, но, конечно, нет желания к этому состоянию вернуться. Время первого полиса прошло, и Платон не без некоторой грусти это констатирует.

Огюст Дье (A. Diès) в издании Платона для *Belles Lettres* пишет¹⁴⁵, что «cette béatitude sans les efforts et les joies de l'esprit ne fut

возможность влияния Демокрита, указанную Рейнхардтом (см. ниже), но помимо прямого влияния Демокрита он также допускает и то, что Платон и Демокрит пользовались неким общим источником. Этим источником, по Ф., мог быть «Ареопагитик» Дамона. Предположение остроумное, но вовсе бездоказательное, что признает и сам Ф. dies soll nicht mehr als eine gute Möglichkeit sein (S. 442).

¹⁴³ The Republic of Plato, vol. I, Cambridge, 1902, pp. 92–103.

¹⁴⁴ грубоватое *παρὰβαλλόμενοι* вместо культурного и городского *παρὰτιθέμενοι*.

¹⁴⁵ Platon. Oeuvres complètes, vol. VI. (pp. XXIX–XXX). Дье в своем коммен-

jamais son rêve». Труд, которым занимаются люди в первом полисе, без сомнения есть efforts, что же до радостей духа, то Платон ко всем общепризнанным «радостям духа» кроме созерцательного познания относился весьма критически. К тому же, в первом полисе присутствует гимническая поэзия. Он также не хочет замечать, что Сократ вполне серьезно говорит про истинность и здравость «свиного города».

Икскуль-Гюлленбанд пишет о том, что город свиней создан под влиянием Протагора, поскольку, на его взгляд, употребление слова *χρεία* указывает в этом направлении. Кроме того, он ссылается на Аристоксена, который возводит всё платоновское «Государство» к «Антилогикам» Протагора¹⁴⁶.

Гатри¹⁴⁷ вслед за Тейлором правильно отмечает, что первый полис не так уж и примитивен. В нем обрабатываются металлы, существуют деньги, осуществляется внешняя торговля¹⁴⁸. Тейлор даже замечает, что в некоторых отношениях он превосходит Афины эпохи Перикла¹⁴⁹. Г. пишет про изображение этого полиса «в блистательных выражениях, напоминающих описание золотого века у Эмпедокла и других, с которыми он имеет общие черты: вегетарианство и отсутствие войны». Гатри правильно отмечает отсутствие какой бы то ни было иронии¹⁵⁰. Он пишет, что только в ответ на замечание Главкона и в надежде, что больной город лучше поможет открыть истоки справедливости и несправедливости, Сократ соглашается оставить первый полис и перейти ко второму. «До сих пор (во второй книге. — Д.Б.) вообще, кажется, нет никаких сомнений, что только «истинный и здоровый» полис может служить в качестве идеального образца, но стоит нам продолжить читать дальше, это становится менее ясно». Гатри видит в переходе от первого ко второму полису проблему: в тексте нет никаких

тарии довольно сильно зависит от Эдэма.

¹⁴⁶ S. 20.

¹⁴⁷ Guthrie, op. cit., pp. 443–449.

¹⁴⁸ Guthrie, op. cit., p. 445.

¹⁴⁹ A. E. Taylor, Plato. The Man and his Work, 1926, p. 273. В Афинах ткали дома, это была домашняя работа женщин. У Платона, напротив, этим занимаются специализированные *δημιουργοί*.

¹⁵⁰ Nor has there been any obvious irony in his description.

указаний на то, что для Платона первый город в чем-то дефективен или недостаточен, но при этом Платон переходит ко второму полису, затем к его «очищению», выстраивая над первым военное сословие и выделяя из него еще сословие философов и превращая его, тем самым, в хороший и «идеальный» полис. Действительно, в четвертой книге будет сказано, что «я думаю, этот наш город, если мы, конечно, его правильно сконструировали, полностью хорош (τελέως ἀγαθήν)»¹⁵¹, в пятой «мы в нашем рассуждении создавали (λόγῳ ἐποιοῦμεν) образец (παράδειγμα) хорошего полиса»¹⁵², а в девятой Сократ, отвечая с некоторой долей шутки на замечание Главкона, что наш город только в рассуждении и его не найти на земле, говорит «вероятно, образец (παράδειγμα) находится на небесах»¹⁵³.

Гатри критикует эволюционистскую модель развития платоновского полиса, представленную, например, у Магира (J.P. Maguire): Платон доводит до конца свое идеальное государство «сперва развивая «государство роскоши» из примитивного общества, чтобы ввести армию; и, затем, развивая очищенное состояние из состояния роскоши, чтобы ввести специальный правящий класс, который будет способен организовать целое». Он указывает на то, что пока сохраняется армия, ведущая завоевательные войны, причиной которых может быть, по Платону, только жадность и желание материальных благ, можно говорить лишь о частичном очищении¹⁵⁴. Гатри видит в этом очень уязвимое место всей платоновской конструкции: прекрасная идеалистическая надстройка в виде философов, созерцающих благо и руководящих полисом, покоится на экспансионистской политике, которая должна удовлетворить беспредельную страсть к обогащению. Решение проблемы, которое предлагает Гатри, сводится к тому, что «свиной город» с его простой и естественной жизнью — это сократовский идеал, который Платон перенес во вторую книгу «Государства» из уважения и любви к своему учителю. Люди, довольные своей жизнью, де-

¹⁵¹ 427 e.

¹⁵² 472 d.

¹⁵³ 592 b.

¹⁵⁴ It is only partly purged.

лающие свое дело и не выходящие за пределы *σωφροσύνη*, были мечтой Сократа, но, по Г., Платон, знавший человека как он есть, не мог ограничиться этой идиллической картиной и пошел своим путем, отраженным в последующих книгах «Государства».

Гатри прав в том, что в изображении первого полиса он видит не только шутку. Но дальнейшие его рассуждения ошибочны. Размышления над проблемами тоталитаризма XX века исказили его взгляд на платоновскую картину происхождения второго полиса. Дело вовсе не в том, что Платон хотел основать свое идеальное общество на экспансионистской политике, проводимой военным сословием. Его главной задачей в «Государстве» является прояснение проблемы справедливости. Описав происхождение общества из естественного разделения труда, Платон сделал первый шаг к такому прояснению. Но общества, основанного на удовлетворении только естественных потребностей, сейчас не существует. И, соответственно, для тех, кто живет в совсем другом обществе, «обществе роскоши», требуется другое, соответствующее нашему состоянию, определение справедливости. Поэтому нужно показать, как происходит переход от одного к другому, чтобы на этом основании показать, что такое справедливость, которая необходима нам в наших современных условиях. Платон вовсе не занимается пропагандой войны и экспансионистской политики, но именно это существует сейчас в реальности, и именно это общество должно быть положено в основу рассуждений о справедливости.

Важный шаг на пути к правильному истолкованию «города свиней» был сделан еще в 1912 году Карлом Рейнхардтом. В этом году в «Гермесе» появилась его статья «Гекатей из Абдер и Демокрит», посвященная определению источника нескольких позднеантичных учений о развитии общества и культуры¹⁵⁵. Рейнхардт начинает с анализа «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского¹⁵⁶, доказывая, что Гекатей из Абдер (~ IV век до н.э.) был источником для Диодора не только непосредственно в египетских главах, но и в общем введении ко всему произведению, где излага-

¹⁵⁵ K. Reinhardt, "Hekataios von Abdera und Demokrit". *Hermes*, 47, 1912, SS. 492–513.

¹⁵⁶ I 7 sqq.

ется история возникновения мира и появления человечества. Рейнхардт показывает совпадения между этим введением и V книгой поэмы Лукреция «О природе вещей», приходя к выводу о едином первоисточнике изложения истории культуры у Гекатея и в эпикурейской традиции. Этим первоисточником может быть только Демокрит. Одним из критериев, по которым можно сделать такое заключение, является ведущая роль *χρεία*, нужды или необходимости, в прогрессе цивилизации¹⁵⁷. К сожалению, и Гекатея и Лукреций по разным причинам пропускают непосредственный момент возникновения государства. И для заполнения этого пропуска Рейнхардт обращается к Платону. Мы действительно видим во второй книге «Государства», что именно *χρεία* создает человеческое общество, кроме того, у Платона также присутствует и демокритовский переход от «необходимости» (*τὰναγκαῖον*) к «излишествам», *τὸ περιόν*), создающий изящные искусства (*μουσική*)¹⁵⁸. Кроме того, Р. считает, что и платоновская теория катаклизмов¹⁵⁹ имеет демокритовские параллели. К тому же, сама логика перехода от отдельных индивидов к объединению в большие общности, которой Платон пользуется и в «Государстве» и в III книге «Зако-

¹⁵⁷ Основные места у Лурье. Демокрит, № 558: из Диодора (Diod. I 8, 9) *καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρεῖαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἐκάστου μάθησιν εὐφραδίῃ καὶ συνεργοῦς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χρεῖας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀρχήσιν* («Вообще нужда и опыт были для человека учителями во всем, надлежащим образом наставляя это животное, от природы способное ко всяческому учению и имеющее помощником во всем руки, рассудок и умственную гибкость» пер. С.Я. Лурье); из Диогена Энеандского, fr. 10 Chilton, col. II, 1. 4: *εἰς οὖν οὐδεμίαν τέχνην [ὡς οἱδὲ ταύτας, οὐτ' ἄλλο [ν] τιὰ θεῶν οὔτε τὴν Ἀθηρῶν παραλαμπτόν· πάσας γὰρ ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ τοῦ χρόνου* («Итак, ни упомянутые искусства, ни какое-либо другое не следует возводить ни к Афине, ни к другому божеству: все искусства порождены с течением времени потребностями и обстоятельствами» пер. С.Я. Лурье).

¹⁵⁸ Philod. de music. Δ 31 p. 108, 29 Kemke = Luria 568, Δ. *μὲν τοίνυν, ἀνὴρ οὐ φυσιολογώτατος μόνον τῶν ἀρχαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἰστορουμένων οὐθενὸς ἤττον πολυτέλειων, μουσικὴν φησὶ νεωτέραν εἶναι καὶ τὴν αἰτίαν ἀποδίδωσι λέγων μὴ ἀποκοτεῖν τὰναγκαῖον, ἀλλὰ ἐκ τοῦ περιεύτους ἤδη γενέσθαι* («Демокрит, человек среди древних не только самый сведущий в естествознании, но и не менее всесторонний в своих исследованиях, чем кто бы то ни был, говорит, что музыка — искусство сравнительно более молодое. В качестве причины он указывает на то, что, по его мнению, музыка родила не нужда, а она возникла из имеющегося уже избытка благ» пер. С.Я. Лурье).

¹⁵⁹ *κατακλυσμῶν* («Тимей», «Законы»).

нов», полностью повторяет логику Демокрита в описании возникновения языка и повторяет основной закон атомистической теории, сформулированный Левкиппом и примененный Демокритом к истории человеческого общества и цивилизации. Рейнхардт считает, что «первый полис» имеет довольно искусственное место в рамках всей архитектуры «Государства», это ein Überrest aus einem fremden Bau, которое так и не смогло полностью встроиться в платоновскую модель, отсюда разрыв (Riß) между первым и вторым полисом, между историческим анализом Демокрита и логической конструкцией Платона.

Рейнхардт сделал важный шаг для понимания этого эпизода¹⁶⁰, однако его трактовка не вполне достаточна. Вероятным влиянием Демокрита является, во-первых, роль нужды в создании государства, во-вторых, демокритовский переход от «необходимости» (τὰναγκαῖον) к «излишествам» (τὸ περίον), приведший к появлению изящных искусств (μουσική)¹⁶¹. Это влияние не объясняет платоновского изображения идиллической жизни (διαίτης) первого полиса, а также некоторые моменты его возникновения. Платон, действительно, усваивает демокритовскую концепцию постепенного возникновения цивилизации под воздействием нужды, но вносит в нее несколько пунктов, существенно изменяющих картину. Во-первых, искусства, по Платону, не возникают, но являются врожденными свойствами отдельных индивидов. Как раз в этом заключается смысл частого упоминания «природы» (φύσις) в этом месте у Платона. Вместо материалистической концепции возникновения искусств из дикого состояния появляется идеалистиче-

¹⁶⁰ Гипотеза Рейнхардта была поддержана Максом Поленцем (Das zwanzigste Kapitel von Hippokrates de prisca medicina, Hermes, 53, 1918, S. 418) и Карлом Прехтером (в Überweg-Praechter, 270), который, однако, говорит о protagoreisch-demokritische Kulturtheorie.

¹⁶¹ Это признает даже Фридендер (в сноске, S. 442): «Замечательно дословное (eine wörtliche) совпадение между цитатой из Демокрита у Филодема (DK 68 [55] B 144) и «Государством» 373 ab, указанное К. Рейнхардтом op. cit. S. 504». Он принимает возможность того, что Платон мог читать Демокрита и его могла поразить мысль о происхождении изящных искусств «из избытка». Впрочем, как я уже отмечал, Ф. пытается ослабить значение этого влияния допущением еще более раннего общего источника, из которого черпали оба философа (Дамон).

ская теория их врожденности¹⁶². Во-вторых, Платон подчеркивает роль сознания отдельного индивида, который соединяет свои усилия с усилиями других, поскольку *понимает*, что так будет лучше для него самого. То есть объединение происходит не инстинктивным образом, как это, вероятнее всего, было у Демокрита¹⁶³, но при активном участии мысли человека. Таким образом, в описание возникновения государства Платон привносит некоторые моменты, чуждые демокритовской теории.

Далее. У Демокрита переход от необходимости к излишеству — это естественный процесс, имеющий, бесспорно, прогрессивное значение. Развитие полисной жизни, появление искусств, дальнейший рост благосостояния, возникновение наук и философии — все это представляет для Демокрита благо. Платон, опять-таки, берет из Демокрита саму концепцию перехода из состояния простоты, обусловленной низким уровнем развития производительных сил, к цивилизации, но полностью изменяет его значение. Вот для этого ему и понадобилась идиллическая картина жизни первого полиса, которая, скорее всего¹⁶⁴, отсутствовала у Демокрита. Прогресса, о котором идет речь у великого абдерита, Платон не принимает. Развитие представляется ему переходом от состояния наивной простоты к порочной, погрязшей в удовольствиях и разврате жизни второго полиса. Идиллия «города свиней» должна

¹⁶² О принципиально новом для греческой научной традиции, идеалистическом и рационалистическом понимании *τέχνη* у Платона см. Ch. Kahn. *Plato and the Socratic Dialogue*, 1996.

¹⁶³ У Демокрита объединение людей, как и сближение атомов, основано на принципе подобия (Luria 11, 316 *καλοῖς παρὰ καλοῖν ἴζαναι*), что, естественно, исключает роль сознания и мышления в этом объединении.

¹⁶⁴ Такую возможность полностью исключить нельзя. В схолиях к Гесиоду, принадлежащих Цеце (Tzetzes) и заключающих в себе восходящую к Демокриту картину возникновения человеческого общества (Luria 558), также описывается идиллия мирного существования, имеющая прямые параллели с платоновским текстом. Лурье вслед за графом Иксюль-Гилленбандом (*Griechische Kultur-Entstehungslehren*. Berlin, 1924) считает, что «эта идиллическая картина жизни первобытных людей несомненно чужда Демокриту», но, возможно, Демокрит так выражался о промежуточном этапе между варварством и цивилизацией. Аргументы contra см. у Лурье в комментарии к 569. Томас Коул (см. ниже) возводит некоторые черты этой идиллии Цецы к Дикеарху, а его *hard primitivism* — к киникам (p. 149–150).

была со всей возможной резкостью высветить отвратительные черты современного состояния, предвосхитить описание ложных форм полисной жизни в восьмой книге «Государства», разрушить оптимистический эволюционизм Демокрита¹⁶⁵. Именно поэтому у Платона во всех случаях, когда речь идет об истории культуры, появляется это идиллическое состояние, в котором люди живут более счастливо и добродетельно, чем в нынешних полисах. Платон не считает, что это идеал, к которому нужно стремиться, он никогда не проповедовал идей Антисфена, но это состояние он использует как оружие против демокритовского оптимизма и веры в прогресс.

Таким образом, Платон, описывая «город свиней», объединяет два источника: демокритовский и «идиллический». В первый он вносит изменения, отчасти маскирующие и затемняющие следы влияния Демокрита, во втором он свободно объединяет несколько вариантов в своей редакции и в соответствии со своей общей концепцией. Вегетарианство, если оно вообще там есть¹⁶⁶, берется из орфических или около-орфических текстов, контраст городской и сельской (простой) жизни — из комедии, скорее всего, аристофановской¹⁶⁷, определения истинного и здорового — либо непосредственно от Сократа, либо из сочинений Антисфена.

¹⁶⁵ К тому же выводу приходит Томас Коул (T. Cole), анализируя платоновскую теорию первобытного состояния в третьей книге «Законов»: details in Plato's account suggest that he is conducting a polemic against Democritus. См. его превосходную работу *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, 1967, p. 149.

¹⁶⁶ Хотя мясная пища не упоминается впрямую, пастухи, пасущие крупный рогатый скот, имеются, шкуры идут на одежду, значит, и говядиной первый полис обеспечен.

¹⁶⁷ К примеру, Aristoph. *Nubes* 41–55.

ГЛАВА VI

«Хороший полис» в «Государстве»

Стражи, их природа, воспитание и быт

Итак, первый город, истинный и здоровый, возникший для удовлетворения необходимых потребностей, не смог показать, что такое справедливость и несправедливость, хороши они или нет. Поэтому Платон переходит к изображению «города изнеженного» или «города в горячке», в котором удовлетворяются уже не только необходимые потребности, но и потребности избыточные. Их удовлетворение требует территориальных захватов, в этих новых потребностях лежит подлинная причина войн и необходимость появления воинов или стражей. Выбор последнего имени, «стражи», «сторожа», «хранители» или «охранители» (*φύλακες*), в качестве основного обозначения этого класса в государстве вовсе не случаен. Как мы помним, начиная со второй речи Фрасимаха, метафора пастухов и стада активно используется Платоном¹⁶⁸. Это один из основных способов описания природы человеческого общества и отношений власти, которые в нем существуют. Он играет важную роль и в «Государстве», и в диалоге «Политик», где пастухами человеческого стада в древности изображаются сами боги¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Он прямо это говорит в «Государстве» 451 с: «мы попытались в нашем рассуждении сделать наших мужчин чем-то вроде сторожей стада» (*ὡς ἀγέλης φύλακας*). Впрочем, и сами стражи образуют свое собственное стадо, см. 459 е: «чтобы стадо (*τὸ ποιμνιον* — стадо стражей Д.Б.) было самым лучшим»; там же «если в стаде стражей (*ἐν ἀγέλη φύλακων*) будет как можно меньше раздоров». Забавно отметить, что в «Политике» 266 а сами собаки не входят в число стадных животных: *τὸ γὰρ τῶν κυνῶν οὐκ ἐπάξιον καταρτισθεῖν γένος ὡς ἐν ἀγέλοις θρέμμασιν*. Здесь элейский гость ошибается: собаки, если и не стадные, то стайные животные.

¹⁶⁹ Возможно, в выборе такого имени сыграла свою роль и предшествующая традиция греческой поэзии. Сам Платон в 469 а вспоминает стих Гесиода («Тру-

Поскольку в соответствии с принципом специализации военная функция не может исполняться никем кроме тех, кто от природы предназначен к ее осуществлению, воинами не может быть просто общегородское ополчение, но только специально предназначенная для этого группа людей. Поскольку же всякая специализация, по Платону, заложена в самой природе человека, то есть в его душе, то в эту группу попадут лишь те, кто обладает соответствующей, пригодной для этого дела природой. Как и в случае специализации в первом, «здравом», полисе, выбор «профессии» не должен зависеть от личного выбора, но определяться природой.

Сперва говорится о телесных качествах. Страж должен быть зорким, быстрым в преследовании того, что он заметил, и сильным, чтобы справиться с тем, за кем он погнался. Он должен быть похож на породистую молодую борзую или овчарку. Однако еще важнее, чтобы он обладал яростным духом, был яростным, гневным, опять-таки как породистый конь или пес, которые должны иметь сильный темперамент. Греческое *θυμός*, которое Платон выбирает для обозначения основного компонента в душе стража, трудно передать слово в слово на современные языки. Этимологически оно связано с латинским *fumus* и русским «дым», демонстрируя тем самым свою изначальную связь с дыханием. В обычном греческом употреблении этот корень присутствует в словах, передающих «гнев», «ярость», «раздражение»¹⁷⁰. У Гомера и поэтов это слово часто переводят как «душа», поскольку оно обозначает своего рода центр героического существования, поскольку гнев и ярость — наиболее заметные черты героя и бойца. Платон, заимствуя его у поэтов, видит в нем уже не обозначение главного свойства человека, но подчиненную часть душевной структуры, которую у него возглавляет «счетное или рассуждающее начало» (*ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ ἀναλογισάμενον* и пр.). Но для души стражей характерно, прежде всего, именно это свойство, ярость и гнев. Это вовсе не «воля», как часто неправильно передают смысл плато-

ды и дни», 123), где умершие люди золотого поколения называются *φίλακες μερόπων ἀνθρώπων*.

¹⁷⁰ Иногда Платон в качестве синонима *θυμός* ставит *οργή*, соответственно вместо *θυμῶσθαι* — *οργίζεσθαι*. См., например, 440 а и 440 с.

новского употребления. Не вдаваясь здесь в историю слова и понятия «воля», замечу лишь, что у Платона речь идет об очень конкретном и заметном даже невооруженным глазом качестве, а не об абстрактном понятии более поздней психологии и этики.

Яростность стража и его гневливость, необходимые ему для выполнения своего дела, делают его опасным не только для врагов, но и для его собственных подопечных. Слишком яростный пес может вместо того, чтобы преследовать врага, броситься на свое собственное стадо¹⁷¹. Поэтому природа стража должна быть одновременно и яростной, и кроткой. Может ли такое быть? Может, поскольку на примере благородного пса мы видим, что он обладает этими двумя противоположными качествами одновременно¹⁷². Таким образом, наличие противоположных качеств ярости и кротости не противоречит природе, и страж может ими обладать¹⁷³. Однако эти качества вместе не могут быть присущи одной и той же части души. Следовательно, мы можем постулировать помимо гнева еще одну часть души, которой кротость свойственна по природе.

Именно так в «Государстве» вводится «философская природа»¹⁷⁴, психологической основой для которой станет в четвертой книге «счетное начало», но которая появляется именно здесь для объяснения противоречия, с необходимостью присущего природе стража. Платон снова шутивно¹⁷⁵ приводит в пример собаку, кото-

¹⁷¹ Ср. у Некрасова в «Псовой охоте»: «Вдруг неудача! Свиреп и Терзай // бросились в стадо, за ними Ругай, // следом за ними Угар и Замашка — // и рас-терзали в минуту барашка».

¹⁷² Платоновский образ благородной собаки и спустя много веков встречается в литературе, см., например, у известного знатока борзых Мачеварианова: «Собака принадлежит к числу самых полезнейших домашних животных, в каком бы отношении ее не рассматривали. Верный и преданный друг человеку; неустрашимая защитница своего хозяина и его собственности; орудие его удовольствий на охоте; товарищ его подвигов во многих случаях в жизни — она всегда служила эмблемою самых благородных, высоких свойств души, как например: неустрашимости, верности, дружбы. Поэты ее воспевали, философы выставляли примером доблестей».

¹⁷³ В «Законах» 731 b говорится, что всякий мужчина должен быть и «гневным», и «кротким».

¹⁷⁴ Букв. «стать еще и философом по природе».

¹⁷⁵ Неттлшип тоже говорит: half-playfully perhaps (Hellenica, p. 70).

рой тоже свойственна «философская природа», поскольку основой для действия ее яростного начала выступает познание и различение своих и чужих. А любовь к такому познанию (*τὸ φιλομαθές*) и любовь к мудрости (*φιλόσοφον*) — это одно и то же. Стоит, наверное, обратить внимание, что знание, о котором говорится здесь, это, прежде всего, узнавание своего и отторжение чужого. Это не знание *in abstracto*, а умение распознать свое (*τὸ οἰκεῖον*) и чужое (*τὸ ἀλλότριον*). В самых возвышенных пассажах шестой и седьмой книг будет говориться именно о таком знании.

Впрочем, умение различать своих от чужих и вести себя соответственно свойственно не любой шавке, но только «благородным псам», породистым и хорошо воспитанным животным. Платон, выбирая такой образец для своих стражей, остается настоящим греческим аристократом, представителем того сословия, для которого псовая охота наряду с коневодством были делом очень серьезным. Конечно, Платон — не Ксенофонт, и некоторая ирония и шутливость свойственны здесь его рассуждениям, тем не менее, как говорится, показателен сам выбор репертуара. То, что мир охоты и породистого разведения окружал его с детства, об этом можно отчасти заключить и из пятой книги «Государства», где Сократ, обращаясь к Главкону, брату Платона, говорит: «Я знаю, что дом твой наполнен борзыми собаками и благородными птицами»¹⁷⁶.

Итак, совершенный страж (*καλὸς ἀγαθὸς φύλαξ*) по природе одновременно любит мудрость и при этом яростен душой, быстр и силен телом. Эти первоначальные, еще очень общие и пока что неясные характеристики, вырастающие из сравнения с породистой собакой, станут началом всего дальнейшего развития темы стражей в «Государстве». Здесь Платон лишь показывает необходимость для разрастающегося города отдельного сословия стражей, необходимость определенных природных свойств для выполнения ими своего дела, двоякость этих свойств и, соответственно, необходимость принять, что они обладают двумя главными свойствами: любовью к знанию и гневом. Пока мы еще не знаем, что эти две характеристики основаны на учении о частях души, которое

¹⁷⁶ 459 а.

будет изложено в четвертой книге. И то, что они возможны в природе стража, следует лишь из шуточного сравнения с собакой. Тем не менее, как раз эти два свойства дают Платону возможность перейти к теме воспитания и образования, которая играет важную роль для понимания того, как возникают в полисе справедливость и несправедливость.

Собственно, какая роль темы воспитания и образования в «Государстве»? Как она подчинена общей цели и работает на весь замысел произведения? Почему она уместна здесь (*προῦρου*) и не является каким-то произвольным отступлением объемом в полторы книги? Цель политической части диалога в том, чтобы показать, как именно возникают справедливость и несправедливость в городе. Первоначальный полис лишь слабым намеком в учении о взаимной нужде индивидов, обладающих различными природными свойствами, намекнул на то, что такое справедливость и чем она может быть полезна. Чтобы выяснить этот вопрос, необходимо изобразить «совершенно хороший полис» (427 е) или «полис по природе» (428 е) и понять, как в нем возникает справедливость, благодаря которой он хорош, и изобразить «плохие» виды полиса, чтобы увидеть в них деградацию от справедливости к несправедливости. Первым необходимым условием «хорошего полиса» является природа стражей, однако этого условия недостаточно. Чтобы сконструировать, основать или «слепить в речах» действительно хороший полис, нужно эту природу воспитать и образовать. Это второе необходимое условие хорошего полиса.

Теме воспитания посвящены не только вторая и третья книги диалога. Пятая книга имеет дело с вопросом о первоначальном воспитании (*τροφή*) стражей. Именно для этого устанавливается общность жен и детей. Шестая и седьмая книги говорят уже о воспитании философов-правителей, демонстрируя самые высшие науки, которыми необходимо овладеть правителям хорошего полиса. Седьмая и восьмая книги, изображая различные виды деградирующего полиса, связывают эту деградацию, прежде всего, с нарушением установленного воспитания. В каком-то смысле все «Государство» можно назвать диалогом о воспитании и образовании, не забывая при этом, что воспитание у Платона имеет отно-

шение, прежде всего, к стражам. Платон не был панэдукционистом, если можно так выразиться. В известном споре между Гельвецием и Дидро он принял бы, скорее, сторону Дидро. Воспитание имеет смысл прилагать только к определенной природе. Природные качества или, выражаясь точно, соотношение частей души даны и изменены быть не могут никаким воспитанием. Но при наличии определенной природы нужно приложить все усилия, чтобы она получила надлежащее воспитание и образование.

О воспитании «третьего сословия», крестьян, рабочих, ремесленников и частных предпринимателей, Платон ничего не говорит. Для них никакого специального образования не требуется. Им, видимо, вполне достаточно знать свое ремесло путем традиционной передачи знаний и знать простейшие гимны богам. Их образ жизни не делает город хорошим или плохим, и даже принцип специализации в этом сословии может проводиться не очень жестко. Они лишь должны знать свое место и не пытаться занять место среди стражей. Во всем остальном они свободны, и никто их воспитывать не собирается.

Отправной точкой Платон берет традиционное деление воспитание на мусическое и гимнастическое, которое соответствует делению на душу и тело. Потом, впрочем, мы увидим, что в строгом смысле слова все воспитание, как его понимает Платон, относится к душе. Мусическое воспитание хронологически предшествует гимнастике. В общем и целом оно охватывает три части: речи (*λόγοι*) и способ речи, мелодию, ритм. Платон начинает с речей, то есть, говоря современным языком, с содержания поэтического и музыкального творчества. Содержание или речи есть самая важная часть мусического искусства, которой должно быть подчинено все остальное.

Речи могут быть истинными или ложными. Любое воспитание начинается с ложных речей или «мифов», то есть, попросту говоря, сказок. Они лепят душу младенца, впечатлевают или обозначают в его душе оттиск (*τύπος*), то есть вкладывают туда мнения (*δόξαι*), с которыми он потом будет жить. Платон уверен, что начальное воспитание имеет определяющее значение для всей последующей жизни, поэтому необходим строгий надзор над твор-

цами мифов. Как и в «Законах», важнейшим моментом воспитания является создание правильных мнений о богах. Именно мнения о богах определяют у Платона основу нравственного и социального поведения человека, образуя постоянные ориентиры и образцы для его поведения. Поэтому, собственно, великие мифы Гесиода и Гомера, в которых речь идет, по преимуществу, о богах и их взаимоотношениях, становятся первым объектом Платоновой цензуры. Малые мифы, то есть остальные сказки, должны подчиняться тем же правилам, какие будут установлены для великих.

Современного читателя обычно шокирует, что Платон говорит о необходимости лжи в первоначальном нравственном воспитании человека. Он действительно это говорит, требуя при этом того, чтобы ложь была подобающей и нравственной (*καλῶς ψεύδασθαι*). На самом деле, возмущение это напрасное. Здесь нет иезуитизма, как его обычно понимают. Платон лишь ясно сознает, что младенцы, как и большинство обычных людей, по природе неспособны понимать и знать истину в смысле философского постижения предельных оснований бытия. Поэтому сообщить им ее нет никакой возможности, тогда как образцы поведения необходимы всем, чтобы общество не погибло. Поэтому нужно обеспечить детей прекрасной ложью от создателей мифов под контролем законодателей.

Принцип, который кладется Платоном в основу оценки мифов, очень прост: мифы должны служить добродетели (*πρὸς ἀρετήν*). Или, выражаясь кантовским языком, религия должна быть введена в пределы практического разума. Платону совершенно чужды тонкости теологии пророков и прорицателей, аллегорические истолкования старинных сказаний, мистериальные «аспекты» греческой религии. Мифы о богах понимаются утилитарно: способствуют они возникновению добродетелей в душе или нет, приводят они к нравственному поведению или нет. Теогонические мифы Гесиода не выдерживают такой критики. Они учат предельной несправедливости и непочтительному поведению в отношении родителей¹⁷⁷. Примером безнравственного и абсурдного поведения религиозно-

¹⁷⁷ Ср. также «Законы» 886 с, где речь снова идет о том, что теогоническая поэзия учит не заботиться о родителях и не воздавать им должные почести.

го фанатика может служить поступок прорицателя Эвтифрона в одноименном платоновском диалоге. Из нелепого страха перед осквернением (*μίασμα*) он подает в суд на собственного отца, ссылаясь как раз на гесиодовские сказания¹⁷⁸. Справедливость и почитание старших является для Платона гораздо более важной вещью, чем теология Гесиода, которая и с научной точки зрения для Платона является ложной¹⁷⁹. Даже если бы она была истинной, то такое не следует разглашать и делать общедоступным.

Необходимо, далее, исключить и мифы о войнах богов и героев друг с другом, поскольку они внедряют в душу будущего стража представления о дозволенности междоусобиц, подрывая мир и стабильность полиса. Аллегорические толкования (*ἐν ὑπονοίαις*) не спасают дело, поскольку ребенок еще не разбирается, где аллегория, а где ее нет. Благо полиса, таким образом, определяет у Платона содержание религиозных сказаний. Религиозные сказки сами по себе веса не имеют. Как и в речи Адиманта, так и здесь в словах Сократа видно отношение Платона к современной ему религиозной культуре греков, значительная часть которой, с его точки зрения, ничему хорошему и полезному научить не может.

Общих правил (*τύποι*) повествования о богах, богословия (*θεολογία*), два, хотя оба они опираются на еще более общий принцип: изображать бога таким, какой он есть на самом деле. Первое правило говорит о том, что запрещается говорить о боге как об источнике зла и несчастий, поскольку по своей природе бог благ. Это предварительное утверждение приведет в конечном итоге к концепции блага в шестой и седьмой книгах «Государства», однако здесь оно играет скорее практическую, чем метафизическую или космологическую роль. Здесь речь идет, прежде всего, о том, как нужно изображать бога в речах, чтобы это способствовало правильному воспитанию и общественной пользе.

Традиционная греческая концепция, делающая божество ответственным или виновником (*αἴτιος*) как добра, так и зла в человеческой

¹⁷⁸ «Эвтифрон» 4 b sqq.

¹⁷⁹ Та же мысль в «Законах» 886 с, где теогонические сказания называются и бесполезными, и неистинными. См. также «Эвтифрон» 6 b и не лишенный иронии пассаж в «Тимее» 40 d–e.

жизни, подрывает, по Платону, саму возможность нравственного поведения¹⁸⁰. Если считать, что справедливый человек за свою справедливую жизнь получает от бога зло и несчастья, никто не будет стараться жить справедливо. Подобные мифы, делающие богов причинами зла, должны быть или исключены, или переписаны. Бог, творя добро и справедливость, может наказывать за преступления, а тот, кто подвергается такому наказанию, получает тем самым пользу и благо. Здесь Платон повторяет основное положение своей теории наказаний, сформулированной в «Горгии». Только в этом смысле можно говорить о богах как о виновниках «несчастья». Сфера действия богов становится ограниченной. В человеческой жизни очень много зла. За него боги не несут никакой ответственности. И только очень немного добра, его причиной является бог. Таким образом, платоновская теодицея исключает божественное всемогущество.

В чем причина такого резкого расхождения Платона с традиционной теологией греческих поэтов? Во-первых, Платон вовсе не стремился к глубокому и полному пониманию причин, которые обусловили эту теологию. Традиционная поэзия его интересует, прежде всего, постольку, поскольку она определяла мотивы поведения греков его времени. Во-вторых, греческая поэзия в общем и целом рисует человека существом бессильным даже в его наиболее героическом проявлении. Платон тоже далеко не оптимист. Тем не менее, есть граница, которая отделяет его пессимизм от более глубокого пессимизма поэтов. Он уверен, что в некоторых людях все же существует способность познать общий принцип мироздания и человеческого бытия, который заключается в благе и пользе, и тем самым выйти за пределы человеческой ограниченности и ничтожества, уподобившись в этом отношении божеству. Он не преувеличивает значение этого в обычной жизни, но только такое предположение способно придать какой-то смысл человеческой жизни и какую-то упорядоченность человеческому обществу.

Второе общее правило повествования о богах запрещает изображать то, что бог изменяется или, оставаясь сам неизменным,

¹⁸⁰ См. рассуждение об ответственности самого человека за свои несчастья в «Законах» 727 b sq. и заключительный миф в «Государстве».

вводит нас в заблуждение, заставляя представлять его изменяющимся.

Первое невозможно, поскольку а) все изменяющееся изменяется либо под воздействием чего-то другого, либо б) изменяя себя самостоятельно. А) невозможно, поскольку бог принадлежит к наилучшему, а наилучшее — будь то природные вещи, или создания искусства, или то и другое вместе — менее всего подвержено изменению под воздействием внешней причины. Б) невозможно, поскольку ничто, находясь в лучшем состоянии, не станет изменять себя в худшее. Таким образом, бог не меняется ни под воздействием чего-то другого, ни по собственной инициативе. Он остается в своем собственном облике (*εἶδος, ἰδέα*) и не меняет своих форм или обличий (*μορφαί*).

Доказательство невозможности второго пункта таково. Ложь как таковую (*τὸ ὡς ἀληθῶς ψεῦδος*), т.е. состояние незнания и заблуждения в собственной душе, ненавидят как люди, так и боги¹⁸¹. Поэтому этот вид лжи, ложь в чистом виде, не может быть присущ богам. Второй вид лжи — это ложь, выраженная в речи, то есть «только некое подражание (*μίμημα*) состоянию (*πάθημα*) души или образ (*εἶδωλον*), который возник после этого состояния»¹⁸². Этот вид не является собственно ложью или ложью как таковой. Поэтому он может ограниченно применяться, в качестве лекарства, что не противоречит всеобщему отвращению от лжи как заблуждения в собственной душе. Однако оснований применять этот вид лжи у богов нет. Люди применяют его, когда необходимо вести, например, речь о древних временах, истина о которых неизвестна. В этом случае неизбежна ложь, которую надо постараться сделать похожей на истину. Точно так же ложь на словах оправдана, когда нужно обмануть друга, впавшего в состояние безумия, или если нужно обмануть врагов. Поскольку боги знают прошлое, а их родные и близкие не могут впасть в безумие, и врагов у них тоже нет, то этот вид лжи, ложь на словах, им также чужд, ибо не нужен. Так что у богов нет мотива,

¹⁸¹ Ср. «Законы» 730 с.

¹⁸² Ср. у Аристотеля в начале «Об истолкования».

чтобы они нас обманывали. Бог-обманщик Декарта для Платона — вещь нелепая.

Эти рассуждения, на мой взгляд, ясно показывают, что различие, которое любят проводить между «неметафизическими» и «метафизическими», ранними и поздними книгами «Государства», лишено основания. Рассуждение по первому пункту предполагает постулаты теории идей (неизменность) и даже близкую терминологию, а в рассуждении о лжи есть довольно прозрачные указания на ту же логику, которой Платон руководствовался в теории лжи «Софиста». Кроме того, здесь находятся очень важные указания, как сам Платон смотрел на свои собственные повествования «из древней истории», которые присутствуют, прежде всего, в тех диалогах, которые обычно считаются поздними («Тимей», «Критий», «Политик», «Законы»). Платон ясно понимает, что никакого знания о древности у нас нет, и, занимаясь историческими реконструкциями, мы можем лишь делать ложь похожей на правду ради определенной цели или пользы (*χρήσιμον*). К тому же, здесь показано решение той нравственной проблемы, которую обсуждали Кефал и Сократ в первой книге: будет ли справедливым отдавать впавшему в безумие другу его меч или нож. Поскольку речь идет о его пользе, то ложь вполне оправдана. Стоит обратить внимание и на применение дихотомии в том и другом аргументе: в первом вполне эксплицитно, во втором — в латентном виде.

Таковы два главных правила, которые должны соблюдаться поэтами в их сказаниях о богах, бог приносит только пользу, бог неизменен и не может казаться переменяющим свой облик. Основание этих правил, главным образом, практическое, хотя это практическое основание подтверждается и теоретически. Старые мифы поэтов о богах «и не благочестивы, и не полезны, и не согласны сами с собой»¹⁸³. Новые мифы о богах должны отвечать этим требованиям, главное из которых — принцип пользы или блага.

После мифов о богах Платон переходит к другим установлениям, которые в основном относятся к добродетелям стражей и их изображению. Здесь (386 а — 392 с) его изложение становится до-

¹⁸³ Ср. «Законы» 941 b: «и не истинно, и не прилично».

вольно свободным. Он быстро переходит от одного морального качества к другому, сводя зачастую примеры из поэтов к самому минимуму. Он разбирает мифы о загробном мире (386 а — 387 d), изображение плачей и сетований по умершим (387 d — 388 е), о смехе (388 е — 389 b), правдивость (389 b — d), «умеренность» (389 d — 390 d) и вытекающие из умеренности обличение скарденности и сребролюбия (390 d — 391 а), необходимость благочестия в изображении детей богов или героев (391 а — 392 а) и останавливается на справедливости, о которой формально отказывается говорить, сказав при этом о ней вполне достаточно в плане цензурского контроля (392 а — с). В общем и целом, этот порядок следует основной платоновской схеме добродетелей: мужество, умеренность, справедливость, хотя множество переходов и оттенков делают эту картину довольно пестрой.

Итак, следующие за этим установления платоновской цензуры относятся к мифам о загробном мире. Они имеют прямое отношение к воспитанию в стражах мужества. Мифы о посмертном существовании не должны быть страшными, чтобы страж не стремился во что бы то ни стало сохранить свою жизнь в бою¹⁸⁴. Такие мифы должны рождать в душах, скорее, противоположный эффект. Эпикур, считая, что страх перед загробными муками — самая важная причина душевного беспокойства, следовал в этом за Платоном и, как и во многом другом¹⁸⁵, опирался на «Государство». Этот вид мифов, таким образом, после необходимой цензуры будет развивать в душах стражей мужество.

Точно так же должны быть подвергнуты цензуре поэтические сцены, в которых герой или бог или, тем более, сам Зевс предается скорби, сетованию, плачу об умершем друге или родиче. Хороший и доблестный муж (*ἐπιεικής*) самодостаточен (*αὐτάρκης*), поэтому он не будет скорбеть о смерти даже самого близкого человека. Рыдать и истерически биться у гроба стражам позволено не будет. Это может быть уделом только самых негодных женщин. Соответственно,

¹⁸⁴ Ср. «Законы» 727 d, место, которое, в свою очередь, указывает на «Апологию Сократа».

¹⁸⁵ Характеристика Эпикуром справедливости как договора повторяет утверждения из речи Главкона.

нельзя и изображать богов и героев, которые этому предаются. Запрещается изображение и сцен безудержного смеха, поскольку, по обычному платоновскому учению, безмерная радость имеет обыкновение переходить в свою противоположность. Об этом Платон говорит в «Федоне», «Горгии» и «Филебе». Такого рода мифы направлены на рождение в душах стражей сдержанности.

Отсутствие поэтических иллюстраций в разборе правдивости (*ἀλήθεια*) связано, видимо, с тем, что они уже были даны, пусть и очень скупо, когда разбирался вопрос о правдивости богов. Здесь в общем виде повторено то, что читатель уже знает. Лгать запрещено всем, кроме правителей города, которые пользуются этим правом, как врачи лекарством. За попытку обмануть правителей полагается наказание, поскольку это разрушает полис.

Затем речь заходит об «умеренности» (*σωφροσύνη*). Эта ключевая для платоновского понимания этики добродетель рассматривается здесь не теоретически, а исключительно практически, что позволяет Платону бегло обозначить самую ее суть, не уходя ни в долгие апоретические рассуждения, как в «Хармиде», ни в теоретическую социологию и психологию четвертой книги «Государства». Практическая суть умеренности — в двух основных моментах: 1) послушании начальству или архонтам и 2) господстве над удовольствиями еды, питья и секса. Соответственно рекомендуются такие стихи, в которых выражено почтение к начальству и страх перед ним, и запрещены те, в которых выражается «социальный протест» обычного человека по отношению к вышестоящему. Точно так же запрещены стихи, в которых люди мудрые говорят, что прекраснее всего — это ломящиеся от изобилия столы, и описание необоримого вожделения к Гере, которое охватило Зевса. Напротив, рекомендуются стихи, воспевающие сдержанность (*καρτερίαι*) во всем людей известных.

Тему софросюне продолжают рассуждения, посвященные скаредности и сребролюбию, которые в свою очередь продолжают требованиями изображать детей богов благочестивыми и умеренными, и не наделять, например, Ахилла, сына богини и воспитанника Хирона, «двумя противоположными друг другу болезнями: скаредностью со сребролюбием и высокомерным презрением в

отношении богов и людей». Основанием такого запрета служат не столько соображения об истинности или ложности, сколько практические основания. Всякий, кто слышит такое о детях богов, в которых течет божественная кровь, станет прощать себе свои собственные пороки¹⁸⁶.

Несколько искусственно связав тему софросюне и тему героев, Платон заканчивает свои рассуждения о должном содержании поэтических произведений наставлением о том, как надо изображать людей. Таким образом, он, вероятно, хотел, чтобы все рассуждение укладывалось в изящный трехчлен «боги — герои — люди». Однако это ему не очень удалось, что, скорее, пошло только на пользу всему рассуждению, избежавшему жесткого схематизма. Самое главное в изображении людей — это изображение их справедливыми, тогда как обычные сюжеты поэтов и прозаиков говорят, напротив, о том, что многие счастливы, хоть они и несправедливы, тогда как справедливые несчастны, что несправедливость приносит пользу, если она останется в тайне, а справедливость — это польза для другого, а для самого справедливого человека — вред и наказание. Пока не доведено до конца исследование справедливости, которое должно показать, что такое справедливость и что она по природе или в действительности (*φύσει*) полезна (*λυσίτελον*) тому, кто ею обладает, такой запрет был бы преждевременен.

Подведем некоторые итоги. Для того чтобы стражи соответствовали своему занятию, их нужно воспитывать. Первым начинается мусическое воспитание, поскольку в самом раннем возрасте души стражей должны получить надлежащее устройство. Сказки или мифы, которые отпечатывают в душе тот или иной оттиск и порождают те или иные мнения, должны соответствовать некоторым общим типам или образцам. Все изложение здесь соответствует тем четырём основным добродетелям, начатки которых и должны родить в душе соответствующим образом отредактированные сказки. Неизменность богов и их истинность рождают начатки мудрости, радостные картины загробного царства дают воз-

¹⁸⁶ См. также «Законы» 941 b.

возможность проявиться мужеству и так далее вплоть до «умеренности» и справедливости. Именно такое содержание первых сказок и образует основу дальнейшего воспитания стражей в последующих, «философских», книгах диалога. Композиция диалога и ход платоновских рассуждений выверены и имеют в виду последующее продолжение и развитие. Представление о случайном порядке появления книг «Государства», о переменах в концепции и прочие «хронологические» изыски показывают обычно недостаток внимания к тому, как Платон прядет свою пряжу. Основным принципом платоновской цензуры является, как мы видели, принцип блага и пользы, что также указывает на последующее развитие диалога, которое приведет, в конечном итоге, к идее блага или пользы как наиболее фундаментального принципа бытия, познания и общества.

Еще один важный момент. Одной из ключевых проблем тогдашней греческой мысли был вопрос о том, можно ли научить добродетели. Мы найдем платоновское обсуждение этой проблемы в «Протагоре» и «Меноне». Несколько наивная и оптимистическая позиция Протагора подвергается серьезному критическому обсуждению, в ходе которого никакого ясного ответа получить не удастся. Во второй и третьей книгах «Государства» Платон раскрывает карты: добродетели можно научить, но для этого, во-первых, необходима соответствующая природа, во-вторых, обучение должно начинаться не в юношеском возрасте, когда характер человека и его моральные качества уже сформированы, но, начиная с самого раннего, младенческого возраста, нужно воздействовать на душу, лепить ее, делать все возможное, чтобы надлежащий оттиск запечатлелся в этой душе. Только в этом случае можно и в юности продолжить воспитание и образование, строя уже на имеющейся основе и имея дело с зачатками правильных мыслей¹⁸⁷.

Рассмотрев содержание поэтических произведений и сказок, которые будут рассказывать будущим стражам, Платон переходит к вопросу о форме повествования, каковая форма также имеет большое значение в деле воспитания стражей. Речь пойдет о двух

¹⁸⁷ Ср. замечания Кэмпбелла в Дж.-К. П, pp. 11–12.

основных видах поэтического и прозаического повествования: о простом повествовании и повествовании через подражание. Сразу нужно сказать, что сводить позицию Платона к безоговорочному отрицанию принципа подражания в художественном повествовании нельзя. Мысль Платона многомерна, насыщена нюансами и оттенками и не допускает примитивного радикализма какого-нибудь Антисфена. В «Государстве», как известно, Платон два раза обращается к рассмотрению вопроса о подражательном характере художественного творчества. Первый раз здесь, в третьей книге, второй раз — в начале десятой книги диалога. Второй раз проблема обсуждается уже на основании теории идей и теории частей души, что дает возможность подойти к ней во всеоружии теоретического анализа. Здесь же эта тема рассматривается еще в очень простом контексте исследования необходимых условий правильного начального воспитания стражей. Однако и здесь, и в десятой книге речь идет не об отрицании принципа подражания как такового, но, скорее, о границах его возможного применения в художественном творчестве и в теории и практике воспитания стражей.

Итак, все, что творят сказочники и поэты, есть повествование о прошлых, настоящих или будущих событиях. Повествование (*διήγησις*) содержит два вида: простое повествование (*ἀπλή διήγησις*) и повествование посредством подражания (*διὰ μιμήσεως*). Главное отличие второго в том, что в нем поэт как бы переходит в героя собственного произведения. Гомер в первой песне «Илиады» делает вид, что он становится Хрисом, делается на него похожим, произносит речи, как если бы он был им. Более общим родом для понятия «подражание» выступает «уподобление». Можно, изменив форму повествования, перевести повествование путем подражания в простое повествование. Таким образом, исходя из этого, можно различить три основных вида поэтического творчества. Первый — это чисто подражательная поэзия, в которой отсутствуют элементы простого повествования. Сюда относятся трагедия и комедия. Второй — это чисто повествовательная поэзия, куда принадлежит, главным образом, дифирамб. Наконец, третий или смешанный вид, в котором есть элементы и того и другого, — это эпос и некоторые другие жанры, которые здесь остаются неназванными.

Вопрос, который должен быть решен, заключается в следующем: «позволим ли мы поэтам создавать повествования путем подражания, или позволим в одном подражать, а в другом нет, и каково это одно и другое, или, наконец, вообще запретим подражать». Говоря вообще, подражание противоречит основному принципу платоновского полиса, принципу специализации, когда каждый должен заниматься одним и только одним делом. Соответственно, нельзя одновременно заниматься и серьезными делами стражей и при этом еще развлекаться подражанием. Но Платон не ограничивается такой простой констатацией, но исследует вопрос дальше.

Даже в самом подражании существует своего рода специализация, которая не дает сразу подражать многому. Одни и те же поэты не бывают создателями и трагедий и комедий, поскольку эти жанры предполагают разные предметы подражания. Это относится даже и к исполнителям стихов, и к профессиональным актерам. Эту мысль Платон пояснял в «Ионе», изображая рапсода-исполнителя, который способен лучше всех декламировать Гомера, но совершенно бездарен в отношении прочих поэтов. Так что не только очень трудно одновременно заниматься серьезными делами и подражать, но и хорошее подражание сразу многим вещам весьма и весьма затруднительно в силу того, что «человеческая природа разделена на очень многие мелкие части».

Тем не менее, Платон не отказывает полностью своим стражам в подражательной поэзии. Хотя в общем и целом она не желательна, все же в определенном смысле она допустима и может быть использована в воспитании стражей. Они могут подражать, но подражать только людям мужественным, умеренным, благочестивым, щедрым и пр. Стражи не должны подражать женщинам в разных их проявлениях. Сократ пока еще не готов развивать тему единства человеческой природы и возможности хороших женщин, что, естественно, не говорит о том, что третья книга написана задолго до появления пятой и мысль о равенстве полов Платону в голову еще не приходила. Здесь отвлекаться на обоснование такого парадокса не было ни малейшей необходимости. Нельзя подражать рабам и рабыням, наличие которых в платоновском хорошем

городе тем самым признается, а возможность рассуждать о Платоне как о теоретике отмены рабства и противопоставлять «Государство», где якобы рабства нет, «Законам», где оно присутствует, уменьшается. Нельзя подражать разным мерзавцам, их злословию, насмешкам друг над другом и матерщине. Нельзя подражать и сумасшедшим. Вполне достаточно распознавать негодяев и сумасшедших, но подражать им нельзя. Нельзя подражать и ремесленникам в их занятиях, животным и разным неодушевленным предметам, морю, рекам и прочему, что было распространенным элементом миметической машинерии греческого театра.

Таким образом, достойный и совершенный человек, хорошей породы и воспитания, захочет подражать только такому же хорошему человеку, будет уподобляться ему в своей речи и не станет стыдиться своего подражания. Напротив, человеку скверному он не будет подражать, стыдясь такого сходства. Его речь, таким образом, будет состоять из простого повествования и подражания, хотя подражательный элемент будет занимать в ней немного места. В речи же человека противоположного все будет подчинено принципу подражания, оставляя лишь небольшое простому повествованию. Речь первого будет плавной, без резких изменений и переходов, монотонна и однообразна по ритму, полностью отличаясь от скачущей, галопирующей речи другого, наполненной самыми противоположными тональностями и ритмами. В платоновском городе допускается только поэзия и проза первого вида, «подражание человеку порядочному» или «подражание образу речи порядочного человека», хоть она и не столь приятна (*ἡδύ*), как разнообразное мелодикой и ритмом творчество второго вида.

Осуждение подражательной поэзии и изгнание подражательных поэтов — одно из самых известных клише, имеющих хождение в связи с «Государством». Однако в строгом смысле слова это клише ложно. Платон допускает подражательную поэзию и прозу в свой «хороший полис», однако подчиняет их, как и все остальное, фундаментальному принципу специализации и принципу блага или пользы, что в этом контексте почти одно и то же.

Значение принципа подражания и требование примата содержания над художественной формой являются определяющими

моментами дальнейшего анализа Платоном мусического искусства. Помимо содержания речи и способа речи, которые были разобраны выше, необходимыми частями «мелоса» или «песни» являются лад («гармония») и «ритм»¹⁸⁸. Основной постулат платоновской теории «музыки» в том, что лад и ритм¹⁸⁹ должны следовать за речью, за ее содержанием и способом изложения, а не наоборот¹⁹⁰. Поскольку это так, то проведенное выше ограничение содержания поэзии приводит к ограничению музыкальных форм, которые ей соответствуют. Исключение плачей и жалоб из содержания приводит к исключению «гармоний» или ладов, которые были приспособлены к их выражению («смешанно-лидийской», «напряженно-лидийской» и тому подобных «гармоний»). А ограничения, наложенные на поэзию пиров и попоек, которая расслабляет стражей, делая их немужественными, исключают соответствующие лады или «гармонии» («ионийскую» и «лидийскую»). Собственно, остается только два лада, дорийский и фригийский, которые «подражают звукам» человека или мужественного, или умеренного.

Хотя определенного указания в самом тексте «Государства» нет, на мой взгляд, дорийский лад у Платона выражает умеренность, фригийский — мужественность. Прокл пишет, что среди древних комментаторов Платона этот вопрос допускал противоположные решения: одни связывали дорийский лад с мужеством и фригийский — с умеренностью, другие наоборот. Тем не менее, из комментария Аристотеля на это место в его «Политике» следует, что дорийский лад имел успокаивающее воздействие, тогда как фригийский — возбуждающее. Кроме того, в положении музыкальных ладов у Аристоксена фригийский лад находится выше

¹⁸⁸ В «Законах» 654 а основой гармонии и ритма называется «ощущение порядка», т.е. «энгармоническое» и «энритмическое» ощущения, с сопутствующим удовольствием, которыми боги наделили человеческий род. У других животных таких ощущений нет. Первое отвечает, главным образом, за песню, второе — за танец. См. также 664 е.

¹⁸⁹ В «Законах» 665 а «ритм» определяется как «порядок движения», а «лад» — как «порядок звучащей речи, при смешении высокого (*ἄψυ*) и низкого (*βαρύ*)» звуков. Все вместе это называется «хорей», т.е. искусство песни и пляски.

¹⁹⁰ В «Законах» 669 d sqq. осуждается отрыв ритмов и фигур танца от мелоса, когда к логосу присоединяется метр без мелодии. Еще больше осуждается чисто инструментальная музыка, которая не имеет отношения ни к какому логосу.

дорийского, что также говорит о том, что именно ему лучше подходила функция подражания человеку, прибегающего к насилию. Теория самого Прокла, который исключает фригийский лад и оставляет только дорийский, опираясь на «Лахет», ошибочна. В «Лахете» об исключительном значении дорийской «гармонии» говорит Лахет¹⁹¹, и его взгляды, высказанные там, не могут быть отождествлены с собственно платоновскими. Так что мнение Аста мне кажется более справедливым, чем мнение Дж. Эдэма.

Поскольку допустимые лады ограничиваются двумя, у каждого из которых имеется свое и только свое поле применения, то есть подражание речи и звукам либо мужественного, либо умеренного человека, то на этом основании исключается практика смешения ладов («пангармония», «полигармония») и «многозвучности» (букв. «многострунности»), или, как ее называет Е.В. Герцман, практика тогдашнего музыкального авангарда, опрокинувшего постоянство старинных ладов и искавшего новых звуковых эффектов. Смешение ладов, о которых Платон говорит здесь и в «Законах», противоречит определяющему принципу этической и политической теории «Государства», принципу специализации или «справедливости». Соответственно, запрещается использование многострунных и многозвучных музыкальных инструментов, прежде всего, «авлоса» (флейты), который называется «самым многозвучным», а все остальные смешивающие лады, «пангармонические» инструменты трактуются как подражание авлосу. В «Горгии» (501 e) авлетика называется первой в ряду «угоднических» музыкальных псевдоискусств, которые стремятся только доставлять удовольствие, вовсе не заботясь о благе слушателей. Из музыкальных инструментов в «Государстве» разрешены лишь лира, кифара и свирель для пастухов¹⁹².

Небольшой раздел, посвященный «метроритмической» теории или «ритму», также исходит из принципа подражания. Как и лады,

¹⁹¹ «Лахет» 188 d.

¹⁹² В «Законах» 700 с говорится, что в лучшие годы афинского государства свирель (*σβιρῆς*) отсутствовала как музыкальный инструмент. О ней говорится наряду с «немузыкальными воплями толпы». В «Государстве» Платон ее оставляет только пастухам.

точно так же и размеры должны определяться содержанием речи, которая, в свою очередь, является выражением соответствующей жизни, мужественной или порядочной. Размеры не могут быть пестрыми и какими угодно. Запрещаются размеры, подходящие для выражения низости, дерзости и безумия, и рекомендуются прямо противоположные: «составной эноплий», дактиль, героический размер, ямб и трохей. Накладываются ограничения и на темп декламации или пения. В конце концов, отбор размеров и ритма приводит к «эвритмии», правильному и хорошему движению ноги в танце.

Таким образом, от правильного и хорошего содержания речи через хорошие лады и хорошие ритмы мы дошли до хорошего движения тела, до его благопристойного и благообразного внешнего поведения, до подлинной, а не мнимой «эвсхемосины»¹⁹³. Каждый из этих моментов следует за другим, сопровождает его, являясь его образом. Принцип подражания действует здесь во всей своей действительности, и разговоры об изгнании Платоном подражательной поэзии как таковой останутся всего лишь разговорами. Платон вполне ясно и определенно говорит о необходимости подражательной поэзии и вообще подражательного искусства для воспитания его стражей, если будет соблюдено условие примата содержания над формой, содержания речи над способом изложения, способом музыкального и танцевального исполнения¹⁹⁴. В свою очередь, содержание речи само должно определяться «хорошим нравом души», исходить из «благонаравия души», над которым в первой книге издевался Фрасимах, называя справедливость «весьма благородной наивностью», по-гречески стоит то же слово (*εὐρήθεια*).

Но и «хороший этос» — не последняя причина и основание для подражания. Он сам создается мыслью, правильным мышлением или образом мысли (*διάνοια*). Его основанием является знание основных видов (*εἶδη*) добродетели и, соответственно, основных видов порока. Только зная эти виды, можно узнать, какой нрав является мужественным или умеренным, а какой нет. Необходимым

¹⁹³ *εὐσχημοσύνη* — это не просто благообразие, это, прежде всего, умение производить хорошие *σχήματα*, «фигуры танца», движения тела. См. «Законы» 654 e sqq.

¹⁹⁴ Ср. «Законы» 655 d, где все искусство «хореи» определяется как *μιμήματα τρόπων*.

условием правильного музыкального искусства оказывается, таким образом, теоретическое, философское знание, позволяющее различать виды добродетелей. Именно поэтому Сократ в «Федоне» говорит, что философия — это величайшее мусическое искусство.

Здесь Платон снова, как и во второй книге, пользуется сравнением с буквами. Виды добродетелей в душе — это сами буквы, тогда как нрав души, содержание речи, способ изложения, лад, ритм, хорошее движение тела — образы (*εἰκόνες*) этих букв, отраженные в других предметах, образы, последовательно следующие и подражающие своему первообразу и друг другу. Конгруэнтность добродетелей души и их образов также имеет одно условие: их причастность к одному и тому же общему типу. Хотя Платон и не развивает здесь этой мысли, вполне возможно, что он имеет в виду теорию идей¹⁹⁵. Как добродетели души являются основанием нравственного уклада человека и всей его деятельности, так основанием самих этих добродетелей являются идеи: мужество само по себе, умеренность сама по себе и т.д. Для иллюстрации отношения идей ко всему остальному здесь, в третьей книге «Государства», используется тот же самый язык отражения чего-то в чем-то, уподобления, подражания, который будет использован для объяснения отношений идей к вещам и в шестой-седьмой, и в десятой книгах «Государства».

Сам процесс мусического воспитания идет извне вовнутрь. Он начинается с созерцания прекрасных тел и слушания прекрасных звуков, чтобы проникнуть в самую душу и оставить в ней общий очерк или след или отпечаток прекрасного. Этот отпечаток возникает в душе еще тогда, когда она не обладает логосом, когда она еще не способна дать себе и другим отчет, почему это прекрасно, а это безобразно. В конце концов, когда логос придет, человек, получивший правильное воспитание, узнает его, узнает как разумное основание того, что в нем уже было заложено воспитанием¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Показательно здесь, прежде всего, *μετέχοντες*.

¹⁹⁶ Так же Платон рассуждает в «Законах» 653 а, где совершенная добродетель — это согласие разума и нравов, а воспитание — работа над первоначальными страстями удовольствия и печали для достижения такого согласия. См. еще 659 d, где та же мысль.

Так, собственно, решается проблема, можно ли научить добродетели или нет, и какая наука может научить добродетели.

Наконец, принцип подражания хорошему нраву имеет отношение не только к мусическим искусствам в строгом смысле слова, не только к поэзии, музыке, танцу. Он распространяется и на другие искусства: рисование, ткачество, орнаментику, архитектуру. Он, собственно, распространяется и на живую природу: на животных и растений, в которых также проявляется «благовидность» и «благообразие» и противоположные им качества¹⁹⁷. Юный страж должен быть окружен только прекрасными продуктами изящных искусств, прекрасными животными и растениями и их изображениями, чтобы в его душу проникало прекрасное. В платоновском «хорошем городе» могут работать только те мастера, которые способны подражать природе прекрасного и благообразного, тогда как профессионалы подражать уродствам и специалисты по безобразиям должны быть изгнаны.

Здесь стоит отметить, что сама природа, животные и растения, могут быть благообразными, а могут и безобразными. По платоновскому принципу подражания и уподобления, прекрасные животные подражают прекрасному нраву, а безобразные — плохому нраву. Нрав в свою очередь определяется мыслью и знанием, а мысль и знание могут быть только в душе. Если это так, а это именно так, то здесь видны те основания, по которым Платон в «Законах» говорит о двух душах в мире, хорошей и плохой. Одна порождает прекрасные тела растений и животных, другая должна отвечать за присущие миру органической природы уродства.

Тот, в ком совпали прекрасные нравы души и соответствующие им внешние, «видимые» проявления, представляет собой самое прекрасное зрелище, а все прекрасное рождает влечение к нему или эрос. Поэтому в конце рассуждений о мусических искусствах Платон касается темы эроса. Правильный эрос должен быть умеренным, свободен от переступающего меру удовольствия. Эрос есть влечение к красоте, но, как было показано, красота создается

¹⁹⁷ В «Законах» 656 d sqq. примером страны, где изобразительные искусства соответствуют такому идеалу, называется Египет.

умеренностью и мужеством, поэтому правильный эрос — это любовь к людям умеренным и мужественным, при этом и сам эрос будет умеренным. Правильный эрос исключает сексуальное удовольствие, поскольку оно в максимальной степени противоположно всякой умеренности. Отсюда требование к любящим — обращаться с возлюбленными и ласкать их только так, как отец любит и ласкает сына, но не более того. Только это и есть правильный эрос. Не делает чести ни уму, ни порядочности Аристотеля то, что он увидел здесь призыв к сексуальным отношениям между детьми и родителями. Правильный эрос, таким образом, это любовь к прекрасным характерам или нравам, но поскольку Платон уже сказал, что в основе хорошего характера лежит мысль, которая, собственно, и создает этот характер, то последующий переход в пятой книге к любви к мудрости содержится и имеется в виду уже здесь.

Подведем некоторые итоги анализа платоновского рассмотрения мусического воспитания стражей. Главной задачей диалога, как помнит читатель, является демонстрация того, что справедливость сама по себе, справедливость, пребывающая в душе, лучше и полезнее, чем несправедливость. Поскольку общественное бытие человека, совокупность одушевленных тел как общество, является своего рода распространением и расширением души, то можно исследовать справедливость души, основываясь на более доступном для наблюдения объекте, на полисном бытии. Эти два объекта, так сказать, изоморфны, причем душа является причиной, а внешнее бытие полиса ее следствием. Первый полис при всей его «истинности» и «здравости» не смог показать, что такое в нем справедливость. Он только намекнул на это «взаимной нуждой друг в друге». Поэтому от него Платон переходит к городу изнеженному и в лихорадке, где потребности перешли предел необходимости, привели к росту профессий и народонаселения, а, следовательно, к необходимости территориальных захватов и войны. Война делает необходимым появление воинов, которые должны стать стражами города. Однако сама природа стража, необходимая для осуществления своей основной задачи, содержит в себе два начала, яростное и кроткое, или яростное и «философское», т.е. любящее знание. Без одного из этих элементов страж не может

быть стражем. Сама его природа требует культивации, обработки каждого из этих начал. Только в этом случае эти начала могут проявиться в нужной степени. Поскольку стражи, являясь самым сильным в прямом, физическом смысле сословием полиса, господствуют над ним, то их воспитание оказывается не чем иным, как очищением всего полиса, который из изнеженного и больного превращается в «полностью хороший город», обладающий всеми основными добродетелями, в том числе и справедливостью.

Мусическое воспитание должно развить в воинах-стражах те начала их природы, которые и делают их стражами, дают им хорошо исполнять их воинские и полицейские функции. Стражи должны обладать умом, мужеством, умеренностью и выдержкой. Мусическое воспитание и развивает в них эти качества, чтобы они могли хорошо делать свое дело. О справедливости речь формально не заходит, поскольку это было бы *petitio principii*. Стражи-воины просто должны хорошо делать свое природное дело, для этого их природные свойства должны быть обработаны вышеназванными добродетелями, которые им соответствуют. Для этого с самого раннего детства в их душу должны проникать общие типы добродетелей, чтобы во взрослом состоянии не возникло разрыва между тем, что требует разум, и тем, к чему душа уже привыкла с младенчества. Средством для такого проникновения становятся мифы, сказки, песни, содержание и форма которых должна соответствовать нужным для стражей добродетелям. Содержание должно воспитать в них ум, мужество и умеренность, а форма — мужество и умеренность.

Принцип подражания является для Платона ведущим принципом мусического воспитания в области формы¹⁹⁸. Он ограничен запретом подражания ради подражания, то есть формы художественного произведения ради формы. Но как важнейшее средство мусического воспитания он играет первую скрипку. Он, как правильно в свое время отметил Бозанкет¹⁹⁹, проявляется в двух видах. Это может быть непосредственное подражание, например,

¹⁹⁸ См. «Законы» 668 b «все творения мусического искусства — подражания и уподобления».

¹⁹⁹ См. его комментарий ad loc.

звуковое подражание звукам, которые во время боя издает мужественный человек, но чем дальше, тем больше принцип подражания превращается в символический принцип, когда подражание направлено не на физический объект. В этом смысле Платон говорит о подражании хорошему нраву.

Содержание и форма мифов, сказок, песен имеет свою иерархию, основанную на принципе подражания или уподобления. Определяющим началом для всех ступеней мусического содержания и формы является знание видов добродетелей²⁰⁰, которое и порождает образ мысли, прекрасные нравы, которые в свою очередь производят содержание речи, способ повествования, лад, ритм, видимое благообразие движения и поведения. В свою очередь вполне прозрачным намеком обозначено то, что сами виды добродетелей души основаны на идеях, а значит, и знание видов добродетелей, в конечном счете, основано на теории идей. Одним словом, мусическое воспитание, обрабатывая души стражей, чтобы они стали стражами, предполагает более высокое знание, которое уже оперирует не с общим типом или впечатком добродетелей, который надо запечатлеть на стражеской природе, но со знанием самих видов этих добродетелей. Теория мусического воспитания стражей во второй и третьей книге создает основу для подлинной теории воспитания шестой и седьмой книг, и в свою очередь сама предполагает уже эту теорию, без которой было бы невозможно знание видов добродетелей души, необходимое для обсуждаемого отбора как по форме, так и по содержанию. Завершение разговора о музыке переходом к эротическому влечению к прекрасному также указывает на последующие книги²⁰¹.

Вторым основным видом воспитания является гимнастика. На самом деле, Платон здесь рассуждает не о гимнастике в собственном смысле слова, то есть не о различных видах физических упражнений и прочем, но об общей культуре тела и здоровья или,

²⁰⁰ В «Законах» (668 с & 669 а) Платон говорит о необходимости для разумного суждения о любом образе знать, прежде всего, «то, что он действительно есть» (τῆν αὐσίαν).

²⁰¹ В τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά Платон вполне осознанно допускает двусмысленность: речь может идти о прекрасном человеке или о прекрасном вообще.

если можно так выразиться, о «философских проблемах здравоохранения». Много сходных моментов в трактовке гимнастики можно найти в «Горгии»²⁰², где она наряду с врачебным искусством представляет одну из частей искусства заботы о теле, которому соответствует политическое искусство как забота о душе, которое в свою очередь делится на законодательную и судебную части. В «Горгии» гимнастике и медицине, подлинным искусствам, противоположны их призраки: косметическое псевдоискусство и псевдоискусство «пищевых добавок», которое заставляет казаться вкусным и приятным самый нездоровый стол. По геометрической аналогии, которую Платон изображает в «Горгии», гимнастика аналогична законодательству, медицина — судебному искусству²⁰³. Здесь, в третьей книге «Государства», Платон сохраняет в основном ту же самую трактовку гимнастики, более полно раскрывая то, что в «Горгии», где, собственно, упоминание гимнастики было вызвано только для выяснения отношения между риторикой и справедливостью, оставалось лишь схематическим каркасом теории.

Итак, под гимнастикой в третьей книге «Государства» Платон понимает то, что в «Горгии» было двумя искусствами, гимнастикой и медициной. Как и в мусическом воспитании, задача состоит в том, чтобы указать общие типы, не вдаваясь в долгие рассуждения. Гимнастика должна соответствовать музыке, стремясь также к простоте и приличию. Соответственно, исключается то, что в «Горгии» называлось псевдоискусством «пищевых добавок», а здесь дано путем перечисления различных вкусоностей, сицилийских, коринфских, афинских, не имеющих никакой пользы²⁰⁴. Разнообразие лакомств в диете соответствует «пангармонии» и разнообразию метров в музыке и, следовательно, должно быть исключено. И невоздержность, порок души, и болезнь, порок тела,

²⁰² Gorg. 463 e — 466 a.

²⁰³ Гимнастика : медицина (искусства, тело) // законодательство : судебная справедливость (искусства, душа); косметика : «пищевые добавки» (призраки искусств, тело) // софистика : риторика (призраки искусств, душа). Первый член пропорции — это то, что устанавливает норму (гимнастика, законодательство), второй член (медицина, суд) — то, что устраняет все противоположное норме.

²⁰⁴ То, что Платон говорит то же самое, видно из выражения *ποιγιλία ἕλου* (404 d), которое отсылает к *ὀψοπιπικῆ* «Горгия».

понимаются как следствия разнообразия²⁰⁵, тогда как умеренность и здоровье — следствия простоты.

Следующее рассуждение основано на пропорции из «Горгия» и без нее непонятно. В «Горгии» медицине, как искусству для тела, соответствовала судебная справедливость, как искусство для души. Поэтому здесь, в третьей книге, Платон поясняет суть медицины обращением к правосудию, хотя это и заставляет его допустить, пусть и в весьма малой степени, *retitio principii* в отношении справедливости, чего он старается до четвертой книги не делать. Однако аналогия между медициной и судом здесь для него настолько важна, что он идет на это, ограничивая себя тем, что воздерживается здесь от самого слова «справедливость»²⁰⁶.

Следствием развращенности общества, душевного и телесного, являются суды и больницы. Количеством юристов и врачей, а также уровнем престижа этих профессий можно измерять уровень общественной деградации. Отвращение Платона к формальному правосудию основано, прежде всего, на том, что «справедливое» становится чем-то внешним для его носителя, привносится извне, причем те, кто выносят решение, превращаются тем самым в господ, что оскорбляет платоновское чувство свободы. Еще более позорным обстоятельством, связанным с судебной практикой, является то, что человек начинает не только проводить большую часть жизни в судах, но и начинает гордиться своей оборотливостью, не зная, что самое лучшее в жизни — вообще избегать формального правосудия. Такое же чувство отвращения к судам видно и в известном пассаже «Тезета». Однако здесь эта гневная филиппика находится не ради нее самой, но для объяснения коренных пороков современной Платону медицины, которая аналогична правосудию. Оснований у аналогии здесь три: 1. воздействие извне, а не действие изнутри; 2. средство превращается в цель и заменяет ее собой; 3. причиной и в том и в другом случае является отсутствие правильного воспитания.

²⁰⁵ *ποικιλία* здесь понимается как начало зла. Это не значит, что она — зло вообще. См. «Законы» 665 с.

²⁰⁶ Не упоминается *δικαιοσύνη*, собственный предмет диалога, хотя упоминается более общее *τὸ δίκαιον*.

Платонов анализ современной медицины исходит из того, что эта медицина и ее предписания сформированы в испорченном обществе, где сам образ физической культуры, образ жизни или «диета» извращены. Это и приводит к тому, что медицина пытается бороться с тем, с чем нельзя справиться медицинскими средствами. Соответственно, она усложняется, появляется новая, искусственная и неадекватная медицинская номенклатура для болезней, она теряет простоту, которой должна обладать. Нормальная физическая культура в нормальном и здоровом обществе сводит потребность в медицине к самому минимуму: к травматологии и эпидемиологии. Именно так, по Платону, дело обстояло во времена Гомера и Асклепия. Напротив, ненормальное общество производит новую медицину как искусство «долгой смерти», медленно-го умирания. Появление такой медицины Платон связывает с именем Геродика, неизлечимо больного человека, который смешал гимнастику и медицину, и прожил долгую жизнь в мучениях, которые он сам себе обеспечил своей медициной. Вместо того, чтобы спокойно умереть, он пытался жить во что бы то ни стало.

Для Платона физическая или биологическая жизнь сама по себе не является благом, а стремление к самосохранению не может быть высшей ценностью. Об этом он говорит в «Горгии», это он имеет в виду и в этом месте «Государства»²⁰⁷. Здесь главным основанием выступает то, что попытка спасти жизнь всеми возможными средствами медицины противоречит основному принципу общественной жизни, принципу специализации. Если заболевший специалист перестает делать свое дело, отдавая все свое время лечению, то его жизнь становится бессмысленной. Поэтому нормальный ремесленник, получив первую помощь, самое простое и необходимое лечение, вернется к своему обычному образу жизни, и либо он выздоровеет, либо он умрет, освободившись от своих проблем. Платон прекрасно понимает, что ремесленник вынужден поступить именно так, иначе он умрет от голода.

Но богатый человек, которого ничто не вынуждает заниматься какой-то работой, который не имеет вынужденного дела, почему

²⁰⁷ См. также «Законы» 661 b, где биологическая жизнь, если при этом отсутствует справедливость, называется злом. Там же 727 d.

он не может себе позволить потратить свою жизнь на бесконечное лечение? Здесь следует интересное рассуждение, которое не имеет в виду «идеального государства», а основано на вполне реалистическом взгляде на вещи. Если у богатого человека вообще нет никакого дела, его жизнь будет полностью никчемной. Однако дело у него есть. Сократ вспоминает стихи Фокилида, где поэт советует сперва нажить богатство, а затем заняться добродетелью. Богатый человек, если он не хочет остаться вообще без дела, должен посвятить себя добродетели: он может управлять своим поместьем, быть полководцем, заседать в общественных советах или заниматься интеллектуальной деятельностью, философией. Всему этому помешают предписания новой медицины, озабоченной, чтобы у пациента не дай бог не случилось головных болей или головокружения, и видящей их причину в философии.

Одним словом, медицина должна быть подчинена политической или общественной целесообразности. Настоящий Асклепий — политик. Медицина должна заниматься только такими случаями, которые позволяют вернуть больного человека обществу и самому себе, то есть вернуть ему возможность заниматься своим делом, что является основой счастья как для него самого, так и для всего общественного целого. Лечение как способ жизни отрицается. Неисцелимых больных лечить не стоит²⁰⁸. Таково назначение медицины у Платона.

Современный читатель будет, скорее всего, возмущен столь негуманным отношением к больному. Но вместо возмущения ему будет гораздо полезнее задуматься о действительных причинах и очевидных границах современной гуманности, как и о том, что основа платоновской критики тогдашней медицины не в том, что сама теория Платона проникнута безжалостностью, но в том, что она видит причину развития медицины в разрушении простого и здорового образа жизни, в появлении богатых бездельников, которым нечем больше заняться кроме заботы о своем теле. В любом случае, как бы ни относиться к платоновской теории медицины, она прочно связана с основами его мировоззрения, с принципом

²⁰⁸ Ср. «Лакет» 195 c–d.

справедливости как выполнения своего дела, что только и может сделать счастливым как отдельного человека, так и общество.

Каким должен быть сам врач? Для ответа на этот вопрос Платон снова сравнивает врача с судьей, показывая общее и различное в их природе. Врач должен быть хорошим врачом, а любой хороший человек — это тот, кто обладает хорошей душой, поскольку душа есть носитель искусства и знания. Поскольку медицина — это искусство, то она находится в душе и она лечит тело посредством души. Напротив, судья имеет дело с душами и исправляет души с помощью души. Врач должен обладать большим опытом в чужих болезнях, но при этом должен поболеть и сам, и иметь не самое здоровое тело, чтобы душа его могла всегда попрактиковаться на своем ближайшем объекте. Это несколько не мешает лечению, поскольку нездоровое тело врача лишь объект, а не субъект медицинского искусства.

Однако нельзя заключить по аналогии, что судья тоже должен постоянно общаться с негодьями и преступниками, а кроме того и сам побывать в шкуре негодяя. В этом случае ущерб потерпит его душа, которая является основой его искусства судьи. Поэтому настоящий судья — это человек по природе простодушный, неиспорченный, даже наивный. Только возраст и опыт дадут ему необходимое знание порока. Этому его научит сама добродетель, которая есть *iudex sui et contrarii*, тогда как порок не знает ни самого себя, ни добродетель. Такой врач и такой судья лучше всего позаботятся о телах и душах в городе, дав неизлечимым больным умереть, а тех, кто неизлечим нравственно, они убьют.

Как уже было сказано, «Государство» посвящено проблеме справедливости души. С этим так или иначе связаны все главные темы диалога. Связана с ней и трактовка воспитания, о чем Платон говорит в самом конце всего рассуждения о воспитании. Он называет поверхностным обычное мнение, которое считает, что мусическое воспитание предназначено душе, а гимнастическое — телу. Этот взгляд на вещи не полностью ошибочен, но он упускает из виду самое важное. Главной задачей того, кто начал музыкой и гимнастикой воспитывать людей, было воспитание их души. Не только музыка, но и гимнастика служит этой цели. Гимнастика де-

дает яростную часть души мужественной, музыка не позволяет ей стать чрезмерно мужественной, то есть дикой и суровой, что неизбежно произойдет, если эту часть души будет воспитывать только гимнастика. Однако и музыка, если она оказывается чрезмерной, сделает душу слабой и изнеженной, не только смягчит железо яростного начала, но растопит его и, тем самым, не даст ему выполнять его дело. Поэтому музыка и гимнастика не могут существовать одна без другой. Они должны произвести прекрасную гармонию. И тот, в чьей душе будет эта гармония, и кто сможет установить ее в душах других, тот будет самым прекрасным и сможет управлять другими. Его душа будет умеренной и храброй, а не трусливой и дикой.

Мусическое и гимнастическое воспитание образуют подлинный центр платоновской концепции идеального общества. Во второй и третьей книгах речь идет только о самых первых, начальных моментах этого воспитания, о детском саде и школе, а не о вузе и аспирантуре. Здесь пока только подготавливается необходимая почва для последующего высшего образования, предназначенного не просто для лучших, но для лучших из лучших. Часто видят в этой концепции начального образования отражение того этапа развития платоновской мысли, когда он еще не созрел до математических наук и диалектики. Это мало похоже на правду. Представить, что Платон времен «Горгия», «Протагора» и «Менона» мог считать полноценным и законченным воспитанием сказки и песни для детей, весьма затруднительно. Гораздо разумнее видеть во второй и третьей книгах то, что там действительно есть: изображение того, каким должно быть воспитание с младенчества, чтобы в итоге часть воспитуемых смогла приступить к высшим наукам.

Итак, совершенный или «полностью хороший город», который является душой, написанной большими буквами, обрел свою основу, воспитание. Для полноты картины осталось обсудить и решить проблему власти в этом городе. Как и в случае с теорией воспитания, теория власти в полном виде будет сформулирована только в пятой, шестой и седьмой книгах диалога, а получит она свое завершение в изображении тех искажений и извращений, которые поступательно уводят нас от платоновского идеала по лест-

нице деградирующих политических форм в восьмой и девятой книгах. В третьей и четвертой книгах Платон в своей излюбленной манере набрасывает первые штрихи к изображению этой проблемы, чтобы затем дополнять их и поправлять.

Помимо естественного критерия, возраста, правители города, которых естественно выбирать из стражей, должны обладать главным свойством: они заботятся и любят свой город. «А больше всего любят то, чье благо полагают одинаковым со своим собственным благом». Здесь возвращается в новом свете определение Фрасимаха о справедливом как о выгодном и полезном более могущественному. Ложным в этом определении является только продолжение, отождествляющее пользу правителя с вредом и ущербом подопечного. Для совершенного правителя его польза и польза его города, то есть его подопечных и подвластных, совпадают. Собственно, мысль о наилучшем и самом выгодном для города у совершенного правителя является определяющим принципом его деятельности. Таких правителей и надо суметь выбрать из числа прочих стражей.

Не трудно заметить, что эти предварительные и весьма общие характеристики правителя содержат в общем виде то же самое, что будет характерно для философа-правителя пятой, шестой и седьмой книг. Во-первых, его власть основана на интеллектуальных качествах, на том, что он «полагает» и «думает». Конечно, его мнение²⁰⁹ — это не высшая наука и не знание, которым должны обладать философы «метафизических» книг. Но здесь это различие не так важно. Для практической деятельности, о которой здесь, прежде всего, идет речь, знание и истинное мнение дают один и тот же результат. И в результате вполне осознанной игры значением слова «страж» платоновский «страж» города превращается в «хранителя» истинного мнения о пользе государства²¹⁰.

²⁰⁹ Платон говорит здесь о *δόξα* или *δόγμα*. В последнем случае Платон обыгрывает стандартное название декрета афинского народного собрания.

²¹⁰ Платон сознательно говорит здесь о мнении и только о мнении, ни разу не упомянув ни об «искусстве», ни о «знании». Тем самым он готовит читателя к парадоксу пятой книги, где настоящий правитель может управлять, только обладая знанием. Бозанкет также обратил на это внимание (р. 119).

Во-вторых, предметом этой деятельности «практического разума» или истинного мнения является благо или польза. Здесь хорошо видно, на какой почве рождается и вырастает платоновская теория блага, далекая, по сути, от какой бы то ни было мистики. В-третьих, стараясь воплотить в жизнь понимание блага полиса, правители видят в этом и свое собственное благо или пользу. Это необходимый момент их деятельности. Здесь нет самопожертвования, нет отказа от собственного счастья как цели. Правители должны понимать, что их благо неотделимо от блага целого полиса, и, заботясь о последнем, они тем самым заботятся о самих себе. Этот вопрос будет еще более подробно обсуждаться в начале четвертой книги.

Поскольку главное в платоновском правителе — это сохранение истинного мнения²¹¹ о благе полиса, то отбор руководителей основан на их способности противостоять трем главным причинам утраты такого мнения. Они должны, во-первых, не быть забывчивыми и не поддаваться переубеждению. Во-вторых, должны уметь противостоять страданию и боли, не меняя по этой причине своего мнения. В-третьих, на их мнения и решения не должен действовать ни страх, ни удовольствие. Соответственно, должны быть продуманы испытания, которым будущие правители будут подвергаться в детстве, в юности и в зрелом возрасте, чтобы они доказали способность их природы противостоять всем этим обстоятельствам. Об этом же Платон пишет в первой книге «Законов», особо подчеркивая важность испытания удовольствием. Здесь об этом тоже идет речь. Выдержавшие испытания становятся правителями, стражами в подлинном смысле слова²¹², тогда как остальная молодежь, которая до этого называлась стражами, теперь называется помощниками «мнений и решений правителей»²¹³. По сравнению с количеством остальных жителей города правители — это самая малочисленная группа. Платон еще раз подчеркивает определяющее значение мысли и мнения в управле-

²¹¹ Истина пока еще определяется как мнение о существующем: τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοὶ εἶναι (413 a).

²¹² Это «совершенные стражи» или «истинные стражи» (428 d, 428 e).

²¹³ В 434 b они называются *πολεμικοί*, «воины», тогда как высший класс называется τὸ βουλευτικόν, «мужи совета», или просто *φύλακας*, «стражи».

нии государством, хотя действительное значение интеллектуальной деятельности для управления государством будет выяснено лишь в следующих книгах. И в «Государстве», и в «Законах»²¹⁴ он проводит различие между стражами «знания» и стражами «истинного мнения». Гносеологически различие между «знанием» и «истинным мнением» очень существенно, хотя при этом его трудно, почти невозможно сформулировать, как явствует из третьей части «Теэтета». Однако практически и политически результаты применения того и другого сходны.

Следующее за этим рассуждение посвящено теме воспитания патриотизма и обеспечению условий для сохранения государства в потоке сменяющихся поколений. Оно изложено в виде сказки, которой нужно научить как правителей со стражами, так и все остальное население города. Платон с обычной для него серьезной шутливостью ищет свою собственную замену для традиционного афинского мифа об автохтонности афинян, о том, что в отличие от прочих народов афиняне не только всегда жили в Аттике, но и родились из этой земли. Эта тема была одной из любимых тем тогдашней патриотической публицистики афинских ораторов. Свой миф или сказку Платон называет одним из примеров «благородной лжи», которой могут пользоваться правители для обеспечения блага своего родного государства.

В XX веке было модно осуждать Платона за пропаганду сознательного обмана, за проповедь всепроникающей идеологии, за подготовку геббельсов будущего. Но, как всегда, эти обвинения вызваны лишь плохим пониманием платоновской мысли и форм ее выражения, не говоря уже о шулерском мастерстве в передергивании исторических контекстов. Платон говорит лишь о том, что подрастающее поколение должно любить свою землю и свой город. Для воспитания такой любви желательно рассказывать о древней истории полиса. Поскольку подлинная история древности невозможна — никто из нынешних не видел этих событий, не может быть свидетелем-гистором того, что тогда происходило, — единственный выход заменить случайные истории и сказки, кото-

²¹⁴ «Законы» 632 с.

рые возникли у невежественных поэтов, хорошо продуманной и полезной сказкой, которая будет учить любить свое отечество. Любая сказка — это ложь. Любое описание исторических событий, с платоновской точки зрения, — сказка. «Точное знание исторических событий глубокой древности» — вещь для Платона совершенно фантастическая. Мы можем лишь выбирать из лжи полезной, лжи вредной и лжи безразличной. Вряд ли можно сказать, что в этих условиях выбор «благородной лжи», то есть лжи полезной, будет чем-то странным.

Платоновская сказка такова. Надо убедить правителей, стражей и все население города в том, что воспитание, которое они получили от Сократа и Платоновых братьев, им приснилось, что на самом деле они все время воспитания были под землей, которая их кормила, воспитывала и даже снабдила стражей оружием, а остальных — их орудиями крестьянского и ремесленного производства. В конце концов, когда они были уже полностью готовы, она произвела их на свет божий, и поэтому они, ее дети, должны защищать свою мать и кормилицу. Поскольку весь полис, по этой сказке, родился из земли, то все люди в нем — и правители, и стражи, и производящие классы, — на самом деле братья и сородичи друг другу. Они должны ощущать себя одной большой семьей. Мысль о том, что полис — это семья, Платону очень свойственна. Она повторяется им и в «Законах»²¹⁵.

В этой сказке нужно рассказывать и о том, что различия между основными группами, которые Платон, шутливо напоминая о Гесиоде, связывает с различными по благородству металлами, созданы богом при рождении. В форме сказки повторяется обычное платоновское убеждение, что различие способностей обусловлено от рождения и по природе, что воспитание только закрепляет или искажает их. Как уже говорилось, Платон принял бы сторону Дидро в споре того с Гельвецием. Однако, поскольку все жители полиса на самом деле братья и сородичи, то у них при всем различии есть, если можно так выразиться, глубинная природа. Или, выражаясь языком сказки, при рождении следующих поколений

²¹⁵ «Законы» 627 c sqq.

металлы могут перемешиваться. Хотя общая тенденция в том, чтобы стражи рождали стражей, тем не менее, общность «глубинной природы» приводит к тому, что от стражей могут родиться и правители, и крестьяне.

Проблема семейной коррупции, о которой дальше говорит платоновская сказка, один из главных бичей как древнего, так и современного общества. От хороших родителей могут родиться никчемные дети. Или, говоря по-платоновски, могут появиться дети с примесью других металлов. В платоновских диалогах упоминаются, например, бездарные дети великого Перикла. «Хороший город», о котором здесь идет речь, может сохраняться только при условии жесткой выбраковки таких детей. Никчемное дитя стража должно отправляться пахать землю. Но возможен и «социальный лифтинг»: дитя крестьянина или ремесленника, при наличии стражеских или управленческих природных талантов, переходит в сословия стражей и правителей. Только в этом случае, который, как Платон прекрасно понимает, очень трудно осуществить, должное распределение металлов сохраняется, и городу не грозит получить железное или медное правление. Как будет видно из восьмой книги, деградация хорошего полиса начинается именно с желания правителей оставить в правящем сословии ни на что не годных, но своих отпрысков.

Платон продолжает свою сказку, шутливо представляя воображению слушателя и читателя, как Сократ с Главконом, выступающие в роли законодателей, вооружают только что родившихся из земли стражей, и они вместе со своими начальниками приходят в свой город и разбивают свой лагерь в наиболее удобном для осуществления своих функций месте в городе. Остается только развести руками при виде философов и «платоноведов», которым здесь мерещится беспорядочное номадическое движение вооруженных орд. Картинка, которую рисует здесь Платон, проста, как все подлинно античное и гениальное. Сказка говорит, что население города рождается из земли, оно — «землерожденное». Земля, по греческим представлениям, в виде полей и прочей «хоры» окружает город, отличаясь от него, главным образом, отсутствием строений. Из этой земли, из плодородной почвы рождаются люди

платоновского полиса, которые затем приходят в него. Сам полис, то есть дома и прочие строения, представляется Платоном как уже существующий. Дело только в том, чтобы прийти из полей в сам город и увидеть, какое место наиболее подходит для стражеского лагеря. В том, что стражи вооружены, может усмотреть нечто удивительное только тот, кто забыл, что по условиям сказки оружие стражей, как и горшки гончаров, уже появились под землей (414 d — e), и что она произвела на свет как людей, так и их утварь. Если все это называть «номадическим движением», то с гораздо большим основанием можно увидеть номадов в преподавателях Высшей школы экономики, «вооруженных» айфонами и айпэдами, «блуждающих» от метро до своего учебного корпуса и затем «пасущихся» в центровых кофейнях.

Итак, лагерь разбит, и после молитвы богам стражи начинают обустривать свой быт. Здесь и начинается обсуждение тех вопросов, которые в совокупности представляют собой платоновский «коммунизм». Обустройство быта и жилья для стражей должно предотвратить главную опасность, которую Платон, как мы видели, уже обсуждал во второй книге в связи с обособлением военного сословия. Яростное и гневное начало, которое необходимо должно присутствовать в природе стража, может привести к тому, что он обратится против своих сограждан, чего нельзя допустить. Противовесом является воспитание кроткого или «философского» начала. Здесь, в конце третьей книги (416 с), Платон уже делает вполне прозрачный намек на то, что воспитание, о котором пока шла речь, недостаточно, и что есть более совершенное воспитание, чтобы стражи были кроткими и к самим себе, и к своим согражданам. Этой же цели, сделать стражей кроткими к своим согражданам, преследуют и предписания относительно быта стражей. Они должны соответствовать воспитанию, вытекать и следовать из него.

Итак, стражи не могут иметь никакого частного, своего и только своего имущества, кроме самого необходимого. Их жилища и кладовые должны быть открыты для визита любого желающего. Остальным жителям государства приказано доставлять стражам все необходимое, которого должно хватать на год. В этом стражи

не должны терпеть ни избытка, который не даст им выполнять их стражеские функции, ни недостатка, который превратит их из благородных собак в голодных и свирепых волков. Стражи должны питаться вместе, как если бы они находились в походе. Им запрещено обладание и употребление драгоценных металлов, золота и серебра. Они даже не могут присутствовать там, где может находиться золото и серебро.

Таков первоначальный каркас платоновского «коммунистического» учения, который получит в последующих книгах дальнейшее развитие. Здесь нужно отметить несколько важных вещей, специфических для платоновской мысли. Прежде всего, речь идет только о сословии стражей и правителей. Ко всему остальному полису эти установления не имеют отношения. Остальной полис, крестьяне, ремесленники, коммерсанты, наемные рабочие, продолжают жить обычной жизнью: у них есть свои дома, свое имущество, золото и серебро, свои семьи и свои жены. Платоновские регулятивы относятся только к военной и управленческой элите. Затем, такого рода требования представляют собой, на самом деле, экстраполяцию вполне привычного для греческого мужчины опыта военных походов и кампаний. Далее, такого рода требования предполагают существенное изменение мотивационной структуры стража. Здесь Платон говорит об этом, используя свою метафору золота и серебра в душе, которое делает ненужным внешнее золото и серебро. В последующих книгах эта мысль уже станет подлинной основой всего платоновского замысла. Мотивация истинного знания в душе философа по природе сводит на нет всякую иную мотивацию. Не стоит видеть в платоновской концепции наивной веры в достаточность внешних реформ в области собственности. Платон прекрасно понимает, что такого рода реформы принесут свои плоды только при изменении внутренней установки человека. Впрочем, с другой стороны, они вместе с воспитанием помогают такую установку питать и сохранять. Кроме того, стоит отметить, что платоновский запрет на частное имущество для стражей основан на ясном понимании той роли, которую отношения собственности играют в возникновении как внешних войн, так и самого страшного зла, войны внутренней, гражданской,

междоусобной. Наконец, собственность стражей противоречила бы основополагающему принципу платоновского полиса, принципу специализации. Воин или правитель, обладающий земельной, домашней или денежной собственностью, перестает автоматически быть попечителем всего государства, превращаясь в частного владельца и крестьянина. Теперь его попечение и любовь отданы своему собственному имуществу, а не общественному благу.

Будут ли в таком случае стражи счастливы? Платоновский ответ на этот вопрос, которым начинается четвертая книга диалога, произвел на свет многочисленные критические замечания, первые из которых высказал Аристотель в «Политике». За ним последовали уже в Новое время либеральные критики платоновского «тоталитаризма». Критики инкриминируют Платону следующие пункты: 1. он лишает стражей счастья; 2. он отрицает вообще необходимость индивидуального счастья ради счастья всего полиса, всего целого. Как мы увидим, основной чертой всей критики оказывается только непонимание специфики платоновского текста и платоновской мысли. Посмотрим, как, собственно, рассуждают герои диалога.

Адимант спрашивает Сократа, что бы тот ответил обвинителю, который сочтет, что стражи, лишенные земельной собственности, богатых домов, собственных жертвоприношений и возможности принимать собственных «гостей», лишенные золота и серебра, оказываются какими-то охранниками, работающими только за плату, и лишены счастья. Сократ говорит, что стражи лишены не только этого. Они даже не получают денежную плату за свою работу, но только пищевое довольствие. Кроме того, они не могут совершать туристические поездки за границу, тратиться на гетер и тратить средства по своему желанию, как это делают те, кого обычно считают счастливым и блаженным. Уже это обвинение сформулировано так, чтобы читатель понял, что речь идет не о действительном, но, скорее, о мнимом счастье. Если в словах Адиманта еще есть определенная серьезность, то Сократ сразу обращается к таким сюжетам, которые показывают ничтожность и несерьезность такого вида счастья. Принять это за рассмотрение понятия счастья в полном объеме можно, только не обратив ни малейшего внимания на то, как Платон вводит обсуждение этой темы.

То, что стражи могут быть счастливы и при таком образе жизни, прямо говорится в 420 b: «не было бы ничего удивительного, если бы они при такой жизни были самыми счастливыми». Здесь эта идея подробно не развивается, но в пятой книге Платон к ней вернется²¹⁶ и покажет, каким счастьем, на самом деле, обладает его «элита», лишенная только мнимого счастья собственности, турпоездки и гетер. Здесь же он напоминает читателю, какова была его цель во всех предшествующих рассуждениях. Собственно этот момент, связанный с общим замыслом и идеей «Государства», как оно было задумано Платоном, и не видят те, кто, как Аристотель, воспринимают этот диалог слишком прямолинейно и грубо, воспринимают его, как программу непосредственных политических действий.

Итак, Платон напоминает, что все его изображение, его «основание» города или его «лепка» подчинены цели, которая была сформулирована во второй книге: изобразить хороший город, чтобы в нем увидеть справедливость, и изобразить плохой город, чтобы в нем увидеть несправедливость, затем сравнить то и другое, чтобы получить, так сказать, на большом экране политической жизни изображение того, что такое справедливость и несправедливость отдельной души и что из них приносит этой душе подлинную пользу. Поэтому задача, собственно, заключается в изображении всего города, а не какой-то его отдельной части. По условиям задачи, надо показать хороший город в целом, а не какую-то одну из его частей, какой бы хорошей она ни была. В этом смысле мы не обязаны подчеркивать счастье стражей или какого-то иного сословия. Это не входит в условия задачи. Собеседники должны «вылепить» в своих рассуждениях хороший город в целом, иначе будет невозможно увидеть в нем справедливость, что и является главной задачей. Город как таковой, по Платону, основан на разделении труда, то есть на выполнении каждым необходимых общественных функций. Именно это делает город городом, а

²¹⁶ 465 d sqq., где говорится, что стражи будут вести жизнь более счастливую, чем жизнь победителей в Олимпийских играх. Жизнь стражей умеренна (466 b), а для Платона, как это видно, например, из «Филеба» (66 a), мера и есть высшее благо и счастье для человека.

не чем-то еще. Хороший город — это город, в котором такое разделение труда и выполнение каждым своего дела доведено до высшей степени, плохой — тот, в котором разделение труда и выполнение каждым своего дела сведено до минимума. Поэтому в платоновском изображении стражи должны быть, прежде всего, стражами, а не довольными бездельниками, наслаждающимися золотом и гетерами. Такое счастье, во-первых, мнимое и кажущееся, а во-вторых, противоречащее условиям начальной задачи изображения хорошего города в целом.

Платон вовсе не говорит того, что ему приписывает Аристотель. Он говорит не о том, что счастлив будет только весь город, тогда как ни в одном его сословии счастья не будет. Это совершенно не так. Платоновское сравнение со статуей отнюдь не равнозначно аристотелевскому сравнению с четным числом, образованным из нечетных чисел. «Элита», на самом деле, счастлива самым высшим счастьем, занимаясь математическими науками и диалектикой, тогда как низы, к которым гораздо меньше требований по части специализации (421 а), могут наслаждаться призраками счастья, собственностью, золотом и прочим, не выходя за положенные им пределы умеренности. Но здесь речь идет только о модели хорошего города в целом, счастье которого обеспечивается лишь тем, что все его сословия, особенно «элита», делают свое дело. В итоге, получается не только «счастливый город», но и город счастливых людей, мужчин и женщин²¹⁷.

Кроме того, для Платона счастье всего полиса — это не сумма наслаждений каждого из его членов. Оно заключается, прежде всего, в правильном функционировании частей общественного целого, тогда как наслаждения в обычном смысле слова не имеют прямого отношения к счастью всего полиса. Они не отрицаются как таковые, но они не могут быть решающими факторами определения хорошего и счастливого полиса или, говоря современным языком, «благополучного общества».

По той же самой причине в хорошем городе не может быть ни богатства, ни бедности, поскольку и то и другое мешает членам

²¹⁷ 458 e ἐν εὐδαιμόνων πόλει.

общественного целого хорошо делать свое дело. Богатство приносит с собой роскошь, безделье и новшества, а бедность наряду с новшествами производит скупость и «халтуру»²¹⁸ в ремеслах и других занятиях. Богатство и бедность, таким образом, портят как людей в полисе, так и результаты их деятельности. Отсутствие богатства, рассуждает Платон, отнюдь не помешает такому городу вести успешные военные действия, поскольку ему всегда легко найти союзников, которые согласятся выступить на его стороне.

Кроме того, в случае войны можно будет воспользоваться тем, что враждебные города не представляют собой единства. Каждый из них делится, как минимум, на два города, богачей и бедняков, а те в свою очередь также делятся на новые подгруппы и так практически до бесконечности. Только хороший город, который рисуют собеседники, будет единым, несмотря на присутствие в нем трех основных сословий. Другие города сами в себе содержат причины своего распада на множество противостоящих друг другу и борющихся друг с другом за богатство классов и группировок. Они только кажутся одним городом, представляя собой, на самом деле, огромное множество. Здесь легко заметить применение в политической философии Платона основного алгоритма его теории идей: идея города едина, тогда как ее отражения являют собой беспредельное множество. Об этом же Платон говорит и в начале первой книги «Законов», вполне реалистичски описывая тогдашнюю «войну всех против всех»²¹⁹. Эта война идет и между полисами, и между деревнями, из которых состоит полис, и между отдельными домохозяйствами, из которых состоят деревни, и между индивидами и, самое главное, внутри самих индивидов, между различными частями их душ, то есть между различными мотивами, характерными для этих частей.

²¹⁸ *καλοτεργία*.

²¹⁹ «Законы» 626 а sqq. Персонаж диалога, критянин Клиний, говорит: «то, что большинство людей называет миром, это всего-навсего пустое слово, на самом деле и по природе все города против всех городов всегда ведут необъявленную войну». Афинянин, другой персонаж диалога, развивая эту мысль, показывает, что такая необъявленная война не ограничивается городами, но доходит до самой души человека. Именно отсюда Томас Гоббс взял свое *bellum uniuscuiusque contra unumquemque* или «войну всех против всех», придав ей, впрочем, совершенно другое значение.

Лекарством от этого «неестественного состояния» выступает принцип специализации: если каждое сословие будет делать свое и только свое дело, город действительно будет единым. Более того, он и только он может быть назван «великим городом», даже если общее число его воинов не выйдет за пределы тысячи человек. Остальные «великие» города лишь кажутся великими. Это единство нужно сохранить и при определении количества земли, необходимой городу, и числа его жителей. Все это не должно быть большим или малым, но достаточным. Читатель, без сомнения, помнит, что в «Филебе» «достаточное» наряду с «прекрасным» и «соразмерным» является тем, посредством чего мы узнаем благо.

В конце своих рассуждений об устройении «хорошего полиса» Платон снова и снова подчеркивает основополагающее значение воспитания для него. Именно воспитание производит «людей меры», которые, исходя из его основ, смогут его применять в отношении множества конкретных ситуаций полисной жизни. Вполне сознательно и намеренно Платон говорит, что такие люди смогут понять необходимость общности жен, браков и производства детей. Сторонники гипотезы об издании различных книг «Государства» в различное время видят в этом пассаже из четвертой книги то, что побудило Аристофана написать «Женщин в народном собрании», на что, по их мнению, Платон ответил в пятой книге. В такой гипотезе нет необходимости. Платон любит вводить новую тему не сразу, но после некоторой предварительной подготовки, после различного рода намеков, которые предшествуют ей. Мы это видели и в случае с «городом хороших людей», о котором первый раз речь зашла во время разговора с Фрасимахом, и когда Платон намекал на то, что воспитание, о котором речь шла во второй и третьей книге — это лишь предварение настоящего воспитания. Нет ничего удивительного в том, что писатель заранее готовит почву для уже задуманного сюжета. И здесь небольшой намек, сделанный в начале четвертой книгой, будет той зацепкой, которая даст возможность начать обсуждение проблем женщины и семьи в пятой книге. О том, какое отношение между пятой книгой «Государства» и комедией Аристофана, мы будем говорить в связи с пятой книгой.

Хорошее воспитание, раз начавшись, приобретет, по мысли Платона, кумулятивный эффект, как удачно выразился Пол Шорей. Оно будет производить хорошие природы, а те в свою очередь, улучшаясь под его воздействием, будут становиться еще лучше. Речь здесь идет не только о моральном улучшении, но и об улучшении физической природы человека. Платон уже здесь намекает на своего рода евгеническую функцию воспитания: оно даст возможность становиться лучше и в отношении производства детей. Как селекция животных дает превосходные результаты по улучшению породы, точно так же воспитание будет постоянно улучшать природу стражей.

Хотя воспитание, о котором идет речь, складывается из гимнастического и мусического видов, главный его элемент — это мусическое воспитание. Оно по возможности должно оставаться неизменным, поскольку, как говорил Дамон, изменение типа музыки приводит к изменению общественных устоев²²⁰. Такое изменение — очень опасный враг. Он проникает незаметно и постепенно подтачивает вначале нравы и занятия, затем изменившиеся нравы и занятия приводят к новым отношениям между людьми, наконец, изменяются законы и тип общественного устройства. Хорошей иллюстрацией того, что Платон говорит здесь, является известный пассаж из «Законов»²²¹, где Платон описывает изменение афинских нравов после Персидских войн. Ключевым элементом этого изменения становится смешение музыкально-поэтических жанров, которое в итоге привело к появлению скверной «театрократии»²²². Впрочем, само это смешение музыкальных жанров вызвано, прежде всего, тем, что музыканты и поэты стали видеть в удовольствии, не знаящем границ, основу своего творчества, забыв о различии между прекрасным и безобразным. Желание дос-

²²⁰ Для греков такой переход был более естественным, чем для нас, поскольку *νόμος*, «закон», обозначал и общественное установление, «закон», и музыкальный лад. Поэтому Платон и здесь, и в «Законах» любит говорить о «законе», «благозаконии», «противозаконии», «беззаконии», «законном воспитании» и пр., не противопоставляя, но, наоборот, тесно сближая общественные и музыкальные установления. Впрочем, когда это необходимо, он четко их различает. См., например, «Законы» 722 e, где «политические» законы называются «настоящими законами» в отличие от музыкальных «законов».

²²¹ «Законы» 700 a sqq.

²²² «Законы» 700 d.

тавить удовольствие непросвещенной толпе привело к новой поэзии и музыке, тогда как подлинные знатоки, прежде всего, ценят воздействие музыки на человека, благотворный или злотворный ее эффект на нравы и политическую жизнь.

Хорошее мусическое воспитание должно вернуть те достойные нравы и обычаи, которые некогда были в Афинах. Здесь (425 а) Платон на мгновение как бы забывает, что речь идет у него о «хорошем полисе» как таковом, возвращаясь мыслью к родным Афинам. Он пишет, что хорошо воспитанные люди смогут сами «найти те кажущиеся малыми правила²²³, которые были уничтожены их предшественниками». Прежде всего, речь заходит о правилах общественного поведения и приличий, относящихся к внешнему виду. Новые формы поведения и новые моды современных Платону Афин не вызывают у него никакого сочувствия. Но в полной мере тема отношения основополагающих «законов» к более конкретным и частным «законоположениям» выступает в вопросах регулирования договорных отношений и коммерческой деятельности.

Тема эта вполне органично следует из всей предшествующей дискуссии, в которой собеседники выступали в роли законодателей «хорошего полиса». Теперь они обсуждают степень необходимости детальной юридической регламентации жизни этого полиса. К вящему раздражению всех будущих юристов-теоретиков²²⁴ Платон считает, что для хорошего общества достаточно общих правил, которые регулируют воспитание. Эти правила воздействуют непосредственно на природу человека, изменяя ее к лучшему. А законы, относящиеся к внешней, практической деятельности, вытекающие не из нравов, а лишь установленные «речью и буквами», не могут, на самом деле, ни возникнуть, ни оставаться. Поэтому нет никакой нужды подробно регулировать все частные отношения в обществе, особенно коммер-

²²³ νόμιμα — слово, обычно обозначавшее различные общественные установления юридического характера. Платон, ставя здесь это слово, подчеркивает незначительность этих «правил» по сравнению с общими законами, νόμοι, которые связаны с воспитанием и лежат в основе «хорошего полиса». Впрочем, иногда у него νόμιμον ἐπίδημιον значит то же самое, что и ἐνομοδότησις в 456 с. А иногда, например, в 479 d, νόμιμα трудно отличить от νομίζεσθαι. То же и в 451 а, если текст не испорчен.

²²⁴ См., например, интересную книгу Д. Ллойда «Идея права».

ческие. Если общество плохо воспитано, в неправильной поэзии и музыке, подробные кодексы права ничего не исправят.

Часто Платона изображают своего рода «правовым нигилистом», который не понимал всего значения сложной и разветвленной системы права для жизни общества. На самом деле, позиция Платона одновременно и сложнее, и реалистичнее. Право как справедливость является центром всей его практической философии. Основная тема «Государства», как мы видели, — это показать то, что справедливость, на самом деле, является благом, что она полезна для человека несмотря ни на что. При этом Платон вслед за великими мыслителями предшествующего поколения прекрасно понимает, что считать случайные и изменчивые нормы каждого конкретного общества правом как таковым или, как выражались в этих случаях греки, правом «по природе», уже нет никакой возможности. Новый опыт истории и географии, рассуждения греческих рационалистов, опиравшиеся на этот опыт, полностью подорвали возможность наивной веры в естественность конкретного права. Оно должно быть основано на новых принципах. Эти принципы Платон нашел в новом понятии души, независимой от мира изменяющихся вещей. Забота о праве превращается у него в заботу о душе, которая трактуется теперь как «природа» физического мира. Душа является руководящим и направляющим центром всей телесной жизни. Поэтому хорошая душа автоматически не может совершить никаких плохих поступков в телесном мире, то есть в мире практической жизни. Требовать от Платона признания важности и значимости законов и подзаконных актов, регулирующих торговлю носками или посудой, — это требовать, чтобы он изменил самые важные принципы своего философского мировоззрения.

Поэтому хороший город не требует законодательства относительно «рынков, договоров между участниками рынка, договоров между ремесленниками, клеветы, оскорблений, подачи исковых заявлений, назначения арбитража, установления и сбора налогов на рынках и в порту» (425 а). Все это с легкостью в каждом конкретном случае установят хорошие граждане хорошего города, воспитанные правильной поэзией и музыкой, или же это автоматически будет следовать из уже сформировавшихся и привычных занятий.

Напротив, именно таким «законодательством» любят заниматься современные государства, в которых запрещено менять общие установления, где и находится корень зла, зато они с удовольствием предоставляют возможность изменения малозначительных установлений, от которых вовсе не зависит качество жизни общества. Те, кто смело и легкомысленно бросается в занятия таким псевдозаконодательством, называются и, более того, действительно считают себя политиками, пытаясь угодить желаниям невежд и при этом сами оставаясь невеждами. Умный человек не будет себя обманывать, предпринимая шаги, в которых, как ему прекрасно件нятно, нет ни малейшего толка. Одним словом, Платон прекрасно понимает, что мелкие реформы, разного рода перелицовка общественного фасада, ни к чему существенному не приведут, если при этом не изменяются основные устои жизни большого общества. Рубить постоянно вырастающие головы этой Гидры он не собирается и никому не советует.

В самом конце своих рассуждений об основных законах хорошего полиса Платон добирается до религиозных установлений. Хотя он и называет их «самыми великими, прекрасными и первыми законоположениями», но особого религиозного энтузиазма в его словах нет. Религиозный культ должен быть в государстве, ибо Платон, как выразился Джеймс Эдем, не хочет быть иконоборцем, но конкретные формы культа Платон отдает на откуп Дельфам. Без культа не обойтись, в этом Платон уверен. Но философия культа, так сказать, его совершенно не интересует и он не видит здесь предмета для философа. Мы ничего в этом не понимаем, говорит Сократ, поэтому все установления о строительстве храмов, устройении жертвоприношений, конкретные формы почитания богов, демонов и героев, формы погребальных обрядов и молитв подземным богам пусть разъясняет Аполлон Дельфийский, ибо он «отеческий экзегет» и для нас, и вообще для всех людей.

В этом же смысле Платон рассуждает в пятой книге «Законов»²²⁵. Ни один разумный человек — собирается ли он основывать новый город или исправлять уже имеющийся, но испорчен-

²²⁵ «Законы» 738 в.

ный, — не станет менять того, что предписано Дельфами, оракулом в Додоне, оракулом Аммона или просто древними сказаниями, основанными на каких-нибудь видениях или божественном вдохновении. Какие святилища строить, каких богов как называть, все это берется из наличной религиозной традиции. Но смысл религиозного культа Платон видит, прежде всего, в его политическом и моральном воздействии. Так, смысл больших народных религиозных праздников он видит, главным образом, в том, чтобы граждане, собираясь вместе, познакомились друг с другом и прониклись друг к другу дружеским чувством. Без такого непосредственного знания своих сограждан не может быть нормальной общественной власти и правосудия. Одним словом, как в «Законах», так и в «Государстве» отношение Платона к религиозному культу в основном утилитарно и прагматично²²⁶. Он выполняет важную общественную функцию, но этим его действие, по большей части, и ограничивается. В некоторых особых случаях (их всего два) в «Государстве» рекомендовано обращаться в Дельфы²²⁷, но на этом все и заканчивается, а религия Аполлона, как и остальные общеизвестные культовые религии, больше не имеет никакого отношения к тому, о чем говорится в «Государстве». Подлинная религия Платона — не в культе, не во внешних действиях ритуала, но в справедливости души и философском познании.

²²⁶ Ср. рассуждение о «священных» (*ἱεροί*) браках между стражами в 458 е: «А священными будут, пожалуй, самые полезные (*ὀφελιμώτατοι*)».

²²⁷ О Дельфах Платон вспоминает после этого пассажа в четвертой книге только три или, возможно, четыре раза. В 461 е к Пифии следует обращаться за подтверждением разрешения брака между братом и сестрой; в 469 а Дельфы должны помочь определить после смерти архонтов, кто из них стал «демоном», а кто просто «божественным», и в соответствии с этим указать порядок погребения и почитания; в 540 с речь идет о том же, что и в 469 а. 470 а также может иметь отношение к Аполлону Дельфийскому.

ГЛАВА VII

Добродетели в полисе, трехчастная душа, справедливость в душе

Итак, поставленная во второй книге задача решена: речами и рассуждениями собеседники вылепили и основали совершенно хороший полис. Как мы помним, проблема, которую поставили перед Сократом Главкон и Адимант в начале второй книги, заключалась в том, чтобы показать, что хороший человек благодаря своей справедливости будет счастлив, а несправедливый в силу самой своей несправедливости несчастен. Сократ для решения этой проблемы пошел по пути сравнения отдельного человека с городом. Это должно было помочь увидеть в увеличенных масштабах, что такое справедливость отдельной души, и делает ли она своего обладателя счастливым, и что такое несправедливость души, и что она делает с душой, в которой она находится. Поэтому нужно было создать в речах вначале образ хорошего полиса, а затем образ негодного полиса, и увидеть, что такое в них справедливость и несправедливость, и что приносит каждая из них. Во второй, третьей и четвертой книгах Сократ и его собеседники создали образ хорошего города. Если он действительно хорош, то в нем должны присутствовать все ключевые добродетели: справедливость, умеренность, мужество и мудрость. Это следует из самого понятия «хороший».

Платон здесь уже не задается вопросом, является ли справедливость добродетелью. На этот вопрос ответ был дан во время беседы с Фрасимахом²²⁸. Здесь Платон уже исходит из того, что справедливость есть добродетель-аретэ и что она неразрывно связана с самим понятием «хороший». Проблема заключается в том, чтобы показать, что она такое, то есть дать ей определение, показать ее специфические по отношению к другим добродетелям

²²⁸ См. вторую главу книги.

свойства, и затем ответить на вопрос, приносит ли она сама по себе, независимо от своих последствий пользу, выгоду и благо своему обладателю. Образ хорошего города и должен послужить началом для обсуждения всего этого круга проблем.

Если мы основали город правильно, и он получился хорошим и добротным, то он должен быть мудрым, мужественным, умеренным и справедливым. Эти свойства исчерпывают объем понятия «хороший», поэтому можно воспользоваться методом исчерпывания. Если определить три любых свойства из четырех, то тем самым будет найдено четвертое. Вполне возможно, что Платон здесь не без некоторой иронии применяет один из модных методов современных ему математиков. Нет особого сомнения в том, что он используется здесь для демонстрации уже найденных ответов и полученных результатов. Платон уже знает, что он хочет сказать и как именно определить интересующие его понятия. Но чтобы придать рассуждению большую ясность и определенность, он показывает, как можно к логическим вопросам применить некоторые математические процедуры.

Платон говорит, что основных добродетелей всего четыре. Из последующих рассуждений будет ясно, что это число не произвольно, но связано с учением о частях души. И в «Государстве», и в других диалогах Платоном упоминаются и обсуждаются другие добродетели, но они, как правило, могут быть сведены к одной из четырех основных. Так, например, благочестие, о котором Платон рассуждает в «Эвтифроне», есть одна из форм справедливости, правдивость, о которой уже говорилось в «Государстве», может быть сведена к мудрости, а воздержанность, о которой тоже уже шла речь в нашем диалоге, является формой умеренности.

Еще одно предварительное замечание. Хотя здесь Платоном перечисляются и определяются все основные добродетели, не нужно видеть здесь полную и исчерпывающую теоретическую картину платоновской этики, которую можно получить только из всей совокупности «этических» диалогов, прежде всего, «догматического» характера («Критон», «Горгий», «Законы», «Филеб»). Обсуждение добродетелей в четвертой книге «Государства» подчинено определенной цели, поиску, что такое справедливость и

полезна ли она сама по себе. Поэтому остальные добродетели определяются только в той мере, в какой это определение служит общей цели всего диалога. Сам Платон не устает напоминать об этом в ходе обсуждения²²⁹.

Первым свойством, которым совершенно очевидно обладает хороший полис, является мудрость, поскольку такому городу свойственно принимать разумные решения. Трудно говорить о том, что тот или иной город хорош, если его решения будут глупыми и ошибочными. Как мы помним, Фрасимах в первой книге говорил, что способность принимать верные решения — это свойство, которое отличает несправедливого человека, как человека умного и практического, от благородной простоватости человека справедливого. Тогда Сократ ему показал, что порок на самом деле есть, в конечном итоге, глупость. Здесь Платон снова возвращается к этой теме, подчеркивая это употреблением одного и того же слова — *εὐβουλία*, способность дать себе и другим верный совет и на нем построить свою деятельность. Сократ, как и Фрасимах, уверен, что принимать правильные практические решения — это свойство мудрости. Но в отличие от Фрасимаха он знает, что обладать им может только хороший город и хороший человек.

Итак, хороший город мудр, поскольку он принимает самые лучшие решения и в своей внутренней, и в своей внешней политике. Это возможно только в том случае, если помимо множества различных частных знаний, которые наличны в городе, в нем присутствует знание, которое выносит решение не о каких-то отдельных вещах и событиях, происходящих в городе, но о всем городе в целом. Присутствует знание, которое в целом определит, что будет самым лучшим для города в его внутренней и внешней политике. Это «стражеское знание», присущее руководителям стражей. Несмотря на то, что в городе имеется огромное множество других знаний, только это знание может называться мудростью, и только это знание делает мудрым не какую-то часть города, но весь город в целом.

²²⁹ См. 430 с, где, заканчивая обсуждение мужества, Сократ говорит: «А после, если захочешь, мы еще лучше и подробнее (*καλλίον*) разберем это (понятие мужества. — Д.Б.)». Или 430 е, в самом начале рассуждения об умеренности: «по крайней мере, если смотреть отсюда».

Обсуждение мудрости хорошего города или города, основанного в соответствии с природой, показывает полное неприятие Платоном демократического идеала управления государством. Ремесленники обладают знаниями, но их знания не имеют никакого отношения к тому знанию, которое делает полис мудрым. Только знание, охватывающее город в целом, которое по природе свойственно самой небольшой его части, способно сделать мудрым весь город. Из этого следует, что нет никакого смысла привлекать все население к решению общегосударственных вопросов. Эту черту хорошего полиса Платон даже называет чем-то удивительным, поскольку мудрость всего полиса основана на мудрости минимальной части его населения, которая в количественном отношении уступает любому виду ремесленников. Но именно такая удивительная пропорция необходима для того, чтобы город оказался мудрым. Как мы увидим дальше, эта же пропорция присутствует и в душе, где разум занимает гораздо меньшее место по сравнению с вожделением, охватывающим большую часть души.

Итак, мудрость здесь — это принятие правильных решений, в основе которого лежит знание, охватывающее весь город в целом и обеспечивающее благо всего города в целом, как в его отношении к самому себе, так и в отношении к другим городам. Здесь снова и снова выходит на первый план внутренняя связь высшего рода знания и блага, которая будет затем подчеркнута и при рассмотрении мудрости души, и станет главной темой шестой и седьмой книг «Государства».

Если город называется мудрым из-за небольшой части его населения, в которой присутствует знание, как ему в целом нужно поступать, то мужественным он называется, поскольку тоже в небольшой части его жителей, которые и воюют за него, присутствует мужество. Мужество определяется Платоном как способность во всех обстоятельствах сохранять²³⁰ установленное законом правильное мнение о том, что является страшным, а что нет. Именно это свойство присуще второму классу, группе воинов. В случае

²³⁰ Σωτηρία, «сохранение», σώζειν, διασώζεισθαι, «сохранять», о которых здесь постоянно говорит Платон, связаны по смыслу с обозначением класса воинов как φύλακες, «хранители», «охранители».

мужества речь уже идет не о знании²³¹, но о сохранении правильного мнения. Если знание у Платона предполагает, прежде всего, способность дать самостоятельный отчет о своем предмете, то мнение — это полученное от кого-то знание или видимость знания, которое не может дать отчета о себе. Правильное мнение (*ἡ ἀρετῆ δόξα*) — это верное понимание чего-то, но без способности объяснить и обосновать, почему оно является верным. Вот такое мнение о том, что страшно, а что нет, должны сохранять платоновские воины.

Еще одним важным признаком «политического» мужества является то, что оно не только правильное мнение, но правильное мнение, установленное законом, или «законное» мнение. Если правильное мнение о том, чего бояться, а чего нет, возникает вне установлений законов и вне воспитания, которое внедряет это мнение в душу, то возникает то, что обычно называют мужеством, и что присуще животным и рабам, но не имеет отношения к политическому мужеству²³².

Основным препятствием сохранению такого мнения является стихия печали, удовольствия, страха и вожделения²³³. Именно в борьбе с этой стихией низшей эмоциональной жизни человека нужно сохранить то мнение, которое предписал законодатель. Свою теорию мужества Платон иллюстрирует емким образом красильщиков, которые красят шерсть. Чтобы она приняла прекрасный пурпурный цвет и как можно дольше его удерживала, они выбирают сперва из многих видов шерсти только белого цвета шерсть, затем его предварительно обрабатывают, и только потом ее красят. Так получается прекрасно окрашенная и долго сохраняющая свой цвет шерсть, который не исчезнет ни при стирке с мылом и щело-

²³¹ В «Лакете» утверждение Никия, что мужество — это знание о том, что страшно и не страшно, опровергается Сократом. Сократ указывает, что знание относится ко всем трем модусам времени, тогда как страх и бесстрашие относятся лишь к будущему. Если мужество — это знание, тогда его нельзя отличить от других добродетелей и добродетели вообще, поскольку это все — тоже знание. См. «Лакет» 194 c sqq.

²³² Ср. «Лакет» 197 b.

²³³ О том, что мужество относится не только к опасностям, страхам и страданиям, но и к удовольствиям см. «Лакет» 191 d, 192 b.

чью, ни при полоскании. Белая шерсть — это природа воина, предварительная ее обработка — воспитание, прекрасная пурпурная краска — это законы, стирка и полоскание — различные жизненные обстоятельства, мыло и щелочь — стихия страстей.

Подводя итог рассмотрению Платоном мужества, стоит отметить, что мужество для него не является ни знанием в строгом смысле слова, ни природным бесстрашием и бесшабашностью. Оно имеет отношение к знанию, поскольку заключается в основанном на знании законодателя правильном мнении о том, что страшно, а что нет, но самим знанием оно не является. Не всякая добродетель есть в прямом смысле слова знание, но всякая добродетель имеет отношение к знанию, основано на нем. Природное бесстрашие также имеет отношение к мужеству, но это только шерсть белого цвета, которая лучше всего поддается окрашиванию. Мужество предполагает определенную природу, но без воспитания эта природа останется подобной природе отважных зверей и отчаянных рабов. Мужество — это сила или способность (*δύναμις*)²³⁴ сохранять или просто «сохранение» правильного мнения (но не знания!), установленного законом, во всех жизненных обстоятельствах. Например, закон устанавливает, что не надо бояться смерти или что смерть не является чем-то страшным, тогда как бояться нужно позора и общественного осуждения. Подлинно мужественный человек сможет, будет в силах сохранить в своей душе это установленное законом правильное мнение, несмотря на боль от ран, страх перед смертью или желание, вернувшись из похода, попить в компании друзей и флейтисток. Это и будет не просто мужеством, но политическим мужеством.

Третья добродетель, о которой в «Государстве» заходит речь после мужества, добродетель умеренности, пожалуй, вызывает наибольшие сложности при описании ее содержания на любом другом языке кроме, естественно, древнегреческого. Слово «умеренность», которое я здесь и повсеместно употребляю, просто отмечает присутствие в греческом тексте Платона слов «софросюне», «софронейн», «софрон» (*σωφροσύνη, σωφρονεῖν, σόφρων*). Как

²³⁴ В «Лакете» 192 в мужество также названо *δύναμις*.

известно, русское «целомудрие» являлось первоначально калькой греческой «софросюне», но впоследствии стало обозначать лишь одну, связанную исключительно с половой сферой, его сторону. Поэтому использовать его в переводе этого платоновского слова — значит создать в уме русского читателя цепь ассоциаций, которые сразу уведут его в сторону. По своему образованию греческое слово «софросюне» имеет два корня: корень «со» ($\sigma\omega$ -), связанный с идеями сохранения, сбережения и цельности, и корень «фрон» ($\phi\rho\omicron\nu$ -), который присутствует в глаголе «фронейн» ($\phi\rho\omicron\nu\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$) и существительном «фрэн» ($\phi\rho\acute{\eta}\nu$) или во мн. ч. «френес» ($\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$), обозначающих «мыслить, смыслить». Собственно из самого слова вырастает значение «сохранять ум, сохранять смысл».

Речь, конечно, не идет о философских концепциях ума. Это, скорее, способность здравого суждения и действия согласно этому здравому суждению. Главной его противоположностью для греков выступала «мания» ($\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$), то есть «безумие», «одержимость», «неистовство». Причины у одержимости и безумия могли быть разными. Поэты делались одержимыми под воздействием Муз, поэтому «софросюне» — качество не годное для истинного поэта. Пророчица Сивилла, как говорит Гераклит²³⁵, «безумными устами» возглашает свои откровения, поскольку пророкам и прорицателям от богов также в удел достается безумие и одержимость. Еще одной и, без сомнения, самой распространенной причиной «мании» была одержимость страстями, главная из которых была страсть любовная или эрос. Под воздействием страсти человек теряет способность здраво судить и поступать, он становится безумным и одержимым. Для различения этого вида безумия от остальных видов греческие моралисты и не только использовали слово «аколасия» ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$), «необузданность, невоздержанность, распущенность» (буквально «безнаказанность»), которое обычно употреблялось, наряду с «манией», в качестве антонима «софросюне». «Безнаказанность» оказалась подходящим словом для этих целей, поскольку, по греческим и не только представлениям, отсутствие наказания распускает человека, а наказание, напротив, возвращает

²³⁵ 92 ДК.

ему здоровое понимание действительности. Соответственно, человек, умеющий противостоять страстям, особенно любовной, способный не потерять голову, и назывался обычно греками «софрон», а качество, которое его делало таковым, называлось «софросюне».

Имея это в виду, можно вернуться к Платону и его обсуждению умеренности, в котором он старается переосмыслить традиционную «софросюне»-умеренность или, точнее, исходя из традиционных понятий и суждений об этой добродетели, проложить путь к своей собственной концепции «софросюне»-умеренности, связанной, как мы увидим, с основными моментами его политического и психологического учения. Начинается рассуждение о «софросюне»-умеренности с важного замечания, что эта добродетель в большей степени, чем мудрость и мужество, напоминает «некое созвучие и лад». Если первые две добродетели присутствуют только в одном сословии платоновского общества, то «софросюне» распространяется на все его классы. Собственно эта добродетель обеспечивает дружбу, согласие и общение всего общества, состоящего из различных индивидов и групп. Без такого согласия это общество существовать не может. Позже мы увидим, в каких конкретных формах это согласие осуществляется.

После этого предварительного замечания Платон переходит к более подробному рассмотрению данной добродетели. Начинает он его с обсуждения распространенных представлений о «софросюне», с «ее следов», как он здесь выражается. «Софросюне»-умеренность — это, во-первых, некий порядок (*κόσμος τις*), а во-вторых, способность владеть (*ἐγκράτεια*)²³⁶ своими удовольствиями и желаниями, как это видно, в-третьих, из распространенной фразы «быть сильнее (*κρείττων*) самого себя»²³⁷. То, что «софросюне»-умеренность — это порядок, отчасти вырастает из обычного греческого морального сознания и словоупотребления, поскольку характеристики «порядочный» (*κόσμιος*) и «умеренный» (*σώφρων*)

²³⁶ Обычный перевод *ἐγκράτεια* — «воздержание», «воздержность».

²³⁷ *ἐγκράτεια* и *κρείττων* содержат один и тот же корень, отсюда их сближение Платоном. См. также 589 b, где *ἐγκρατέστατος* обозначает власть внутреннего человека над прочими частями души. Также 605 b, где *ἐγκρατεῖς ποιεῖν* — «наделять властью».

были для этого сознания чем-то очень близким²³⁸, но отчасти Платон вкладывает еще и свой особый смысл в понятие «порядочности», о чем еще предстоит говорить.

Теперь Платон разбирает смысл парадоксальной фразы «быть сильнее самого себя», которая для него была, как это видно из первой книги «Законов», самым распространенным представлением о «софросюне»-умеренности. Она для него парадоксальна, поскольку содержит логическое противоречие: тот, кто сильнее самого себя, должен быть в то же самое время и слабее самого себя. Платона-логика такое противоречие не удовлетворяет, но он прекрасно видит, что за внешним парадоксом и противоречием скрыто важное содержание, которое он и пытается объяснить. Хотя пока мы не дошли еще до учения о душе и ее частях, но смысл этой фразы может быть раскрыт только через обращение к учению о душе, которое здесь формулируется в самых общих чертах. «Быть сильнее самого себя» указывает на то, что в душе человека есть лучшая и худшая части. Когда лучшая часть оказывается сильнее (*ἐγκρατές*) худшей, говорят в похвалу, что такой человек «сильнее самого себя». Когда худшая часть одолевает лучшую, то говорят, порицая, что такой «слабее самого себя» и «невоздержный». Если понять, таким образом, эту фразу в смысле господства и власти лучшей части чего-то над его худшей частью, то наш город можно назвать «умеренным» и «сильнее самого себя».

«Хороший город» будет умеренным и в том смысле, что возжеления, удовольствия и печали, присущие худшей части его населения — детям, женщинам, рабам и худшим из свободных мужчин, — в нем подчинены (*κρατούμενοι*) разумению и простым и соразмерным желаниям его избранного меньшинства. Платон нигде не призывает к радикальному избавлению от возжелений и удовольствий, прекрасно понимая невозможность этого. Он, скорее, проповедует предпочтение хороших и разумных удовольствий удовольствиям толпы и сброда. Простые и соразмерные удовольствия — это те, которые совместимы с разумом и правильным мнением и руководствуются здравым расчетом (*λογισμῶν*).

²³⁸ См., например, у Исократя «К Никоклу» 31, 1; Аристофан «Богатство» 564.

До сих пор Платон говорил о том, что его хороший полис в общем и целом может быть назван «умеренным» в том смысле, в каком обычные греки употребляли это слово. Теперь он переходит к своему собственному толкованию того, что такое «софросюне» — умеренность. Мы уже видели, что предварительно смысл платоновского понимания «софросюне» был обозначен указанием на близость к «некоему созвучию и ладу» и тем, что эта добродетель есть «некий порядок». Теперь этот смысл должен быть раскрыт.

Точный смысл понятия «софросюне», в отличие от обычных употреблений этого слова, заключается в том, что она есть присутствие во всех сословиях города одного и того же мнения о том, кому надлежит управлять, а кому быть управляемым. Вот это единомыслие²³⁹ и «единомнение»²⁴⁰ в этом вопросе и есть «софросюне», присутствие которой не ограничивается каким-то одним классом населения, но должно распространяться на все три класса. Здесь, как и в случае с мужеством, Платон говорит о мнении (*δόξα*), которым должны обладать сословия его города. Речь опять-таки не идет о знании в собственном смысле слова, которое присутствует только высшему сословию, но, тем не менее, о понятии, которое не может существовать, не имея отношения к знанию. Музыкальным сравнением Платон поясняет сказанное. Хороший город, в котором присутствует «умеренность», поет в унисон одну и ту же ноту, что, собственно, и образует прекраснейшее созвучие, «созвучие между лучшим и худшим, что из них должно править и в городе, и в отдельном человеке»²⁴¹.

Значение платоновской «софросины» и в «Государстве», и в «Законах» весьма велико. Это та добродетель, которая обеспечивает единство города, проникает все его сословия и делает город единым гармоническим целым. В своих утопиях Платон никогда не мечтал о подчинении лучшему худшего через силу. Лад, единомыслие, дружба, братство — именно такие отношения должны существовать в хорошем полисе между его различными сословиями. В «Законах» хорошо видно, что реальной основой этой

²³⁹ *αὐτῆ ἢ ὁμόνοια* 432 а.

²⁴⁰ *ἢ ὁμόδοξία* 433 с.

²⁴¹ Шлейермахер видел в этом *pythagorisirende Ansicht* (S. 25).

концепции было трезвое понимание неизбежности гражданской войны (*στάσις*) в обществе, разделенном на враждующие классы с различными интересами. «Софросюне» или дружеское единомыслие, присутствующее во всех сословиях, может это самое страшное состояние предотвратить. Поэтому в «Законах» «софросюне» оказывается главной заботой законодателя, который желает, чтобы и полис, и деревня, и домохозяйство, и отдельный человек находились в гармонии между собой, чтобы между их лучшими и худшими частями были согласие и дружба.

Вслед за Джеймсом Эдэмом стоит отметить, что «софросюне» является единственной добродетелью, присущей низшему классу, но она также должна присутствовать и в классах высших. Если правители не будут считать, что они должны управлять, они, как будет показано в шестой и седьмой книгах, попросту откажутся управлять, предпочитая наслаждаться чистой математикой и диалектикой. Наличие у них «умеренности» в платоновском смысле заставит их отказаться от свойственного им *nolle episcopari*.

Итак, город, который был основан в мысли и вылеплен в рассуждениях, является хорошим благодаря добродетелям мудрости, мужества, умеренности. Из четырех добродетелей, которые должны в нем присутствовать, были найдены и определены три. Теперь надо найти то, что окажется еще одним, дополнительным фактором того, что этот город хорош. По условиям задачи это и будет справедливостью. Из условий, которые отвечают за то, чтобы город был хорош, не было названо главное условие: принцип естественного разделения труда, который и лежит в основе всей конструкции и от которого зависят все остальные свойства и качества, делающие полис хорошим. Он заключается в том, чтобы «каждый отдельный человек должен заниматься только одним, для чего у него по природе есть наиболее подходящая природа» (433 а). Этот принцип, делать что-то одно и не заниматься сразу многими разными делами, называли справедливостью и многие другие и сами собеседники Сократа. Мы уже видели, рассматривая «первый полис» или «город свиней», что в этом же смысле — заниматься своими делами и не заниматься чужими — справедливость понимал Демокрит и что, возможно, именно к Демокриту восходит

платоновская формулировка справедливости. Однако, даже если это так, то смысл, которым Платон ее наделяет, роль, которую она играет во всей его практической философии, как мы увидим, существенно отличается от того, что имел под этим в виду великий материалист²⁴².

Поскольку справедливость оказалась именно тем принципом, который лежал в основе самого возникновения полиса, то он является основополагающим принципом для всех других добродетелей. Справедливость как естественное разделение труда было причиной возникновения всех остальных добродетелей, она же является принципом их сохранения и существования в хорошем городе. Справедливость, таким образом, не зависит ни от соглашений, ни от общественного договора. Она полностью основана на природе человека, который по природе или самой своей природой предназначен к одному и только одному делу. Она уже не может быть чем-то вредным для своего обладателя, как утверждал Фрасимах, поскольку сама его природа не может быть вредной для самой себя.

В трактовке справедливости как естественного разделения труда Платон находит, так сказать, архимедову точку опоры, которая позволит противостоять любому моральному и политическому релятивизму, объявляющему социальную и нравственную жизнь человека чем-то условным и искусственным, вторичным и основанным лишь на соглашениях и договорах²⁴³. Платон, таким образом, возвращается в своем понимании справедливости к тому, что было основой греческого взгляда на мораль и общество до появления релятивистских и «нигилистических» учений. Однако его естественная справедливость вырастает уже не из веры в Зевса, который поддерживает в мире правильный порядок распределения почестей, но из несомненного и очевидного даже для самого прожженного реалиста факта естественного разделения труда как основы

²⁴² Ср. «Федр» 247 а, где занятие своим делом является отличительной чертой богов, и «Горгий» 526 с, где это отличает философов.

²⁴³ См. «Законы», 889 е, где оппоненты Платона утверждают, что «справедливости по природе вообще не существует». Там же калликлеанские следствия из этого утверждения, в том числе и возникновение гражданских войн из стремления к правильной жизни по природе, т.е. к безусловной власти над другими, 890 а.

всего общественного и нравственного бытия. Поэтому, собственно, платоновский полис, созданный речами и рассуждениями, — это не только «совершенно хороший полис», но и полис, существующий по природе, то есть на основании естественного разделения труда. Напротив, существующие в нашем мире полисы и виды их устройств, поскольку они нарушают естественное разделение труда, они противоестественны.

Имеет естественные основания не только «первый полис», истинный и здравый, не выходящий за пределы удовлетворения самых необходимых потребностей, но и более сложное общественное целое, вышедшее за пределы примитивного бытия. Тем не менее, и в основе любого современного полиса остается природное основание, в зависимости от которого такой полис будет или хорошим, или плохим. Это не значит, что стоит следовать романтической, кинической и руссоистской мечте о возвращении к простому природному основанию. Это для Платона вещь в данных обстоятельствах совершенно невозможная, и мечтать о ней глупо. Как и зрелый Гегель, Платон остается трезвым реалистом в оценке современного ему общественного состояния. Он хочет показать то, что сама сложность современной политической и общественной жизни имеет природные, естественные основания, которые непосредственно в ней присутствуют, а не является только лишь чистой негативностью по отношению к первобытному раю. Природные основания, о которых говорит Платон, — это различие природ самих людей, которые определяют их к той или иной социальной функции и которые непосредственно очевидны в фактах естественного разделения труда, существующем в любом обществе. В идеале, в той норме, которая задана этим разделением, оно должно привести к четкому подразделению людей по своим социальным функциям, что, собственно, и окажется социальной справедливостью. Именно здесь лежат основы платоновской критики демократии, которая оказывается неестественным политическим режимом, коренящимся в искажении природных основ человеческого бытия, уничтожающим его предопределенность к тому или иному занятию.

Судебная практика, которая в том или ином виде сохраняется даже в идеальном городе, также свидетельствует о том, что спра-

ведливость заключается «в обладании и делании собственного и своего»²⁴⁴, поскольку подлинным принципом судебной деятельности, нормой, к которой она стремится, оказывается то, чтобы никто не получал чужого и не лишался своего. Об этом же принципе Платон говорит и в начале десятой книги «Законов»²⁴⁵. Отсюда видно, что несмотря на весь свой «коммунизм» Платон считает различие своего и чужого фундаментальным принципом справедливости и правовой деятельности. Далее мы увидим, что это тесно связано и с самыми общими философскими воззрениями Платона или, выражаясь *more philosophorum*, с его онтологией.

Хороший полис создан естественным разделением труда, и чем больше он следует этому принципу, тем более его бытие хорошо. Но не всякое нарушение принципа разделения труда приносит одинаковый вред. Третье сословие в этом, как и во многих других случаях, более свободно, чем высшие сословия. Сапожник может стать плотником, а плотник — сапожником. Или сапожник может одновременно тачать сапоги и мастерить столы и ложа. Это будет нарушением естественного разделения труда и справедливости, «многоделанием», но особого вреда для города в целом в этом не будет. В естественном разделении труда самое главное — это занятие своим делом каждого сословия или класса в целом. Это и есть политическая справедливость в строгом смысле слова, которая и делает город справедливым. Мудрость, которая делает мудрой весь полис, присутствует только в одном классе, классе правителей. Остальные науки и искусства, которые есть в этом городе, не имеют отношения к тому, чтобы весь полис в целом назывался и был мудрым. Точно так же весь город называется справедливым и является таковым, если сохраняется главное естественное разделение труда, природное деление на три основных вида «природ»²⁴⁶. Некоторые обычные нарушения специализации в третьем сословии — вещь не очень желательная, но в общем и

²⁴⁴ ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις, 433 e. Из этого и подобного этому платоновских пассажей Аристотель извлек основы для своего учения о «хексисе» и «праксисе», а стоики — основополагающий для их этики тезис об *οἰκείωσις*. См. также важные разъяснения по этому поводу в девятой книге «Государства» 586 e (sqq).

²⁴⁵ «Законы» 884 a — 885 a.

²⁴⁶ τριττὰ γένη φύσεων, 435 b.

целом сравнительно безвредная. Напротив, нарушение общего соотношения природ и классов есть величайшее зло, а значит, и несправедливость.

Итак, первая часть задачи, которую взял на себя Сократ во второй книге, решена. Хороший город, на примере которого можно увидеть, что такое справедливость и каким образом она сама по себе полезна, возник перед нами в речах и рассуждениях Сократа, Главкона и Адиманта. После его логического возникновения мы увидели, что именно делает его хорошим, то есть определили его основные качества или добродетели. Последней из них, самой основной и ключевой, которая, собственно, и лежит в основе всего полисного бытия, оказалась полисная или политическая справедливость, выполнение каждым классом общества своего и только своего дела, обусловленного самой природой того или иного класса. Но определение политической справедливости только первый шаг к пониманию справедливости как таковой, поскольку создание модели хорошего полиса было нужно для того, чтобы в увеличенном масштабе увидеть то, что существует в каждом отдельном индивидуе. Изображение общества служит главной цели — разобраться, что такое справедливость и каким образом она сама по себе полезна, пребывая в душе отдельного человека. Если мы обнаружим, что этот же вид, который мы определили в случае с полисом, имеет отношение к отдельному человеку и является и здесь справедливостью, то исследование будет завершено. Только сравнивая справедливость в обществе и справедливость в отдельном человеке, исправляя и уточняя одно через другое, мы достигнем ясного понимания справедливости и сможем ее обрести для самих себя.

Поскольку город и отдельный человек называются справедливыми, то есть одним и тем же или тождественным именем, они в этом отношении тождественны, различаясь лишь масштабами: одно из них больше, другое меньше. Поскольку они в этом отношении тождественны, то в этом отношении они и подобны. Подобие, как это видно из «Парменида», есть лишь случай тождества. Поэтому между справедливым полисом и справедливым индивидуом должно существовать подобие или схожесть. Позднее Плотину придется развивать теорию «неподобного подобия» в этике,

чтобы объяснить значение политических добродетелей в восхождении к тому, что не имеет, с его точки зрения, никакого отношения к политическому²⁴⁷. Платону этот ход мысли чужд. Для него тождество именованья предполагает и существенное сходство двух объектов. Во всяком случае, для его рассуждений в «Государстве» это так. Это значит, что «три рода природ», которые были обнаружены в городе, а также состояния и качества умеренности, мужества и мудрости, должны соответствовать тем же самым видам в душе и тем же самым состояниям и качествам. В ином случае объяснить тождество имен в том и другом случае нельзя.

Однако здесь речь идет не только о соответствии. Для Платона очевидно, что виды и состояния души являются, на самом деле, подлинными причинами видов и состояний в городе. Душа и ее виды²⁴⁸, собственно, и создают полис и его основные группы, поскольку именно душа есть подлинная природа. Такие, а не иные индивиды создают общество, а причиной различия индивидов является преобладание в их душе различных ее видов, которые и есть причины того или иного их характера. Одним словом, вид души создает характер (*ἡθός*) индивида, а характер индивида определяет характер того или иного общества. Платоновские примеры связаны с национальной психологией: преобладание «гневного» вида души создает гневные и воинственные характеры фракийцев, скифов и почти всех остальных северных народов; преобладание «любящего знание» вида распространено в Греции; преобладание «любящего корысть» вида души стало причиной корыстного и жадного до наживы характера семито-хамитов: финикийцев и египтян.

Теперь, собственно, нужно показать, что в душе, действительно, присутствуют эти три вида и соответствующие этим видам состояния и свойства. Это трудная проблема, и Платон предупреждает

²⁴⁷ См. его трактат «О добродетелях» (I 2) и мою статью.

²⁴⁸ Здесь Платон обычно говорит о «родах», *γένη*, когда говорит о группах в полисе, и о «видах», *εἶδη*, которые находятся в душе. Это не значит, что так он будет делать всякий раз. В 441 с он говорит о «родах» и в том, и другом случае. В 443 d также про «роды, имеющиеся в душе». Родо-видовая «терминология» у Платона еще не превратилась в нечто застывшее и неподвижное. См. также 509 d. В 618 a–b эти слова сопоставляются в их исходном значении «внешнего вида» и «происхождения».

дает читателя, что последующие рассуждения о душе не являются точным изложением его взглядов на проблему души и ее частей²⁴⁹. Такое изложение потребовало бы гораздо больших усилий и применения методов, которые применять здесь было бы делом неподходящим, поскольку это не ученая беседа, а серьезный разговор этического и политического свойства. Несмотря на все эти платоновские предупреждения, большинство платоноведов ничтоже сумняшеся воспринимают последующие рассуждения как изложение Plato's psychological doctrine, и, конечно же, находят массу противоречий с такими же doctrines в других диалогах. Понять, что одно и то же может быть изложено различными способами в зависимости от цели и задач диалога, его темы, характера собеседников Сократа и прочих обстоятельств, они не в состоянии. Впрочем, ничем не лучше и другие платоноведы, которые растворяют философское содержание диалога в его литературном и очень плохо известном и еще хуже понятом историческом контекстах.

Итак, то, что характер полиса определяется душами его индивидов, ясно и, как говорит Сократ, не сложно понять. Самый сложный вопрос заключается в том, чтобы определить, можно ли говорить о трех различных видах, существующих в душе, или же три главных психологических состояния, знание, гнев и вожделение, на самом деле — это только различные действия одной и той же души. Иначе говоря, существуют ли на самом деле виды в душе, или душа едина и в ней нет никаких частей. Для решения этой проблемы Платон предлагает применить то, что потом у Аристотеля получит название принципа или закона непротиворечия. Сократ формулирует его следующим образом: «Очевидно, что одно и то же не захочет в одно и то же время делать противоположное или терпеть противоположное в одной и той же своей части и в отношении одного и того же» (436 b). Или чуть дальше: «никогда что бы то ни было, будучи одним и тем же, одновременно в одной и той же части по отношению к одному и тому же не потерпит противоположное, не будет противоположным и не сделает противоположного» (436 e). Если мы обнаруживаем, что в отношении

²⁴⁹ Такую же оговорку он делает и в «Федре» 246 а.

одного и того же мы испытываем противоположные чувства и состояния, то это является достаточным основанием для утверждения, что мы имеем дело не с одним объектом, но, как минимум, с двумя. Например, когда мы говорим, что один и тот же человек покоится и движется, это значит, что одни его части покоятся, а другие движутся. То же самое обстоит и с юлой, у которой центр остается на одном и том же месте, тогда как окружность движется²⁵⁰. То есть и человек, и юла покоятся и движутся не в одной и той же своей части, но в разных, являясь сложными объектами. Платон здесь, как и в «Софисте», выступает против эристиков и прочих «опоздавших с учебой», защищая осмысленность и правильность нормальной человеческой речи.

В том, что это положение сформулировано с наибольшей отчетливостью именно в «Государстве», нет ничего удивительного. То, что одно и то же не может одновременно действовать противоположным образом, является самой общей логической формулировкой принципа естественного разделения труда и справедливости, который запрещает одному и тому же человеку заниматься различными делами. Конечно, принципы эти различаются по степени общности. Логическое утверждение применимо ко всем объектам без исключения, тогда как принцип разделения труда относится только к человеческому обществу. Но то, что в платоновской мысли общий принцип был своего рода основанием для принципа специального, особых сомнений не вызывает.

Однако в платоновской мысли, которая всегда избегала окостенелой неподвижности окончательных формулировок, это положение не является, как у Аристотеля, самым общим и незыблемым законом бытия и познания. Эпистемологически это положение является гипотезой, предположением, о котором соглашаются собеседники. Они считают это положение верным и выводят из него следствия. Но если обнаружится, что оно не соответствует действительности, они просто откажутся от всех результатов, которые были выведены и обоснованы с помощью этого предположения. Платон прекрасно понимает сложность обоснования данного по-

²⁵⁰ См. тот же пример в «Законах», 893 с.

ложения, которое не может быть обосновано так, как любое более частное положение. К тому же, в «Государстве» он воздерживается от специального рассмотрения и обсуждения логических и онтологических апорий и проблем, предпочитая формулировать их настолько, насколько они соответствуют общей, этической и практической, цели диалога.

На самом деле, в этом нет ничего удивительного, поскольку многое из того, что считается центральными положениями философии Платона, в самих диалогах является именно гипотезами. Например, основное изложение и обоснование теории идей в «Федоне» вкупе с вытекающим из нее основным аргументом в защиту бессмертия души представляет собой только гипотезу, которую, как и любую гипотезу, нужно обосновывать, а если она окажется в том или ином смысле ложной, то от нее можно и нужно отказаться. Если Аристотель верил в конечные начала всего, которые с непосредственной очевидностью усматривает ум, то Платон прекрасно осознавал всю сложность доказательства онтологических и метафизических положений, считая, что, в конечном счете, любое положение, каким бы самоочевидным или априорным оно ни казалось, все же является гипотезой, и все зависит от желания и нежелания собеседника эту гипотезу принять. В этом отношении общий дух платоновской философии гораздо менее подвержен наивной вере в абсолютную силу человеческого разума или в то, что научное познание осуществляется в чистой стихии чистого разума, независимо от согласия и несогласия собеседников. Как и везде, Платон лучше и трезвее смотрит на человеческое познание, чем прямолинейный и несколько простоватый сын македонского врача.

Демонстрация того, что в душе присутствуют различные части, происходит следующим образом. Вначале сложная область желаний, вожелдений и страстей сводится к простым и понятным видам, ясно выражаемым в обыденной речи. Желание и вожеление чего-то объясняется через согласие на что-то и отказ от него, стремление к чему-то и отвращение от чего-то, привлечение и отталкивание. В этом нет, конечно, редукции жизни души к чему-то более простому, тем более, нет здесь редукции к физическим яв-

лениям, как это может показаться на первый взгляд. Цели и задачи, которые здесь ставит перед собой Платон, скорее, логические и экспликативные. Или, выражаясь иначе, его задача заключается в том, чтобы показать возможность применения логических положений о противоречивости к анализу вожделения. Для этого вожделения и страсти приводятся к их простой логической форме, которую лучше выражают такие простые понятия, как «привлекать» / «отталкивать», «стремиться» / «отвращаться», где прямая противоположность их друг другу не вызывает сомнений.

Той же самой задаче приведения к логической ясности запутанной и неоднозначной сферы душевной жизни служит и второй ход, который делает Платон, различая «вожделение как таковое к своему предмету» и вожделение, осложненное дополнительными обстоятельствами²⁵¹. Вожделение, по вполне понятным причинам, рассматривается Платоном как случай отношения, предполагающий всегда наличие объекта вожделения. Если вожделение рассматривается в чистом виде, как таковое, то и объект его в этом случае представляет только сам себя, без дополнительной компликации. Жажда в чистом виде — это желание пить, и только. Если речь идет о жажде прохладительных напитков, то здесь уже жажда представляет собой не простой феномен, но нечто сложное. На языке платоновской теории идей, который он здесь применяет, это значит, что помимо жажды как таковой здесь «присутствует» горячее, которое и заставляет желать не просто питья, но питья прохладного. Сложный акт желания прохладительного напитка логически раскладывается на жажду как таковую и присутствующую дополнительно горячность, которая тем самым модифицирует объект жажды, также превращая его в нечто сложное, сложенное из двух компонентов. Применяя соответствующую логическую арифметику, мы можем приводить сложные желания к простым и, тем самым, применять в простых случаях простые логические правила. Особым случаем является компликация, связанная с благом, поскольку всякое желание — это желание чего-то хорошего. В теории желания, которое формулируется в практической фило-

²⁵¹ Ср. «Филеб» 37 с.

софии Платона, это важнейший постулат, на котором основано все здание платоновской этики и политики. Но в логической теории вожделения, которую Платон набрасывает в этом пассаже «Государства», это лишь частный случай осложнения вожделения дополнительным обстоятельством. Поскольку здесь мы занимаемся исключительно логическими дистинкциями, то даже фактор блага не играет роли в различии между вожделением в чистом виде и осложненным вожделением.

Эти диалектические тонкости, которые могут показаться неким курьезом для современного читателя, вовсе не были им в платоновские времена. Модная тогда эристика занималась созданием парадоксов и апорий, которые, с платоновской точки зрения, были помехой на пути нормальной человеческой мысли. Для борьбы с этими парадоксами людей, «опоздавших с учебой», Платон и использует теорию идей, которая была не только метафизической и онтологической конструкцией, но, прежде всего, способом сохранить нормальное применение языка, которое имеет большое влияние на нормальную нравственную и общественную жизнь.

Приведя понятие вожделения к его простому, чистому, неосложненному виду, позволяющему применить постулат противоречия, Платон говорит о том, что жажда, желание пить, часто встречает противодействие себе, когда одновременно мы хотим напиться, и, тем не менее, удерживаем или препятствуем себе это сделать²⁵². Поскольку одно и то же не может одновременно стремиться к чему-то и отвращаться от чего-то, то нужно сделать из

²⁵² В «Федоне» (94 б–с), опровергая гипотезу души как гармонии, Платон пользуется схожим рассуждением для доказательства различия души и тела. Там противодействие вожделению рассматривается как *ἐναντιομένην τῆν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα*. Из этого, естественно, не следует, что в «Федоне» у Платона не было учения о трех частях души. Проблема, которую обсуждает Платон в «Федоне», иная и предполагает иной аспект рассмотрения. «Душа», о которой говорят Сократ, Симмий и Кебет, — это, как правило, *τὸ λογιστικόν*, каковое и в «Государстве» есть душа в собственном смысле слова. При этом две низших части души у Платона тесно связаны с телом и, на самом деле, оказываются *τὰ κατὰ τὸ σῶμα* или *τὰ τοῦ σώματος παθήματα* (94 е). Душа как *τὸ λογιστικόν* отдает распоряжения вожделениям, гневу и страху, как нечто отличное от них (*ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς καὶ φόβῳ ὡς ἄλλη ὄσα ἄλλα πράγματα διαλεγόμενα*). То, что душа обращается с речью к вожделениям и гневу, говорит о том, что «Федон» вовсе не чужд трехчастной психологии «Государства».

этого вывод, что здесь имеет место действие не одного, а, по меньшей мере, двух видов или частей души: того, что влечет к питью, и того, что от питья отвлекает и отвращает. Точно так же, как и в стрельбе из лука — здесь Платон показывает свое отношение к известному учению Гераклита, — нет одновременного притяжения и отталкивания, но одна рука толкает лук, а другая тянет его к себе. В случае с телом мы имеем действие двух его органов, двух рук, и в случае с душой мы имеем действие как минимум двух ее частей или видов.

Видами души, которые выявил анализ вожделения и противодействия ему, является вожделеющий вид или просто вожделение (*τὸ ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμία*) и препятствующий ему вид души. Этот вид души, который ставит препятствия вожделению, называется рассчитывающим видом (*τὸ λογιστικόν*, иногда просто *λόγος*), поскольку он рассчитывает или сравнивает благо и зло²⁵³, которое может произойти от удовлетворения того или иного вожделения, и либо позволяет удовлетворить вожделение, либо препятствует ему. Платон остается здесь всецело в рамках анализа обычного человеческого опыта, опыта конфликта рассудка и страсти, на уровне, так сказать, вполне реалистического изображения того, что происходит в обычной душевной жизни. Рассчитывающая часть или вид души пока вовсе не указывает на какую бы то ни было «метафизику» разума. Речь пока идет о понятном для всякого расчете пользы или ущерба от тех или иных вожделений, от тех или иных действий души. Если можно так выразиться, это для Платона своего рода практическая основа для всех последующих рассуждений об уме, которая демонстрирует присутствие в душе начала, занимающегося счетом и расчетом пользы и вреда. Этот вид души, будучи очищен математическими науками, может подняться до диалектической способности и до знания блага как такового, о чем пойдет речь в последующих книгах, сохраняя, естественно, свою неизменную основу — способность сравнения, сопоставления, отождествления и различения. Впрочем, нужно сказать, что не всякий расчет, по Платону, хорош. Как видно из

²⁵³ 441 с, буквально «то, что лучше, и то, что хуже».

«Законов», сам по себе расчет может при определенных обстоятельствах играть и отрицательную роль, что не отрицается и в «Государстве»²⁵⁴.

Различив две части души, Платон решает проблему о статусе «гневной» (*θυμός, τὸ θυμωιδές*) части: является ли она отдельным видом души или ее нужно отождествить с одной из вышеназванных частей. Применяя принцип противоречия, он различает ее от вожделеющей части, поскольку гнев обычно встает на сторону рассудка в его борьбе со страстями и никогда не встает на сторону страстей в их борьбе против рассудка. Здесь стоит заметить, что вопреки последующей христианской этике у Платона гнев играет в основном положительную роль, особенно гнев благородных натур. Благородный человек никогда не будет гневаться в случае справедливого наказания, но если он считает, что по отношению к нему совершена несправедливость, он «кипит и негодует», защищая то, что ему кажется справедливым, до последнего. Платоновские стражи и правители вовсе не похожи на кротких овечек и добрых — в сентиментальном смысле слова — пастырей. Они скоры на гнев, когда встречают несправедливость, и преисполнены ярости, добиваясь справедливости. Гневная часть, таким образом, оказывается по природе помощником и союзником рассудка, тем не менее, отличаясь и от него. Об этом ясно свидетельствует присутствие гнева и ярости у детей и животных, у которых нет рассудка. Гнев сам по себе может оказаться и неразумным, поэтому рассудку приходится держать его в узде²⁵⁵.

Итак, исследование душевной жизни, основанное на принципе противоречия, показало существование трех отличных друг от друга видов, родов или частей души: рассудка, гнева, вожделения. Это не значит, что для Платона этим исчерпано все содержание человеческой психологии. Из последующих отдельных замечаний видно, что возможно выделение и некоторых других промежуточных видов и частей²⁵⁶. Но для целей практической психологии и

²⁵⁴ См., например, рассуждения об извращении негодным воспитанием «философской природы» в шестой книге.

²⁵⁵ Ср. «Федон» 94 d–e.

²⁵⁶ 443 e.

политологии, чем здесь, по преимуществу, занимается Платон, выделения и различения трех основных частей вполне достаточно. Таким образом, имеется полная аналогия между частями и видами души и полиса, что, собственно, и должно было быть продемонстрировано. Следовательно, делению добродетелей, которое было связано с полисом, должны быть аналогичны добродетели души. Теперь, вооружившись этой аналогией, Платон уже может дать своего рода логико-феноменологическое описание не политических, но более истинных добродетелей, добродетелей души.

Как мы помним, политическая справедливость заключалась в том, что каждая из трех общественных групп делает свое и только свое дело. В плане психологическом справедливость заключается в том, что каждая из частей души делает свое и только свое дело. Только в этом случае можно сказать, что человек справедлив и занят своим делом. Это значит, что правящим в душе должен быть рассудок, который, во-первых, осуществляет попечение о душе в целом и о каждой ее части в отдельности, и, во-вторых, основывает это попечение на знании или науке о полезном и выгодном, которая и есть его подлинное знание и мудрость²⁵⁷. Еще раз стоит сказать, что для Платона высшая наука — это наука о пользе, выгоде или благе, которая только и позволяет нам жить осмысленной жизнью. Другие науки и знания находятся к ней в подчиненном, служебном положении. Они только ее органы или инструменты. Речь не идет о какой-то непонятной мистической доктрине. Платоновская мысль совершенно естественна и рациональна. Даже самый высший уровень развития «рассчитывающего начала», изучение самого блага, не теряет своей практической значимости, а, наоборот, получает от этого знания блага свою подлинную основу.

Помощником рассудка выступает гневное или яростное начало, которое, если оно не извращено дурным воспитанием, то по самой своей природе оно выступает послушным рассудку его союзником. Правильное мусическое и гимнастическое воспитание делает оба высших вида души согласными и созвучными друг другу²⁵⁸.

²⁵⁷ В «Горгии» 526 с занятие собственным делом и отказ от множества хлопот является отличительной чертой философа.

²⁵⁸ Здесь, в 442 а, впервые появляется тема воспитания высшего начала, рас-

Наконец, эти два высших вида души должны руководить вожделеющим началом. Оно играет очень большую роль в душевной жизни человека. По своему, так сказать, объему оно занимает самое большое место в душе. Его природа заключается в ненасытном стремлении к вещам. Оно жаждет наполнения удовольствиями, связанными с телом. Собственно эта часть души и есть носитель той «плеонеки», желанием обладать все большим и большим, о котором, как о подлинной природе человека, говорили Фрасимах и Главкон. Платон вовсе не отрицает природности этого влечения к вещам, богатству и наслаждениям. Напротив, он отыскал для него соответствующий психологический коррелят. Действительно, можно сказать, что по природе человек стремится к обладанию всем и к телесным наслаждениям. Это совершенно верное утверждение, которое правильно передает природу вожделеющего начала. Платон здесь и в других местах подчеркивает его огромный удельный вес в жизни человека. По сравнению с ним гневная часть — очень небольшая, а рассудок — весьма малая часть объема души. Однако по природе рассудок и гневная часть души должны преобладать над вожделеющей природой, в чем, собственно, и заключается природная или естественная справедливость, обосновать которую Платон и пытается в «Государстве». Напротив, господство вожделеющего начала — это извращение природы души и несправедливость.

Определив справедливость в душе, Платон также определяет все основные добродетели души. Мужество определяется как «сохранение гневным началом в печалях и удовольствиях того, что рассудок посчитал страшным и нестрашным». Мудрость называется тем, что принадлежит самой маленькой, но правящей части, которая «обладает знанием полезного для каждой из частей и для всего целого». «Софросюне»-умеренность определяется указанием на дружбу и созвучие частей души, когда правящая и управляемые части «единогласно считают, что править должен рассудок, и не поднимают против него бунт». Одним словом, согласно

судка, «науками» (*μαθημασι*). До этого о роли наук в воспитании не было речи, говорилось лишь о воспитании сказками и прекрасными речами.

замыслу Платона добродетели души оказались аналогичны соответствующим добродетелям полиса, политическим добродетелям.

Уже с этой достигнутой точки зрения на душу, ее виды или части и ее добродетели Платон показывает, как решаются апории, подобные тем, какие вставали перед собеседниками в первой книге. Речь идет о проблеме определения, какие поступки можно считать справедливыми, а какие нельзя, и что, собственно, является критерием для оценки того или иного поступка. Таким критерием, как уже ясно, является справедливость души, то есть правильное соотношение ее частей в отношении господства и подчинения, и связанные с ней другие добродетели души. В первой книге, которая поэтому и сохраняет характер сократического диалога, собеседники, не владея таким критерием, не могли решить эти проблемы путем чисто диалектической и эристической аргументации. Только после того, как было сформулировано целостное учение о полисе и душе, такие вопросы можно решить, при этом решить легко. Человек с правильным соотношением частей души не будет воровать, грабить храмы, предавать друзей и отечество, нарушать клятвы и договоры, блудить, пренебрегать заботой о родителях и презирать богов. У него, говоря современным языком, нет мотивации к совершению такого рода действий, поскольку и его вожделяющее начало, и его гневное начало подчинены рассудку, который владеет действительным знанием или мудростью о том, что полезно и что нет как всему человеку в целом, так и каждой его части. Это и есть справедливость, сила или способность (*δύναμις*), которая производит справедливых людей и справедливые общества, в которых каждая часть имеет правильное отношение к другим в вопросе господства и подчинения.

Поскольку справедливость души и политическая справедливость получили определение, а их сравнение показало, что мы имеем дело с одной и той же способностью, ведущей к правильному соотношению частей полиса и души, то, как шутливо выражается Платон, наше сновидение исполнилось и подошло к концу. Под сновидением он имеет в виду всю «историю» основания своего города. В его основе лежит принцип естественного разделения труда, «начало и некое предварительное очертание справедливо-

сти». На самом деле, естественное разделение труда в полисе — это лишь некий образ, отображение (*εἰδωλόν τι*, nur ein Gleichnis) справедливости. Тема образа, которая будет играть важную роль в «метафизических» книгах «Государства», здесь иллюстрирует отношение политической справедливости к справедливости души. Как раз то, что политическая справедливость — это образ справедливости души, делает ее полезной. Образ несет как бы две функции: он призрочен и неистинен, с одной стороны, но, с другой — он является отражением и отображением истины. Такова и справедливость политическая и любое хорошее практическое действие человека: они призрочны относительно истинной справедливости в душе, но при этом являются ее отображением.

Справедливость, как она есть на самом деле, — это справедливость, которая относится не к внешнему деянию, но к внутреннему, которое направлено на самого человека и на то, что ему действительно принадлежит. Обычно Платон различает душу, как самого человека, тело, как то, что ему принадлежит, и имущество в широком смысле слова, как то, чем он владеет. Но здесь он еще сильнее подчеркивает то, что даже подлинное его имущество находится в душе. Так же он играет здесь значением слова *τὰ οἰκεῖα*, обычно употреблявшегося для обозначения домашних вещей и домашних дел, говоря, что внутренне справедливый человек — это тот, кто правильно расположил то, что на самом деле, а не по видимости является домашними, то есть его собственными делами и вещами. Эта внутренняя справедливость, когда каждая из частей души делает свое, изображается здесь как основание для «софросюне»-умеренности, то есть гармонического сочетания всех частей души, которое обеспечивает, так сказать, подлинное единство личности или, как выражается Платон, превращение из многого в одного. Это в свою очередь является основанием для хорошего в нравственном и политическом отношении внешнего, практического действия.

Критерием внешнего действия становится сохранение и содействие в осуществлении такого строя души. Это относится и к богатству, и к заботе о теле, и к политической деятельности в обычном смысле слова, и к частным сделкам и договорам. Можно,

пользуясь формой кантовского категорического императива, сформулировать категорический императив платоновской этики: «Всегда поступай так, чтобы твой поступок содействовал в осуществлении и сохранении правильного внутреннего строя души». Это вовсе не значит, что Платон с одобрением бы отнесся к ненормальным парадоксам стоиков и прочих любителей противопоставлять внутренний строй и внешнее действие. Платоновский мудрец, у которого все части души находятся в правильном строе и ладе, не станет спать с собственной матерью. Во-первых, его вожделеющая часть укрощена, во-вторых, безобразный поступок произведет обезображивающее действие на саму душу. Можно сказать и по-другому. Если общество основано на природной, естественной специализации и разделении труда, если в нем не искажаются главные моменты этого разделения, то внешнее, практическое поведение в таком обществе будет способствовать укреплению справедливого строя души, который в свою очередь будет основой для следующих поступков. Как в случае воспитания, которое, воздействуя на соответствующую ему природу, делает ее лучше, а улучшенная природа становится от воспитания еще лучше, так и естественное устройство общества помогает естественной справедливости, то есть существующему по природе соотношению частей души. И там, и здесь происходит кумуляция.

Мы уже говорили, что в естественном разделении труда Платон нашел своего рода архимедову точку опоры, которая позволяла избавиться от кошмара нравственного и практического релятивизма и скептицизма по отношению к традиционной морали, приводившего к учениям о «правильной жизни по природе» как воли к власти и наслаждениям. Но естественное разделение труда — это лишь образ подлинной природы, которая есть душа. Как и в «Законах», где Платон вопреки ионийским натурфилософам доказывает, что «природа» — это не тела, но душа²⁵⁹, так и здесь, в «Государстве», правильное отношение частей души — это отношение по природе, а их неправильное соотношение — это соотношение неестественное, существующее вопреки природе. Для иллюстра-

²⁵⁹ «Законы» 892 с и 896 а.

ции этого Платон здесь, как и в «Горгии», пользуется сравнением тела и души. Делать тело здоровым — это установить в нем такое соотношение его частей относительно господства и подчинения, которое соответствует природе (*κατὰ φύσιν*), тогда как болезнь — это противоестественная (*παρὰ φύσιν*) власть того, что не должно властвовать. Такое же отношение между душой и справедливостью. Справедливое действие привносит в душу правильное, по природе существующее отношение между частями души. Несправедливое действие извращает строй души, устанавливая неестественное и противоестественное отношение между ее частями. Соответственно, «добродетель... — это здоровье, красота и хорошее состояние души, тогда как порок — это болезнь, безобразия и плохое состояние» (444 d–e).

Завершая рассуждение о справедливости, Платон дает ответ на вопрос, полезно ли совершать справедливые поступки и быть справедливым, невзирая на внешние последствия от такого поведения и состояния, который, собственно, и был главной целью беседы, начиная с первой книги. Этот ответ очень краток и, как покажет дальнейшее развитие диалога, его предстоит еще развивать и углублять. Но в самом общем виде уже здесь он может быть сформулирован. Если справедливость — это естественное здоровье души, то справедливым нужно быть во что бы то ни стало, сохраняя свое здоровье. Как замечает Главкон, если, как было выяснено, не стоит жить в хорошем полисе человеку с испорченным и больным телом, то тому, у кого находится в беспорядке и извращена «природа того самого, чем мы и живем» (445 a — b), жить вовсе не стоит, независимо от того, удалось ли ему скрыть свою несправедливость или не удалось. «То, чем мы живем» или принцип жизни как таковой — это платоновское стандартное понимание души, о котором уже бегло говорилось в первой книге «Государства». Природа души — это правильное соотношение всех ее частей относительно власти и подчинения. Если она извращена, то извращена вся жизнь этого человека, его жизненный принцип во всех его проявлениях: и биологических, и социальных. Соответственно, справедливое поведение, справедливое общество и справедливость души необходимы для нормального течения самой жизни человека.

Очень коротко освещается и вопрос о несправедливости, которая определяется как «гражданская война между тремя частями, занятие многими делами, занятием чужим делом и восстанием части на целое» (444 b). Как известно, далее должно было следовать подробное рассуждение о типах несправедливых политических устройств и лежащих в их основе видов и характеров (*τρόποι*) души. Но для своих целей Платон делает большое отступление объемом в три книги и возвращается к этой теме только в восьмой книге. Здесь же он в самых общих выражениях говорит, что вид хорошего общественного устройства — только один, тогда как видов порока — беспредельное множество, в котором выделяются четыре наиболее примечательных. Хороший вид по сути один, но в зависимости от того, один человек у власти или несколько, он может называться «царством», а может «аристократией». Суть дела это не меняет, поскольку решающим и определяющим фактором остается система воспитания, о которой выше шла речь.

Наконец, в рассуждениях о справедливости души в конце четвертой книги Платон почти незаметно касается темы, которая станет центральной в последующих книгах. Подлинная справедливость — это правильное соотношение частей души, когда рассудочная часть господствует над всеми остальными, а остальные выполняют ее приказания и не выходят за пределы, которые она им предписала. Очевидно, что в конституции души и, соответственно, в правильном понимании справедливости души эта часть играет самую важную роль. Это обусловлено тем, что она обладает наукой или знанием о том, что лучше и хуже для всей души и каждой ее частей. Напротив, в случае несправедливости такое знание у рассудка отсутствует, зато присутствует и господствует мнение, признак невежества²⁶⁰. Пользуясь этой наукой, она определяет, считая и сравнивая, какие удовольствия будут полезны телу и душе, какие вредны, какие приступы гнева нужны, а какие нет. От этого знания зависят и самые важные качества или добродетели, существующие в душе и полисе, поскольку они являются сохранением того

²⁶⁰ В 443 e — 444 a противоположность «знание» / «мнение» уже указывает на предстоящее обсуждение этой темы в конце пятой книги и в шестой-седьмой книгах диалога.

или иного мнения, в конечном итоге, восходящего к этому знанию, науке или мудрости о полезном и вредном.

Одним словом, от этого знания зависит все, что происходит в полисе и душе. Но что такое это знание, самое важное из всех знаний, об этом в четвертой книге не говорится почти ничего. Только намек на то, что здесь мы имеем дело не с мнением, но со знанием в 443 е. Как раз раскрытию содержания этого знания и объяснению, что такое знание о полезном и вредном, о том, что лучше и что хуже, и будут посвящены последующие (V–VII) книги «Государства». Переход к ним вполне продуман, заложен в логике и тексте четвертой книги, органически вырастает из всего обсуждения проблемы справедливости, начиная с первой книги «Государства». Представления о случайном или даже не вполне случайном объединении различных частей, написанных в разное время, в один большой диалог проходят мимо вполне очевидных связей, заложенных в логике и тексте платоновского произведения. Метафизика познания, «разделенная линия», идея блага не выпрыгивают как чертик из табакерки к вящему наслаждению любителей мистических туманностей. Для Платона это просто следующий шаг развития мысли, неотделимый от тех шагов, которые уже были сделаны.

ГЛАВА VIII

«Три волны»: природа женщины, общность жен и детей, правление философов

Как мы уже говорили, композиция платоновского «Государства» совсем не прямолинейна. Это сложное целое, в котором основная часть обрамлена прологом в виде первой книги и эпилогом, который представляет из себя последняя, десятая книга сочинения. Но и внутри основной части Платон тоже создает своего рода членение, рассекая последовательное изложение большим отступлением в самой середине диалога. Таким отступлением являются пятая, шестая и седьмая книги «Государства». Они рассекают последовательный переход от изображения справедливого полиса и справедливого человека к изображению основных форм несправедливого общества и создающих его типов души или характера человека. Платоновское отступление объемом в три книги породило в умах платоноведов представление о том, что это — поздняя по сравнению с первоначальными книгами врезка, тем более в этих трех книгах содержатся учения, которых не было в предполагаемом первоначальном варианте диалога. Обычные и наиболее распространенные взгляды на композицию «Государства» состоят в том, что якобы вначале Платон написал первую книгу диалога как самостоятельное произведение, то есть диалог «Фрасимах», где представлена критика Сократом софистических воззрений на справедливость. Затем, через какое-то время, он создал II–IV и VIII–IX книги диалога, где изложил уже свою концепцию справедливого общества. Якобы в этот период он еще не пришел к теории идей, которая-де отсутствует в этих книгах. Но через некоторое время в его уме созрела теория идей, и он дополнил политический диалог «метафизическими» учениями V–VII книг. Наконец, либо параллельно с этими книгами, либо несколько раньше, либо несколько позже он написал X книгу, которая и была

поставлена в конец сочинения. Так и появилось платоновское «Государство», в котором опытный глаз археолога от филологии различает слои и напластования и даже может указать, какие мини-вставки были сделаны в ранних книгах, после того как к ним были присоединены центральные, «метафизические» книги²⁶¹.

К этому присоединяются ученые спекуляции на тему сходства пятой книги «Государства» и комедии Аристофана «Женщины в народном собрании», поставленной на афинской сцене в 394 году²⁶². Аристофан в этой комедии переворачивает обычные политические отношения в греческом городе с ног на голову, изображая, как женщины, чтобы положить конец злу и порокам, господствующим в обществе, берут власть в свои руки и устанавливают «гинекократию». По большей части правление женщин изображается как царство сексуальной свободы и всеобщей распушенности. На основании того, что в пятой книге «Государства» тоже говорится о женщинах, о новой форме брака, а кроме того, имеются и некоторые совпадения в тексте комедии и платоновского диалога, на этом основании делается вывод, что в 394 году Аристофан пародирует уже написанное «Государство»²⁶³. Но поскольку платоноведы при этом еще уверены и в том, что им известна точная дата действительного выхода в свет «Государства», 375 год до н.э., то из этих двух очевидных для них положений они выводят существование «раннего» наброска «Государства», в котором не было «теории идей», но зато было изложение платоновского «коммунистического» учения о женщинах, которое и стало

²⁶¹ Первым, кто последовательно и подробно попытался это доказать, был А. Крон.

²⁶² Подробный разбор всех *pro et contra* в отношении проблемы влияния Платона на Аристофана или Аристофана на Платона см. у Эдэма в первом приложении к комментарию на пятую книгу. Первым предположение о том, что Аристофан высмеивает Платона, сделал Фр.А. Вольф.

²⁶³ Против этого справедливо возражал уже К.Ф. Германн, указывая, что в таком случае Аристофан не мог не назвать Платона по имени (*op. cit.* S. 537). Имя «Аристилл», которое встречается у Аристофана, к Платону отношения не имеет, хотя Мейнеке думал, что это диминутив от «Аристокл». Ср. также возражения Целлера против работ Крона, Тейхмюллера и Кьяппелли (S. 551⁴). Целлер подробно разбирает и основательно опровергает основные пункты теории, согласно которой объектом пародии Аристофана был Платон. Он указывает важное место Геродота IV 104 об агатирсах и общности жен у них.

предметом пародии Аристофана. Поэтому якобы в пятой книге мы имеем платоновский запоздалый ответ Аристофану, на что намекают слова о «насмешках людей остроумных», которые в пятой книге предваряют новое изложение платоновского учения.

При всем остроумии и «очевидности» этой гипотезы в ней нет никакой нужды для объяснения нашего текста платоновского диалога²⁶⁴. О том, что «ложе женщин должно быть общим», говорится во фрагменте одной из трагедий Эврипида²⁶⁵. Насколько можно судить, разговоры о равноправии женщин активно велись в сократическом кружке еще при жизни Сократа. Идеи и концепции преобразования традиционной семьи в неизвестные еще новые формы носились в воздухе конца пятого — начала четвертого века так же, как они носились во второй половине XIX века. Аристофан не был настолько лишен воображения, как его представляют современные ученые. Ему не было нужды иметь перед глазами какое-то одно сочинение конкретного автора. Вполне хватало для этого общей атмосферы модных разговоров тогдашних кружков, которые получали резонанс во всем афинском обществе. Во всяком случае, никакого «доказательства» или тем более «строгого доказательства» того, что до 394 года был уже написан или распространялся в виде устных «докладов» какой-то «самый ранний» вариант «Государства», во всех подобного рода рассуждениях нет и в помине. Отдельные случаи лексических совпадений в тексте «Женщин» и в «Государстве» объясняются тем простым обстоятельством, что Платон знал, читал и слушал эту комедию Аристофана, что вполне понятно и естественно. Кроме этих небольших совпадений в языке основная идея Платона и мир образов и мыслей «Женщин в народном собрании» не имеют между собой ничего общего. Зная эту комедию, Платон прекрасно понимал, какие насмешки у комедиографов может вызвать его учение, поэтому в свою очередь в пятой книге он в нескольких словах обозначает свой взгляд на моральную сторону комедии как жанра.

²⁶⁴ Об этом писал уже Шлейермахер. Он считал, что беседы об общности жен вел уже Сократ, что они обсуждались его учениками и что пародия на это ничего не говорит о датировке «Государства» (S. 32²).

²⁶⁵ fr. 653 Nauck κοινὸν γὰρ εἶναι χρεῖν γυναικῶν λέχος.

Одним словом, комедия Аристофана не является доказательством в обычном для исторической науки смысле слова существования раннего варианта «Государства». Нам о его существовании ничего не известно, и, если не произойдет чуда, никогда ничего известно не будет. Это лишь предположение, основанное на предвзятом желании постулировать «этапы» создания платоновского диалога, чтобы представить философию Платона «в ее развитии». На таком же бесосновательном предположении основана вся концепция механического суммирования продуктов различных эпох платоновского творчества в один большой диалог, которые при этом различимы для современного критика, не написавшего в жизни ни одного философского диалога, ни одного романа, ни одной большой поэмы. В «Государстве» Платон делает почти такой же ход, как и в «Федоне», когда уже завершённое рассуждение о бессмертии души вызывает сомнения слушателей, после чего начинается новое, самое важное рассуждение, включающее в себя критику натурфилософии, мечту о телеологической концепции, развитую теорию идей и вытекающую из нее теорию души и ее бессмертия²⁶⁶. Тогда нужно постулировать и различные этапы в создании «Федона», разрубая его на часть, возникшую «до развитой теории идей», и на часть, написанную «после появления развитой теории идей». Но то, что выглядит абсурдно в отношении к «Федону», ничтоже сумняшеся применяется к «Государству» в силу значительно большего объема последнего.

Нет особых сомнений, что такое произведение, как «Государство», написано не за один месяц. Напротив, есть свидетельства, достоверность которых, впрочем, нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, что Платон продолжал вносить исправления и изменения в текст диалога до конца своей очень долгой жизни, что он, как выразился Цицерон, *scribens est mortuus*. Различные книги диалога, действительно, написаны в различное время, впрочем, в какое именно и через какие интервалы, мы не знаем и знать никогда не будем. Но это вовсе не значит, что современный филолог

²⁶⁶ О других примерах отступлений у Платона см. замечания Кэмпбелла в Дж.-К II, р. 4.

или историк античной философии может с легкостью или с трудом определить, когда они написаны, какие изменения в «философском развитии» Платона, какие «концептуальные сдвиги», как сейчас модно и бессмысленно выражаются, они представляют, что было написано раньше, что позднее. Но на самом деле в такого рода концепциях нет никакой нужды для понимания текста платоновского сочинения. Напротив, они только мешают понять и оценить композиционное мастерство Платона.

Представим себе вариант «Государства», в котором за книгами о справедливом обществе без какого бы то ни было перерыва следуют книги о несправедливом обществе и человеке²⁶⁷. Это довольно утомительная и однообразная последовательность, которую Платон-художник избегает. Вспомним, например, «Горгий», самый большой платоновский диалог после «Законов» и «Государства». С каким разнообразием, как хорошо показал Доддс, чередуются в нем его основные темы «риторики» и «счастья»! То же относится и к «Законам» с их отступлениями, перебивками, отвлечением и переключением на другую тему. Платон писал еще для той публики, которая была искушена в художественном творчестве, не для лекционной аудитории, не для школы. Он прекрасно понимал, что в очень большом произведении не должно быть утомительной монотонности, иначе его вообще не будут читать. Поэтому он мастерски, как художник, как «Гомер прозы», пользуется прерывностью в развитии основной темы, делая свое произведение, по возможности, разнообразным.

Наконец, не только с художественной, но и с философской точки зрения V–VII книги не могут быть никак названы случайной врезкой позднего материала и концепций в некий изначальный вариант. Необходимость в них вполне очевидна для читателя «Государства». Сознательное отсутствие какого бы то ни было упоминания о женщинах, семье и деторождении в предшествующих книгах не было случайным. Если в «раннем» варианте диалога, II–IV книги плюс VIII–IX, Платон создал картину совершенно хорошего города, в котором нет женщин и, соответственно, не может

²⁶⁷ Ср. замечания Кэмпбелла в Дж.-К. II, р. 18.

быть детей, то это плохо вяжется с его превосходным чувством реальности. Если же в раннем варианте, который пародировал Аристофан, были и женщины и общность жен, которые затем перешли из первоначального варианта в отступление пятой книги, то, значит, вторая-четвертая книги переделаны так, что от их раннего варианта могло не остаться и следа. Что, собственно, делает бессмысленным их отделение в их нынешней редакции от остального диалога. В наших книгах отсутствие рассмотрения «женского вопроса» прямо-таки взывает к продолжению. Как хорошо видно из «Законов»²⁶⁸, проблемы деторождения и первоначального выкармливания для Платона, как и для любого нормального государственного деятеля и политика, являются началом любой ответственной политической теории и практической деятельности. Я уже не говорю о том, что в четвертой книге специально брошена фраза о том, что вопрос об общности жен и детей совершенно ясен, они должны быть общими. Она и служит поводом для обращения к «женской драме» после завершения исследования «драмы мужской».

Так же и основное содержание V–VII книг предвосхищено в книгах предыдущих, начиная с самой первой. Намеки о том, что мудрость заключается в знании того, что полезно, различение знания и мнения, намек в четвертой книге о науках, которые должны изучать стражи, — все это вполне сознательно ведет к основным учениям «центральных» книг. Представить, что в «философском развитии» Платона был период, когда он считал, что воспитание правящей элиты ограничивается песнями и плясками, сказками для детсадовского возраста и гимнастикой, по меньшей мере, странно. Представить, что мыслитель, легко и непринужденно разъясняющий проблему «гипотезы» непротиворечия, различающего тождество и его различными качественными осложнениями, еще не сформулировал для себя теорию идей, которая, собственно, в этом и заключается, почти абсурдно. В любом случае, тот греческий текст, который находится перед нами, даже если предположить, — для чего нет особых оснований, — возникал многие годы и отражал следы различных «этапов» набившего оскомину «философского разви-

²⁶⁸ «Законы» 631 d–e.

тия» Платона, этот греческий текст был самим Платоном отредактирован и приведен к такому единству многообразия, которое уже не разгадает современный «аналитик», обычно не создавший ни одного большого художественного или философского произведения ни на своем родном языке, ни, тем более, на древнегреческом. Одним словом, ни с эстетической, ни с собственно философской точки зрения нет нужды предполагать, что три центральных книги диалога первоначально не входили в платоновский общий замысел и не имеют связи с другими частями диалога.

* * *

Итак, в начале пятой книги Сократа, который начал было уже рассуждение о формах несправедливого общества и их переходе друг в друга, останавливают Полемах и Адимант, решившие не оставить без развернутого обсуждения вопрос об общности жен и детей, который Сократ бегло отметил в четвертой книге. Без обсуждения этого вопроса картина справедливого общества не была бы полной. Платон великолепно изображает нерешительность Сократа, который боится начинать говорить об этой теме, боится целого «роя речей», которые неизбежно последуют за этим. Такое изображение Сократа дает читателю понять, что здесь мы вступаем на очень зыбкую почву, что здесь начинается область парадокса, который, с одной стороны, очень важен для понимания платоновского взгляда на общество и человека, но, с другой, не предполагает непосредственного осуществления. Платон прекрасно понимает, что его дальнейшие рассуждения о женщине, новой форме брака и правлении философов вызовут у читателя большое недоверие²⁶⁹. Он прекрасно отдает себе отчет, — и это один из главных тезисов пятой книги, — что речь может здесь идти только об идеальной модели, а не о немедленной реформе полиса в этом ключе. Задача только в том, чтобы показать, во-первых, оптимальность такого общественного состояния и, во-вторых, его теоретическую возможность, при всей, очень хорошо и трезво понимаемой Платоном, сложности осуществления этой возможности. Ни о чем

²⁶⁹ 450 с *πολλὰς ἀπιστίας ἔχει*.

другом речи не идет. Это не политический, а, так сказать, мета-политический или даже трансцендентальный проект, изображающий условия возможности хорошего полиса в его полном и окончательном варианте. Как подобного рода проект это и рассматривается, или, выражаясь на собственном языке Платона, как образец или модель, «парадигма», которую должен иметь в виду любой, кто хочет изменить хоть что-то к лучшему в своем реальном полисе. Об этом еще предстоит говорить в связи с «правлением философов» в конце пятой книги.

Сила сомнений Сократа настолько велика, что это дает ему повод произнести слова о том, что он предпочел бы стать невольным убийцей кого-то, чем ввести в заблуждение своих друзей о «прекрасном, хорошем и справедливом» (451 а). Но, получив заверения, что и в этом случае он сможет очиститься, Сократ приступает к рассуждению, которое должно после завершения в четвертой книге «мужской драмы» исполнить в пятой «драму женскую».

Как и в начале рассуждения о стражах-мужчинах во второй книге, так и в начале пятой книги Платон начинает с собаки, которая вместе с пастухом охраняет стадо. Как всем известно, для этого используются и кобели, и суки. А раз они используются для одного и того же дела, у них должно быть одинаковое выкармливание и воспитание. В этом постоянном сравнении с собакой есть, конечно, доля шутки, но есть и более серьезное значение, связанное с тем, что человек вполне серьезно понимается Платоном как особого рода животное. К нему поэтому приложимо многое из того, что наблюдается в животном мире. Выбор собаки как объекта сравнения тоже не случаен. Платон выбирает собаку в пику другим сравнениям, которые были тогда распространены. В «Горгии» Калликл называет льва образцом для человека, проявлением подлинной природы. Платон в «Государстве» заменяет калликлеанского льва на собаку, поскольку лев может быть образом силы и жестокости²⁷⁰, тогда как собака, наряду с мужеством, яростью и силой, причастна к пониманию и послушна хозяину, то есть тому, кто лучше нее.

²⁷⁰ В девятой книге «Государства» (588 d) лев символически представляет собой яростное начало души.

Тождество функции, таким образом, требует одинакового воспитания, то есть музыки и гимнастики. Здесь как раз встречается первое затруднение, которое для современного человека, приученного к наготы средствами массовой информации, особой роли не играет, а для нормального грека четвертого века имело шокирующий эффект. Занятия гимнастикой предполагали полную наготу, о чем помимо прочего говорит и само слово. В греческих гимназиях мальчики, мужчины и старики были полностью раздетыми, обмазанными маслом, а затем счищали это масло песком. Представить себе афинских женщин всякого возраста, занимающихся тем же самым, особенно если речь не идет о юных девушках, а о женщинах в годах, афинский обыватель без внутреннего дискомфорта и смеха, который бы это компенсировал, не мог²⁷¹. Так же особый смех, говорит Платон, вызвали бы женщины с оружием и женщины на лошадях. Но это глупый смех. Платон напоминает, основываясь на Фукидиде²⁷², что и занятия мужчин гимнастикой в Греции появились не так давно и что до этого греки, как и варвары до сих пор, считали обнаженного мужчину зрелищем позорным и смешным. Это дает повод высказаться о нравственных критериях смеха. Правильный смех направлен на высмеивание только неразумия и порока, поскольку настоящее безобразие и некрасивость заключены только в неразумии и пороке. Напротив, красота заключена не в приятном виде, ее единственный критерий — в хорошем, полезном, благом. А его в свою очередь определяет не приятность для глаз, но слово рассудка.

Обычно в этом месте, где говорится о «шутках или насмешках остроумных людей» (452 b), принято видеть аллюзию на Аристофана и его комедию «Женщины в народном собрании». Однако в этой комедии мы не найдем ровным счетом ничего, имеющего отношение к вопросу о гимнастике для женщин и высмеивающего обнаженных старух за морщины на их теле²⁷³. Платону не нужен для этого рассуждения конкретный текст Аристофана, как и Аристофану не нужен был конкретный текст Платона для своего гени-

²⁷¹ Ср. в «Двойных речах» II 3 и II 9.

²⁷² I 6, 5 sqq.

²⁷³ 452 b *ἄσκη*

ального переворачивания и сатиры на модные разговоры. У Платона речь идет о том, над чем будет смеяться любой записной остролов, не обязательно гениальный мастер комедии.

Эти предварительные рассуждения подводят к одному из самых важных моментов пятой книги — рассуждению о природе человека или о предполагаемом различии природ мужчины и женщины. Платон — первый европейский теоретик, который стал рассуждать на эти темы подробно, и чьи рассуждения по этому вопросу дошли до нас.

Проблема тождества или различия природ мужчины и женщины возникает в свете конкретной проблемы, могут ли женщины так же, как и мужчины, быть стражами полиса. Первоначальное решение, основанное на аналогии с собакой, должно быть обосновано серьезным рассуждением. Возражение против возможности женщин быть стражами основано на утверждении, что природа мужчин и женщин различна, а, как неоднократно утверждалось в ходе диалога, только одной и той же природе можно поручить одни и те же функции. Однако это возражение не «диалектическое», но эристическое. Оно исходит не из действительного понятия «одной и той же природы», но лишь из его имени. Настоящее понятие «одной и той же природы» или «другой природы» можно получить только путем логического разделения объема имени на виды и уяснения того, по отношению к чему мы определяем это понятие в данном случае. Выражение «одна и та же природа» или «другая природа» может употребляться и употребляется во многих случаях для обозначения различных вещей. Из этого не следует, что, если оно в одном случае имеет одно значение, оно будет его иметь и в другом. Пользуясь платоновским примером, можно сказать, что в каком-то смысле и в каком-то отношении природа лысых и природа лохматых противоположна друг другу. Из этого не следует, что это «физическое» отличие и противоположность имеет отношение к их месту в общественном разделении труда, к их выбору ремесла. Иначе пришлось бы утверждать, что если лысые делают обувь, то лохматые не могут быть сапожниками «по природе».

Платон объясняет, что под «природным» различием, о котором идет речь в «Государстве», имеется в виду различие не «природы»

вообще, не всего того, что в том или ином случае можно назвать «природой», но различие по отношению к ремеслу и профессии. А это различие определяется, главным образом, интеллектуальными способностями. Тот, кто легко и быстро что-то усваивает, к этому способен и имеет соответствующую природу. Тот, кто усваивает легко и быстро что-то другое, имеет другую природу. Таким образом, различие природ, о котором говорится в «Государстве», как поясняет Платон, связано со способностью овладеть тем или иным искусством, ремеслом, профессией, со способностью научения или «матесиса». Поскольку женщины, как известно, могут научиться и изучаются всем тем профессиям и ремеслам, которыми владеют мужчины, то в этом смысле между мужской и женской природой нет отличия, она одна и та же. Или, как говорит Платон, в мужчинах и женщинах «одинаково рассеяны природы», то есть способности к различным профессиям.

В целом мужчины сильнее и делают все лучше, чем женщины, но делают они или могут делать все то же самое. При этом многие женщины могут быть лучше многих мужчин по отношению ко многому, хотя в целом мужской род превосходит женский. Биологическое распределение функций не играет или, точнее, не должно играть никакой роли в общественном разделении труда. То, что мужчина оплодотворяет, а женщина рождает, не относится к «природе» в том смысле, о котором говорится здесь. В общем, определяющим фактором определения места человека в «естественном» разделении труда является душа, которая не имеет пола, но лишь то или иное распределение своих трех основных частей, а не тело, которое и привносит половые различия. Следовательно, женщины «по природе» способны ко всем мужским профессиям, а значит, и к тому, чтобы быть стражами полиса. Это и есть нормальное, естественное состояние, тогда как нынешнее положение дел противоестественно.

Это рассуждение очень важное во многих отношениях. Прежде всего, это первое развернутое и подробное доказательство в европейской литературе наличия одинаковых способностей у мужчин и женщин. Оно основано, как мы видели, на трезвом и внимательном наблюдении фактов разделения труда и того, как

оба пола овладевают различными искусствами. Кроме того, здесь, как в «Софисте» и «Политике», Платон показывает необходимость логического различия присущих каждому общему имени видов и правил, которыми это различие должно руководствоваться. Это прекрасный пример того, что такое на самом деле платоновская диалектика, и какая от нее польза в определении очень важных для человеческой жизни вещей. Далее, Платон четко и ясно отделяет биологические функции мужчины и женщины от их социальных функций, места и роли в «естественном» разделении труда. Наконец, условием, которое на самом деле лежит в основе платоновского воззрения на мужчин и женщин, является понятие души, которое определяет уровень интеллектуальных способностей того или иного человека, не важно, мужчины или женщины. Душа лежит в основе «естественного» разделения труда, являясь подлинной природой человека, по отношению к которой половые различия тела уже не имеют значения. Модные в наше время феминистские спекуляции, пытающиеся утвердить значение женщины на ее половых отличиях, на «иной сексуальности», которая была подавлена, отводят женщине гораздо менее достойное место, чем ясная, интеллектуалистская и последовательно гуманистическая позиция Платона. Как для апостола Павла «во Христе несть ни эллина, ни иудея», так для Платона в естественном разделении труда нет ни мужчины, ни женщины, но только душа человека.

Итак, было показано, что женщины могут быть стражами, поскольку это не противоречит природе, а то, что не противоречит природе, возможно. Теперь Сократ говорит о том, что это не только возможно, но и лучше всего, поскольку самые лучшие женские природы, получив такое же, как и стражи-мужчины, воспитание в музыке и гимнастике, произведут в итоге самых лучших женщин. А самый лучший полис — это полис, в котором самые лучшие мужчины и самые лучшие женщины. Следовательно, в изначальном рассуждении не было внутреннего противоречия, когда утверждалось, что стражами могут быть и мужчины и женщины, и в нем правильно утверждалось, что это не выходит за пределы возможного и при этом является полезным.

Это была «первая волна» парадокса и апории, которая грозила захлестнуть наших собеседников. За ней следует «вторая волна», еще более ошеломляющая. Это «закон», согласно которому все женщины-стражи принадлежат всем мужчинам-стражам, ни одна из них не живет вместе с одним из них в частном порядке. Кроме того, по этому закону их дети являются общими, и ни родители не знают своих собственных детей, ни дети родителей. Как и в случае «первой волны», нужно показать, что это и возможно, и оптимально. Сократ просит разрешения у Главкона рассмотреть вначале последнее и лишь затем перейти к первому. Он получает такое разрешение, и вопрос о возможности такого закона или полиса, устроенного в соответствии с этим законом, откладывается вплоть до «третьей волны», которая и должна будет дать ответ на вопрос об условиях возможности в полисе общности жен и детей, тогда как сейчас речь пойдет о том, в каких конкретных формах будет воплощен этот закон (458 с — 461 е), а затем — о пользе от этого закона (462 а — 471 с).

Основная идея, которая лежит в основе этого закона, — идея евгеники, улучшения человеческой природы. Для Платона это вполне естественная идея, основанная на повседневном опыте селекции животных. Отсутствие этого в греческом обществе, смешение «хороших» и «плохих» в результате «обуржуазивания» полиса обличал Феогид: «Кирн, когда дело касается баранов, ослов и коней, мы стараемся найти самых чистопородных, и всякий хочет, чтобы потомство было от лучших производителей. Но вот человек хорошего происхождения легкомысленно женится на худородной дочке худородного отца, только бы тот дал за нее большое приданое. Женщина также не отказывается стать супругой богатого выскочки, но предпочитает аристократу нувориша. Они уважают состояние, поэтому дворянин заключил брак с худородной семьей, а низкий человек — с дворянами. Богатство замутнило чистоту происхождения. Поэтому, Полипайд, и не удивляйся, что порода граждан становится темнее и хуже, ведь хорошее смешивается с плохим»²⁷⁴.

²⁷⁴ Феогид 183–192.

Человек, конечно, отличается от животных рассудком и другими интеллектуальными способностями, но, выражаясь языком «Немецкой идеологии», в области «воспроизводства реальной жизни» его размножение аналогично размножению других живых существ. Не зная того, что было в XX веке открыто и исследовано этологами, Платон считал, что общность жен и детей — это неприменная черта животного мира²⁷⁵, которую будет полезно воспроизвести в человеческом обществе. В этой идее, которая, возможно, восходит к Сократу и сократическому кружку, заметна некоторая общность с идеями Антисфена о возвращении к природе. Конечно, Платон, очень мало симпатизировавший грубым и прямолинейным концепциям родоначальника кинизма, совершенно иначе расставляет здесь логические ударения, делая почти незаметным во всех рассуждениях на эту тему аналогию «коммунизма» жен и детей у человека и в животном мире²⁷⁶. Его интересует, прежде всего, вопрос, как можно улучшить стражей его полиса путем нового семейного законодательства.

Еще один момент, который нужно здесь отметить, заключается в следующем. В утопии Платона, как и в коммунистических теориях XIX века, их оппоненты часто видели призыв к половой распущенности, желание переспать «с полсотнею курсисток», как когда-то Розанов выразился по поводу Чернышевского²⁷⁷. К Платону, по крайней мере, все эти упреки не имеют отношения. Речь идет, прежде всего, не о свободе удовлетворения желания, но о новой государственной форме брака, имеющей определенную цель и строгие ограничения. Беспорядочные половые отношения Платоном вовсе не поощряются, но по возможности исключаются (458 e). Речь идет о браках для деторождения, а не об удовлетворении половой потребности.

Поскольку, как и в разведении собак и лошадей, лучшие представители породы должны соединиться между собой для производства потомства, так же нужно поступать и в совершенно хоро-

²⁷⁵ 466 d ὁσπερ ἐν ἄλλοις ζώοις ταύτην τὴν κοινωσίαν ἐγγενέσθαι

²⁷⁶ Эксплицитно он говорит об этом только один раз, в 466 d.

²⁷⁷ «Уединенное»: «...благословив лично его жить хоть с полсотнею курсисток и даже подавиться самою Чебриковой».

шем городе. Правители города должны сделать так, чтобы лучшие мужчины сочетались браком с лучшими женщинами и произвели от них детей. Это достигается путем подтасовки при выборе женихов и невест. Правители делают так, чтобы жребий, который должен решить, кто с кем сочетается, соединил бы наилучших с наилучшими, а худшим стражам предоставил бы мало шансов на продолжение рода. При этом они должны во всем винить самих себя, а не руководство полиса. Это пример полезной лжи, которую в качестве лекарства применяют правители для достижения оптимального результата. После определения жребием, кто с кем сочетается, должны происходить государственные торжественные празднества, с жертвоприношениями и исполнением гимнов, созданных специально для этих целей государственными поэтами. Сколько браков должно заключаться, определяют правители полиса, рассчитывая, какое количество людей необходимо восполнить для того, чтобы город не слишком увеличивался и не слишком уменьшался. Для Платона благосостояние общества определяется не ростом народонаселения, но сохранением меры между излишком населения и недостатком. Помимо тайных манипуляций с жребиями должны быть установлены и вполне гласные правила поощрения за достижения на военном и мирном поприще, в том числе и поощрения сексуального характера, но опять-таки с той же целью — получить хорошее потомство.

Для оценки того, что рождается, вводится специальный властный орган, состоящий из мужчин и женщин. Он и осуществляет «майевтическую» процедуру оценки, заслуживает ли родившееся чадо жизни или нет. Процедура, которой Сократ подвергает рождающиеся мысли своих собеседников, аналогична действиям властей в «Государстве»: последний и самый важный этап состоит в том, чтобы решить, жизнеспособна ли мысль или ребенок, или нет²⁷⁸. Тех, кто рождается от некачественных, плохих родителей, а также различного рода детей-инвалидов, укрывают в особом месте, где они умирают. Напротив, детей от лучших производителей «майевтические» власти передают в ясли, специальное место для

²⁷⁸ См. «Теэтет» 150 в.

выкармливания младенцев, идею которых, собственно, Платон здесь открывает, где специальные кормильцы и кормилицы заботятся о них, и куда допускают рожениц, чтобы они кормили детей, не будучи в состоянии различить своих собственных. Особое внимание обращается на то, что тем самым женщины-стражи избавлены от тяжелого бессонного труда ухода за младенцем.

Производить детей для полиса могут только те, кто находится в состоянии расцвета, «акмэ». Время расцвета для женщины — от 20 до 40 лет. Расцвет мужчины — от 25 до 55. Тем, кто старше или младше этого возраста, запрещается производить детей для полиса. А тем, кто находится в надлежащем возрасте, запрещается делать это без разрешения правительства и без полагающихся торжественных общегородских брачных церемоний. Дети, родившиеся от таких связей, не подлежат общественному выкармливанию, а другого выкармливания и нет. Тем, кто не созрел еще до расцвета или кто уже вышел из подходящего возраста, разрешается половая жизнь и сексуальные контакты со всеми, кто этого пожелает. Но детей от этих контактов быть не должно. От них нужно избавляться либо путем аборта, либо после рождения не кормить. Запрещаются только половые связи между ближайшими родственниками, за исключением братьев и сестер, которые могут вступать в связь и даже рожать детей для полиса, если им выпадет соответствующий жребий и если их брак будет одобрен Дельфийским оракулом. Родственники определяются по времени брачного торжества: все, кто рождаются через 7-10 месяцев с этого момента, называются сыновьями этой женщины и этого мужчины. Исходя из этого, точно так же определяются все остальные родственные отношения. Все это должно сделать «племя стражей чистым», привести к тому, чтобы в хорошем городе всегда от хороших стражей рождались все лучшие и лучшие мужчины и женщины.

Рассуждения о новой форме брака, об уничтожении традиционной семьи, об общности жен и детей — самая известная и парадоксальная часть платоновского «Государства», всегда вызывавшая обсуждения и осуждения, начиная с Аристотеля. Платон требует общности (*κοινωνία*, «койнония») жен и детей, греческое «койнония» стало латинским *communio*, откуда происходит и из-

вестное всем слово «коммунизм». В антиутопиях XX века, у Замятина и Оруэлла, платоновские аллюзии подчеркивают бесчеловечность новых форм общества, отличных от общепринятой. Рекомендация детоубийства, которая, действительно, присутствует в тексте «Государства», шокировала старых комментаторов Платона, которые старались, по возможности, истолковать ее почти что аллегорически. Общность жен, напротив, вызывала всегда приступы фривольной шутливости. Платон прекрасно понимал, какую реакцию вызовут предложения по реформированию самой интимной сферы человеческих отношений, но шутки записных остряков не могли его остановить.

* * *

После того как были намечены основные установления в сфере семейных отношений, нужно показать, что они полезны или, выражаясь иначе, являются причиной блага. Их основная польза состоит для Платона в том, что они, наряду с остальными моментами хорошего города, способствуют его единству, не дают ему распасться, что было серьезной и реальной опасностью для греческого города-государства платоновского времени, которая в итоге стала для него роковой. Сохранение единства полиса Платон называет величайшим благом. Платон отдает себе отчет в том, что если одно и то же событие вызывает у различных слоев города прямо противоположные ощущения, то это «царство, разделившееся в себе», не может сохраниться как город. Причиной единства является совпадение удовольствия и печали у жителей города, тогда как принцип собственности, частной жизни, «моего» и «твоего», разрывает и раздробляет целое.

Особенно важно, чтобы единство сохранялось внутри правящей элиты, чего, как замечает Платон, обычно не бывает. Он применяет здесь, как и во второй и четвертой книгах, аналогию между человеком и полисом. В переживании боли или радости человек представляет собой одно соподчиненное целое²⁷⁹, простирающееся от тела вплоть до руководящего начала, души. Боль одного

²⁷⁹ 462 с *μία σύνταξις*. См. более подробно в «Филебе» 34 а.

пальца пронизывает всего человека, поэтому в случае с человеком мы имеем дело с одним целым, которое болит, когда болит один его орган, и радуется, когда какому-то органу хорошо. Таким же целым, как человек по отношению к одной своей части, должен быть и хороший город. Уничтожение частной собственности, уничтожение собственной семьи должны сделать из правящей элиты, на которую, собственно, они и распространяются, одно родственное целое, должны обеспечить ее единство. Весь высший класс должен стать одной большой семьей, радующейся одному и тому же и страдающей от одного и того же. Это, собственно, и есть главная цель реформы семейного законодательства для стражей. Единство высшего класса даст ему возможность не бояться ни восстания против него низшего сословия, ни гражданской войны в низшем сословии.

Платона часто считают восторженным романтиком, мечтателем, идеалистом. Он, действительно, идеалист, но восторженности и романтической мечтательности в нем нет. Он трезво смотрит на вещи. Его анализ основных пороков современного ему греческого общества точно описывает реальные проблемы греческого полиса, в котором борьба аристократических кланов и демократической массы уничтожала единство общественной жизни. Борьба велась за собственность, поэтому уничтожение собственности, по крайней мере для элиты, стало для Платона непременным условием общественного преобразования. Семья, основанная на собственности, является реальным жизненным воплощением принципа собственности в жизни человека. Без изменения семьи, по мысли Платона, обособление продолжит свою разрушительную миссию. Само обособление²⁸⁰, о котором говорит Платон, не относится к области мистических и метафизических абстракций. Это реальный фактор, проявляющийся в радости и скорби вполне реальных индивидов. В хорошем обществе люди радуются одному и тому же и скорбят об одном и том же. Они имеют не симпатию друг к другу, но то, что Платон называет «гомопатия», одинаковость, тождество радости и скорби. Как правильно в свое время отметил

²⁸⁰ 462 b ἰδιωσις.

Бозанкет, симпатия оставляет частного индивида таким, какой он есть, тогда как «гомопатия» радости и скорби делает из общества одного человека. Можно сколько угодно обвинять Платона в «тоталитаризме», в нелепости и абсурдности, с точки зрения здравого смысла, его «тоталитарных» предложений и проектов, но, даже соглашаясь с обвинителями, стоит помнить, что диагноз, который был поставлен Платоном греческому полису, оказался верен, что концом борьбы демократии и аристократии, массы и элиты стало политическое небытие полиса, что на его обломках возникли македонско-персидские деспотии, которые мы привыкли утонченно именовать «эллинистическими монархиями».

Высший класс, превратившись в одну семью и не имея никакой частной собственности, будет к тому же избавлен от всех неприятностей, связанных с судами, судебными исками, делами о насилии и оскорблении. Он также будет избавлен от заботы о хлебе насущном, от долгов, от хлопот по обеспечению своей семьи необходимым пропитанием. Его жизнь будет умеренной, но у нее будет твердое основание, а, значит, она и будет самой лучшей. Тот, кто ведет такую жизнь, будет по-настоящему счастлив и блажен, гораздо счастливее, чем победители на Олимпийских играх, которые после своей победы питались у греков за счет города. Платон здесь, как мы видим, возвращается к проблеме счастья стражей, которую он затронул в начале четвертой книги, и где предварительный ответ его заключался в указании на счастье полиса, а не отдельного стража. Но здесь он показывает, почему страж будет счастлив и блажен в обычном смысле слова. Будучи избавлен от собственности и собственной семьи, он избавляется от большинства неприятностей, которые обычная жизнь приносит людям. Счастье стража — в том, что его жизнь прочна и надежна, он обеспечен всем необходимым. Его жизнь умеренна, но, напоминает Платон известный стих Гесиода, это как раз тот случай, когда «половина лучше, чем целое».

* * *

После того как было показано, что общность жен и детей высшего класса является самым лучшим и больше всего соответству-

ет всему остальному проекту совершенно хорошего полиса, Сократу предстоит выполнить свое обещание и показать, что это не только лучшее, но и возможное, осуществимое предприятие. Но с 466 с и до 471 с Сократ, пообещавший, что он приступает к исполнению обещания, начинает говорить не об осуществимости такой реформы, но о различных ее деталях, откладывая обещанное в долгий ящик. Это вполне сознательно сделано Платоном, который, во-первых, смог кратко затронуть проблемы «философии войны», а, во-вторых, получил возможность держать читателя в напряжении и затем сказать, что вопрос реализации всего проекта — дело очень сложное, перед изложением которого Сократ родеет.

Платоновская «философия войны» начинается с рекомендации совместных походов стражей-мужчин, стражей-женщин и их детей. Дети должны стать зрителями и — по мере сил — помощниками стражей в их военных предприятиях. Здесь должно происходить то, что происходит в каждой профессии, в каждом ремесле. Дети учатся своему делу, подражая взрослым. Дети стражей должны учиться своему ремеслу стражей на поле боя. Платон не предполагает их непосредственного участия в боевых действиях. Они должны только смотреть и выполнять мелкие поручения.

Затем обсуждается моральная сторона военных действий, которая подразделяется на два главных вида: отношения воинов к своим соратникам и отношения воинов к врагам. Платон в отличие от Ксенофонта не собирается учить генералов стратегии и тактике. Он обсуждает морально-этическую сторону войны, которая для него, по большому счету, и является решающей.

Наказания и поощрения за трусость или храбрость во время боевых действий естественны и просты. Бежавшего с поля боя стража переводят в другое сословие. Попавшего в плен живым оставляют неприятелю. Герой удостоивается венка от всех участников похода, удостоивается особого приветствия и целования, что вносит некоторый эротический оттенок в эту картину. Его, следуя Гомеру, награждают и львиной долей мяса и вина, что должно придать ему крепости. Доблестно павшего на поле боя героя объявляют либо полубогом («даймоном»), либо просто божественным мужем. Различие между этими двумя видами покойников устанав-

ливают Дельфы. После смерти героя и определения его статуса его могилу почитают. Так же поступают и с теми выдающимися стражами, кто умер не на поле брани.

Отношение к врагам полностью зависит от их расовой принадлежности. Раса эллинов образует единство в силу родственности всех эллинов друг другу и близости. Напротив, варвары чужды эллинам. По природе эллины враждуют с варварами, а варвары с эллинами. Природная враждебность варваров и эллинов, природное превосходство эллинов над варварами — это платоновское утверждение, которое, как и многое другое, из диалогов Платона перенес в свою этическую и политическую философию Аристотель. Как и в «Законах»²⁸¹, Платон говорит о том, что война имеет два главных вида: войну внешнюю и войну гражданскую. Поскольку эллины для него — один род или раса, то междоусобные войны эллинов — это гражданская война, «стасис», тогда как война с варварами — это «полемос», война внешняя. Как и в «Законах»²⁸², гражданская война должна заканчиваться примирением сторон, поэтому все, что помешает этому будущему примирению, должно быть исключено из военной практики. Исключаются грабеж мертвого тела на поле боя, воспрепятствование погребению мертвых тел, посвящение отобранного оружия в храмы, территориальные аннексии, уничтожение жилых зданий. При ведении боевых действий против других греков стражам хорошего полиса разрешается лишь экспроприация годового урожая. Целью войны против другого греческого города может быть только наказание его элиты, «немногих виновников вражды», тогда как все остальное население, на самом деле, являются друзьями. Однако изъятием ежегодного урожая необходимо принудить все население способствовать наказанию виновников войны. Таким образом, Платон здесь прорабатывает вопрос военно-экономических санкций

Собственно платоновский идеальный город, ведя войну против другого города, выступает не в качестве врага, но как вразумитель, исправитель, «софронист». В области внешней политики Платон

²⁸¹ «Законы» 628 а–b.

²⁸² «Законы» 627 e.

применяет те же принципы теории наказания, которые были обозначены в «Горгии» применительно к частной жизни. Наказание — это не месть, но вразумление и исправление души через боль и лишения, которые наносят телу. Душой во внешней политике выступает правящий класс государства, а телом — большинство населения, которое непосредственно невиновно в возникшей вражде между городами. Но несмотря на отсутствие вины, все население будет страдать, что выступает средством для главной цели — вразумления правящего класса. Одним словом, цель войны против другого греческого города — моральная. Правильная война несет другому полису софросиюне-умеренность, которую он утратил из-за плохого поведения своей элиты. Все эти моральные ограничения не действуют в отношении варваров, естественных врагов всех греков.

Военные действия против эллинов должны полностью исключать порабощение других эллинов, поскольку надо щадить род греков, опасаясь варваров. Рабство в идеальном полисе допускается как нечто само собой разумеющееся, но рабами не могут быть греки других полисов и, тем более, греки из нашего идеального полиса. Рабами могут быть только варвары.

Жесткое деление на греков и варваров²⁸³, рекомендации поступать с варварами бесчеловечным способом могут показаться современному читателю чем-то негуманным, «эллиноцентристским». Однако действительная мысль Платона заключалась не в «антибарбаризме» как таковом, но, прежде всего, в желании положить конец войнам греков с греками, проповедать действительное, кровное и культурное, единство греческого мира, внести гуманность в жестокие и бесчеловечные практики межгреческих войн того времени. Если мы обратимся к «Законам», то мы увидим, насколько позиция Платона отличается от распространенных в его время взглядов. Если для Сократа в «Государстве» война

²⁸³ О том, что с логической точки зрения такое деление не вполне оправдано, см. «Политик» 262 d. Варвары, на самом деле, не являются одним родом. Племена, которые обычно относят к варварам, часто не имеют между собой ничего общего и не смешиваются друг с другом. Деление на греков и варваров сравнивается в «Политике» с делением чисел на 10 000 и все остальные. Тогда как правильно будет делить числа на четные и нечетные, а людей — на мужчин и женщин. Здесь, в «Государстве», речь идет только о практической стороне вопроса.

греческого полиса против другого полиса противоестественна, то для критянина Клиния, одного из трех собеседников в «Законах», между всеми полисами идет война, война по природе, а то, что называют миром, есть лишь имя, скрывающее эту необъявленную войну²⁸⁴. Против этой идеологии и соответствующей ей практики, которая, в конечном счете, привела к уничтожению политической свободы Греции, и выступает здесь Платон.

Итак, первые две волны парадокса и апории преодолены. Было показано, что женщины могут быть стражами и что только общность жен и детей соответствует устройству хорошего полиса. Каково место этого эпизода в общем замысле «Государства»? Может показаться и часто казалось, что учение о женской природе и коммунизме жен и детей — самостоятельный, отдельный фрагмент, который постфактум был добавлен к «раннему» варианту диалога. Действительно, он, на первый взгляд, не очень связан с предшествующими книгами, является дигрессией, отступлением. Но если предположить, как мы, собственно, постоянно и предполагаем, что «Государство» — это сложное, но все же единое целое, то нужно попытаться определить место этого эпизода в платоновском плане диалога, показать, как соотносится это с общим развитием темы справедливости полиса как большой модели души.

На мой взгляд, помимо непосредственного политического смысла этого эпизода он подчеркивает два момента, которые, конечно, упоминались в предыдущем изложении, но не выходили явно на первый план. Первый момент — это естественный характер идеального полиса. Платон в пятой книге еще и еще раз подчеркивает, что основа идеального полиса — это не произвол законодателя, но сама природа. Однако, как мы видели из диалектического анализа природы в пятой книге, под природой Платон понимает врожденные интеллектуальные способности души, которые и лежат в основе естественного разделения труда.

Второй момент — это учение о единстве полиса как о высшем благе, которое предотвращает его распад и разложение. Только элиминировав отдельную семью и частную собственность, можно

²⁸⁴ «Законы» 626 а.

добиться действительного единства. Это, на мой взгляд, также не только и не столько конкретное политическое учение, тоталитарная коммунистическая доктрина, но, прежде всего, модель для понимания цели человеческой жизни, цели, которую достигает справедливая душа. Об этой цели Платон говорит в самом конце диалога, в самом последнем предложении «Государства». Венцом философского восхождения и жизни согласно справедливости и разумению выступает состояние внутренней гармонии и единства личности, которую Платон обозначает словами «быть друзьями самим себе и богам»²⁸⁵. Части души прекращают свою борьбу и становятся, действительно, одним целым, связанным между собой отношением дружбы. В обществе, в политике этому соответствует состояние гражданского мира и единства. Условием его, по Платону, является уничтожение самостоятельной роли семьи и собственности. Платон не предполагает, что такое состояние в обществе когда-то наступит, он не призывает и к его осуществлению. Он создает модель или идеал и показывает, что чем больше единства в обществе, тем меньше опасность распада, гражданской войны или иноземного, варварского, завоевания. Чем меньше семья представляет собой силу, которая угрожает всему целому, тем лучше для всего этого общественного целого.

* * *

Размышления Сократа о войне не убедили Главкона в том, что это и есть ответ на вопрос о возможности полиса, в котором будут осуществлены все вышеупомянутые мероприятия, и Главкон настаивает на том, чтобы такой ответ был дан. Это дает возможность Платону высказать важные замечания о предмете и методе «Государства». Платон напоминает своему слушателю и читателю, что главной задачей диалога является исследование, поиск справедливости и соответствующего ей справедливого человека. В отличие от «Законов», которые исследуют, собственно, политическое устройство и принципы законодательства, «Государство» посвящено другому предмету. И изображение и определение самой справед-

²⁸⁵ 621 с.

ливости, и изображение полностью справедливого человека нужны нам в качестве образца, «парадигмы». Имея такой образец, а также противоположный им образец несправедливости и несправедливого человека, зная, тем самым, что из этого приносит счастье, а что нет, мы сможем, взглянув на этот образец, определить, на кого из них мы похожи, и, соответственно, какова наша доля, счастливая ли она или несчастная. Именно в этом заключается основная цель диалога, а не в утверждении возможности осуществления того или иного политического устройства. Этого обычно не понимают и не видят те, кто, как Аристотель, обращают внимание на отдельные части платоновского диалога, но не на связь этих частей в единой композиции. Кроме того, будучи довольно прямолинейными и «одномерными» толкователями Платона, они видят здесь предложение политической реформы, которую Платон хотел произвести либо в Афинах, либо на Сицилии, либо вообще бог (Аполлон) знает где.

Однако цель Платона в «Государстве» лежит в иной плоскости. Она более общая и более глубокая, чем полагают наивные реалисты платонизма. Изображение хорошего полиса открывает путь к пониманию того, что такое справедливость и что такое справедливый человек. Это, в свою очередь, дает нам жизненный ориентир, платоновский образец, который позволит нам достичь счастливой жизни. Платон ясно видит, что образец справедливости, который создается рассуждениями, вряд ли может быть полностью воплощен в справедливом человеке, не говоря уже о справедливом обществе. Но нам такой образец, по мысли Платона, необходим, ибо без него мы не сможем достичь даже такого счастья, на которое способна человеческая природа. Совершенное и законченное изображение самого прекрасного человека на полотне не предполагает доказательства его существования в обычной реальности. Так и изображение образца, «парадигмы» хорошего полиса, который был создан рассуждениями, ничего не потеряет, если даже и не будет доказана его возможность. Он все равно останется образцом и ориентиром для устроения нашей жизни, нашей души.

Непонимание этого обычно основано на том, что у Платона и интерпретатора его политической философии, начиная с Аристо-

теля, различные представления об истине и реальности. Платон вполне ясно и эксплицитно говорит здесь о том, что рассуждениям по природе гораздо больше свойственно прикосновение к истине, чем делам и вещам обычной жизни. Реалистическое отношение между словом и делом, когда слово — это лишь недействительная тень дела, не принимается Платоном. Он не Демокрит²⁸⁶ и не Фуксидид. Для него первично и истинно не осуществление задуманного, не практический поступок, но как раз рассуждение и речь. Поэтому рассуждения об идеальном обществе и идеальном человеке для реалистических критиков — пустые слова, тогда как для Платона пустоту стоит искать скорее в бессмыслице эмпирической практической жизни, а вот рассуждение может коснуться самой истины. Совет «бежать в рассуждения», который был дан в «Федоне»²⁸⁷, полностью сохраняет свое значение во всех платоновских диалогах. Поэтому образ идеального полиса, созданный в рассуждениях, имеет больше истины в себе, чем полисы, которые мы видим и осязаем. Можно, как это сделал Гегель, упрекнуть Платона в том, что его идеал недостаточно идеален, можно сказать, что это пустые мечты теоретика, можно утверждать, что человек вообще не нуждается ни в каких идеалах, но видеть в «Государстве» конкретные предложения по немедленному переустройству общества, «политический проект» и прочее, значит иметь дело не с Платоном, но с созданиями собственной фантазии.

Одним словом, вопрос о возможности осуществления хорошего полиса вторичен по отношению к его функции идеала, образца, «парадигмы». В логическом изображении образца — главная задача диалога, его истина, как выражается Платон²⁸⁸. Вопрос о возможности его осуществления не затрагивает самой природы образца. Он остается образцом для нашей жизни независимо от того, осуществлен он или нет. Если, тем не менее, мы попробуем дать ответ на этот вопрос, то, прежде всего, мы не должны требовать полного совпадения образца и его земного осуществления, поскольку сфера праксиса удалена от истины гораздо дальше, чем

²⁸⁶ «Слово — тень дела», fr. 145 DK.

²⁸⁷ «Федон» 99 *ε ἄδοξε ἰ χρεῖται εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα.*

²⁸⁸ 472 *ε τὸ μὲν τοίνυν ἀληθὲς ἰ οὕτως.*

«лексис» и логос. Соответственно, Платон не собирается перечислять весь объем мероприятий, необходимых для осуществления идеала. Для него будет достаточно указать минимум важнейших изменений, которые смогут привести к возможности осуществления чего-то очень сходного с оригиналом, созданным в речах и рассуждениях. Таким изменением, которое, если произойдет, может по возможности произвести на земле нечто очень схожее с «парадигмой», является правление философов. Здесь начинается третья, самая большая и опасная волна, которую нужно преодолеть.

* * *

Правление философов, наряду с равенством женщин и общностью жен и детей — самая известная и популярная тема платоновского «Государства», излюбленная мишень для упражнения в остроумии еще с античности. Довольно забавно читать, как ученые, не видевшие в своей жизни ничего, кроме библиотеки, кабинета и аудитории, упрекают племянника Крития и Хармида в незнании суровых реалий жизни, в романтической мечтательности, в пустых фантазиях, в голом прожектерстве. Платон видел и знал гораздо больше о реальной жизни, чем европейский филолог и историк философии XIX–XX веков. Мы уже говорили, что речь не идет у Платона о практических советах «реальным политикам», которых Платон всем сердцем презирал. «Государство» — не речь в парламенте или народном собрании. Платон говорит лишь о том, что если вообще возможно хоть какое-то избавление от зла, которое преследует полисы и весь человеческий род, то единственным средством может быть сочетание политической власти и философии. Он вовсе не утверждает, что все движется к лучшему в этом лучшем из миров. Напротив, он, скорее, убежден в том, что «зло по необходимости сопряжено с тем местом, где мы обитаем»²⁸⁹. Но возможность на некоторое время избавиться от морального и социального зла есть. Это правление философов.

В «Государстве» тема правления философов играет гораздо более важную роль, чем роль какого-то конкретного политического

²⁸⁹ «Теэтет» 176 в.

проекта. Она дает возможность показать, что такое высшее знание, которое лежит в основе всех добродетелей души и добродетелей полиса. В четвертой книге мудростью было названо знание о том, что полезно, но что такое это знание, чем оно отличается от других видов знания, что такое его объект, в четвертой книге определено не было. Без ответа на эти вопросы вся теория добродетелей, в конечном итоге, основанная на мудрости, будет неполной. Точно так же без определения, что действительно выгодно, а что нет, что на самом деле является благом, а что нет, невозможно разрешить главный вопрос «Государства»: полезна ли справедливость сама по себе, является ли она сама по себе благом. Не имея теории блага, мы не можем ничего сказать о пользе справедливости. Таким образом, темы, которые Платон будет обсуждать в пятой, шестой и седьмой книгах диалога, тесно связаны и вытекают из того, что обсуждалось в предшествующих книгах.

ГЛАВА IX

Правление философов (V–VII книги)

Учение о правлении философов и связанные с этим темы венчают «Государство». Здесь, как, собственно, прекрасно понимает любой читатель, находится подлинный центр всего платоновского произведения. Здесь завершается полное изображение «совершенно хорошего города», окончательно расставляются точки над *i*. Здесь сводятся воедино все разрозненные нити предыдущих книг, давая возможность увидеть подлинную картину задуманного Платоном. Политическое, этическое и психологическое содержание «Государства» получает свою полную и окончательную форму. Как всякая кульминация, центральные книги «Государства» могут показаться чем-то самостоятельным и законченным в себе. Отчасти это так и есть. Но при всей своей автономии, при всем богатстве собственного их содержания они связаны, и связаны неразрывно, со всеми остальными книгами, являясь их «акмэ». Попытки их отделить от всего остального диалога, представить их неким метафизическим довеском к уже существовавшему варианту произведения делают «Государство» более плоским, чем оно есть на самом деле.

В действительности все основные темы диалога, которые разрабатывались в I–V книгах, не только присутствуют в центральных книгах, но и задают вектор всему рассуждению. Проблема справедливости, которая, как мы видели, является центральной для всего произведения, была поставлена в первой и во второй книге не просто как теоретический вопрос «определения» одной из добродетелей, но как вопрос о счастье и счастливой жизни, то есть как вопрос о благе и пользе справедливости для человека. Обычная логика говорит о том, что для ответа на этот вопрос мы должны знать не только, что такое справедливость, но также, что такое само благо. Учение или, точнее,

рассуждения центральных книг как раз относятся к этому последнему вопросу.

Картина хорошего полиса, который во II–IV книгах был создан речами и рассуждениями, также была бы далекой от полноты без ответа на вопрос, что такое мудрость, которой обладают правители этого полиса. Платон, как мы видели, подчеркивал, что добродетели мужества и софросюне-умеренности основаны на правильном мнении, а правильное мнение должно быть основано на знании правителей, которое есть знание пользы относительно как города в целом, так и его составляющих частей. Пока не раскрыто и не определено, что это за знание, вся картина будет неясной и сомнительной.

Наконец, хотя Платон ясно отдает себе отчет в том, что он изображает, прежде всего, идеальный образец, а не пишет проект реформы для конкретного полиса, он все же должен показать, что речь идет о чем-то таком, что в принципе может быть осуществлено. При всей идеальности образец не должен быть пустой мечтой о невозможном. Единственную возможность его осуществления Платон видит в том, чтобы где-то когда-то к власти пришли «любители знания». Только в этом случае может быть осуществлено на земле нечто похожее на то, что мысль создала в качестве «парадигмы».

Эти три главных темы, справедливости и блага, высшего вида знания, правления философов как единственной возможности хоть какого-то приближения к идеальному образцу, переплетаясь, образуют в своем соединении главный предмет центральных книг диалога. Очень трудно и, на самом деле, нецелесообразно пытаться жестко отделить одну тему от другой. Они тесно связаны между собой, и рассмотрение одной проливает свет на другие. Итогом их рассмотрения должно стать полное представление о совершенном обществе и соответствующем этому обществу совершенном человеке или, другими словами, совершенной душе. Теория справедливости, сформулированная в четвертой книге, получит свое полное обоснование и завершение в рассуждении о благе.

Чтобы понять общий ход мысли и рассуждений Платона, нужно иметь в виду следующее. Совершенно хороший полис в мысли

и рассуждениях уже создан. Тем самым создан образ хорошей души. Правильное сочетание частей души делает ее счастливой. Этого результата Платон уже достиг, он остается незабываемым независимо от того, как будет решен вопрос об осуществимости хорошего полиса. К мысли, что подлинное счастье лежит в устройении души, что оно может быть достигнуто вопреки всем политическим нестроениям, Платон постоянно возвращается на протяжении всех рассуждений о реализации идеала. Это последнее, но и самое надежное его прибежище. Рассуждение о возможности осуществления хорошего полиса дополнительно по отношению к этой уже достигнутой основе. Но Платон не хочет довольствоваться лишь основой. Он усложняет задачу, пытаясь показать возможность и осуществимость наиболее полного счастья. Он не становится от этого оптимистом. Он не верит в *необходимость* реализации идеала, но лишь предполагает, что такое осуществление *возможно*: где-то когда-то по воле «божественного случая». Обычные бодрые реляции платоноведов о сицилийских проектах Платона мало соответствуют тому, что действительно говорится в «Государстве», и вовсе не соответствуют общему настроению платоновского творчества, проникнутого почти отчаянием в отношении человека, его общества, его улучшения. Но минимальная возможность все же есть, или была когда-то, или когда-то может возникнуть. Теоретическим оправданием такой возможности Платон и занимается здесь.

План, которого придерживался Платон в этих книгах, приблизительно такой. За утверждением о правлении философов следуют рассуждение об отличии философов и тех, кто лишь похож на них, об основных свойствах философской природы, о том, почему философами оказываются либо люди, стоящие вдали от политических дел, либо люди ни на что не годные, рассуждение об искажении философской природы, о возможности правления философов и идеального полиса, о высшем образовании, которое заключается, прежде всего, в созерцании идеи блага, об образах блага и подразделении знания, образ пещеры, объяснение этого образа, рассуждение о науках, которые способны привести к знанию блага, указание возраста, которые подходит для изучения наук.

Итак, нужно найти и устранить причину того, что сейчас полисы не находятся в идеальном состоянии, которое было описано. Это желательно сделать путем минимального количества изменений. Предлагается одно изменение, не маленькое и не легкое, но возможное. Далее следует, быть может, самое знаменитое предложение античной философской литературы: «Если, сказал я, философы не станут царствовать в городах, или те, кого сейчас зовут царями и властителями, не начнут подлинно и в полной мере философствовать, и не совпадут, став одним и тем же, политическое могущество и философия, а множеству натур, которые сейчас стремятся либо к одному, либо к другому, не будет необходимым образом поставлен заслон, нет одобрения от бед, милый мой Главкон, ни городам, ни, как мне кажется, вообще роду людскому, и то общественное устройство, которое мы только что разобрали в нашем рассуждении, до этого не появится, насколько это вообще возможно, и не увидит света солнца»²⁹⁰. Это суждение, говорит Платон, сильно противоречит обычным взглядам, «кибо трудно понять, что иным способом никто не будет счастлив ни в общественной жизни, ни в частной».

Платон — в отличие от автора седьмого письма — особенно подчеркивает парадоксальность этого утверждения. Его Сократ говорит о страхе, который его долго удерживал от того, чтобы произнести эти слова, он боится, что эта волна обдаст его смехом и накроет позорным бесславием. За две с половиной тысячи лет мы слишком привыкли к Платону и его правлению философов, чтобы ощутить здесь парадокс так, как его ощущал сам Платон и его современники. Собственно парадокс, который так пугал платоновского Сократа, опасавшегося бесславия и насмешек, заключается в том, что люди, которым Сократ предлагает передать всю власть в полисах, были прекрасно известны гражданам полиса и не вызывали у них особого уважения. Над философами смеялись как над людьми пустыми, не серьезными, которые занимаются не делами города, но жалкой болтовней, к тому же иногда и не безвредной. Платон с такой оценкой тех, кого в Афинах называли

²⁹⁰ 473 d–e.

философами, во многом согласен и вовсе не предлагает передавать власть в городах всем «философам» без разбора. Даже в торжественной фразе, которую мы привели выше, он говорит о необходимости поставить заслон или положить конец деятельности того сброда, который сейчас занимается политикой и философией. Далее эта тема будет им подробно развиваться. Чтобы отличить философов от природы, которые способны руководить полисом, от псевдофилософов, которым вовсе не стоит браться за философию и пытаться управлять государством, нужно указать отличительные признаки философа.

Главным признаком философа, что, собственно, следует из его имени, является любовь к мудрости и знанию, причем ко всем видам знания или ко всякому знанию. Чтобы пояснить свою мысль, Платон приводит примеры тех, кто любит юношей, вино или почет. Они также стремятся и вожделеют не какой-то конкретный вид объекта своего вожделения, но все вещи подобного рода. Из этого места в «Государстве» Аристотель, как это ему было свойственно, заимствовал основополагающую для своей этики типологию трех видов жизни: любви к наслаждениям, любви к почету и любви к теоретическому знанию. Вожделение или страсть к знанию проявляется, прежде всего, в желании учиться, в способности быстро и легко овладевать любым знанием, в ненасытности к знаниям. Особенно заметно, есть ли это качество у человека или нет, в юности, когда он еще не способен отделить полезное знание от бесполезного, но радостно постигает любой вид знания.

Момент вожделения и страсти, который присутствует в платоновском определении философии, важен для этики и политики платоновского «Государства». Только страстная любовь, присущая высшему началу души, может справиться со страстями и вожделениями низшей и средней части. Рассудок, не имея свойственного ему самому желанья, не смог бы противостоять другим желаньям и оставался бы лишь их слугой, но не господином. Именно поэтому Платон говорит не просто о знании, но о вожделении к знанию, употребляя все те же слова, которыми обозначались страсть и похоть низших частей души. Для Платона философия — это любовь к мудрости не только потому, что мы любим мудрость,

никогда ее не достигая, но, прежде всего, потому, что мы мудрость и знание любим, вождееем, точно так же и с той же силой, с которой сластолюбец вождеееет юное цветущее тело, пьяница — стакан вина, а честолюбец — почетного места в собрании. Одним словом, у настоящих философов настолько сильна мотивация к приобретению знания, что она перевешивает все остальные мотивы, какими бы сильными они ни были.

Однако, что такое любовь к знанию, останется неясным, пока мы не выясним, о каком знании идет речь. К знанию, говорит Главкон, стремятся и любители зрелищ, и поклонники трагедии, которые повсюду жаждут что-нибудь увидеть или услышать. Выражаясь нынешним языком, Главкон спрашивает, относит ли Сократ к философам любителей футбола, не пропускающих ни одного просмотра футбольного матча, или любителей музыки, старающихся попасть на каждый концерт. Такие люди, отвечает Сократ, только похожи на истинных любителей знания, но настоящими, подлинными и истинными философами являются те, кто любит созерцать саму истину.

Здесь, собственно, начинается рассуждение об истинном знании в отличие от незнания, с одной стороны, и мнения, с другой. Оно основано на различении объектов знания, переходя, тем самым, к проблемам онтологии. Наряду с известными местами из «Федона», «Пира» и «Федра», этот пассаж трактуется часто как изложение т.н. «средней онтологии» или онтологии «среднего периода» развития платоновской мысли, которая была затем либо реформирована и превратилась в «позднюю онтологию», как считает большинство платоноведов, либо вообще оставлена в стороне, как считают некоторые из них. Желание извлечь из платоновского диалога платоновскую онтологию и гносеологию вполне понятно. Но главная проблема такого абстрагирования заключается в том, что платоновские онтологические и гносеологические рассуждения подчинены конкретной цели, которую он ставит перед собой в том или ином диалоге или месте диалога. Здесь, например, его цель показать, какое отличие существует между истинными любителями знания и их «копиями», чтобы стало понятно, кого он имеет в виду, когда говорит о философам, дос-

тойных управления государством. Он не ставит себе цель изложить все, что он думает относительно гносеологических и онтологических проблем, но лишь то, что непосредственно касается его цели в этом рассуждении.

Обычно современный платоновед бессознательно считает, что Платон писал для того, чтобы мы могли «проследить» ход развития его онтологии и гносеологии, отметить основные этапы, определить противоречия и предложить свои гениальные решения проблем. Это не так. Платон обычно рассуждает на определенную тему столько, сколько необходимо для вполне конкретной цели. В «Государстве» в целом и в этом месте из пятой книги в частности подробное изложение гносеологии и онтологии его целью не являлось. Ему было нужно указать основной критерий отличия философов от нефилософов в практическом и политическом контексте. Естественно, никто не может запретить извлекать онтологические аспекты из того или иного места платоновского диалога, но мания поиска противоречий между одним вариантом и другим, уличение Платона в том, что в одном диалоге он уже забыл написанное в другом, желание в отличии одного варианта от другого увидеть неперменное развитие Платона противоречит нормальной логике и здравому смыслу. Напротив, многое указывает на то, что здесь он смотрит на проблемы онтологии и гносеологии так же, как в «Пармениде», «Софисте» и «Филебе».

Еще один предварительный момент. В отечественной философской культуре последних 30 лет большим влиянием пользовался Хайдеггер и следующие за ним философы и герменевты. Поэтому любое употребление слов «бытие», «сущее», «существование», «сущность», «истина» вызывает обычно нездоровый энтузиазм и желание непременно увидеть какое-нибудь фундаментальное различие «бытия» и «сущего» или отсутствие такого различия, прозреть в «несокровенность» истины как неперменную черту греческого мышления или, на худой конец, что-нибудь деконструировать. Для Платона слова «бытие», «быть» (*εἶναι* как субстантивированный инфинитив (*τὸ εἶναι*) и как глагол в личных формах), «существование», «существующее», «сущее» (*ὄν, ὄντα, οὐσία*), как правило, являются синонимами в обычном смысле

слова, заменяют друг друга без особого различия и выражают одно и то же²⁹¹. У платоновской онтологии есть свои нюансы, но они лежат в несколько другой плоскости, чем полагают адепты Хайдеггера. Соответственно, в моем тексте слова «бытие», «сущее», «существование» не имеют значения термина, как они не имели его у Платона, и свободно применяются для перевода любого из вышеперечисленных греческих слов или их форм.

Итак, философы в отличие от любителей зрелищ и слухов стремятся к самой истине. Истиной у Платона является истинно-сущее или, проще говоря, существующее на самом деле. На самом деле существуют виды, обозначаемые общими именами нашей речи. Каждый такой вид — прекрасное, безобразное, справедливое, несправедливое, благо и зло — представляет собой один и только один вид. В «Филебе» Платон именует его «генадой» или

²⁹¹ Ср., например, 478 d *μεταξὺ κείσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ πάντως μὴ ὄντος* и 479 с *μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι*, *ibid.* с–d *οὔτε σκοτωδέστερα μὴ ὄντος ... οὔτε φανότερα ὄντος*, 479 d *μεταξὺ ... τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς*. Ср. «Федон» 65 d *τῶν ἄλλων ... ἀπάντων τῆς οὐσίας* и 66 а *ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος*; 78 d 1 *αὐτῇ ἢ οὐσία ἢς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι* «то самое бытие, которое мы определяем как существующее» (речь о прекрасном самом по себе, справедливом самом по себе, о которых ведут речь собеседники в платоновских диалогах, спрашивая и отвечая). Несколькими строками ниже (78 d 4) *αὐτῇ ἢ οὐσία ἢς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι* называется просто *τὸ ὄν*. См. также «Федр» 247 с–d, где сперва говорится *ὦ ἢ ἀχρόματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα*, которую видит подвизавшаяся за пределы небесного свода душа. Увидев это бытие, душа *ἀγαπ' τὸ ὄν*. В «Законах» 891 d *ἴδεν ἡμαρτήκασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας* это не «отсюда и протекают их заблуждения относительно истинной сущности богов», как переводит Егунов. У атенстов-космологов, о которых здесь идет речь, не может быть представлений об истинной сущности богов. Платон здесь говорит: «поэтому они и стали ошибаться в вопросе о том, существуют ли боги на самом деле». Также и в известном пассаже 895 d, где говорится об *οὐσία, ὄνομα, λόγος*, речь не идет о «сущности» в смысле *essentia*, но просто о самой вещи. Поэтому и здесь *οὐσία* и *ὄν* снова оказываются равнозначными: 895 d *τὴν οὐσίαν* и *περὶ τὸ ὄν ἅπαν*; 895 e *ταῦτόν ὄν* и 896 а *τὴν αὐτὴν οὐσίαν*. Егунов и здесь напрасно ставит в переводе «сущность», а Джоуэрт — *essence*. Платон говорит здесь об очень простой вещи: рассматривая любой предмет, нас интересует, существует ли он, как его называют, как его определяют. В таких местах, как «Федр» 245 e, *ψυχῆς οὐσία* можно перевести как «сущность души», но можно ограничиться «существованием души» или «бытием души», которое заключается в самодвижении. И во второй гипотезе «Парменида» 142 b — 144 e *οὐσία, τὸ εἶναι, τὸ ὄν* заменяют друг друга. В «Меноне» 72 b — 73 а рассуждение начинается об *οὐσία* добродетели, которая затем оказывается *τὸ ἀρετῆ εἶναι* (= *ἐν εἶδος ταῦτόν*).

«монадой», то есть единицей²⁹². Но в силу взаимодействия, которое Платон называет «общением», с поступками, телами и другими видами каждый такой вид, появляясь во многих местах, кажется чем-то многим. Философы познают вид, не-философы — лишь множество его явлений. Возьмем познание прекрасного. Для философа прекрасное — это нечто одно, пусть даже оно появляется в самых различных прекрасных поступках, прекрасных телах или в сочетании с другими видами, например, когда мы говорим: «все справедливое прекрасно» или «все полезное прекрасно». За множеством явлений настоящий философ знает «само прекрасное», или «прекрасное само по себе», или вид/идею прекрасного. Напротив, тот, чья мысль не может дойти до природы самого прекрасного, самой по себе красоты, лишь видит и слышит прекрасные тела, формы, звуки. Таких людей большинство, тогда как способных знать само по себе прекрасное очень мало.

Тот, кто признает только множество прекрасных вещей, не признавая прекрасное само по себе, грезит наяву, поскольку он принимает копию за оригинал, подобие — за то, чему подобие подобно. Напротив, тот, кто признает само прекрасное и может видеть как само прекрасное, так и то, что ему причастно, не принимая одно за другое, тот живет наяву, а не во сне. Образ мысли (*διάνοια*) первого можно назвать «мнением» (*δόξα*), второго — «гномой» или знанием (*γνώμη*)²⁹³, поскольку он не мнит, но знает (*γινώσκων*).

Но пока это лишь утверждения без обоснования, тогда как желательнее вежливо убедить того, кто признает только прекрасные вещи и не признает само прекрасное, в том, что он обладает лишь мнением, но не знанием. Познание — это знание чего-то существующего. Познать то, чего не существует, нельзя. То, что существует в полном смысле слова²⁹⁴, полностью и познается. То, что во-

²⁹² «Филеб» 15 а — в.

²⁹³ Платон ставит здесь *γνώμη* только для того, чтобы показать связь между процессом познания (*γινώσκων*) и итоговым состоянием ума. В дальнейшем он его не употребляет, заменяя более употребительными *γῶσις* и *ἐπιστήμη*. Никакой смысловой разницы в употреблении этих слов в этом контексте нет.

²⁹⁴ *παντελῶς ὄν* «полностью сущее», «совершенно сущее», равнозначно *εἰλικρινῶς ὄν* «чистое сущее», «существующее без примеси», которое стоит чуть дальше в платоновском тексте.

все не существует, вовсе не познается. Если имеется нечто, находящееся между существующим в полном смысле слова и вовсе не существующим, то оно будет познаваться с помощью того, что находится между полным знанием и полным незнанием. Есть такая вещь, как мнение, отличная от знания. К чему она относится?

Для дальнейшего продвижения нужно исследовать, что такое способности (*δυνάμεις*). В широком смысле слова способностями является все то, с помощью чего мы (или все что угодно) на что-то способны. Наиболее очевидным примером являются способности зрения и слуха. Способности лишены чувственных качеств, с помощью которых проводят различие между чувственно воспринимаемыми предметами. Различие между способностями определяются лишь тем, на что способность направлена и что она производит. Если две способности направлены на один предмет и производят одинаковый результат, это не две способности, но одна. Если их предметы разные и результаты разные, способности будут разными.

Знание и мнение принадлежат к роду способностей. Они отличны друг от друга, поскольку отличны их результаты: знание безошибочно, мнению свойственно заблуждение. Если они отличны, поскольку они производят различный результат, то, как было условлено, они имеют и различный предмет, на который они направлены или для которого они по природе предназначены²⁹⁵. Знание, как уже было сказано, направлено или предназначено для существующего. Следовательно, познавательное действие мнения относится не к существующему. Но оно не может относиться к несуществующему, поскольку мнение — это все же мнение о чем-то, оно мнит что-то, а несуществующее — это ничто²⁹⁶. О несуществующем не может быть ни знания, ни мнения, только полное неведение и незнание. Мнение, таким образом, отличается и от знания, и от незнания. Будучи темнее знания, но яснее незнания, оно находится между ними²⁹⁷.

²⁹⁵ 477 d *τεταγμένῃ*; 478 a *πέφυκεν* bis.

²⁹⁶ Я попробовал обыграть здесь противоположность «мнит что-то» — «ничто», тогда как Платон обыгрывает *ἔν γέ τι δοξάζει* — *δοξάζειν μηδέν*, то есть *μηδὲ ἔν*.

²⁹⁷ Ср. «Пир» 202 a.

Теперь осталось найти то, что одновременно есть существующее и несуществующее²⁹⁸, иначе говоря, то, что причастно бытию и небытию, или, что то же самое, но в геометрическом выражении²⁹⁹, находится между существующим в полном смысле слова и вообще не существующим. Если нечто такое будет обнаружено, оно и окажется предметом мнения, находясь между бытием и небытием, как само мнение оказалось находящимся между знанием и незнанием.

Исходя из всего вышеизложенного, тому, кто признает только множество, например, прекрасных звуков, красок, тел, поступков, но не признает самого прекрасного, предлагается ответить на вопрос, являются ли такие прекрасные вещи только прекрасными или они в каком-то отношении или в какой-то части оказываются безобразными. Он должен это признать. Это относится не только к прекрасному, но и к справедливому, благочестивому, двойному, большому и малому, тяжелому и легкому. Если взять любую прекрасную (справедливую и т.д.) вещь, поступок или что угодно, то ни одна из них не есть то, что мы о ней высказываем. В этом смысле ни одна из чувственно-воспринимаемых нами вещей или поступков не существует в полном смысле слова, поскольку она не есть свой собственный предикат. Видимый нами стол не есть стол, который подразумевается в имени «стол». Прекрасная девушка не соответствует предикату «прекрасное», поскольку она не прекрасна во всех отношениях. Она и прекрасна и безобразна одновременно. Это значит, что она лишь отчасти соответствует предикату «прекрасное», то есть лишь отчасти действительно существует как прекрасная, но, будучи отчасти непрекрасной, не соответствует этому предикату, будучи причастна несуществующему.

Таким образом, множество прекрасных, справедливых, больших, малых и т.д. вещей, как было показано, всегда дwoятся, существуют и не существуют. Их невозможно однозначно помыслить: каждая из них не есть ни существующее в полном смысле слова, ни несуществующее. Как было принято раньше, то, что находится

²⁹⁸ ἄμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν формулировка, которую Платон и Аристотель употребляют, когда нарушается правило непротиворечия.

²⁹⁹ τοῖς μὲν ἄχροις τὰ ἄχροα, τοῖς δὲ μεταξὺ τὰ μεταξὺ ἀποδιδόντες.

между сущим и не сущим, не будучи в строгом и полном смысле слова ни тем, ни другим, и есть предмет мнения. Следовательно, множество вещей, поступков и прочего, что обычно признается теми, кто отрицает существование самих видов, есть на самом деле не предмет знания, но только предмет мнения. Соответственно, те, кто признает только это множество, представляют собой любителей и поклонников мнения, тогда как те, кто признают виды, являются любителями и страстными поклонниками знания, то есть философами.

Так завершается рассуждение, которое должно было показать принципиальное отличие между философами, подлинными любителями всякого вида знания, и нефилософами, теми, кто лишь полюбен философам, и обладает лишь мнением, но не знанием, и стремится, соответственно, тоже только к мнимому. В лучшем случае они могут следовать философам, доверяя их знанию о видах и тому, что действительно существует, признавая такое существование с чужих слов. Тогда они будут обладать правильным мнением.

Понимание Платоном истины отличается от обычного понимания истины в корреспондентской теории, которая предполагает существование вещей и существование понятий, представлений или знаков, которые вещам или соответствуют (истина), или не соответствуют (ложь). У Платона истина «онтологична», существует сама по себе. Но определенного рода «корреспонденция» в ней присутствует. Истинность вида определяется его отношением к самому себе, его самождеством. Это и позволяет назвать его истинным, в отличие от множества вещей, звуков, цветов и поступков, которые не тождественны тому предикату, которым они обозначаются. Вид действительно есть то, что о нем высказывается, субъект и предикат в нем совпадают, поэтому он и есть истина *par excellence*. Его самождество, необходимое для его истинности, есть основание того, что он есть действительно существующее, поскольку только он действительно есть то, что он есть. В этом смысле его бытие или существование есть истинное бытие. Бытие множества вещей не есть истинное бытие, поскольку видимый нами стол не совпадает с содержанием имени «стол», которое о

нем высказывается. В этом смысле наши высказывания о множестве вещей не могут быть истинными. Они выражают не знание, но только мнение. Таким образом, понимание истины Платоном таково, что главной основой его теории истины является самотождество вида самому себе, из которого, в свою очередь, вытекает как истинность вида, так и его чистое существование, присущее идее, и не присущее видимым нами вещам. Из этого же следуют вечность и неизменность идей. В основании платоновского платонизма лежит закон тождества, то, чем Платон обязан, прежде всего, мысли Парменида.

Как принято считать, что здесь Платон излагает «среднюю онтологию» или «среднюю теорию идей», которой он держался в средний период своей жизни и творчества и которая была затем им оставлена или переделана. Но подобного рода рассуждения и теории покоятся на очень зыбком основании. Мы уже говорили, что в «Государстве», как и в «Пире» и «Федоне», рассуждения об идеях, истинно существующем и прочем, не являются систематическими трактатами по онтологии и гносеологии. Они — части внутри целого диалога или внутри различного рода тем, образующих тот или иной диалог. Они нужны ровно настолько, насколько это требует логика развития диалога.

Кроме того, теории о том, что Платон радикально изменил теорию идей, сталкиваются с неприятным фактом: теория идей в тех же самых выражениях присутствует в «Тимее»³⁰⁰. Если придерживаться обычных стилеметрических критериев, то нужно признать, что «Тимей» — поздний диалог. Попытки Райла датировать «Тимей» временем, предшествующим написанию «Парменида» и «логических» диалогов, — своего рода вопль отчаяния перед этим фактом. Обычно считается, что критика теории идей, представленная в «Пармениде», это важное свидетельство того, что Платон, наконец, понял, что с его онтологией не все в порядке, и решил что-то изменить в своей главной позиции, гипостазировании видов. Но если внимательно читать первую часть «Парменида» и не придавать ей смысла, отличного от того, который придавал ей

³⁰⁰ «Тимей» 27 d и пр.

Платон, то выводы будут совсем другие. Юный Сократ, сформулировавший теорию идей, не смог отразить критические аргументы Парменида. Однако мораль, которую Платон извлекает из этого обстоятельства, заключается в том, что Сократу не хватило диалектической ловкости и ему требуется логическая гимнастика. Хотя теория идей парадоксальна, но без нее некуда направить размышление, говорит старый Парменид, без нее будет разрушена сама диалектическая способность, что полностью уничтожает, с точки зрения Платона, возможность знания и науки. Аргументы Парменида не казались Платону достаточным основанием, чтобы расстаться с теорией идей. Против них можно без особого труда сформулировать контраргументы, что демонстрирует вся история античного платонизма. Для Платона теория идей — единственное спасение от тотального релятивизма, гораздо более страшного противника, чем несколько диалектических уловок против признания идей.

Точно так же и в «Филебе», где снова речь заходит о том же парадоксе теории идей: одна и та же идея, оставаясь одной и самоидентифицирующейся, каким-то образом присутствует во множестве, и в «Филебе» нет и следа того, что на этом основании теорию идей нужно реформировать или оставить. Якобы полное отсутствие упоминания теории идей в «Законах» должно также свидетельствовать о том, что теория оставлена, но, во-первых, в «Законах» достаточно намеков и слов, которые подразумевают теорию идей³⁰¹, во-вторых, теория добродетелей и теория души, которые там присутствуют, без теории идей невозможны, в-третьих, задача диалога иная, а требовать от Платона, чтобы он каждый раз формулировал теорию идей, нелепо. Одним словом, в «Государстве» мы встречаем нормальный общий очерк обычной платоновской теории идей, написанный, как уже говорилось, для определенной цели: различия любителей знания и любителей мнения.

Но помимо этих доводов текст «Государства» в этом месте указывает на то, что некоторые моменты, которые специально будут разбираться в «поздних» «Софисте» и «Пармениде», не были неиз-

³⁰¹ «Законы» 668 с, 669 а, особенно 965 b sqq.

вестны Платону, когда он писал «Государство». Обычно считается, что принципиальным отличием средней от поздней теории идей в том, что «средний» Платон наивно полагал, что каждая идея есть одно, замкнутое в себе самотождество, исключающее связь с другими идеями, не задумываясь, что мыслить, например, прекрасное само по себе как таковое мы не можем, если при этом не будем мыслить существование, единство, покой, тождество, отличие. Не только вещи причастны к идеям, но и идеи причастны к другим идеям. Так в общем виде выглядит эта теория о платоновском развитии. Но в тексте «Государства» присутствует рассуждение, которое, по меньшей мере, подрывает такого рода теорию.

Платон прямо говорит здесь, что вид, будучи одним, тем не менее «общается» с телами, поступками и *другими видами* и в силу этого взаимодействия кажется или является во многих местах и кажется или является множеством. Во-первых, здесь говорится о том, что виды вступают в «общение», и Платон употребляет слово «койнония», которое он употребит и в «Софисте», описывая общение видов, и которое станет своего рода девизом на щите теории развития платоновской мысли. Хотя и без этого представить такого мастера диалектики и логической эквилибристики, как Платон, не понимающим того, что понятия соединяются с понятиями, невозможно. Во-вторых, здесь присутствует намек на возможный вариант платоновского решения апории присутствия или причастности многих вещей и поступков одному и тому же виду. Речь идет о том, что присутствие и причастность Платон здесь передает как нечто кажущееся или являющееся. Вид один, один и тот же, но во взаимодействии с телами, поступками и другими видами возникает явление множества, своего рода трансцендентальная иллюзия. В любом случае тот парадокс, который будет подробно обсуждаться в «Пармениде» и упоминаться в «Филебе», уже известен автору «Государства». И как в этих диалогах, так и в «Государстве» он нисколько не мешал Платону придерживаться теории идей. В-третьих, рассуждение о невозможности иметь мнение о небытии как таковом показывает, что Платон и «до» создания «Софиста» понимал проблемы, связанные с полаганием абсолютного небытия.

Наконец, теория истинно-существующего, о которой шла речь, имеет прямое отношение к главному предмету «Государства», исследованию справедливости. Поскольку справедливое также есть один вид, присутствующий во множестве справедливых поступков, присутствующий в полисе и душе, то только философ в платоновском понимании может знать справедливость саму по себе или вид или идею справедливости. Такого рода знание необходимо для нормальной человеческой практики. С нелегкой руки Аристотеля принято высказывать недоумение, каким образом знание общей идеи может нам помочь в конкретных человеческих делах³⁰². Аристотель, критикуя платоновскую идею блага, пытался уверить своих слушателей, что у Платона речь идет о чем-то совершенно неясном, абстрактном и далеком от насущных проблем человеческой жизни.

На самом деле, у Платона знание любой общей идеи предполагает знание всех ее подвидов и, соответственно, умение отличить копию от оригинала, увидеть, что в конкретном поступке справедливо, а что нет. Знающий саму справедливость, или благо, или прекрасное, видит и понимает самые важные, существенные черты, свойственные этому понятию, отличает их от других понятий, от других видов. Философское знание, о котором говорит Платон, это не тупой и бессмысленный экстаз мистика, «застрявшего» на одном, но постоянное диалектическое упражнение и рассуждение, отличающее одно от другого. Но без знания истины или самого вида никакой логической операции осуществить не получится. Таким образом, знание справедливости самой по себе подразумевает, как Платон ясно говорит, и знание того множества поступков, которые ей причастны.

Кроме того, как уже говорилось, закон тождества или самоидентичность вида является онтологическим основанием справед-

³⁰² Кант также был убежден в ненужности философии для хорошего и честного поведения: «для того, чтобы знать, как поступать, чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии» (т. 4, с. 174 русского юбилейного издания в восьми томах. М., 1994). Практическая мудрость нуждается в науке, по Канту, не для того, «чтобы у нее учиться, а для того, чтобы ввести в употребление ее предписание и закрепить его» (там же, с. 175). Платоновская этика предполагает и учебу у высшей науки, и закрепление этого предписания в виде «правильного мнения».

ливости в ее платоновском понимании. Занятие своим делом в душе или в обществе есть отражение и подобие равенства идее ей самой. Платоновский вид, прежде всего, делает свое собственное и только свое собственное дело.

«Философская природа» (484 a — 487 a)

Учение о различии между философами и нефилософами, основанное на знании видов или действительно существующего, является базисом для всех дальнейших платоновских рассуждений в шестой и седьмой книгах. Платон подчеркивает, что сказанное о различии между любителями знания и мнения не исчерпывает эту тему. Но поскольку главный предмет, как говорит Платон, заключается в различении жизни справедливой от жизни несправедливой, то сказанного пока достаточно.

Следующая тема, которую нужно рассмотреть, заключается в следующем. В качестве возможных правителей города философы, как они были Платоном определены, вне всякого сомнения, превосходят тех правителей, которые не обладают знанием видов. Только философы имеют в душе ясный образец прекрасного, справедливого и блага, к которому они, устанавливая законы и радея об их сохранении, могут постоянно обращаться и смотреть на него, как художник постоянно сличает свою картину со своей моделью. Но Платон — не мечтатель и не романтик. Он трезво понимает необходимость для руководителей государства не только ясного и точного знания, основанного на идеях, но и практического опыта и, прежде всего, остальных добродетелей, о которых шла речь. Собственно, задача, к которой он сейчас обращается, заключается в том, чтобы показать, как можно, обладая любовью к знанию в платоновском смысле слова, также иметь и другие добродетели. Путь к этому начинается, как и в случае со стражами во

второй книге, с исследования природы философа, его врожденных свойств. Как везде у Платона, природа лежит в основе любой возможной специализации. Исследование врожденных качеств покажет, что философы будут обладать и другими добродетелями и, следовательно, именно им лучше всего быть руководителями полиса.

Самая основа философской природы заключается, как уже было сказано, в страстной любви к знанию того, что есть на самом деле, а не того, что «блуждает», возникая и исчезая. Также уже говорилось о том, что философ любит все истинное бытие, не делая различия между малым и великим, респектабельным и менее респектабельным, как не проводят такого различия другие «эротоманы», любители почестей или половой любви. Платон вопреки мнению платоноведов решил не дожидаться времени создания «Парменида», чтобы сказать, что философ одинаково стремится к познанию всех видов, независимо от того, считаются ли они чем-то великим и достойным или нет. Здесь, в «Государстве», это называется «не оставлять без внимания никакую часть того, что есть на самом деле»³⁰³. Это не значит, что для Платона знание всех видов одинаково необходимо для управления полисом. В этом смысле философ-правитель, прежде всего, должен ясно видеть и понимать виды прекрасного, справедливого и блага, но в отношении познания видов между самими видами нет никакой разницы. Все они представляют собой части того, что на самом деле существует.

Следующее качество, которое вытекает из природной любви философа к знанию, это любовь к истине и ненависть ко лжи. Невозможно стремиться к знанию, не имея отвращения к заблуждению, к тому, чтобы ошибаться и заблуждаться. Мы уже знаем, что правители идеального полиса могут в случае необходимости вводить в заблуждение других для общей пользы, но сами правители и сами философы, любя знание, любят и истину. Для Платона подлинная мудрость и истина сродни друг другу, поскольку объект знания — вид сам по себе — и есть истина в силу тех оснований, которые уже были приведены. Поэтому любители знания с самого детства стремятся к истине во всем. Имя «Филалет», нередко встречающееся в

³⁰³ 485 в.

зарубежной и отечественной литературе Нового времени, восходит, в конечном итоге, к этому рассуждению в «Государстве». Платон говорит, что это качество, любовь к истине и отвращение ко лжи, наиболее парадоксальное³⁰⁴. Оно идет вразрез с тем впечатлением, которое тогдашние философы производили в Афинах, где их считали пустыми болтунами. Он, как мы увидим дальше, соглашается с такой оценкой своих современников, считая, что лжецов и болтунов среди тех, кого зовут философами, предостаточно.

Из страстной любви к знанию следует и то, что настоящий философ обладает софросюне-умеренностью. Любая страстная любовь к чему-то предполагает, что все желания человека обращены на то, что он любит, не оставляя места для других желаний. Страсть к знанию делает то, что у философа все желания сосредоточены на знании истины, что единственное удовольствие, которое для него существует, это удовольствие, присущее самой душе, тогда как телесные удовольствия не имеют для него никакой притягательности. Тем самым у настоящего, а не «деланого» философа не может быть корыстолюбия, любви к вещам, которые служат средством для телесных наслаждений. Та «плеонексия», о которой рассуждали Фрасимах и Главкон, желание иметь больше вещей, чем другие, которое, согласно их рассуждениям, присуще любой природе, исключается самим фактом философской природы, стремящейся не к вещам, но к знанию истины. Это не значит, что философ не имеет удовольствий. Он их имеет, они самые лучшие, но это удовольствия, присущие душе самой по себе.

Из любви к знанию истины, которая охватывает все бытие и все время, следует и величие души, присущее философу, отсутствие у него мелочности, желания обращать внимание на различные пустяки. В свою очередь величие души, воспитанное созерцанием всего божественного и человеческого, заставляет душу не высоко ценить человеческую жизнь, а следовательно, не бояться и смерти. Таким образом, добродетель мужества также следует из любви к знанию как основы философской природы. Напротив, природа трусливая и мелочная к истинной философии не способна.

³⁰⁴ 490 а.

Такая природа, как она была только что описана, не может быть несправедливой. Дикость, необщительность, нарушение договоров не может быть свойственно природе философской души. Таким образом, такая душа будет справедливой в обычном смысле слова³⁰⁵. Признаком философской души, очевидным уже в детском возрасте, является мягкость, кротость и общительность.

Природа философа должна обладать и «интеллектуальными» свойствами: способностью к наукам, памятью и врожденным чувством соразмерности и сообразности, если воспользоваться известным выражением Пушкина для перевода платоновского *ἕμμετρος* и *εὐχαρις*. Если первые два свойства понятны сами собой, то последнее требует некоторого пояснения. Присущая душе по природе «музыкальность», «ритмичность», естественное тяготение ко всему ладному и стройному является, по Платону, помощником в познании идей, поскольку каждый вид есть объединение многого в одно, своего рода гармония и лад. Часто считают, что такое понимание пришло к Платону лишь к концу его жизни и было отражено в «новом» учении «Филеба». Но в этом предположении нет необходимости. Здесь, в «Государстве», Платон ясно говорит, что «истина сродни не безмерности, но соразмерности»³⁰⁶, что истинно-сущее представляет собой упорядоченное и стройное множество³⁰⁷, а познание истины как соразмерности требует соответствующего прирожденного качества души.

³⁰⁵ Ср. у Еврипида fr. 910 Nauck.

³⁰⁶ 486 d.

³⁰⁷ 500 с, где истинно существующее определяется как *τεταγμένα ἄττα, οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα*

ἕπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα. Странно, что Полю Шорей здесь изменил его обычный такт и тонкое понимание мысли Платона. Увидеть здесь намек на стройное движение небес нельзя. То, что речь идет об идеях, подтверждается не только употреблением *κατὰ ταῦτ' ἀεὶ ἔχοντα* и *ἐκεῖ*, а также не упомянутое американским критиком *τὸ θεῖον παράδειγμα* чуть ниже (500 e), но и главной мыслью пассажа: философ, взирая (*ὄρε*) на тамошние добродетели, внедряет их в человеческие нравы. Созерцание космоса тоже имеет воспитательный эффект, как об этом почти в таких же выражениях говорится в «Горгии» и «Тимее», но здесь, в «Государстве», речь идет о справедливости самой по себе, умеренности самой по себе и т.д. Идея — не только денотат общего термина, как обычно пишет Шорей, но, будучи таким денотатом, обозначающим вид или род, она включает в себя подчиненные виды и роды. В этом нет никакой мистики, хотя именно отсюда выраста-

Таким образом, были перечислены основные свойства философской природы: любовь к знанию, ко всем видам знания, любовь к истине, софросюне-умеренность, величие души, мужество, справедливость, способность к учебе, память, чувство соразмерности и сообразности³⁰⁸. Описание философской природы, принятое Платоном в начале шестой книги, дало ему возможность показать, каким образом все основные добродетели вытекают из главной природной особенности подлинной философской природы, врожденной ей любви к знанию. Как мы помним, первое перечисление и начальная характеристика добродетелей были даны в конце второй и начале третьей книги «Государства». Там речь шла об общих образцах, «типах», которые должны содержаться в сказках и легендах, которыми нужно питать стражей с самого их младенчества. В четвертой книге было показано, что представляют собой основные добродетели в полисе и душе. Но в четвертой книге, до появления темы философов, философского знания и теории идей, теория добродетелей должна была представить их лишь в самом общем и понятном для всех виде. С их помощью можно было определить, что такое здоровый и хороший город и что такое здоровая и хорошая душа. Кроме того, поскольку там речь шла о всем городе в целом и всей душе в целом, то для описания мужества и софросюне-умеренности нужно было прибегнуть к понятию «мнения». Страж-помощник мужественен, если он сохраняет в удовольствиях и печалях мнение, установленное законодателем. О мнении речь шла и в рассуждении об умеренности.

Здесь, в учении о добродетелях шестой книги, поскольку речь идет о высшем классе и высшей душе, а мнение может относиться лишь к низшим душам, не знающим истины как идеи, Платон по-

ет учение об Уме как целом у неоплатоников. Если я действительно знаю само прекрасное, то я знаю подчиненные ему виды, например, милого, прелестного, симпатичного, привлекательного и пр. Точно так же я знаю и более общие роды, в которые входит прекрасное само по себе, например, блага. Это очень простая мысль, которая объясняет, почему мыслить вид — это мыслить другие виды и роды, подчиненные ему или включающие его, образуя тот порядок и строй, о котором здесь говорит Платон. Убежденность в единстве мира истины, делающем возможным переход от одной идеи к другой, отражена и в «Меноне» 81 с–d.

³⁰⁸ Ср. перечень добродетелей души в «Меноне» 88 а.

казывает, как, на самом деле, все нравственные добродетели, о которых шла речь, следуют из любви к знанию³⁰⁹. Если можно так выразиться, он достигает той точки, в которой старое сократовское учение о том, что добродетель только одна и она есть знание, снова становится истинным, а все «этические» добродетели просто следуют у философа из его природной страсти к знанию. Только здесь становится понятным, как одна добродетель следует за другой³¹⁰, вытекая, на самом деле, из основной характеристики философской природы. Таким образом, разум с присущей ему страстью к истине и действительно существующему есть главная причина всех добродетелей, включая справедливость в ее обычном понимании справедливости в практических делах³¹¹.

Клевета на философию, причины клеветы (487 b — 497 a)

Философская природа предполагает все необходимые для управления полисом качества. Но, замечает Адимант, это рассуждение не убедит тех, кто видит, что на деле самые приличные люди среди «профессиональных» философов в обычной жизни полиса оказываются совершенно бесполезным народом для государственных дел, а большинство философов — весьма чудные люди, если не сказать, что они вообще полностью испорчены. Философией стоит немного заниматься в юности, для общего развития, но не более того.

В то время, когда писал Платон, слово «философия» в Афинах уже вошло в обиход, но с довольно размытым значением. Мудростью обладали, по обычным афинским представлениям, политики, поэты, прорицатели, изобретатели, риторы, ученые, путешествен-

³⁰⁹ О высшем статусе разума Платон еще будет говорить в седьмой книге 518 e.

³¹⁰ 486 e *ἐπιπέμειν ἀλλήλοις*, на этом основаны все последующие учения об *ἀνταποδοσία τῶν ἀρετῶν*.

³¹¹ Ср. «Менон» 88 c–d, «Законы» 631 b–d.

ники. Геродот, рассказывая о путешествии Солона на Восток, устами лидийского царя Креза говорит, что Солон «любя мудрость, обошел многие страны ради их наблюдения»³¹². Фукидид, рассуждая от имени Перикла в знаменитой погребальной речи второй книги³¹³, ставит афинянам в заслугу, что они «любят изящество, но со скромностью, любят мудрость, не становясь от этого слабыми и бессильными». Под «философией» здесь понимается духовная культура Афин, проникнутая изящными искусствами и словесностью. Современник и соперник Платона на поприще образовательной деятельности публицист и эссеист Исократ считал, что «философия» — это общая культура, в которой главное место занимает искусство слова, а предметом для него являются важные и актуальные политические темы. Отвлеченные рассуждения и математические науки полезны как один из элементов воспитания, не самый важный. Философами называли себя и ученики Сократа, Аристипп, Антисфен и, конечно, Платон. Когда афинянин недовольно высказывался о философях вообще, он имел в виду все это множество людей, занимавшихся интеллектуальным трудом и пропагандой своих идей, а также тех, кто так или иначе с ними был связан, учился у них, слушал их.

Платон не считал себя в одной лодке со всеми теми, кто мог быть назван философом. Его понимание философии резко отличалось от того, как ее понимали афиняне, Исократ, Антисфен и другие «философы». Поэтому он соглашается с тем, что говорил Адимант. Действительно, самые приличные среди философов сейчас бесполезны в городской жизни, а большинство других философов — либо испорченные негодяи, либо ничтожества. Но причина этого лежит вовсе не в природе самой философии. Это он и показывает здесь, затрагивая темы, которые уже обсуждались в «Горгии», о соотношении политики и философии и выясняя, вероятно, свои отношения с Исократом. Кроме того, в очередной раз он пытается объяснить самый известный в Афинах факт пагубного и развращающего влияния философии на юношество, речь идет

³¹² I 30.

³¹³ II 40.

о судьбе Алкивиада, который был учеником Сократа и стал предателем родины³¹⁴. Наконец, здесь он высказывает свои нелицеприятные суждения о некоторых коллегах по «философскому» цеху, впрочем, как всегда, не называя имен. Что не удивительно: Платон всегда интересовал не отдельный «факт», но общие тенденции, которые этот факт делает явными.

В «Горгии» герой этого диалога Калликл, воспроизводя обычные для Исократы и его школы аргументы против отвлеченной философии, жалеет о том, что Сократ, человек одаренный и способный, вместо того, чтобы заниматься делами полиса, шушукается по углам с двумя-тремя юношами, рассуждая о предметах не стоящих³¹⁵. Виной этому, по Калликлу, является философия, которая сделала из Сократа человека ненужного для города. В своих ответных рассуждениях Сократ гордо провозглашает, что только он на самом деле и есть истинный и единственный политик в Афинах, поскольку он заботится о душе, а не о теле и его потребностях, как остальные государственные деятели. Здесь, в шестой книге «Государства», Платон снова касается этой проблемы, почему философы бесполезны в государстве.

Здесь, в отличие от «Горгия», вместо долгих диалектических рассуждений он пользуется образом, который иллюстрирует его основную мысль. Город сравнивается с кораблем³¹⁶, капитан которого слегка глуховат и подслеповат, но знает морское дело, тогда как команда, разделенная на враждующие стороны, пытается захватить власть на корабле, отстранив капитана от штурвала и уничтожив конкурентов. Знатком навигации считается у них не профессиональный кормчий, который учился морскому делу, знает погодные и метеорологические условия, умеет ориентироваться по звездам, но тот из моряков, кто лучше всех способен осуществить захват власти в интересах своей партии. Никакого специального знания для кораблевождения они не признают. Единственное знание, доступное им, — это знание, как захватить и удержать

³¹⁴ О том, что здесь имеется в виду Алкивиад, писал уже Шлейермахер (S. 38²).

³¹⁵ «Горгий» 485 d — e.

³¹⁶ Еще раз этим сравнением государства с кормчим и кораблем Платон пользуется в «Политике» 298 a sqq.

власть, чтобы после этого плыть, напиваясь и наедаясь. Усыпив или напоив капитана, они отстраняют его от штурвала, захватив власть на корабле.

Истинный философ, который бесполезен для государства, и есть такой капитан. Только он владеет знанием, необходимым для управления полисом. Как и в «Горгии», только истинный философ есть, на самом деле, специалист по управлению государством. Он знает, что такое душа, какие части она имеет, какие законы нужно устанавливать, исходя из истинного знания видов прекрасного, справедливого и благого. Наличие такого знания вообще отрицается реальными политиками, которые любили и любят болтать про свою интуицию и гениальность, для которой нет никаких правил. Но истинный философ, владея настоящим знанием политики, «слегка глуховат и подслеповат», не разбираясь в «политической кухне», в интригах партий и фракций, поэтому его легко можно устранить и отправить на обочину политической жизни. Что такое слепота и глухота философа, Платон вскоре более подробно берет в образе пещеры и комментарии к ней в седьмой книге.

Но самая главная особенность истинного философа заключается в том, что ему вообще чуждо желание власти. У него не может быть своего мотива для того, чтобы рваться к власти. Здесь Платон на новом уровне возвращается к тому, о чем шла речь в первой книге. Поскольку власть полезна тому, кто в ней нуждается, а не тому, кто власть осуществляет, у философа нет своего мотива, чтобы идти во власть. Не врач нуждается в больных, говорит Платон, но больные во врача. Как мы видели, сама природа философа исключает возможность жажды вещей для удовлетворения своих удовольствий, поскольку все его удовольствие относится не к телу, а к душе и заключено в знании. Только философ владеет политическим искусством, только он может управлять государством, но сам он не имеет желаний этим заниматься, поскольку он мотивирован иначе. Так что вся вина лежит не на философах, а на тех, кто не использует их для управления государством.

Показав, почему самые достойные из философов оказываются невостребованными в существующих государствах, Платон переходит к обсуждению того, почему многие философы могут ока-

заться и оказывались на деле не просто негодными людьми, но попросту негодьями. И в этом случае причиной оказывается вовсе не философия. Как уже говорилось, Платон пытается здесь объяснить, главным образом, то, почему некоторые участники сократического кружка, в первую очередь, Алкивиад, но также и его родня, Критий и Хармид, совершали самые гнусные преступления против полиса и против человечности.

Основная мысль Платона в том, что как раз самые способные от природы люди, если они не получают надлежащего воспитания, падают наиболее низко или, выражаясь по-латыни, *corruptio optimi pessima*. Развивая ее, он касается нескольких важных тем. Прежде всего, это тема добродетелей, которыми должна обладать философская природа, но которые в определенных условиях и при определенных обстоятельствах могут погубить душу и оторвать ее от философии. Мужество, софросюне-умеренность и другие добродетели или, точнее, достоинства³¹⁷ не являются, таким образом, благом как таковым, поскольку они могут принести вред³¹⁸. Это довольно важный и ценный комментарий к платоновскому пониманию добродетелей, показывающий, почему идея блага является высшей идеей платоновской практической философии³¹⁹. Без зна-

³¹⁷ В данном контексте слово «добродетель» особенно неудобно, поскольку оно уже предполагает «делание добра», то есть блага. Но другого нормального и привычного слова нет, а заменять его методически на «достоинство», «превосходство», «доблесть» и пр. — значит превращать русский текст в нечто совсем «остраненное» и пугающее.

³¹⁸ Ср. у Канта в «Основоположениях метафизики нравов»: «Обуздание аффектов и страстей, самообладание и трезвое размышление (эти три свойства и образуют *σωφροσύνη* в платоновском ее понимании. — Д.Б.) не только во многих отношениях хороши, но, по-видимому, составляют даже часть внутренней ценности личности; однако многого недостает для того, чтобы объявить эти свойства добрыми без ограничения (как бы безусловно они ни прославлялись древними)» (т. 4, с. 162 русского юбилейного издания в восьми томах. М., 1994). К числу этих древних нельзя отнести Платона, который так же хорошо, как и Кант, понимал, что «хладнокровие злодея» не имеет отношения к благу.

³¹⁹ Ср. у Канта в «Основоположениях метафизики нравов»: «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли. Рассудок, остроумие и способность суждения и как бы иначе ни назывались дарования духа, или мужество, решительность, целеустремленность как свойства темперамента в некоторых отношениях, без сомнения, хороши и желательны; но они могут стать также в высшей степени дур-

ния блага как такового все остальное, включая и добродетели, оказывается «амбивалентным». Точно так же, вред может принести и приносит то, что обычно называется «благами»: богатство, телесная сила, красота, влиятельная семья и прочее.

Великие люди, — а философская природа необходима, чтобы возник великий человек, — должны быть воспитаны правильно, иначе, попав в худую почву и не получив должного питания и воспитания, они становятся способны на величайшие злодеяния и пороки. Что же или кто, собственно, их развращает и портит? Платон здесь более полно говорит то, что уже было сказано им в «Апологии Сократа». Там Сократ отрицал, что он один может портить и развращать юношей, поскольку обычно не бывает так, чтобы один человек делал кого-то или что-то хуже, а множество людей делали кого-то лучше. Опыт искусств и ремесел, говорит Сократ, свидетельствует об обратном: специалистов, которые делают что-то хорошо, мало, а большинство людей, не разбираясь ни в чем, делает обычно все плохо. Здесь, в «Государстве», Платон ясно пишет, что обвинять отдельных людей, частных лиц в развращении юношей не стоит. В связи с этим он ясно и полно пишет о том, какое значение он придает софистам и их влиянию на подрастающее поколение.

Со времен Грота и Т. Гомперца Платона принято упрекать в демонизации софистов, в том, что он изображал их радикальными нигилистами, тогда как, на самом деле, они были верными истолкователями общего мнения и здравого смысла современных им греков. Эти упреки — не по адресу. Здесь Платон ясно говорит, что те, кого обычно называют софистами и упрекают в моральном разложении юношей, никого на самом деле развратить не могут. Они лишь частные лица, и их влияние в целом незначительно. Самыми великими софистами Платон называет здесь тех, кто любит рассуждать о вреде учений Протагора и прочих. Самые вели-

ными и вредными, если не добрая воля, которая должна пользоваться этими дарами природы...» (т. 4, с. 161 русского юбилейного издания в восьми томах. М., 1994). Главное отличие Канта от Платона в этом вопросе в том, что для Платона и добрая воля не есть благо как таковое, благо само по себе (*αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*). Воля может быть причастна благу, а может и не быть ему причастной.

кие софисты — это толпа и демократическое большинство, которое провозглашает свои учения и свои мнения в народных собраниях, судах, театрах, на военных сборах и в прочих местах, где собирается большое количество народа, криками и хлопанием высказывая свое одобрение или порицание тому или другому суждению о том, что такое хорошо и что такое плохо. Это они воспитывают юношей и делают из них то, что хотят. Никакое частное образование и воспитание не может оказать такого воздействия на подрастающее поколение, как воспитание, которым занимается демократическая толпа на своих различных «митингах». Это воспитание вовсе не ограничивается одобрением и порицанием за то или иное мнение. К порицанию присоединяется насилие, адресованное тому, кто не разделяет с шумной толпой общих мнений и страстей. Такого инструмента нет ни у одного софиста, ни у одного частного преподавателя. Уберечься от этого влияния при существующих государственных устройствах нет никакой возможности, если только не произойдет счастливой случайности, которую Платон благочестиво относит на счет богов.

Что же до софистов в обычном смысле слова, то они ничему другому не учат, но лишь этим самым мнениям и решениям³²⁰ демократической толпы. Это они и называют мудростью. Выразительный образ огромного зверя, вдохновивший Гоббса, и его укротителя, который на своем опыте со временем учится распознавать звериные вожделения и вспышки гнева, узнает, как, когда и на что он ярится и, наоборот, от чего он становится кротким, затем эту опытность и «тертость» он возводит в искусство и начинает ее преподавать публично, — этот образ показывает истинное соотношение толпы и софиста. Софист, ничего не зная о прекрасном, справедливом и благом, как их понимает Платон, «называет этими именами вожделения огромного зверя». «То, чему скотина радуется, он называет благом, от чего печалится, — злом... необходимое он называет справедливым и прекрасным, но сущности необходимого и блага, насколько на самом деле они друг от друга различа-

³²⁰ Платон обыгрывает здесь слово *δόγματα*, которое в Афинах было *terminus technicus* для постановлений народного собрания, но в контексте «Государства» указывает на *δόξα*, «мнение», отсутствие истинного знания.

ются, он никогда не видел и другому продемонстрировать не может»³²¹.

Говоря современным языком, здесь мимоходом проведено различие между необходимыми средствами, с одной стороны, и достойными целями, с другой. В «Горгии», когда Сократ упрекает великих политиков V века в том, что они заботились не о душе своих сограждан, не о справедливости и умеренности, но о доках, гаванях, стенах, флоте, финансах³²², ясно видно, в чем заключается различие необходимого и хорошего. Это же различие проводится и в «Тимее» в области космологии и теории происхождения космоса, где главной причиной является «хороший» мастер, а необходимость играет только подчиненную роль. Оно же лежит в основе различия причин и вспомогательных причин в четвертом аргументе «Федона»³²³. Его Платон ясно проводит и в «Политике»³²⁴. Необходимое, так сказать, материальные средства нигде не отрицаются, им лишь отводится подчиненное место. Здесь, в «Государстве», оно отмечает различие между софистом, выражающим мнение толпы, и философом, который знает хорошее, прекрасное и справедливое само по себе и умеет их отличать от того, без чего нельзя обойтись. Причем все это относится не только к софисту как таковому, но к любому другому человеку, кто, признавая господство большинства, угождает толпе, ее гневу и удовольствию, будь то художник, поэт или политик.

Итак, софист для Платона — вовсе не главный виновник нравственного падения Афин, не радикальный нигилист и бунтарь, идущий против течения. Он выразитель этого течения, не более того. В этом смысле Платон полностью солидарен с Гротом, Миллем, Гомперцем и прочими апологетами софистов. Единственное, но и принципиальное отличие заключается в том, что здравый смысл демократического большинства, которому учили софисты и который отстаивает либеральная традиция европейской мысли, являлся для Платона главным источником зла в политической и

³²¹ 493 с.

³²² См. в «Горгии» большую речь Сократа 517 b, особенно 519 a.

³²³ «Федон» 99 b.

³²⁴ «Политик» 281 d, 287 b sqq.

нравственной жизни. Афинская реальная демократия и есть главный и самый великий софист, настоящий развратитель юношества. Именно она, не философия и не Сократ, развратила душу Алкивиада, все блестящие природные дарования которого и все социальные преимущества, которыми он обладал, пошли не на пользу, а во вред. Философия в лице Сократа пыталась на него воздействовать и даже находила отклик у этой высокоодаренной натуры, но общественное мнение, влияние родственников и друзей сделали все, чтобы он остался глух к советам сперва приобрести ум, а потом уже заниматься «делами эллинов и варваров». Огромный вред, который он принес, свидетельствует лишь о том, что Афинами была развращена великая личность или, как выражается Платон, «природа». Платон не называет сам имени Алкивиада, которое легко угадывается в его описании, желая показать, что снова перед нами не отдельный случай, но типическая ситуация. Трудно удержаться от мысли, что этот портрет подходил не только Алкивиаду, но и самому Платону, который чудом, «в силу посланного богом случая», избежал его судьбы.

Итак, было показано, что самые приличные из философов бесполезны, поскольку в них не заинтересовано само общество из-за своей испорченности. Продемонстрировано, что самые известные случаи развращающего влияния философии на юношество свидетельствуют как раз об обратном, о недостаточном ее влиянии. Помехой и здесь оказывается само общество. Теперь речь заходит о таких «философах», которые не могут вызывать ничего, кроме смеха и презрения.

Действительно одаренные и способные люди к несчастью для города и, главное, для самих себя ушли заниматься «делами греков и варваров». Тогда в философию пошли те, кто по природе своей к ней неспособен. Это, прежде всего, те, кто перешел в философию из других искусств³²⁵, соблазнившись большим почетом, которым несмотря ни на что окружено имя философии. Как их тела искалечены их ремеслом, так и их души разбиты им же на мел-

³²⁵ Шорей (ad loc.) пишет, что здесь имеются в виду только *mechanical arts*. На мой взгляд, *τέχναι* здесь имеют самый широкий смысл. Поэтому для метафоры искалеченных душ Платону пришлось к *τέχναι* добавить еще и *δημιουργία*.

кие куски. Платон сравнивает их с плешивым и невзрачным кузнецом, который, разжившись деньгами и освободившись из тюрьмы, вымывшись в бане и надев новенький гиматий, отправился сватать дочь своего разорившегося господина. От такого брака родятся лишь скверные ублюдки. Точно так же от брака таких «специалистов» с философией можно ждать лишь софизмов³²⁶, логических ублюдков, но не подлинной мысли.

Платон снова не называет имен этих псевдофилософов, предпочитая изображать тип. Иногда считается, что имеется в виду Исократ, но это маловероятно в силу известного места в «Федре»³²⁷. Со времен Роде считается подходящей кандидатурой Антисфен, пришедший к философии и Сократу от Горгия и риторических занятий. На Антисфена, возможно, указывает словечко «незаконнорожденный», который я передал как «ублюдок», в прямом смысле слова, поскольку матерью Антисфена была фракиянка. Может быть, на него указывает и упоминание софизмов. Но на самом деле Платон создает свой образ из многих черт, встречавшихся у его современников-философов. Пишет он все это в презрительном тоне, подчеркнутым как уменьшительными формами — «людишки», «ремеслишко»³²⁸, — так и хлестким и обидным сравнением с низеньким и лысым медником. Пассаж об Алкивиаде, где были подчеркнуты не только интеллектуальные качества, но также красота и рост³²⁹, написан в совсем ином ключе.

Так, среди большого количества людей, которых обычно называют философами, остается лишь малая толика тех, кто, обладая соответствующими природными способностями, смог остаться в философии. О них уже шла речь. Это те, кого обычно считают самыми приличными из философов в широком смысле слова. Остаться в философии им помогло или изгнание, или то, что человек великой души родился в маленьком полисе и легко смог от-

³²⁶ 496 a *ὡς ἀληθείας προσήκοντα ἀκοῦσαι σοφίσματα.*

³²⁷ «Федр» 279 a — b.

³²⁸ 495 c, δ *ἀνδρωπίσκοι, τεχνίον.*

³²⁹ Платон с гордостью пишет, что рост и красота отличали и Хармида, дядю Платона, см. «Хармид» 154 c, и Пирилампа, дядю Хармида по материнской линии, деда Платона, см. «Хармид» 158 a. Для платоновской эстетики рост — важная характеристика.

казаться от его ничтожных дел, или даже болезнь, удерживающая его от политической карьеры, или, как в случае с Сократом, демоний. Такой человек, вкусив интеллектуальных наслаждений, понимая всю бессмысленность в одиночку противостоять целому полису и не желая участвовать в его безумиях и беззакониях, отойдет в сторону, спрячется от шквалов и ураганов за безопасной стеной и, глядя на беззаконие остальных, будет доволен³³⁰, если он сам останется чистым и свободным от несправедливости и нечестивых дел³³¹. Одним словом, он не будет принимать участия в политической жизни и займется собой³³², заботой о себе и своей душе, сохраняя в чистоте свою здешнюю жизнь и ожидая загробного блаженства. Это не самое малое, что он может совершить, но и не самое великое, поскольку в соответствующем ему полисе, государстве он и сам мог бы достичь большего блаженства и счастья, и, заботясь о себе, при этом содействовать общему благу.

В нынешнем обществе, живущем так, как оно живет³³³, у философа только одно дело — забота о самом себе, то есть о своей душе. Принимать участие в общей бессмыслице и преступлениях философ не станет. Противодействовать и пытаться сделать полис более справедливым он тоже не станет, поскольку не собирается погибнуть без всякой пользы для себя и для своих друзей. Мысль народовольческого гимна — «пусть нам погибнуть придется в тюрьмах и шахтах сырых, дело всегда отзовется на поколениях живых» — платоновского философа не привлекает. Он слишком скептичен и мало верит в «поколения живых». Философ в полисе — единственный человек, оказавшийся среди дикого зверья, справиться с которым в одиночку он не в состоянии. Лишь занимаясь

³³⁰ Это место, вероятно, послужило Лукрецию одним из источников для проэпия ко второй книге *De rerum natura*. Эдэм справедливо указывает на различие общей концепции в том и другом случае, но это свидетельствует лишь о ясном понимании Лукрецием различия платоновского и эпикурейского образа философа, но ничего не говорит против возможности платоновского влияния.

³³¹ Цицерон в *De re publica* I 5 возмущается и протестует против такого эскапизма, который, впрочем, в его время, скорее, был связан с влиянием школы Эпикура.

³³² 496 d *ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων*.

³³³ Речь идет не только об Афинах, но и обо всех греческих полисах (496 c): *οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιές ... περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει κτέ.*

философией, очищая душу от всего смертного, уподобляясь по возможности божеству, сохраняя справедливость своей души в том смысле, о котором речь шла в четвертой книге, он будет счастлив. Но он мог бы стать еще счастливее, если бы нашлось соответствующее философу и философии государственное устройство. Здесь он мог бы еще в большей степени предаться философии, а между делом в силу своего философского знания и позаботиться о полисе в целом. Без такого подходящего ему полиса счастье философа будет не совсем полным.

Правление философов возможно (497 а — 502 с)

Проведя четкую демаркационную линию между философским знанием и мнением, описав основные черты философской природы, показав, в чем причины бесполезности настоящих философов, испорченности тех, чья философская природа искажена обществом, и ничтожности самозванцев от философии, Платон обращается теперь к вопросу, с которого, собственно, началось рассуждение о философах: возможно ли осуществление на деле идеального устройства общества, о котором шла речь. Теперь после рассуждений о философах этот вопрос сводится к тому, могут ли философы на деле управлять полисом. Обсуждение этого в свою очередь касается вопросов порядка и последовательности философского образования, а также темы убеждения большинства в том, что правление философов будет полезно для *bien public*.

Философская природа — это пик и вершина, которого достигает человеческая натура. Это самое лучшее в природе вещей. Поэтому Платон начинает свои рассуждения с проблемы, которую формулирует так: какое государственное устройство подходит философской природе. Речь не идет о приспособлении философов к обществу, но о том, как приспособить общество к философии и

философам. В нынешнем состоянии философ в обществе оказывается чужеродным растением, которое вынуждено изменять свой нрав и обычай и стать похожим на остальные местные растения. Полностью показать свою божественную природу племя философов может, только если найдет самое лучшее государственное устройство, тогда как все нынешние политические формы не дают полностью развиться этой, самой лучшей породе в человечестве.

Здесь стоит заметить, что платоновская утопия этим и отличается от других форм утопического сознания. Лучшее общество для Платона — не то, в котором всем одинаково хорошо, не утилитаристский идеал XIX века с максимально возможным количеством удовольствий для максимального числа людей, не «ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»³³⁴. Лучшее общество — это то, которое подходит для самой лучшей породы. Идеальное общество должно обеспечить возможность для полного раскрытия лучшей природы. Только в этом случае она, достигнув своего полного счастья, сможет стать счастливым всем остальным, насколько они в состоянии свое счастье вместить. Высшей целью общественной жизни является, таким образом, счастье философов, которого они могут достигнуть в наиболее полной степени только при подходящем им политическом режиме. Нынешние общественные формы уродуют философскую природу, которая за редким исключением оставляет философию и превращается в нечто извращенное и социально вредное. А эти редкие исключения вынуждены жить среди безобразий частной и общественной жизни, которые к тому же отвлекают их от их прямого дела, созерцания истины. Они могут с большим трудом и в силу разных счастливых случайностей заниматься своим делом, заботой о душе, презирая театры, суды и народные собрания. Но полного счастья они достигнут лишь в подходящей им форме общежития. Таким образом, у Платона дело идет не столько о том, чтобы построить идеальное общество для всех, хотя и это входит в его расчет, но самое лучшее политиче-

³³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений, т. 4. Манифест коммунистической партии.

ское устройство — это то, которое позволяет тем, кто занимается самой истиной, действительно ей заниматься. Это главная цель, тогда как всеобщее благо, по Платону, в этом случае последует, так сказать, автоматически.

Как отмечает сам Платон, уже в третьей книге речь шла о необходимости присутствия в совершенном полисе разумного начала, которое бы обладало тем же самым знанием, которым обладает законодатель. Тогда эта тема не обсуждалась подробно, как говорит Сократ, из-за страха перед долгой и трудной демонстрацией, которая в итоге все равно потребовалась. Теперь это уже позади, поскольку Сократу все же хватило смелости назвать вещи своими именами и абстрактную фигуру правителя, высшего стража, который соответствует разумному началу в душе, он превратил во всем известного, но не пользующегося особым уважением философа. Почему это должно быть так, Платон уже объяснил. Если принять, что правитель того совершенного полиса — именно философ, то во всем остальном устройство того полиса и есть подходящая для философской природы форма политического бытия.

Но философия — вещь не безопасная. Все подлинно великое, по мысли Платона, трудно и, так сказать, входит в группу риска. Опасность философии будет Платоном упоминаться и обсуждаться в дальнейшем. Самая высшая ее часть, диалектика, может принести не только величайшее благо, но и большой вред. Поэтому необходимы особые меры, чтобы этого не случилось. Платон не хуже Герцена знал, что диалектика, способная без труда уничтожать любые предрассудки и традиционные моральные нормы, — это алгебра революции. Здесь он первый раз касается вопроса, как нужно поставить занятия философией в полисе. По сравнению с обычным ходом образования в тогдашних Афинах сюда нужно внести принципиальные изменения.

Обычная афинская практика, мало чем отличающаяся от современной по сути, предполагала и требовала, как Калликл в «Горгии», чтобы философией, причем самой сложной ее частью, диалектическими рассуждениями³³⁵, занимались только в юности,

³³⁵ Для Платона занятия диалектикой, рассуждениями об общих понятиях,

после чего на смену этому приходили обычные дела афинского гражданина: забота о своем домохозяйстве и забота о полисе. Любый юнец, слегка коснувшийся общих рассуждений, уже считался достигшим зияющих высот философии. Такой юноша, повзрослев, считал своим великим достижением, если он становился слушателем философов *ex professo*, полагая, что этого вполне достаточно для зрелого и образованного мужа. Философия делалась своего рода дополнением и довеском³³⁶ к прочим, «серьезным» занятиям. Теоретическое оправдание такого отношения к философии можно найти в платоновском «Горгии», где оно вложено в уста аморалиста и циника Калликла.

Платоновская позиция, которая в седьмой книге будет изложена во всех подробностях, здесь намечена в самых общих чертах. Она полностью противоположна позиции Калликла и обычной педагогической практике того (и нашего!) времени. Юность — не подходящее время для серьезной философии, для диалектики. В это время может быть только детская и юношеская философия, но в особенности тщательная работа над физической культурой, культурой и заботой о теле, чтобы оно впоследствии стало помощником философу. Тело не отрицается, но делается средством для философской мысли, превращается в «брата осла», по выражению св. Франциска. Усиленные занятия философией могут начинаться, когда душа уже начинает становиться зрелой, и с возрастом их должно быть все больше и больше. Наоборот, политические и военные дела со временем должны понемногу исчезать, и именно политика и военное дело при новой системе воспитания должны стать довеском и дополнением. Только в этом случае философы проживут счастливую жизнь, а после нее обретут загробное блаженство. Здесь, как видит читатель, дан самый общий абрис необходимых изменений в системе воспитания, который впоследствии будет объяснен более конкретно. Но главная мысль, заключающаяся в переворачивании отношений между культурой и политикой, если можно так выразиться, высказана ясно и определенно. Высшая

должны предваряться математическими штудиями, образующими более легкие для усвоения отделы философии.

³³⁶ *πῶροτρον*.

цель — интеллектуальное и культурное совершенство, а политика, военное дело и прочие внешние занятия — человеческое, слишком человеческое, коему не нужно уделять много времени.

Высказав то, как должно измениться занятие философией, Платон переходит к обсуждению вопроса о возможности правления философов и возможности убеждения в желательности этого остальных. Он отдает себе отчет в том, что остальным очень трудно поверить в философов как правителей полиса. Но пытаться убедить надо. И отчасти в шутку, отчасти всерьез говорит, что его попытки убеждения принесут пользу если не в этой жизни, то в следующей. В этом пассаже даже нет привычных обличений большинства. Напротив, Платон берет большинство под свою защиту. Люди не виноваты в том, что они не склонны доверять рассуждениям о философии. Они никогда не видели настоящих философов. Кроме того, не слышали они и настоящих «прекрасных и подобающих свободному человеку речей и рассуждений», в которых исследуется истина ради самой истины, а не высказываются эристические тонкости ради славы или победы в суде или частном споре. К тому же, говорит Платон, их отвращает искусственность, деланость «философских» речей. Как и в «Апологии Сократа», он противопоставляет этому такие речи, где все происходит как бы само собой³³⁷. Именно так обстоит дело с рассуждениями и речами в «Государстве».

Убеждение должно быть увещанием. В нем не может быть брани, упреков и, особенно, «перехода на личности», как сказали бы сейчас. Раздражение против философии и философов вызвано, главным образом, теми выскочками, которые лишены подлинной природы философа, и, раздражаясь на большинство, они вызывают его ответное раздражение и злобу. Убеждение, а не доказательство, понять которое способны лишь единицы, — это главный способ воздействия на большинство людей³³⁸. Поэтому сам Платон пишет диалоги, использует завоевания диалектики, чтобы создать новые, более могущественные средства убеждения, пользуется

³³⁷ 498 e *ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἴσπερ ὑὸν συμπεσόντα.*

³³⁸ Как говорит Паскаль, tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément. См. его рассуждения об искусстве убеждения в третьей главе «Мыслей» по старым изданиям.

ся всеми открытиями греческой поэзии и риторики, чтобы не «принудить читателя к пониманию», как хотел Фихте, а более глубоко на него воздействовать. Платон, как все прекрасно знают, очаровывает читателя и слушателя, создавая необычайно сильное и глубокое впечатление как раз теми средствами убеждения, которые он использует. Не желая раздражать читателя, он вообще не прибегает в диалогах к полемике против современников, перенося современные споры в эпоху Перикла и Клеона. Это также сделано вполне осознанно, и здесь он объясняет причины такого своего решения.

Рассуждения, основанные на такой форме убеждения, и должны были убедить читателей и слушателей «Государства», что правление философов возможно и без него не будет ни совершенного города, ни совершенной формы правления, ни совершенного человека. Он еще раз повторяет, что под философами имеется в виду небольшое число настоящих и не испорченных философов, которых сейчас называют бесполезными. Платон не призывает их к захвату власти для осуществления своих идеалов. Философ по своей природе не хочет власти ради нее самой. Платон лишь говорит о возможности того, что какая-то нужда по счастливой случайности может привести таких философов к власти, хотя бы они того или нет. Другая возможность заключается в том, что либо самих царей и правителей полисов, либо их детей по какому-то божественному вдохновению вдруг захватит «истинное влечение к истинной философии». Речь вообще не идет здесь о современном Платону моменте. Время, говорит Платон, бесконечно, а известная грекам ойкумена не равна всему обитаемому людьми миру. Поэтому отрицать, что в бесконечности времен никогда не возникало в прошлом правления философов или что оно никогда не возникнет впоследствии, или что сейчас, где-нибудь у варваров, в местах для греков неизвестных, не существует такого правления, нет особых оснований. Правление философов не несет в себе противоречия, абсурда, поэтому оно в принципе возможно. А только об этом, говорит Платон, и идет речь. Это дело очень трудное, но возможное³³⁹.

³³⁹ Это сильно отличается от обычного убеждения, выраженного когда-то Целлером (S. 810-811³), что Платон, когда он писал «Государство», не сомневался в осуществимости правления философов.

В Новое время Платону обычно приписывается желание активно участвовать в политической жизни своего времени. Если не считать некоторых американо-российских нелепиц последнего времени, то речь идет о его ангажированности в сицилийском вопросе, которая трактуется как желание установить на Сицилии правление философов. Было ли у Платона такое желание или нет, сказать, на самом деле, непросто. «Седьмое письмо», которому вряд ли вообще можно доверять, не стоит в любом случае считать документом, который помимо фактов может еще вдобавок раскрыть мотивы самого Платона. Для этого оно слишком сомнительный документ. Из истории Диона у Плутарха, которая восходит к Тимею, следует, скорее, то, что главным мотивом платоновского участия в сицилийских делах была верность Диону и дружбе с ним, но не желание основать государство по своему проекту. Речь, кажется, шла лишь об изменении характера правления Дионисия младшего, пока он казался еще приличным человеком, и о свержении тирана и установлении демократии, когда надежды на это были оставлены.

В любом случае, как бы ни обстояло дело с Сицилией, это ничего не дает для понимания мысли «Государства». Платон здесь сознательно уходит от связи с современной ему действительностью, ограничиваясь самым общим, теоретическим оправданием возможности. То, что он пишет о детях правителей, которых может охватить философский эрос, может относиться к Дионисию Младшему, может относиться к тому времени, когда Платон питал еще надежды на него, но эти вещи и здесь, в «Государстве», для Платона не принципиальны. Он очень трезво, без иллюзий и розовых упований осознает трудность совпадения воедино политики и философии и поэтому ограничивается лишь попыткой убедить в возможности такого совпадения, не более. Поэтому Платон сознательно отказывается к чему бы то ни было призывать, планировать политическую деятельность. Он лишь говорит о счастливом случае, который может выпасть в бесконечности времен, или даже уже выпал, но там, куда греческая «история» и не заглядывала. Его задача — показать, что рассуждения о правлении философов не столь абсурдны, как, например, мечта какого-нибудь толкиениста найти кольцо всевластия.

Итак, настоящий философ, близко общающийся с божественным порядком идей и подражающий ему, сможет, если вдруг представится такая возможность, перенести порядок, который он видит в божественном порядке идей, не только в свою собственную душу, но и в общественные и частные нравы других людей. Платон сравнивает его с художником, который, видя модель, во-первых, очищает холст от прежних каракулей, во-вторых, наносит самый общий абрис, в-третьих, исправляет и улучшает, что получилось, постоянно сравнивая свое изображение на холсте с моделью. Видит философ «справедливое по природе, прекрасное, умеренное и тому подобное»³⁴⁰ и, исходя из них, мастерит «демотическую добродетель»³⁴¹, то есть нравственный порядок в обществе. В нынешней ситуации он может, любя божественное и порядочное и восхищаясь им, подражать этому сам, «лепить самого себя»³⁴². В случае правления философов этот опыт лепки себя будет применен к другим, чтобы путем воздействия на нравы воздействовать и на их души. Если наподобие неоплатоников построить «аналогию добродетелей», то добродетель по природе является архетипом, ее верным отображением оказывается добродетель в душе, тогда как политическая или демотическая добродетель подражает душевной и отражает ее. Но для Платона все это не образует жесткой и формальной схемы «учения о добродетелях». Он говорит о вполне понятных вещах. Чтобы быть добродетельным, нужно знать саму добродетель. Быть добродетельным — это иметь добродетели в душе, а не в теле. Имея добродетели в душе, человек ведет себя добродетельно и в своем внешнем поведении.

Стоит, пожалуй, отметить, что Платон не требует и не предполагает того, чтобы идея справедливости или умеренности полностью совпала бы с человеческими справедливыми поступками или умеренным поведением. Платону чужд радикализм Антисфена, киников и их стоических последователей. Полного совпадения

³⁴⁰ 501 b τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα.

³⁴¹ 500 d.

³⁴² Пьер Адо, рассуждая в первой главе своей прелестной книжечки «Плотин или простота взгляда» (с. 15 русского перевода), о замечательном пассаже I 6 9, забыл упомянуть о том, что платоновские рассуждения о лепке собственной статуи — лишь вариации на тему платоновского *πλάττειν ἑαυτὸν* 500 d.

быть не может, поэтому художник-философ не просто переносит черты божественной модели на холст, но и постоянно исправляет свое изображение, стремясь смешать и слить нравы и занятия людей в такой пропорции, чтобы получившийся образ приблизился к божественному, насколько это возможно.

Итак, после долгих рассуждений о философии, философской природе и ее искажениях, о том, сами занятия философией должны измениться, противники утверждения, что философы должны быть правителями, скорее всего, убедятся в этом и перестанут злиться. Они поймут, что и зло в городах прекратится только в этом случае, и сказочное государство, которое было построено в рассуждениях³⁴³, сможет осуществиться на деле тоже только при этом условии. Точно так же нет ничего абсурдного и в том, что среди детей царей и правителей может народиться философская природа и что, родившись, она сможет остаться верной себе. И то и другое бывает крайне редко, но в бесконечности времени ничто не мешает такому случиться. А если такое философическое чадо придет ко власти, то оно сможет установить нужные законы и распределить занятия, тогда как также нет ничего абсурдного в том, что остальные граждане захотят жить по этим законам. Таким образом, показано, что политическое устройство, о котором шла речь во второй-пятой книгах, не только самое лучшее устройство, но и возможно в нашем мире.

Воспитание философов, философские науки (502 d – 541 b)

Если пятую-седьмую книги «Государства» можно назвать вершиной в композиции диалога, то финал шестой и седьмая книга являются ее пиком. Здесь сконцентрированы самые важные рас-

³⁴³ 501 e ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ.

суждения: идея блага, сравнение блага с солнцем, «разделенная линия», образ пещеры, толкование этого образа, учение о математических науках, завершающееся рассуждением о диалектике как высшей науке. Эти платоновские страницы известны каждому, кто учился философии или интересовался ею. Наряду с «Апологией Сократа», «Федоном», «Федром» и началом «Тимея» они образуют золотой фонд платонизма, откуда, как из центра, расходятся лучи, проникающие творчество всех, кто подражал Платону, продолжал Платона или с ним спорил. Каждый читатель, каждый философ, каждый писатель имеет свое мнение о том, что и как здесь говорит Платон. Богатство мысли, символика, тонкость диалектического анализа всегда вызывали и будут вызывать отклик в уме и душе каждого небезразличного читателя. Было бы странно, если бы когда-нибудь все согласилось в том, как именно нужно понимать здесь Платона. Тем не менее, нашей задачей здесь является, прежде всего, анализ того места, которое все это занимает в общей композиционной структуре «Государства», отношение к тому, что уже было сказано Платоном в диалоге, и отчасти к тому, что еще предстоит сказать. Хотя шестая и седьмая книги имеют свое самостоятельное значение, это вовсе не значит, что они независимы от всего остального диалога. На мой взгляд, как раз целостное рассмотрение, не упускающее из вида платоновского контекста, дает возможность наиболее ясно увидеть значение таких тем, как идея блага или образ пещеры, тогда как выдергивание из контекста приводит в основном к упражнениям собственной спекулятивной способности интерпретатора.

Мы уже знаем, что для идеального полиса, о котором шла речь, лучшими правителями будут те, над кем сейчас обычно смеются как над людьми или бесполезными, или весьма вредными, или просто ни на что не годными. Это философы. До этого рассуждения Платона были вызваны необходимостью показать, какова природа, прирожденные данные настоящего философа, и каковы ее искажения. Показав это, Платон постарался показать, что правление философов не противоречит природе вещей, хотя является весьма и весьма маловероятным. Теперь речь заходит о том, какое воспитание философы должны получить, поскольку мусической и

гимнастической «пайдейи» для них недостаточно. Именно вопрос об окончательном воспитании самых лучших представителей человеческого рода лежит в основе и определяет содержание шестой и седьмой книг. В отличие от многих других теоретиков воспитания Платон видит высшую его ступень в научном образовании, а под наукой понимает математические науки и искусство отвлеченного рассуждения. Но наука не является ни самоцелью, ни, тем более, средством воздействия на природу. Цель платоновского высшего знания — этическая.

Все рассуждение 502 d — 541 b распадается на две главные части: первая (502 d — 521 c) посвящена предмету высшего знания в его соотношении со всем остальным, тогда как вторая (521 c — 541 b) говорит о науках, которые ведут к этому предмету. Или, формулируя несколько иначе, первая часть занимается благом, вторая — науками, которые в итоге приводят к познанию блага.

Благо (502 d — 521 c)

Итак, говорит Платон, нужно еще раз вернуться к теме назначения правителей, которая была лишь намечена в третьей книге. Теперь уже ясно, что такими правителями или «самыми точными из стражей» должны быть философы. Наряду с упомянутыми в третьей книге испытаниями, проверкой их умения сопротивляться боли и наслаждениям, они должны обладать двумя главными качествами, которые вместе встречаются крайне редко, но которые обязательно должны присутствовать у философской природы. Это быстрый ум, понятливость, хорошая память, юношеский задор и величие души, с одной стороны, и стойкость и надежность, с другой. На этот контраст греки всегда обращали внимание и любили выражать, будь то в образах Ахилла и Аякса у Гомера или в описании нравов афинян и спартанцев у Фукидида. Платон подробно обсуждает этот контраст в конце диалога «Политик», сводя проти-

воположные качества к двум типам: мужества и софросюне-умеренности, которые очень плохо уживаются между собой. Примером такой натуры, в которой обе противоположных добродетели одинаково сильно развиты, изображен юноша Теэтет в одноименном диалоге. Но такая природа должна быть испытана не только в боли и радости, но и в научных занятиях. Речь уже не идет о гимнастике и музыке, но о «высших науках»³⁴⁴. О науках в воспитании правителей было упомянуто и в третьей книге, но, по замыслу Платона, это был лишь предварительный намек на то, что будет подробно рассказано здесь.

До этого момента самым высшим знанием, о котором шла речь в диалоге, было учение о добродетелях души, которым завершается четвертая книга. Оно было основано на предположении трех частей души. Мы говорили в своем месте, что платоновские рассуждения о частях души, которые многими платоноведами принимаются за чистую монету платоновской веры в эти части, на самом деле, лишь гипотеза, нужная для изображения основных добродетелей. Здесь сам Платон возвращается к этому вопросу, подчеркивая то, что там можно принять за обычную скромность Сократа, которой в интерпретации платоновской психологии можно и пренебречь. Уже в четвертой книге речь шла о необходимости более длительного исследования. Обычно исследователи «Государства» обращают внимание на то, что в четвертой книге оговорки были сделаны лишь относительно деления души на три части, тогда как здесь, в шестой книге, это трактуется как оговорки, относящиеся к учению о добродетелях. Отсюда делается часто вывод о том, что Платон, когда писал шестую книгу, уже забыл то, что было написано в четвертой. На самом деле, такое предположение ни на чем не основано. Для Платона рассуждение о частях души не было в четвертой книге самоцелью. Оно лишь предваряет и готовит почву для учения об основных добродетелях. Поэтому, сказав о предположительном характере учения о частях души, Платон *ipso facto* сказал и о неточности и приблизительности всего, что следует из этой гипоте-

³⁴⁴ 503 e τὰ μέγιστα μαθήματα.

зы. Поэтому никакого противоречия здесь нет, как нет его и в словах Сократа в начале второй книги.

Одним словом, с новой точки зрения, которая появилась тогда, когда было сказано о том, что философы должны управлять государством, а философское знание было определено как знание видов или истинно-сущего, теория добродетелей души и соответствующих ей добродетелей полиса перестала быть высшим знанием. Она, как мы видели, это знание предполагает. В четвертой книге уже говорилось о том, что знание правителей — это знание полезного. Но что такое само это знание, об этом речи не было. Все же остальные добродетели, исключая справедливость, вообще были основаны лишь на мнении. Одним словом, предварительные рассуждения, вполне достаточные в контексте предшествующей беседы, на новом уровне становятся неточными, а сама теория добродетелей, изложенная в четвертой книге, оказывается лишь предварительным и общим контуром³⁴⁵, который нужно заменить до конца нарисованным изображением³⁴⁶. Как выражается Платон, страж-философ должен упражняться в науках не меньше, чем в трудах, иначе он не дойдет до предела самого высшего и наиболее ему подходящего знания. Как в «Пармениде» юному Сократу были предложены логические упражнения, чтобы его не могла смутить эристическая критика теории идей, так и здесь достижение предела в высшем знании стража-философа возможно только через его долгое предварительное упражнение.

Итак, рассуждения о добродетелях, которые ограничиваются только добродетелями, не точны и требуют дополнения, более долгого пути, более длительных и серьезных упражнений, чем думают те, кто весьма легко останавливается на добродетелях как таковых. Именно здесь, по Платону, необходима высшая степень точности, самая точная мера. Если для Аристотеля точность этического рассуждения и точность геометрического доказательства — вещи несопоставимые, то Платон, вполне осознавая всю сложность этого, именно здесь, в этике и политике, требует самой вы-

³⁴⁵ 504 d *ἰπογραφή*.

³⁴⁶ *ἢ τελευτάτη ἀπεργασία*.

сокой степени точности. Требуется, по меньшей мере, как идеала и нормы. То, что добродетели не могут быть в точном и строгом смысле слова определены сами по себе, как таковые, было ясно показано Платоном в его «апоретических» или «сократических» диалогах, которые обычно считаются свидетельствами незрелости платоновской философии. Якобы в этих диалогах мы видим первые шаги Платона на философском поприще, когда он, еще не разобравшись с самыми простыми проблемами этической теории, бросился выражать свое недоумение относительно определения этических понятий. Эта позиция, хотя и превалирующая среди платоноведов, не является ни единственной, ни необходимой. «Апоретические» диалоги говорят о том же самом, о чем говорит здесь Платон. Добродетели не могут быть определены вне теории, которая бы определяла конечную цель или, на платоновском языке, благо всего человеческого поведения, всей практики в целом. Принцип, который должен лежать и в основе любой этической теории, и любой практической этики и политики — это благо или цель, к которой все и направлено.

Именно в этом контексте, контексте учения о добродетелях, как высшее и необходимое завершение этого учения появляется идея блага. Это часто забывают те, кто привык рассматривать платоновские тексты как некие фрагменты, замкнутые на самих себя. Для Платона тема блага как такового вырастает из всего, что обсуждалось в «Государстве», прежде всего, из теории добродетелей, которая лежит в основе всех прочих теорий и рассуждений. Платон здесь не собирается одарить последующие поколения спекулятивной онтологией и «агафологией», как сейчас модно выражаться. Он, прежде всего, старается обеспечить последним основанием свою этическую и политическую теорию. Это не значит, что здесь нет возможности для онтологических экспликаций. Они есть. Но главная цель Платона не в этом.

Итак, высшее знание для стража-философа — это идея блага. Перевод «высшее» здесь не вполне передает платоновскую мысль. Идея блага, если выражаться совсем точно, — это «самое великое» знание для стража. Прежде всего, оно самое важное, а затем оно — самое трудное. «Высшее» знание предполагает иерархию,

тогда как Платон здесь думает не о построении такой иерархии, но о важности такого знания для всего остального этического знания и о трудности постижения самого последнего отдела этической и политической теории. Знание идеи блага или блага как такового — Платон употребляет и то и другое выражение, что вполне естественно, — необходимо, поскольку «благодаря идее блага практическое применение справедливости, как и всего остального, становится полезным и выгодным». В десятой книге «Государства» Платон, рассуждая об отношении идей и вещей, будет говорить о том, что мастер, делающий вещь по идеальной модели, видит и знает эту совершенную модель, в отличие от художника, копирующего лишь ту видимую вещь, которая сделана по небесной модели, существующей в самой природе вещей. Но самым лучшим знанием обладает не мастер, созерцающий парадигму стола или уздечки, но тот, кто пользуется этой вещью. Использование, употребление, практическое применение вещи не входит в компетенцию мастера, задачей которого является лишь создание чего-то по образцу. Тогда как самое важное знание принадлежит тому, кто знает, на что эта вещь нужна, и как ей пользоваться³⁴⁷. Такой знаток знает благо вещи, тогда как мастер — только ее идею. Такое различие предполагается и здесь. Ни мужество, ни умеренность, ни даже справедливость сами по себе не обеспечивают их правильного применения и употребления. Легко подобрать примеры, которые покажут, как справедливость, даже справедливость души, может принести вред. В этом смысле ни знание добродетелей, ни тем более их использование не может быть правильным без знания того, ради чего они познаются или используются. Знание блага как такового, или идея блага, должно обеспечить правильное применение всех добродетелей.

Можно, как Джеймс Эдэм, с некоторым сожалением писать о некоторой приземленности такого рода мыслей, когда речь идет о *summum bonum*. Но Платон как раз и не занимается построением возвышенной онтологии, на вершине которой находилось бы

³⁴⁷ О «правильном использовании» (*ὀρθῆ χρησῆσις*) как главном условии того, чтобы так называемые блага (здоровье, сила, красота, богатство) были благами в действительности, см. «Менон» 88 а.

высшее благо. Он ищет последнего основания этической теории и практики, которое, по его мысли, может дать ясное понимание того, что такое хорошо и что такое плохо в случаях применения и использования этического знания. Аристотель, который потратил много пафоса, обличая абстрактность идеи блага платоников, сам в основание всей своей этической теории так же, как и его учитель, кладет понятие блага. Он, как и Платон, прекрасно понимает необходимость последней цели этической теории и практики для этики. То, что Аристотель из духа противоречия протестует против идеи блага, не мешает ему следовать здесь, как и почти во всем остальном, за своим учителем.

Сократ говорит Главкону, что тот уже много раз слышал об идее блага как о самом важном знании. Естественно, возникает вопрос, что, собственно, имеется в виду, поскольку выражение «идея блага» до этого в диалоге не встречалась. Собственно, и в других диалогах это выражение встречается только один раз, в «Кратиле»³⁴⁸. Множество недоумений возникло по той простой причине, что пытались отыскать именно выражение «идея блага», тогда как для Платона любое выражение может быть заменено и постоянно заменяется синонимом. Нет особой разницы, сказать «идея блага», «благо само по себе», просто «благо», как и употребить схожие по смыслу выражения «полезное» или «выгодное». Платон, к большому сожалению всех хайдеггерианцев и дерридеанцев, хозяин собственного слова. Превосходно пользуясь всеми богатствами эллинской речи, он не рабствует им, а свободно ими владеет.

Что же имеется в виду под «ты много раз слышал»? Во-первых, отметим, что знание пользы, нормального платоновского синонима для блага, встречалось уже и в «Государстве». Как мы помним, уже определение справедливости Фрасимаха содержало в себе слово «полезное». С тем, что справедливость полезна, Сократ, как мы также помним, был совершенно согласен. Во второй книге Сократа просят, чтобы он показал, каким образом справедливость, пребывающая в душе, полезна сама по себе, без учета ее внешних последствий. В четвертой книге самое высшее тогда знание, кото-

³⁴⁸ «Кратил» 418 е.

рое принадлежит правителям, — это знание о том, что полезно всему полису и его отдельным сословиям. Так что, в этом смысле, в самом «Государстве» есть места, указывающие на «идею блага». Во-вторых, как превосходно показал Поль Шорей, в аргументах «апоретических» диалогов Платон постоянно обращается к теме блага как последнего основания этической теории и добродетелей³⁴⁹. Главная ошибка собеседников Сократа в этих диалогах состоит в том, что они не могут избежать возражения, основанного на демонстрации вреда, происходящего от того или иного поступка, названного добродетельным. Даже не принимая во внимания контекст остальной сократической литературы, диалогов Платона вполне достаточно, чтобы согласиться с замечанием Сократа. Не стоит тратить время на обсуждение фантазий и спекуляций о неписаном учении Платона и пресловутой лекции о благе, если можно вполне обойтись самим «Государством» и другими платоновскими диалогами.

Дальнейшие рассуждения еще раз подтверждают то, что тема блага возникает как этическая тема. Сократ и Главкон кратко касаются двух главных и противоборствующих теорий блага. Первая — это гедонизм, вторая, если можно так выразиться, — это интеллектуализм. Одни считают благом наслаждение, другие — разумение. Платон, как всегда и везде, не называет имен своих современников, заставляя современных ученых пытаться угадать, кого конкретно он имел в виду. Это еще одно бесплодное занятие среди множества других. Как неоднократно уже говорилось, Платону важно изобразить самые общие типы противоборствующих мировоззрений, а не намекнуть на одного или другого. Такой тип содержит в себе массу черт, которые были свойственны многим современным Платону философам и писателям, именно поэтому он не может быть похож ни на кого конкретно. Искать реальный прототип здесь так же бесплодно и бессмысленно, как пытаться узнать, кого имел в виду Платон под Филебом, Протархом или Калликлом.

³⁴⁹ См. «Хармид» 174 с–е (где, в частности, упоминается *ἡ περὶ τὰγαθὸν ἐπιστήμη*), «Лакхет» 199 в–с, «Лисид» 220 в, где благо оказывается предельным объектом любого стремления.

Как всем известно, вопрос о том, удовольствие или разум является благом, подробно разобран Платоном в «Филебе». Лосев имел резоны, когда он поместил в русском издании «Филеб» перед «Государством»³⁵⁰. С обычной точки зрения, господствующей со времен Кэмпбелла, Бласса, Лютославского и К. Риттера, «Государство» — «средний» диалог, тогда как «Филеб» — очень поздний, если не последний, как когда-то считал Бёри. Но на самом деле вопрос, что было написано раньше, а что позже, не имеет особого значения, если мы не предполагаем эволюции платоновской мысли. Сущность ее осталась, в общем и целом, неизменной, поэтому в «Филебе» можно найти многое, что проясняет рассуждения о благе в «Государстве».

Как и в «Филебе», здесь, в «Государстве», разум сам по себе не является благом. В «Филебе» разум не может быть благом, поскольку разумную жизнь, лишённую всякого удовольствия, никто не выберет. В нашем диалоге те, кто утверждают, что разум³⁵¹ благо, оказываются бессильными ответить, о каком разуме идет речь, какой разум является благом. На эти вопросы они вынуждены сказать, что благом является разум, который понимает благо. Речь идет о том, что легко показать, что разум, рассудок, сообразительность, так сказать, «этически нейтральны». Можно быть сообразительным человеком и при этом большим негодяем, примеров чему — больше чем хотелось бы. Поэтому те, кто считают благом разум, вынуждены признать, что не всякий разум есть благо, а только тот, что понимает, понимает и знает благо. Но в этом случае, что же такое благо, которое надо понимать и знать?

Другие считают благом удовольствие, но и здесь легко показать, — и Сократ делает это как в «Горгии», так и в «Филебе», — что есть удовольствия и удовольствия. Мало кто признает все удовольствия хорошими, а следовательно, между удовольствием и благом есть различие. Даже Калликл в «Горгии», не говоря уже о

³⁵⁰ О том, что рассуждение о благе в «Государстве» отсылает к «Филебу», писали уже Шлейермахер (S. 39²) и Целлер (S. 551⁴).

³⁵¹ 505 b sqd *φρόνησις*, но в 506 b Главкон, подводя итог, говорит об *ἐπιστήμη*. В начале «Филеба» 11 b, как и в других местах этого диалога, дается развернутый список того, что подпадает под понятие разума.

Протархе в «Филебе», был вынужден признать эту разницу³⁵². Затем в девятой книге «Государства» Платон вернется к проблеме удовольствия, чтобы показать пропасть между благой жизнью философа и наслаждениями тирана. Здесь, как он сам говорит, стоит лишь отметить, что в вопросе о благе нет сходства мнений, а, напротив, имеются споры и разногласия.

Благо, говорит Платон далее, имеет принципиальное отличие даже от прекрасного и справедливого. Как уже говорилось во второй книге, точно так же и здесь говорится о том, что в случае справедливого и прекрасного люди могут выбрать и часто выбирают то, что кажется прекрасным, и то, что кажется справедливым. Они готовы осуществлять эти «мнимости», приобретать их и иметь о них мнение. Но в случае с благом, с тем, что полезно и выгодно, никто не выбирает мнимое благо, но только подлинное, настоящее, существующее на самом деле³⁵³. В этом смысле желание блага уже предполагает сущее и истину, тогда как прекрасное и справедливое — нет. Для Платона об эту скалу реальности блага разбивается даже самый крайний релятивизм. В «Теэтете»³⁵⁴ Протагор, изображенный как предельный релятивист, доказывает, что, хотя город может иметь какое ему нравится мнение о справедливом и прекрасном, но польза и вред, тем не менее, не являются видимостью. Иначе Протагор не смог бы доказать, что искусство софиста на что-то нужно. Ему приходится признать, что софист переменяет вредные мнения полиса о справедливом и прекрасном на мнения полезные. То есть, на умении принести действительную пользу основывается, по мысли Протагора, искусство софиста, тогда как все остальное — лишь мнение и иллюзия. Это станет одним из моментов, которые приведут в «Теэтете» к опровержению релятивизма. Нормальная человеческая практика и нормальное познание, по Платону, требуют и предполагают действительность блага, тогда как остальные «ценности» такого имплицитного требования в себе не содержат.

³⁵² «Горгий» 499 b, «Филеб» 14 a.

³⁵³ 505 d ἀλλὰ τὰ ὄντα (scil. ἀγαθὰ — Д.Б.) ζητοῦσι.

³⁵⁴ «Теэтет» 167 с.

Итак, «всякий человек³⁵⁵ стремится к благу³⁵⁶ и ради него всего совершает, смутно догадываясь, что нечто такое есть³⁵⁷». Наличие стремления к чему-то во всякой человеческой жизни и деятельности говорит о реальном существовании блага или объекта такого стремления, его цели³⁵⁸. Отсюда вырастает близость блага и красоты, которая запускает эротический «механизм». Об этом внутреннем родстве блага и красоты Платон говорит и в «Пире», и в «Филебе»³⁵⁹. Но при этом точного и достаточного знания того, к чему все стремятся, ни у кого нет, нет даже и твердого мнения об этом, что делает бесполезным все остальное, как прекрасное и справедливое, так и то, что обычно называется хорошим (например, здоровье, богатство, красоту, силу)³⁶⁰. Опять-таки, речь здесь не идет о том, что благо онтологически обосновывает все сущее. Речь только о том, что без точного и достаточного постижения блага как такового или идеи блага нельзя ни познать, ни осуществить другие «ценности», ни справедливость, ни остальные добродетели, о которых шла речь в «Государстве». Соответственно, если страж не будет знать блага, то он не сможет никак быть стражем и хранителем справедливости и прочих добродетелей в идеальном полисе, а именно в этом и заключается его главная функция.

Таким образом, тема идеи блага или блага как такового возникает не из мистической расположенности Платона, не из желания построить онтологию и агафологию, тем паче генологию, но из вполне трезвого, осмысленного и нормального поиска последнего основания и цели разумной человеческой деятельности, на каком основании только и может держаться нравственная жизнь отдельного человека и общества в целом. Жизнь и деятельность людей уже несут в себе это основание, но только как некое смутное представление, гадание и угадывание, ведущее к ошибкам и краху личной и социальной жизни. В идеале, о котором в «Государстве»

³⁵⁵ 505 e ἅπαντα ψυχῆ.

³⁵⁶ Ср. «Менон» 76 b–c.

³⁵⁷ ἀπομαντευομένη τι εἶναι.

³⁵⁸ О том, что все души стремятся ввысь, говорится в «Федре» 248 a, однако там речь идет, скорее, о стремлении ко всей области умопостигаемого.

³⁵⁹ «Филеб» 64 e ἵν' δὴ καταπέφηνεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν.

³⁶⁰ См. «Законы» 631 c.

идет речь, вместо всех «зерцал и гаданий» должно возникнуть точное и достаточное знание о благе как таковом, которое даст возможность узнать, а затем и применить и использовать остальные добродетели и внешние блага. Платон не меньше Евангелия ищет «единое на потребу», не меньше апостола Павла хочет избавиться от «зеркала и гадания», но средством для этого у Платона становится не вера, не миф, не откровение, но долгий и трудный путь упражнений в математике и отвлеченных рассуждениях.

Удовольствие и разум не являются благом. Главкон требует от Сократа, чтобы тот открыл свои карты и сказал, что же такое, по его мнению, благо. В ответ на это Сократ делает несколько важных замечаний о характере предстоящего рассуждения, которые часто не принимаются во внимание читателями и исследователями, желающими увидеть здесь платоновское «учение» о благе. Платон подчеркивает, что рассуждения о благе, которые за этим последуют, не являются научными и доказательными в строгом смысле слова. Их статус — в лучшем случае, истинное мнение без точного доказательства³⁶¹. Точного определения природы блага, ответа на вопрос, что такое на самом деле благо, от этих рассуждений ждать не стоит. Это не соответствовало бы общему характеру диалога. «Филеб» показывает, каких усилий, каких сложных рассуждений и какого объема текста требует более подробное рассуждение о благе, которое, впрочем, также не завершается его определением. Здесь, в этическом и политическом контексте, в контексте общего рассуждения о научной подготовке стражей³⁶², специальный трактат о благе был бы неуместен. Вместо диалектики Платон идет здесь по пути создания образов и аналогий. Идеальный страж-философ в идеальном полисе должен иметь точное знание о благе, воспитанное многими годами подготовки, но Сократ и его собеседники находятся в другой ситуации. Платон, как всегда, четко и ясно видит, осознает и выражает различие между общим требованием теории и тем, что может быть на деле осуществлено в тех или иных рассуждениях.

³⁶¹ 506 с.

³⁶² 506 ε κατὰ τὴν παροῦσαν ὁμῆν.

Он действительно считает, что знание о благе — это самое важное знание. Он действительно считает, что именно это знание должно обладать и может в идеале обладать самой высокой степенью точности, доступной человеку. Но он вовсе не считает, что его можно высказать в простой, доступной и адекватной форме на нескольких страницах. Платон знает, что любой аргумент, в конечном счете, — это аргумент *ad hominem*. Кроме того, он знает, что при всей важности и необходимости логического анализа и аргументации она не исчерпывает само знание, оставаясь в каком-то смысле всегда неадекватной ему. Естественно, он прекрасно понимает, что самые важные вещи — это вещи самые трудные для познания и выражения. Но, как и всякий моральный реформатор, он не собирается молчать о своем идеале, пусть даже он будет выражен лишь в самой общей форме, посредством образов и аналогий. Конечно, это не значит, что «на самом деле» у него была краткая и ясно «сформулированная» «доктрина блага», которую он якобы преподавал на своих «лекциях» (и разбирал на семинарах?) перед слушателями Академии. Платон не был ни профессором, ни семинаристом, ни сумасшедшим метафизиком. Проблема блага как конечного основания всей человеческой деятельности была для него самого самой важной и сложной проблемой философии и человеческой жизни, которую, как он ясно понимал, нельзя «решить» на словах, записанных или даже произнесенных.

Итак, здесь будет предложено не учение о благе, но некоторая иллюстрация того, что такое благо, через рассуждение о рожденной от блага и очень похожей на него, но всем известной вещи. Сократ и Главкон даже шутят на тему того, что благо — это капитал, а рожденное от него — проценты с капитала. Сократ хотел бы заплатить Главкону все, и капитал, и проценты, но сейчас вынужден ограничиться только процентами, советуя при этом своим друзьям опасаться, как бы его логические деньги не оказались фальшивой монетой³⁶³.

³⁶³ Метафору начал Главкон (506 е) с его *ἀποτίσεις τὴν διήγησιν*, Сократ, подхватив ее, заговорил уже не только об *ἔκγονα*, но о *τοὺς τόκους*, и закончил опасением заплатить *κίβδηλον τὸν λόγον τοῦ τόκου*. Сходная «финансовая» метафора встречается и в «Политике» 267 а *προσθεῖς τὴν ἐκτροπὴν οἷον τόκον*. В «Государстве» 612 с Сократ просит собеседников: *ἀποδίσατέ μοι ἂ ἐδανείσασθε ἐν τῷ λόγῳ*.

Собственно, здесь (507 b) начинается большое рассуждение о благе, которое закончится в 521 с, после чего начнется разговор о необходимых для познания его науках. В платоноведческой литературе любят разлагать это большое рассуждение 507 b — 521 с на три отдела, the Sun, the Line, the Cave, после чего выяснять, как один относится к другому. Для самого Платона такого деления нет. Новый раздел начнется лишь с 521 с, а до этого следует одно долгое рассуждение, разные моменты которого никогда не были для него самостоятельными частями. Все это — одна большая иллюстрация того, что такое благо и какое оно имеет отношение к человеческой жизни и познанию.

Для начала Платон снова вспоминает основное деление вещей, которое является фундаментом его теории идей. Мы считаем, что, с одной стороны, существуют многие прекрасные и многие благие вещи, поступки и прочее. С другой, полагая эти множества и как бы глядя на них с одной точки зрения, мы получаем само благо или само прекрасное, как одну существующую идею или вид, что мы и называем самим благом или самим прекрасным. Получаем два главных разряда: видимое и мыслимое. Здесь стоит сразу заметить, что Платон берет примеры идей из нравственной, этической области. На это еще придется обращать внимание.

Зрение и видимое обладают по сравнению с прочими способностями восприятия и объектами восприятия особой спецификой. Если слуху, например, более ничего не требуется, чтобы слышать звук, то зрению и цвету необходимо нечто третье, еще один, третий род. Не стоит считать, что Платон хотел здесь изложить свою теорию ощущений. Об этом речи нет. Например, в «Тимее», где его рассуждения более детальны в вопросе об ощущениях, он признает между звуком и слухом промежуточную среду. Здесь Платон не занимается теорией зрения, оптикой или тем более «метафизикой света», но иллюстрирует, не выходя за рамки здравого смысла, свои представления о благе. Для того чтобы акт зрения состоялся, чтобы зрительная способность, присущая глазам, увидела цвет той или иной вещи, необходим свет, природная функция которого и заключается в обеспечении контакта между зрением и зримым. Среди всех небесных богов главным источником света

является солнце. Ни сама зрительная способность, ни глаз, орган этой способности, не есть солнце, но глаз — больше всего похож на солнце³⁶⁴ из всех остальных органов чувств, а зрительная способность получена от солнца, словно проистекла³⁶⁵ от него. Точно так же и солнце не есть зрение, но, будучи причиной зрения, оно этой зрительной способностью созерцается. Ночью глаза почти не видят, все расплывается, и глаза здоровых людей ничем не отличаются от глаз слепых, так что может показаться, что способность зрения у них повреждена. Напротив, при дневном освещении, когда солнце освещает вещи, эти же самые глаза ясно видят, и уже нельзя усомниться в том, что им присуща зрительная способность. Одним словом, солнечный свет делает вещи видимыми, а нашу способность зрения, выражаясь аристотелевским языком, переводит из потенциального состояния в актуальное.

То, что солнце осуществляет в мире видимом, идея блага делает в мире умопостигаемом. Благодаря ей мы мыслим и понимаем, а то, что мы понимаем и мыслим, становится мыслимым и понимаемым. Она — причина того, что умопостигаемое познание, контакт между мыслью и мыслимым, состоялся. Будучи причиной этого контакта, она, естественно, превосходит и мысль, и мыслимое. Их мы не можем назвать благом как таковым, но лишь похожими на благо. Поэтому обладание благом куда как важнее, чем даже владение знанием и наукой. Такое благо не может, конечно, быть удовольствием.

Но это еще не все. Солнце не только делает вещи видимыми, оно, собственно, является причиной их возникновения, их роста и питания, хотя само оно возникновению не подлежит. Так и благо дает познаваемому не только его познаваемость, но и существование, тогда как оно само не есть существование, будучи выше и дальше существования, превосходя его и почтением, которое оно вызывает, и силою.

³⁶⁴ Ни один комментатор не может здесь не процитировать Плотина I 6 9 *οὐ γὰρ ἂν πρόποτε εἶδεν ὀφθαλμῶς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγενημένος* и Гете *Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken*.

³⁶⁵ ὥσπερ ἐπίρρετον. В этом беглом сравнении — начало всех теорий эманации. *vim, quam habet, e sole infusam servat* — в переводе Фичино, которому, естественно, было не до ὥσπερ. Однако у Платона ἐπιρρεῖν может употребляться просто для обозначения зависимости одного от другого, «влиять», см. «Хармид» 156 e.

Образ солнца и идея блага стали для последующих сторонников и противников Платона своего рода визитной карточкой его метафизики и онтологии. Обычно то, что говорит здесь Платон, понимается примерно так. Благо является неким высшим основанием для всего бытия и познания. Оно «фундирует» как мир идей, являясь причиной их бытия и познаваемости, так и познание души. Как солнце рождает вещи, так и благо рождает идеи, само будучи за пределами мира идей. А поскольку мир идей есть чистое существование и бытие, то идея блага является полностью трансцендентной существованию. Она — за пределами бытия и существования, или за пределами бытия и сущности. Соответственно, возникает множество вопросов о том, как именно благо рождает идеи. На помощь приходит Аристотель и его «свидетельства», добавляется «учение» о пределе и беспредельном в «Филебе», благо отождествляется с единым, а единое понимается в смысле единого первой гипотезы «Парменида», каковая понимается не как *reductio ad absurdum*, а — вопреки ясному смыслу платоновского рассуждения — как описание немислимого, но каким-то образом существующего объекта. Собственно, так родилась в свое время неоплатоническая интерпретация блага. Хотя современный платоновед, как правило, с осторожностью относится к неоплатоническим спекуляциям, но все равно он верит, что здесь мы имеем свидетельство платоновского учения об отношении идей к их высшему принципу.

Однако весь контекст этого рассуждения, скорее, говорит против такой, «онтологической», трактовки того, что здесь говорит Платон. Если не рассматривать, как это обычно делается, эти несколько страниц текста как отдельный и темный метафизический трактат спекулятивного содержания, непонятно зачем оказавшийся посреди вполне ясного этического и политического изложения, но пытаться определить его функцию в этом контексте, то многое встает на свои места. Платон в отличие от многих своих интерпретаторов не забывает о главной, этической и политической цели всего рассуждения. Тема идеи блага возникает, как мы видели, из необходимости найти основание и цель для человеческой жизни, деятельности и познания в целом. Когда Платон рассуждает об идеях, его примеры идей берутся исключительно из области эти-

ческих понятий. Два главных претендента на место блага, — здоровое размышление и удовольствие, — никак не относятся к метафизическим и онтологическим понятиям. После «метафизического» рассуждения о том, что благо дает истину и знание, будучи их причиной, Сократ говорит, что обладание им гораздо лучше, чем обладание истиной. «Онтологическая» интерпретация видит в этом утверждение высшего онтологического приоритета блага и, соответственно, дает искаженный перевод вполне ясных слов Платона. Наконец, требуемое сравнением с солнцем утверждение возвышенного положения идеи блага принимается за апофатическое учение о том, что благо находится за пределами «сущности».

Главная беда подобных интерпретаций — излишний буквализм и серьезность в восприятии платоновского творчества. Мысли Платона — вполне серьезны и относятся к очень серьезным вещам, но платоновский способ их выражения ближе к художественной литературе, нежели к стилю философских трактатов. С самого начала было сказано, что никакого учения о благе от этих рассуждений ждать не нужно. То, что последует, это лишь пояснение в сравнениях и образах той роли, которую благо играет в жизни. В платоновской гносеологии познание через образы занимает самое последнее место, о чем Платон напомним сразу после этого сравнения. Во всем этом прекрасном пассаже гораздо больше литературы и риторики, которая доводит Главкона в самом «возвышенном» месте до смеха, нежели «серьезной» философской онтологии, агафологии и генологии. Что, собственно, всем этим хочет сказать Платон? Все «Государство», так или иначе, выясняет, главным образом, понятие справедливости и понятия других добродетелей. Здесь Платон говорит, что узнать эти добродетели иначе, не соотнося их с благом, нельзя. Мы можем дать добродетелям как таковым наши определения, но если эти определения не основаны на нашем ясном знании и понимании того, зачем мы это делаем, зачем нам быть добродетельными, то самое точное определение добродетелей будет ни на что не годным в прямом смысле этого выражения. Чтобы проиллюстрировать это отношение добродетелей и блага, Платон прибегает к прекрасному образу солнца и с его помощью говорит о необходимости чего-то третьего, по-

средника и медиатора между нашим знанием добродетелей и добродетелями как таковыми. Только зная, зачем нам добродетели, для какой цели, при этом ясно зная саму эту цель, мы можем их знать и использовать. Рассуждение же о том, что благо не только *causa noscendi* идей, но и их *causa essendi*, значит лишь то, что ясное знание этой цели, идеи блага или блага самого по себе, собственно и рождает все эти добродетели. Немного раньше Платон уже касался этой темы.

Иначе говоря, в конечном счете все добродетели сводятся к благу как к конечной цели. Они без нее действительно не могут существовать. Как такая цель, высшая цель всей деятельности людей, благо действительно является их причиной, обладание им³⁶⁶ лучше, чем обладание даже разумом, поскольку разум в конечном итоге нужен нам для познания и осуществления блага. В этом и только в этом смысле идея блага или благо выше и дальше, чем остальные идеи, под которыми здесь имеются в виду справедливость сама по себе, прекрасное само по себе и так далее. То, что благо выше бытия, — не высшее откровение платоновской метафизики, а искусное обыгрывание сравнения с солнцем. Солнце приносит возникновение, рост и питание всему возникающему, само не возникая. Подчеркивая, что само солнце не возникает, Платон намеком бьет по материалистам-космологам и, может быть, по Гераклиту с его учением о новом солнце на каждый день. Платон, — о чем он говорит и здесь, и в «Тимее», и в «Законах», — хотел, чтобы солнце считалось богом. Солнце не трансцендентно космосу, оно находится в нем, питает и растит его, но само оно не возникает, и, можно добавить, не растет и не питается вопреки Гераклиту. Точно так же идея блага, не выпадая в какой-то мутный мир трансцендентного абсолюта, выше и почтеннее всех идей, которые в целом называются бытием или существованием. Но это лишь значит, что в области этики и политики мы не можем ничего

³⁶⁶ 509 а ἔτι μείζονως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. Речь здесь не идет об «онтологическом статусе» блага, но о нашем обладании им. ἕξιν — не состояние самого блага, не его свойство, но наша способность им обладать (то есть ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν — это не τὸ ἀγαθὸν ὡς ἔχει, но ὡς τὸ ἀγαθὸν ἔχομεν). Ср. употребление ἕξιν 511 d, где говорится о *διάνοια* как о «свойстве», которым обладают геометры и другие математики.

представить себе, не представляя себе при этом идею блага или конечную цель, к которой все стремятся.

Может показаться, что эта интерпретация не только «этизирует» и «политизирует» высший раздел платоновской философии, но и противоречит напрямую тому, что благо играет ключевую роль в космологии «Тимея», тем самым, являясь не только нравственным идеалом и основой для человеческой этической и политической деятельности. На самом деле, здесь лишь видимость противоречия. Для Платона — в отличие и от многих его современников, и от многих философов Нового времени — нет принципиальной разницы между физическим и моральным. Наоборот, одним из главных мотивов всей его философской деятельности было желание показать, что мораль — в природе вещей, и что физическое в подлинном смысле слова есть как раз моральное. Или, проще говоря, доказать, что душа и ее «ментальные» и моральные свойства первичнее, чем самые первоначальные тела. Что «номос» души и есть на самом деле подлинная «фюсис», а то, что тогдашние материалисты и эволюционисты называли «фюсис», полностью подчинено душе и вторично по отношению к ней. Поэтому душа с ее мудростью, справедливостью, умеренностью, мужеством имеет отношение не только к этике, но и к космологии. Собственно поэтому благо и его знание имеет прямое отношение к физическому миру. Но здесь, в «Государстве», Платону вовсе не нужно развивать эту тему. Он лишь бегло ее касается в нескольких местах, поскольку здесь его задача вовсе не заключается в развертывании «физико-телеологической» концепции. Собственно, «изложения» такого рода концепции мы у Платона и не найдем. В «Федоне» он высказывает лишь уверенность в том, что это самый лучший и надежный путь, но идти по нему его Сократ не отваживается. В «Тимее» же перед нами — только пристойный и правдоподобный миф, приличная и не противоречащая себе сказка. Платон с его критическим и скептическим умом, ясно осознававшим всю сложность обоснования и доказательств для «учения о космосе», ограничился великолепной и глубокой сказкой, во многом предвосхитившей пути математического естествознания Нового времени, вместо того, чтобы «сформулировать» последовательное, но

ложное учение о природе, которое называется физикой и космологией Аристотеля.

Предложенная выше интерпретация идеи блага у Платона в общем и целом совпадает с «еретической» теорией Поля Шорей об этическом характере идеи блага в «Государстве». Шорей первым попытался найти нормальный и человеческий смысл всей этой глубокой и возвышенной, сделанной по самым высшим меркам литературного мастерства, спекулятивной риторики Платона. Я расхожусь с ним, главным образом, в том, что, совершенно справедливо исключая неуместные здесь онтологические и генологические спекуляции, он не видит или, во всяком случае, недостаточно подчеркивает единство морального и физико-телеологического аспекта у Платона, которое существует благодаря душе. Поэтому переход от морали к природе и от природы к морали, хотя Платон и старается такими переходами и не злоупотреблять, всегда для него возможен. Платон верит — или, по крайней мере, как Шатов в «Бесах», хочет верить — в то, что в основе мира лежит цель, что она посредством души создает все прекрасное и правильное как в природе, так и в человеческой деятельности, что эту цель следует знать, чтобы наша деятельность не превратилась в бессмысленный набор никому не нужных дел, что наш разум существует именно для познания этой цели, а не для удовлетворения грубых и низких вожделений. Знает он и то, что познание такой цели — не только самое важное, но и самое трудное. Но у нас только один выбор: либо мы будем стремиться всеми силами добиться понимания этого последнего и самого трудного основания, либо вся наша жизнь превращается в безнадежное и глупое предприятие, в «баню с пауками», только они еще и жрут друг друга.

* * *

Благодаря образу солнца была проиллюстрирована роль блага в познании и самом существовании благого, справедливого и прекрасного. «Разделенная линия» вместе с образом пещеры показывают в общих чертах путь, который ведет к познанию блага, разъясняя анагогическую функцию математических наук и искусства рассуждения. Здесь Платон также не занимается построением или систематическим изложением онтологии и гносеологии, хотя, вы-

рвав «линию» и «пещеру» из контекста, можно при желании получить и онтологию, и гносеологию. Однако задача Платона, о которой он всегда помнит, заключается в другом. Он хочет показать значение наук, которые считались тогда «философскими», то есть отвлеченными, бесполезными для практики и посему не стоящими внимания джентльменов, желающих заниматься политикой и делами города. В отличие от современности, когда наука является фактором, непосредственно влияющим на всю практическую жизнь человека, в Афинах IV века математические науки были делом немногих чудаков, а диалектика, искусство беседы и рассуждения, с точки зрения обычного афинянина, имела лишь ту практическую выгоду, что с ее помощью можно было «слабый аргумент превратить в сильный». Поэтому, собственно, Платону было необходимо объяснить, каким образом эти странные занятия имеют отношение к таким важным для всех граждан полиса темам, как благо, счастье и добродетель, к этике и политике. Здесь нет теории диалектики, здесь нет теории математики, нет и учения об иерархии сущего. Здесь имеются разъяснения и иллюстрации того, каким образом можно, в конечном счете, достигнуть понимания блага в том смысле, о котором шла речь. Это вовсе не означает, что Платон не был в состоянии создать «теорию познания» à la Аристотель, учение об иерархии идей и чисел, как его второй преемник Ксенократ. Но, будучи гораздо более тонким мыслителем и большим скептиком, чем оба его ученика, он занят на этих страницах совсем другим делом.

Платоновские рассуждения в конце шестой книги (509 d — 511 e), обычно называемые «разделенной линией», — одни из самых известных и обсуждаемых в платоноведческой литературе. На них базируется любая интерпретация платоновской теории познания «среднего периода» и теории идей. Как уже было сказано, их интерпретация наряду с образом солнца и образом пещеры для многих существует как нечто ценное само по себе, безотносительно всего контекста «Государства». Обычно они интерпретируются приблизительно так. По Платону, познание делится на два больших отдела: мнение и знание. Эти отделы соответствуют делению самого сущего на умопостигаемое и чувственно-воспринимаемое.

Каждый из отделов имеет по два подраздела. Чувственно-воспринимаемое делится на образы и вещи. Умопостигаемое — на числа и сами идеи. В области познания этому соответствует деление мнения на образное познание и веру, а знание, в свою очередь, делится на математический рассудок и мышление (диалектическая способность, диалектическое знание). Как образное познание относится к вере, так математический рассудок относится к уму. Как образы относятся к вещам, так числа относятся к идеям. Как образы отображают вещи, так и числа отображают идеи. Чем более истинные объекты познаются, тем более ясным является само познание. Таким образом, мы получаем четкое схематическое описание того, как сам Платон в «средний период» своего философского творчества решал основные проблемы онтологии и гносеологии. Именно от этой жесткой схемы ему якобы предстоит отречься и заменять ее на что-то другое, начиная с появления в его уме апорий, описанных в первой части «Парменида».

На мой взгляд, «разделенная линия» — вовсе не очерк платоновской гносеологии и онтологии. С ее помощью он хочет показать, какой путь предстоит пройти, чтобы достичь адекватного познания идеи блага или блага самого по себе. Образ пещеры представит этот путь в чувственных образах, тогда как «линия» — более абстрактная пропедевтика к пониманию образа пещеры. В «разделенной линии» Платон хочет сказать, главным образом, то, что, во-первых, посредством нашего обычного познания до познания блага дойти нельзя, во-вторых, объяснить то, что математическое познание занимается, на самом деле, не чувственными вещами, как это может показаться, но вещами умопостигаемыми, в-третьих, что самое высшее познание — это диалектика или искусство рассуждения. Если первый пункт для читателя «Государства» уже ясен, то два последних как раз требуют разъяснений, которыми здесь Платон и занимается. Особенно важно для него выяснить роль и значение математического познания.

Возможно, Платон вполне сознательно и с некоторым юмором выбрал для иллюстрации значения математического познания геометрический образ линии, разделенной на части. В рукописях «Государства» в этом месте есть знаменитое разночтение: одни

списки говорят о линии, разделенной на равные части, другие — о линии, разделенной на неравные части. Скорее всего, последний вариант, указывающий на различие в достоинстве и значении частей линии, более предпочтителен³⁶⁷. Разделив все на умпостигаемое и чувственно-воспринимаемое, можно точно так же разделить тот и другой отдел на два подраздела. Первым подразделом видимого называются образы, то есть тени и отражения тел в воде и на гладких, ровных и ярких поверхностях. Второй раздел — это животные, растения и все изготавливаемое человеком. Естественно, образы, тени, отражения похожи на то, чьими образами они являются. Образы относятся к своим прообразам так, как область мнения относится к области знания: второе истинно, первое — нет.

Деление умпостигаемого, в свою очередь, таково. В качестве объектов первого, низшего, раздела выступают предметы высшего раздела чувственно-воспринимаемого, проще говоря, видимые тела, вещи, которые, однако, постигаются душой не как нечто существующее само по себе, но как образы чего-то другого, образы умпостигаемого как такового или видов самих по себе. Объектами высшего раздела выступают сами виды, познаваемые душой без помощи образов, но только посредством самих видов.

Отличительным признаком первого раздела умпостигаемого является не только то, что душа прибегает к помощи видимых вещей, но и то, что в своем исследовании она движется не вверх, но вниз. Платон изображает математическое познание следующим образом. Душа устанавливает определенные гипотезы или, проще говоря, делает определенные предположения, например, предполагает четное и нечетное, такие-то фигуры, три вида углов треугольника и так далее³⁶⁸. Исходя из этих предположений и не пытаясь обосновать их самих, душа исследует ту или иную изображенную фигуру и высказывает суждение о ее свойствах. Ее путь, таким образом,

³⁶⁷ Ср. «Политик» 257 a — b.

³⁶⁸ О «гипотезе» в геометрии см. «Менон» 86 e — 87 b. Как и в «Государстве», так и в «Меноне» нужда в гипотетическом методе возникает в силу того, что сущность исследуемой вещи пока определена быть не может, но при этом желательно исследование ее свойств. Если бы оказалось возможным определить, что есть вещь, то мы исходили бы в исследовании свойств не из гипотезы, но из самой вещи, из того, что она такое.

сверху вниз или от более общего к частному, от абстрактного к конкретному. Действительно, мы исходим из наиболее общих положений, которые не обосновываются, и доходим до свойств того или иного конкретного, начерченного или вылепленного чувственного предмета. Делается все это с использованием рисунков, чертежей, моделей. При этом, хотя все рассуждения души сопровождаются чувственно-воспринимаемыми видами и образами, объектом математических рассуждений на самом деле оказываются не чувственные вещи, но сами виды, например, сам по себе четырехугольник. Хотя душа прибегает к чувственным вещам, мыслит она при этом об умопостигаемом. Она использует в качестве образов вещи, которые в свою очередь отображаются в тенях и образах. Когда речь пойдет о пещере, Платон в полной мере воспользуется этой темой образов образов и теней теней.

В отличие от этого вида познания высший вид умопостигаемого знания заключается в том, что само по себе рассуждение благодаря диалектической способности касается самого умопостигаемого. Этот вид познания свободен от каких бы то ни было образов. Рассуждение осуществляется посредством самих видов. Оно, как и математическое познание, использует гипотезы, но использует иначе. Гипотеза или предположение становится не исходной точкой для движения к свойствам чувственной вещи, но отправным пунктом для пути к более общему и абстрактному. Как говорит Платон, гипотеза становится подставкой и ступенькой. В отличие от геометров и других математиков, которые используют гипотезы как то, что не поддается дальнейшему обоснованию, и идут от них вниз к вещам, диалектик должен обосновывать гипотезу до тех пор, пока он не дойдет до такого начала, которое не допускает дальнейшего обоснования. Такое начало Платон называет негипотетическим, то есть беспредпосылочным началом. Когда он достиг такого начала, он уже может идти вниз, от абстрактного к конкретному, но в отличие от геометра диалектическое движение вниз осуществляется только посредством самих видов, то есть посредством логических определений, и завершается не чувственной вещью, но завершается тоже видом или логическим определением. Математическое познание также направлено на

умопостигаемое, но из-за того, что его движение идет не к началу, но к концу, к чувственной вещи, создается впечатление, что оно направлено на чувственное. Тогда как его предмет — умопостигаемое, но это становится понятно только в том случае, если он мыслится вместе с началом, но не без него.

Таким образом, есть четыре состояния души, которые соответствуют четырем разделам. Мышление соответствует самому высшему разделу, рассудок — второму, уверенность — третьему, угадывание — четвертому. Между разделами и состояниями души есть пропорция: чем больше причастен истине тот или иной раздел, тем больше причастно ясности соответствующее состояние познающей души. Сразу после этого начинается образ пещеры, где эти состояния души будут наглядно проиллюстрированы.

Итак, «разделенная линия» — это не очерк платоновской онтологии и гносеологии, а пропедевтический набросок, полное значение которого можно понять только в связи с последующим образом пещеры и его истолкованием у самого Платона. Здесь можно пока отметить, что главной целью Платона в «линии» было показать высшее значение диалектического знания и указать на важную, но подчиненную роль познания математического.

Еще один момент, который здесь важен для Платона и который будет развернут в начале десятой книги «Государства», — это то, что познание в образах представляет собой низшее состояние души. Слово «эйкасия», которым пользуется здесь Платон, указывает не только на образы («эйконес»), но и на гадание и угадывание («эйкастикэ») при отсутствии точного знания. Такое состояние присуще поэтам, художникам и прочим подражателям, включая софистов, которые занимаются не самой добродетелью, но ее тенями и призраками. Сам Платон как писатель постоянно прибегает к образам. Сразу за этими рассуждениями последует образ («эйкон») пещеры. Но Платон-философ отводит образу низшую ступень в познании души, и его образы — всегда лишь иллюстрация того, что может быть познано и развернуто чисто диалектическим и логическим способом.

«Разделенную линию» обычно приводят как доказательство того, что Платон «учил», что числа занимают промежуточную сту-

пень в онтологической иерархии между идеями и вещами. Но в самом тексте Платона о существовании отдельного промежуточного разряда сущего между идеями и вещами ничего не говорится. Предметом математического познания являются умопостигаемые виды, например, четырехугольник сам по себе. Их отличие от других видов заключено только в самом способе их познания, для которого математик всегда привлекает чувственные вещи, двигаясь при этом не от гипотезы к началу, но от гипотезы к концу. Платону здесь важно не сконструировать учение о разрядах сущего, но показать, какие виды знания могут привести к знанию блага. Математическое познание относится к таким видам знания, поскольку настоящий предмет его — умопостигаемое. Однако математическая процедура, практика математических доказательств делает умопостигаемый характер его объекта незаметным. Создается впечатление, что математик занимается чувственными вещами, поскольку он, во-первых, постоянно их изображает или лепит, во-вторых, поскольку от общих определений он идет не к еще более общим, но к конкретным изображенным фигурам. Поэтому математическому мышлению отведено промежуточное место между чувственным познанием и чистым мышлением, которое уже свободно от применения образов и движется не вниз, а вначале вверх, к самому общему знанию, к беспредпосылочному началу, а лишь потом вниз, заканчивая, впрочем, не чувственными вещами, но видами.

* * *

Платоновский образ пещеры, без сомнения, сейчас наиболее известный и популярный среди философов и не только текст из «Государства»³⁶⁹. Он стал визитной карточкой платонизма, как его понимают в наши дни. В нем видят высшее откровение платоновского духа, символ и миф, которые намекают на высшие тайны его философии. Дух Шеллинга и романтиков, приучивших видеть в мифе самую высшую истину, рядом с которой истины логики и разума бледнеют, действует иногда явно, иногда скрыто и по сей день.

³⁶⁹ См., например, интересное подражание ему у Р. Пенроуза в Прологе его «Теней разума».

Хайдеггер, следуя, в общем и целом, этой традиции, увидел в платоновской пещере наиболее ясное свидетельство учения Платона об истине, хотя никакого «учения» там нельзя найти днем с огнем. Западная философия XIX–XX веков, испытывая усталость и отвращение к «пошлomu и приземленному» рассудку просветителей, часто искала убежище в вере в таинственные мифы и символы далекого прошлого. В случае с Платоном с этим соединялось влияние мысли неоплатоников, которые также были поклонниками символического толкования Платона.

Однако для самого Платона дело обстояло совсем иначе. Платон вырос в ту эпоху, когда поэзия с ее образами, мифами и символами была основой общественного сознания. Не уступая, а, быть может, и превосходя своим поэтическим даром великих поэтов своего времени, Платон видел в поэзии не высшую, а низшую форму сознания. Он видел в образе не высшую цель философского восхождения, но, в самом лучшем случае, лишь пояснение, иллюстрацию более высоких истин, которые открываются логическим познанием. Создавая свой емкий и глубокий образ пещеры, Платон не пытается выразить на последнем, так сказать, дыхании высшую истину, которую можно изобразить лишь символически. Напротив, он пользуется понятным для всех и доступным средством, чтобы показать образованному слушателю и читателю своего времени, какое, на самом деле, значение имеют эти абстрактные и, по мнению тогдашней политической и культурной элиты, ни на что не годные занятия абстрактной математикой³⁷⁰ и абстрактной диалектикой. Его цель — изобразить простым и понятным способом то, о чем затем он будет говорить на совсем другом языке. Если это так, то метод истолкования образа пещеры должен быть проще. Платон не кодирует в нем все тайны своей философии, не шифрует здесь свою онтологию и метафизику. Напротив, этот образ при всех его достоинствах, тем не менее, гораздо

³⁷⁰ В 518 в Платон говорит, что математические (стереометрические) занятия не уважают ни в одном из греческих городов. В Риме, по словам Цицерона, дело обстояло еще хуже. См. «Тускуланские беседы» I 2, 5: *In summo apud illos (scil. Graecos. — D.B.) honore geometria fuit; itaque nihil mathematicis illustrius. At nos (scil. Romani. — D.B.) metiendi ratiocinandique utilitate huius artis terminavimus modum.*

менее содержателен, чем последующие разъяснения Платона. Образ лишь в целом показывает то, что Платон здесь имеет в виду. Поэтому, как бы ни хотелось увидеть в различных деталях образа глубокие смыслы, от этого лучше воздержаться. Образ пещеры лучше воспринимать и истолковывать только в связи с тем, как его понимает и истолковывает сам Платон. По крайней мере, так мы сможем понять, что Платон хотел сказать своим образом и как он сам его понимал. Затем, если читателю, истолкователю или просто философу символического склада будет угодно увидеть здесь тайны неба и земли, которые были скрыты от Платона, он может в них проникнуть. Но ясный смысл образа пещеры, который, по мысли Платона, мог быть понятен среднему афинянину, ученику Исократу да и самому Исократу, должен быть понят и истолкован ясно и в связи с тем, о чем Платон писал в шестой и будет писать в седьмой книге «Государства».

Образ пещеры должен проиллюстрировать отличие образованного человека от необразованного. Состояние души последнего сравнивается с положением узников пещеры, с детства неподвижно пребывающих на одном месте, прикованных за ноги и за шею. Сама пещера имеет долгий крутой подъем к поверхности земли, в пещере горит огонь. Между огнем и стеной, перед которой сидят узники, на некотором возвышении пролегает дорога, по которой идут какие-то люди, несущие различную утварь, а также каменные, деревянные и прочие изображения животных. Предметы, которые они несут, отбрасывают тени на стене перед узниками, но теней самих носильщиков не видно из-за высокого парапета. Как было принято в Греции, утварь носили на головах, поэтому тени вещей узникам видны, а тени носильщиков — нет.

Такие узники, прежде всего, лишены знания о самих себе и других людях, видя только свои тени на стене прямо перед собой. Точно так же они лишены знания проносимых предметов, видя только их тени³⁷¹. В своих беседах они высказывают убеждение, что мелькающие на стене тени и есть движущиеся предметы, и

³⁷¹ В «Федоне» (99 b) те, кто принимает вспомогательные, материальные причины за подлинные причины вещей, сравниваются с теми, кто действует на ощупь в темноте (*ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὄσπαρ ἐν σκότει*).

называют тени именами, которые на самом деле есть имена вещей³⁷². Звуки, издаваемые носильщиками, они принимают за звуки теней перед ними. Одним словом, они считают истинной реальностью тени проносимой по дороге утвари. Это самый низший уровень души и познания, соответствующий в общем «эйкасии», гаданию на образах, в «разделенной линии». В пещере имеются знатоки меняющихся теней, которые лучше всех угадывают, какая тень имеет обыкновение³⁷³ идти раньше другой, или позже, или одновременно. Платон, в некотором отношении предвосхищая Юма, говорит о том, что такое познание — это гадание о будущем, основанное на привычке. Из общего контекста становится ясно, что под этими знатоками имеются в виду, прежде всего, политики, государственные деятели³⁷⁴, во все времена хвастающиеся своим предвидением, способностью предвосхищать будущее³⁷⁵. Им в пещере воздают наибольшие почести и похвалы. Из платоновского толкования видно, что гносеологический момент как таковой его здесь интересует лишь постольку, поскольку он является основанием для практической жизни. Тени, которые видят узники, это, прежде всего, тени справедливости, прекрасного и т.д.³⁷⁶. Сделать из этого очерк общей гносеологии можно, но Платон как раз этого не делает, поскольку он пишет диалог, посвященный справедливости, а не краткий курс идеалистической теории познания.

Если узник обладает подходящей природой, может произойти освобождение от оков и исцеление от бессмыслицы³⁷⁷. Упоминание природы здесь напоминает о том, что в этой жизни такое освобождение суждено не любому, но лишь немногим избранным натурам. Тот, с кого сняты оковы, может двигаться, поворачивать голову, видеть предметы, от которых тень падает на стену перед узниками, и видеть сам огонь, горящий в пещере. После освобождения

³⁷² 515 b νομίζειν ὀνομάζειν τε coniec.

³⁷³ 516 d εἰώθει.

³⁷⁴ ἐνδυναστεύοντας 515 d и др.

³⁷⁵ Ср. у Фукидида о Фемистокле I 138: τῶν μελλόντων ἐπὶ πλείστον τοῦ γενησομένου ἀριστος εἰκαστής.

³⁷⁶ 517 d.

³⁷⁷ 515 с «Теперь смотри, как они могут освободиться от оков и исцелиться от неразумия, если по природе (φύσει) с ними может произойти вот что».

дения от оков глаза освободившегося плохо воспринимают окружающие его предметы и еще хуже сам источник света, считая, что тени были куда как истиннее и яснее, чем вещи и свет, которые он видит сейчас. Вопросы, что такое каждая из видимых им вещей, ставят его в тупик. Он никак не может принять, что раньше он видел пустое, а теперь подошел немного ближе к тому, что есть, и видит нечто более верное.

Первый этап освобождения в общем соответствует «вере» в разделенной линии. Здесь мы еще остаемся в области мнения, чувственно-воспринимаемого и множественного. Но от мнений демагогов, софистов, политиков, поэтов мы здесь переходим к нормальному здравому смыслу нормальных людей, или, говоря платоновским языком, к «правильному мнению». Такой человек, ничего не зная об истине, заключенной в умопостигаемом, верит на слово тому, кто действительно знает. Этот человек имеет «правильное мнение» о жизни, не умея его обосновать. К таким людям можно отнести Кефала в «Государстве», Лисимаха в «Лахете», Клиния и Мегилла в «Законах», Критона в одноименном диалоге. Их мнения о жизни в целом правильны, поведение достойно и добродетельно, но их умственный кругозор ограничен и не выходит за пределы видимых в жизни отдельных случаев. К тому же они не могут доказать свои мнения, дать о них отчет. Поэтому им трудно отвечать на вопросы Сократа или афинского гостя в «Законах», чья диалектика, отвлекаясь от видимых вещей и отдельных случаев жизни, ставит их в тупик и приводит в состояние «апории», безвыходности.

Следующий шаг — это вывести силой узника из пещеры через крутой и трудный подъем. Когда он оказывается вне пещеры, свет солнца ослепляет его, и он сначала не может увидеть ничего. Ему нужно привыкнуть. Поэтому он сперва привыкает смотреть на тени, затем на отражения в воде людей и других предметов, затем на сами эти предметы. После чего он начинает по ночам смотреть на небо, на свет звезд и луны. Наконец, он привык к новому миру уже настолько, что может смотреть днем на само солнце в его собственной стихии, не нуждаясь более в помощи отражений. Увидев солнце как оно есть, такой человек уже

может заключить³⁷⁸, что именно оно отвечает за то, что за годом следует год, что чередуются времена года³⁷⁹, что оно блюдет все, что есть в видимом мире, и в некотором смысле является даже причиной всего того, что видели узники в пещере.

Очевидно, что здесь идет речь о двух высших отделах «разделенной линии», математическом и диалектическом познании. Созерцание предметов через их тени и отражения соответствует, в общем, математическому познанию, которое познает идеи посредством чувственных вещей. А взгляд на сами вещи и на самые значимые из вещей, звезды, луну и солнце — это уже познание диалектическое, которое может дать знание о любой вещи, но его главная задача — привести к познанию самых важных и значимых для человеческой жизни вещей, прекрасного, справедливого и самого блага. Созерцание солнца при этом — это лишь основание того, чтобы вывести заключение о связи солнца со всем, что человек видел. То есть познание блага является, главным образом, не мистическим экстазом, не платоновским бегством единственного к единственному, а разумным пониманием связи блага со всей практической жизнью человека. Об этом еще предстоит говорить подробнее.

Такой человек, увидев солнце и поняв, что все зависит от солнца, знает, что он достиг совершенного счастья, и станет жалеть тех, кто остался в пещере. Он не будет испытывать ревности к тем, кто получает за свое гадание на тенях похвалы и должности в пещере. Напротив, как Ахилл говорит у Гомера, он предпочтет батрачить на поденщика, предпочтет все страдания, нежели вместе с ними получать должности и славу за гадания на тенях. При этом спустившийся в пещеру какое-то время должен привыкать к тамошнему мраку и теням. Пока он привыкает, он будет посмешищем для прочих узников, которые сочтут, что восхождение означает утрату нормального зрения. Они будут всячески противиться его попыткам освободить кого-нибудь, и, если он попадетсся им в руки, они его убьют.

³⁷⁸ 516 b *συλλογίζοιτο*.

³⁷⁹ Если для эпикурейца Горация *annorum series et fuga temporum* ответственны, главным образом, за *divere*, то Платон видит в этих сменах лет (*ἐνιαυτοί*) и времен года (*ἔτη*) выражение меры и упорядоченности нашего мира.

Так заканчивается описание образа пещеры. Сразу за ним следует его истолкование самим Платоном³⁸⁰. Из-за важности его для понимания этого образа стоит привести ключевой пассаж этого текста. «Так вот, сказал я, весь этот образ, дорогой Главкон, сопоставь с тем, о чем говорилось до этого. Пусть видимая нами область будет подобна той подземной обители, а свет тамошнего огня — силе солнца. И если ты сочтешь, что путешествие наверх и созерцание того, что там, — это восхождение души в умопостигаемое место, то ты, по крайней мере, поймешь, что я имею в виду, раз уж тебе хочется это услышать. А так это или нет на самом деле, знает, пожалуй, лишь бог. Мое же мнение вот какое. В том, что познаем мы, конец всему — идея блага, и увидеть ее трудно. А если увидим, то поймем, что она во всем причина всего правильного и прекрасного. Ведь в видимой области она породила свет и его владыку, а в умопостигаемой господствует сама, доставляя истину и ум. И еще поймем, что именно ее должен узреть тот, кто собирается разумно действовать в частной или общественной жизни»³⁸¹.

В отличие от современных философов, уверенных в том, что в образе пещеры зашифровано учение Платона об истине, тайны родовых мук, мужская идеология и бог знает что еще, сам Платон ясно говорит, о чем здесь идет речь. Причем говорит это не с уверенностью фанатика или основателя религиозной секты, но с сомнением и тактом, как, впрочем, и подобает умному человеку. Его Сократ лишь высказывает то, что кажется ему. Он говорит лишь о своих упованиях, не рассчитывая на большее. Истина все это или нет, знает только бог. Идея блага понимается Платоном не как единое, не как метафизическое начало всего, не как абсолют, трансцендентный всему сущему. Благо — это последняя, завершающая идея того, что мы постигаем умом. Она мыслится, как и все прочие идеи, но мыслить ее труднее всего. Ее главная функция в том, что она отвечает за все правильное и прекрасное, как здесь сказано. Как солнце дает всему рождение благодаря регулярности смены лет и вре-

³⁸⁰ 517 b — 521 c.

³⁸¹ 517 a — c.

мен года, превращая все видимое в упорядоченный цикл, так и благо — это, прежде всего, причина порядка, меры, формы. Кроме того, это причина осмысленного практического действия в частной и социальной жизни, поскольку она понимается Платоном как последнее основание того, зачем мы живем. Странники метафизического подхода к солнцу, линии и пещере всегда забывали о том, что для Платона в «Государстве» главная цель — этическая, а вовсе не метафизическая, онтологическая или генологическая.

Еще один момент подчеркивает Платон в связи с истолкованием образа пещеры. Он возвращается к теме непригодности философов для общественной и государственной жизни. Как мы помним, в другом сравнении, сравнении государства с кораблем, а философа с его капитаном, капитан был подслеповат. Причина этого в том, что, вернувшись с небес умозрения на землю, философ еще не привык к здешнему мраку, поэтому он плохо может спорить в судах о тенях справедливости или даже о вещах пещеры, которые отбрасывают тень, тем более с теми, кто никогда не видел самой справедливости³⁸². В этих обстоятельствах он вызывает смех. На самом деле, это глупый смех, и философа стоит признать полностью счастливым. Стоит отметить, что иллюстрации образа пещеры, приводимые Платоном, снова и снова относятся к нравственной жизни, а не к метафизической спекуляции, не к теории идей вообще.

Уже говорилось, что для Платона «солнце», «линия» и «пещера» — это одно цельное рассуждение, посвященное познанию блага. Он подтверждает это самым важным рассуждением 518 b — 519 b. В нем речь идет о противоположности софистических представлений об образовании и платоновского понимания сущности образования. В связи с этим он обращается снова к центральной теме диалога, теории добродетелей. Платон говорит о распространенном и с его точки зрения ложном взгляде на образование, согласно которому учитель вкладывает знание в душу, изначально его не имеющую. Напротив, как уже говорилось в рассуждениях о солнце, знание внутренне присуще душе точно так же, как спо-

³⁸² 517 d.

способность зрения присуща глазу. Глаза узника пещеры не могут увидеть солнце, пока этот узник не приведет в движение все тело, заставив его выйти из пещеры. Точно так же и в случае с постижением необходим поворот всей души от мира возникновения к миру бытия. Знание внутренне присуще душе, но его орган, ум, может быть направлен в неправильную сторону, поэтому необходим такой поворот.

Платон говорит о повороте органа духовного и постигающего зрения вместе со всей душой, подчеркивая тем самым важность и необходимость для философского восхождения всех добродетелей души, о которых шла речь. Именно поэтому он акцентирует внимание на обращении всей души. Но, как уже вполне ясно говорилось в начале шестой книги, мышление выше остальных добродетелей. Там речь шла, прежде всего, о том, что при наличии любви к знанию истины остальные добродетели можно получить автоматически. Здесь Платон расставляет акценты иначе. Только мышление и разумение в полном и окончательном смысле слова, по истине есть добродетель души. Остальные добродетели так или иначе близки телу и приобретаются привычкой и упражнением³⁸³. Собственно, отсюда и заимствовал Аристотель деление добродетелей на дианоэтические и этические. Добродетель разумения принадлежит не всей душе, но божественной ее части. Умом, как все знают, может быть наделен и проницательный негодяй. Ум сам по себе, несмотря на всю его божественность, не гарантирует того, что его обладатель будет хорошим человеком. Польза или вред, которые могут произойти от ума, зависят от того, куда обращена душа. От рождения на душу налипают свинцовые грузила удовольствий и наслаждений от еды, лакомств и прочего, которые нужно срезать. В этом случае тот, кто оказался умным негодяем, мог бы стать совсем другим человеком, и его ум так же зорко проникал бы в достойные его предметы.

Одним словом, высшей добродетелью является разумение, принадлежащее высшей, божественной части души, уму. Эта часть дана от природы, от бога, и не может быть приобретена при-

³⁸³ 518 e ἔθεσι καὶ ἀσκήσεων.

вычкой и упражнением. Это орган, в котором от природы присутствует знание, точно так же, как в глазе присутствует способность зрения. Однако самого органа мышления недостаточно для хорошей жизни. Он должен быть обращен в правильную сторону: не к становлению, но к сущему и к благу. Такое обращение возможно только в том случае, если вся душа в целом этому не препятствует, но способствует. Поэтому, хотя все остальные добродетели души в строгом смысле слова таковыми не являются, будучи близки телу, тем не менее, они необходимы для того, чтобы вся душа была направлена в правильную сторону. Они нужны для того, чтобы отсекал те свинцовые грузила, которые тащат душу, а вместе с ней и ум, в область становления. Ум приносит благо и пользу только в том случае, если он направлен в правильную сторону. Плотин потом скажет в трактате «Против гностиков», что без добродетели бог остается лишь словом на устах. Платон говорит то же самое об уме.

То, что для Платона разумение — главная добродетель, говорит не только «Государство». То же самое провозглашается и в «Федоне», где Платон показывает внутреннее противоречие, заключенное в обычном понимании добродетелей³⁸⁴. Если здесь, в «Государстве», речь идет о том, что остальные добродетели, на самом деле, ближе к телу, чем к душе, то в «Федоне» показано, что, например, обычное понимание умеренности содержит в себе противоречие, когда советуют воздерживаться от некоторых удовольствий, чтобы насладиться другими. Такие люди умеренны в силу распушенности. Такой же парадокс может быть продемонстрирован и в случае с мужеством. Только разумение оказывается в «Федоне» свободно от такого противоречия. В «Законах»³⁸⁵ мы имеем ту же самую картину, что и в «Государстве». Разумение является там самым божественным благом наряду с умеренностью, справедливостью и мужеством, которые приобретают осмысленность только под его руководством.

Основным вопросом «Государства» был вопрос о том, приносит ли счастье справедливость, пребывающая в душе, независимо

³⁸⁴ «Федон» 68 d sqq.

³⁸⁵ «Законы» 631 с.

от своих внешних последствий, хороших или плохих. Для ответа на этот вопрос была нарисована картина идеального полиса, обладающего основными добродетелями. Затем было показано, что политические добродетели основаны на добродетелях души, которые по сравнению с ними являются истинными добродетелями, тогда как политические — только их образы. Уже в четвертой книге Платон показал зависимость умеренности и мужества от мудрости, а справедливость как добродетель души в целом предполагает то, что мудрость и разум руководят остальными частями души, направляя душу в целом. В шестой и седьмой книгах было показано, что такое истинное знание и что такое, на самом деле, высшая часть души. Если в отношении к низшим частям души она выступает как «рассчитывающее начало», которое точно определяет средства для заданной цели, то в шестой и седьмой книгах Платон старается показать, что высшей задачей этого начала является познание самой цели или блага, без чего рассудительное начало может принести и часто приносит один вред. А для достижения знания блага нужно всей душой повернуться от становления к бытию, отсекая то, что препятствует знанию истины и блага.

При всей важности и ведущей роли разума он должен быть воспитан. Этому служит вся система воспитания, которую Платон предлагает в «Государстве». Начиная с мусического и гимнастического образования, которые должны принести душе зачатки и типы всех добродетелей, душа совершает свой поворот к истине, который должен найти завершение в системе высшего образования, которую предложит Платон во второй части седьмой книги. Достигнув с помощью этой системы знания идеи блага, разум будет точно и твердо знать во всех случаях жизни, что хорошо для души и полиса, а что плохо. Такая душа, разум которой осуществил свое дело, будет вести хорошую жизнь и, соответственно, будет счастлива. При определенных, крайне редких внешних обстоятельствах такая душа может оказаться у власти в том или другом полисе. Тогда она спасет не только себя, но и своих сограждан, организовав общество по своему собственному образцу. Если такого случая ей на долю не выпадет, ей остается лишь заниматься собой, оставаясь в покое и не волнуясь по поводу окружающих ее несчастий.

Достигнув сама созерцания блага, дав разуму, божественной своей части, заняться своим делом, душа будет счастлива.

Последняя часть платоновского толкования связывает образ пещеры с темой правления философов. В идеальном полисе философов надо будет принудить брать на себя обязанности управления полисом. Они сами не захотят этим заниматься, поскольку уже и так достигли высшего счастья в своем восхождении. В обычной жизни и обычном полисе у них нет таких обязательств, поскольку своей природой и своим философским воспитанием они вовсе не обязаны своему городу. Поэтому Платон и в «Федоне», и в «Теэтете»³⁸⁶ рисует картину жизни философа, кто презирает все общественные и политические занятия. В этих условиях он отдается своему созерцанию и занимается самим собой, своей душой. Только в воображаемом идеальном полисе философа можно будет уговорить, показав ему все, чем он обязан своему городу, на некоторое, очень небольшое время посвятить себя руководству страной. У философа нет и не может быть желания власти, ведь оно связано с бедностью души подлинным богатством внутренней жизни и умозрения. Это единственная порода людей, которых нужно заставлять взять власть, а когда они берут ее, то для них она — не благо, но лишь нечто необходимое, как замечает Главкон. Здесь собеседники возвращаются к теме первой книги, к определению справедливости как выгодного более могущественному. Для Фрасимаха и подобных ему философов власти она есть благо, поскольку открывает доступ ко всем благам. Но после рассуждений о философии и образа пещеры, как считает Платон, уже показано самое высшее благо для человека — созерцание истины и сущего умом. Любая, даже самая высшая власть для того, кто извещал высшее счастье души, превращается в нечто вынужденное, не имея отношения к благу и пользе для самой души.

* * *

Как мы видели, главной задачей философа оказывается созерцание истины и идеи блага, что дает возможность разумно действовать в частной и общественной жизни. Для этого душа должна

³⁸⁶ «Федон» 64 a sqq., «Теэтет» 172 d sqq.

совершить поворот от мира становления к миру бытия. Средством, с помощью которого этот поворот совершается, является у Платона не молитва, не впадение в транс, не психофизиологические упражнения, но науки, научное познание. Несмотря на то, что в истории мысли и культуры платонизм часто становился носителем мистики и суеверия, мысль самого Платона от этого совершенно свободна. Как идея блага для него, прежде всего, основание разумного действия, а не запредельное единое Плотина и других неоплатоников, так и путь к нему в понимании Платона — это путь интеллектуальной дисциплины и научного познания, а не мистических озарений и экстатических восторгов. Начальное воспитание стражей в музыке и гимнастике, о котором шла речь во второй-четвертой книгах, имело целью внедрить в юные души зачатки и общие типы добродетелей. Главное средство, которое для этого использовалось, были мифы, сказки, песни, пляски, с помощью которых души формируются с самого раннего детского возраста. Гипотезы о том, что для «раннего» Платона этим образованием все и исчерпывалось, совершенно невероятны. В контексте «Государства» мусическое и гимнастическое воспитание выполняют определенную функцию. Это первый и необходимый этап, без которого высшее научное и философское образование невозможно. Но для высших целей, для познания истины и блага, гимнастики и музыки недостаточно. Гимнастика слишком тесно связана с телом, заботясь о его правильном росте. А музыкальная культура воспитывает, прежде всего, привычки³⁸⁷, приучая душу к хорошей гармонии и хорошему ритму, и, как было уже сказано, внедряя в нее общие типы добродетелей. На своем месте они необходимы, но для обращения души от становления к бытию их недостаточно. Не годятся для этого и обычные искусства и ремесла, которые в еще большей степени имеют дело с миром становления. Поэтому нужно найти те знания, которые смогут помочь очистить око души от варварской грязи нашего мира. При этом, поскольку философы в идеальном полисе будут еще и воинами, искомое знание должно быть полезным и для военного дела.

³⁸⁷ 522 a ἕξει παιδείουσα.

Хотя обычные искусства и не подходят для воспитания философа, все они так или иначе содержат в себе нечто общее: они все имеют дело с числами. Это «то общее, чем пользуются все искусства, рассуждения и знания»³⁸⁸. В «Филебе» Платон более подробно говорит об этом, показывая, что мера точности в каждом искусстве соответствует мере его причастности к вычисляющему, измеряющему и взвешивающему знанию³⁸⁹. Все, что содержится в том или ином искусстве или ремесле помимо этого знания, есть лишь опытность и усердие, не имеющие как таковые научного значения. Без математического элемента в знании на его долю остается лишь искусство конъектуры, стохастики, случайного угадывания. С Платона начинается долгая традиция в истории мысли, меряющая точность любого знания присутствием в нем математики, хотя диалектика, самое высшее знание у Платона, к математике уже отношения не имеет.

Полезность от искусства счета в военном деле несомненна, поэтому стражи должны владеть арифметикой и логистикой. Но главное его назначение в другом. По своей природе искусство счета и числа относится к тому, что имеет свойство вести от становления к бытию. Чтобы объяснить это утверждение, Платон высказывает несколько очень важных и интересных соображений о переходе от чувственного познания к познанию интеллектуальному. Ощущения можно разделить на два вида: одни ощущения заставляют работать мысль, другие этого не делают. Если ощущение не содержит в себе самого противоположного ощущения, если оно само по себе понятно для души, оно не приводит к началу мыслительного процесса. Напротив, если ощущение сообщает душе, что оно одновременно ощущает А и не-А, то душа вынуждена решать этот вопрос помимо ощущения, подключая к решению этой проблемы мышление.

Платон приводит такой пример. Когда я смотрю на свои три пальца, то взгляд сообщает мне, что это пальцы, и никакого сомнения в том, что это так, не возникает. Они могут быть больше

³⁸⁸ 522 с.

³⁸⁹ «Филеб» 55 е.

или меньше, потемнее или посветлее и так далее, но ощущение сообщает душе, что передо мной мои пальцы, а не нечто другое. Такого рода ощущения мышление не пробуждают. Напротив, если речь уже не идет о том, что это пальцы, но, например, об их величине, плотности, твердости, взгляд или осязание могут начать сообщать душе противоположные показания. Взгляд, например, может сообщать, что один палец больше, другой меньше, но с изменением перспективы его отчет будет прямо противоположным. Осязание может информировать, что один и тот же палец твердый и мягкий, толстый и тонкий. Одним словом, возникают ощущения, в которых одновременно присутствуют и А и не-А. Получив такой отчет, душа приходит в недоумение и затруднение³⁹⁰, и задействует мышление, которое должно разобраться, в чем тут дело. Получив от ощущения запутанную картину, в которой одновременно смешаны А и не-А³⁹¹, мышление начинает свое дело, дело отличия и различия. Мышление из одного объекта ощущения, в котором одновременно смешаны и слиты противоположности, получает два различных предмета, А и не-А, которые в своей отдельности уже не вызывают недоумения. Противоречие разрешено путем разложения слитного объекта³⁹² или образа ощущения на две отдельных уопостигаемых вещи³⁹³. Таким образом, слитное и смешанное является видимым (слышимым, осязаемым и т.д.), тогда как разделенное и различенное³⁹⁴, в чем уже отсутствует противоречие, есть уопостигаемое.

К объектам ощущения, которые способствуют возникновению в душе мышления, относятся большое и малое, твердое и мягкое, толстое и тонкое и любые другие вещи, не понятные из самого ощущения, ведущие к противоположному ощущению и требующие рассуждения и мышления души. К такого рода вещам относится и одно, поскольку при восприятии, ощущении чего-то одного мы видим вещь и как нечто одно и как беспредельное множество. Я вижу

³⁹⁰ 524 с *αὐταί γε ἄτοποι τῷ ψυχῇ αἱ ἐμφανεῖται.*

³⁹¹ 523 с *ἐπειδὴν ἢ αἰσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ.*

³⁹² 524 с *συγχεχμῆνον τι.*

³⁹³ 524 б *τὰ δύο κειχωρισμένα νοήσει.*

³⁹⁴ 524 с *διωρισμένα.*

одного коня, но при этом я вижу его голову, гриву, четыре копыта, круп, хвост и многое-многое другое. Мое зрительное ощущение не может решить, с одним или беспредельным множеством я имею дело. Соответственно, душа в случае любой видимой единицы вынуждена начинать процесс мышления, чтобы снять те противоречия, которые присутствуют в процессе восприятия. Таким образом, одно относится к разряду тех вещей, для которых недостаточно ощущения и которые влекут душу от чувств к мышлению, от становления к бытию. Поскольку одно или единица присутствует, естественно, в любом числе, то знание о числах и счете принадлежит к разряду того знания, которое имеет аналогические функции, возводя душу от чувственного к умопостигаемому.

Здесь очень хорошо видно, какого рода рассуждения привели Платона к теории идей. Можно сколько угодно фантазировать вместе с Хайдеггером о «несокрытости» или с Лосевым и Шпенглером о прекрасных телах юношей, превратившихся у Платона в умопостигаемые «эйдосы», можно бредить «письмом», маскулизмом и любым другим абсурдом, на который только способен современный интеллект. Можно в псевдоисторической манере Аристотеля объяснять теорию идей гипостазированием этических определений, которыми занимался Сократ. Но происхождение теории идей Платона лежит в попытке анализа нашего познания, соотношения в нем ощущения и рассудка, применении принципа противоречия и закона тождества к самым обычным способам нашего познания. Платон вслед за Зеноном и, вероятно, под влиянием его негативной диалектики, которую он изображает на первых страницах «Парменида», использует принцип противоречия для анализа нашего опыта. Опыт оказывается в значительной своей части противоречивым. Из самого опытного познания или из ощущения противоречия разрешены быть не могут. Ощущение нам говорит, что имеет место и А и не-А, тогда как принцип противоречия запрещает нам верить, что такое возможно. Используя интеллектуальный анализ, мы разлагаем единый противоречивый образ ощущения на две отдельные и отдельные вещи с противоположными свойствами. Тем самым мы уходим от апории, в которой оказалась душа из-за ощущения. Те мыслимые предметы, на

которые мышление разложило противоречивый образ ощущения, и есть платоновские идеи, умопостигаемые, а не видимые вещи.

Число как раз относится, по Платону, к тем вещам, которые рождают в душе противоречие, тем самым заставляя ее обратиться к мышлению. Никаких идей-чисел все это рассуждение не предполагает. Напротив, оно показывает, что для Платона одно, к которому сводятся все числа, находится в той же плоскости, является такой же идеей, как и идеи большого и малого, твердого и мягкого, толстого и тонкого³⁹⁵. Его идеализация, полагание идеи одного, подчинено точно такой же логике, как полагание идеи великого и малого или любой другой идеи. Платона в отличие от древней Академии и неоплатоников очень мало интересовали спекуляции о мире идей как он есть в себе и для себя. Для него гораздо важнее и, фактически, является единственным принципиальным вопросом, каким образом мы можем от нашего пещерного состояния, мира теней и образов, перейти к бытию, истине и благу. Одно и число — в силу их повсеместного присутствия в мире нашего опыта — открывают путь в мир умопостигаемого.

В «Пармениде» и «Филебе» Платон будет рассуждать о сложностях, с которыми связан постулат «умопостигаемой единицы», идеи, которую мы берем как нечто одно в отличие от множества чувственных вещей, в которых она присутствует. Как уже было сказано, эти апории относительно умопостигаемого, выражаясь языком Дамаския, Платон не считает критически важными и требующими отказа от теории идей. Здесь, в «Государстве», его задачей было показать, как можно перейти от мира, который дан нам в наших ощущениях, к миру умопостигаемому. Обсуждение тонких и сложных вопросов, связанных с проблемами идеи самой по себе,

³⁹⁵ Точно так же и в «Федоне» 101 с *μνάς* и *δνάς* выполняют ту же функцию, как и идеи величины, малости и пр., представляя собой *ἕκαστον τῶν εἰδῶν* (102 b). Ср. Также *ἡ τῶν τριῶν ἰδέα* в 104 d. В этом месте в «Федоне» Платон говорит и об идее числа, и об идее четности/нечетности, и об идее двойцы/троицы. В том же самом смысле говорится об идее жизни и душе. Монаду, диаду, триаду, пемптаду и декаду можно представить как то, что подчинено идеям четного и нечетного, а идеи четного и нечетного — как то, что подчинено идее числа как такового. Но это самое обычное родо-видовое деление, согласно которому идеи чисел ничем не отличаются от идей, например, огня и теплоты.

одного самого по себе, он не собирается обсуждать и решать в диалоге, посвященном, прежде всего, этике.

Эти общие рассуждения подтверждаются и обычной практикой математиков, которые, рассуждая о числах, считают, что предметами их рассуждений являются не видимые вещи, но такого рода объекты, как единицы, всегда равные друг другу, не имеющие частей³⁹⁶ и так далее. Тем самым они должны признать, что предметом математического знания являются не числа, которые обладают видимыми и осязаемыми телами, но мыслимые и умопостигаемые числа, числа как они есть, природа числа, которая познается только мышлением, и есть истина. Именно такой наукой должны заниматься стражи-философы идеального государства, тогда как логистика, используемая менеджерами по продажам, не имеет отношения к философскому образованию. Одним словом, искусство счета и наука числа, взятая как теоретическое знание, «вынуждает душу пользоваться чистым мышлением для познания истины, как она есть»³⁹⁷. Заканчивает Платон свои рассуждения об арифметике и логистике замечанием, что какова бы ни была предполагаемая польза от них, в любом случае они делают ум человека более острым, чем он был раньше. При всем значении возвышенных рассуждений Платон никогда не забывает о простом и, так сказать, прагматическом смысле наук.

Следующей наукой, которой нужно обучить стражей-философов, является геометрия. Она необходима и для военных целей, но для этого достаточна лишь малая ее часть. Основное ее назначение то же, что и у арифметики, — вести душу к истине, в умопостигаемую область, где находится самое счастливое из всего сущего³⁹⁸, идея блага. У Платона нет сомнений, что геометрия относится к разряду наук, ведущих от чувственного к умопостигаемому. Важно только не об-

³⁹⁶ В «Филебе» 56 d Платон различает арифметику толпы и арифметику философов. Последняя отличается тем, что говорит о единицах («монадах»), которые тождественны друг другу, тогда как толпа ведет речь о единицах неравных: двух войсках, двух быках и т.д.

³⁹⁷ 526 b.

³⁹⁸ 526 e *τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος*. Благо названо так, поскольку оно самодостаточно и не должно более ни к чему стремиться, тогда как все остальное стремится к благу.

ращать внимания на язык, которым пользуются геометры. В своих рассуждениях они говорят так, как будто занимаются каким-то практическим делом. «Построим, проведем, присоединим» — такие выражения могут ввести в заблуждение. На самом деле они занимаются только знанием ради знания, используя для этого не вполне подходящие выражения. Но вполне ясно, что они заняты не возникновением и уничтожением, но тем, что существует всегда. Кроме того, как и в случае с искусством счета, знание геометрии делает человека более способным к изучению всех прочих наук.

После геометрии Сократ сперва помещает астрономию, и Главкон принимается говорить о пользе, которую может принести ее изучение. Однако Сократ, который раньше сам с удовольствием высказывался о пользе арифметики и геометрии, на сей раз его останавливает упреком в том, что Главкон слишком боится мнения толпы, считающей все эти занятия бесполезными. Платон тем самым дал себе повод для небольшого, но очень важного отступления, касающегося характера рассуждений в «Государстве». Не стоит пытаться идти на поводу у большинства. Те, кто сами согласны с возвышенными рассуждениями о том, что математические науки очищают взор души и ведут ее вверх, и так будут восхищаться ими. Те же, кто этого не ощущает, все равно будут считать, что Сократ с Главконом несут вздор. Поэтому в таких случаях надо рассуждать, невзирая ни на кого, только ради самого себя. Но при этом не нужно и жадничать: возможно, кто-то и получит пользу от этих рассуждений. Здесь хорошо заметно, что Платон несколько не преувеличивает доказательную силу своих рассуждений. В них может поверить и убедиться только тот, кому такого рода рассуждения и так были близки. Для людей, далеких от такого образа мысли, они были и остаются чепухой. Платон все не собирается убеждать всех в своей правоте, и в возможность доказательств, убедительных для всех и каждого, он тоже не очень верит. Отсутствие доказательного насилия продолжает оставаться одной из самых привлекательных черт платоновского диалога. Статус доказательства, как оно функционирует в диалоге, ограничивается постановкой и прояснением проблем, а не принуждением читателя к пониманию, как того хотел Фихте.

Кроме того, Сократ поспешил, о чем он сам себе и напоминает, поместив астрономию сразу за геометрией. Астрономия в ее платоновском понимании — это знание об обращении объемов³⁹⁹. Следовательно, она предполагает предшествующую ей науку о статике объемов, которая предшествует изучению их динамики. Геометрия изучает плоскости, и должна быть продолжена стереометрией, наукой о кубах и объеме. Такой науки еще пока нет, но она может быть создана. Чтобы это стало возможным, Платон предлагает две следующих меры. Во-первых, стереометрические исследования должны получить государственную поддержку, тогда как сейчас они находятся в небрежении в полисах. Во-вторых, необходимо научное руководство геометрами, нужен опекун, которого они будут слушаться, чего сейчас по своей гордости они не делают. Если руководство стереометрическими исследованиями перейдет в руки государства, то геометры будут слушаться и усердно этим заниматься. Интересное предвосхищение государственного регулирования и поощрения научных исследований!

Таким образом, астрономия оказывается не третьей по счету, но четвертой наукой, которой должны овладеть платоновские стражи. Как и в случае с другими математическими науками, астрономия изучается не для достижения успехов в исследовании свойств видимого неба. Несмотря на то, что своей красотой и точностью видимое нами звездное небо превосходит все прочие видимые нами вещи, оно уступает той модели, той истине, согласно которой оно было создано. Само небо для Платона оказывается чертежом, который был сделан каким-то мастером и за которым скрываются истинные отношения, лишь обозначенные этим чертежом. Поэтому главная задача философской астрономии заключается в познании не вещей, а идей: самой по себе скорости и самой по себе медленности⁴⁰⁰, как они движутся согласно истинным числам и истинным фигурам. Именно они оказываются подлинной причиной видимого нами неба и его движения. В мире идей, а не вещей находятся истинные соотношения, «симметрии», дня к ночи, суток к месяцу, а

³⁹⁹ 528 a ἐν περιφορῇ στερεόν, 528 e φορὰ βίβλους.

⁴⁰⁰ 529 d τὸ δὲ ὄν τάχος καὶ ἡ οὔσα βραδυτής.

месяца к году. В отличие от ложной теории Аристотеля о неизменности неба платоновская астрономия не делает для видимого неба исключения. Как и прочие видимые нами вещи, оно может меняться и меняется, поскольку относится к области телесного и видимого. Его эмпирическая картина, которую изучали обычные греческие астрономы, не может быть точна. Ее нужно оставить в покое и заниматься истинными движениями и отношениями, которые проявляются через эту эмпирическую картину точно так же, как истинные отношения самих по себе геометрических фигур лишь проявляются на геометрическом чертеже, который мы видим. Стоит отметить, что вопреки мнению многих платоноведов в мире идей, согласно этому пассажи, существует движение. Так что в этом отношении «Софист» не говорит ничего нового и неожиданного.

Если астрономия занимается движущимися объемами, которые мы видим, музыка посвящена звукам, которые мы слышим. Эти науки дополняют друг друга и родственны друг другу. В изучении музыки Платон предлагает следовать пифагорейцам, которые здесь единственный раз упоминаются в диалогах Платона эксплицитно. При этом, однако, здесь высказаны все те же требования пользоваться числовыми отношениями звуков только для того, чтобы подняться к самим «созвучным и несозвучным числам», используя слышимые созвучия так же, как чертеж в геометрии и небо в астрономии.

Конечным результатом изучения всех математических наук должно стать понимание их общности, родственности и близости друг другу. Только такой итог изучения наук принесет пользу стражам-философам и будет способствовать познанию прекрасного и благого.

Таким образом, занятия арифметикой, геометрией, стереометрией, астрономией и музыкой должны привести к осознанию их связи друг с другом. Тем не менее, все математические штудии, включая даже, так сказать, общий синтез этих наук, представляют собой лишь предварительное условие для высшей науки, диалектики. По отношению к ней эти науки — лишь преамбула к закону, но не сам закон. Или, если воспользоваться образом пещеры, прочие искусства и математическое познание дают возможность снять оковы и проделать весь путь из пещеры на солнечный свет

вплоть до познания образов и отражений самих вещей вне пещеры. Но сами вещи, животные, звезды и само солнце — то есть важнейшие нравственные идеи прекрасного, справедливого и сама идея блага — недоступны математическому познанию. Математические науки могут очистить «луч души», но высшее познание ему недоступно. Это видно даже в обычной жизни, ведь математики, как правило, плохо владеют искусством беседы. Но, с другой стороны, нельзя стать диалектиком, не пройдя предварительной математической подготовки.

Стоит отметить, что рассуждения Платона о диалектике и восхождении к познанию блага высказываются весьма осторожно, со значительной долей скепсиса, чего не понимают те интерпретаторы, которым кажется, что Платон всем сердцем верит в свои «догмы». Но дух скепсиса и сомнения, действительно, присутствует в платоновском творчестве, причем там, где речь идет о самых важных предметах его размышлений. Так и здесь вначале Главкон произносит замечательную фразу о восхождении к благу: «В любом случае, как мне кажется, трудно это допустить, но, с другой стороны, трудно и не допустить этого». Затем и сам Сократ отказывается дать точное определение и подробное описание диалектического метода и поясняет этот отказ словами: «В этом случае ты увидел бы уже не образ того, о чем мы говорим, но саму истину, конечно, как я ее понимаю. А так ли это обстоит на самом деле или нет, на этом настаивать не стоит. Стоит лишь настаивать на том, что нужно увидеть нечто подобное». В этом же ключе Платон рассуждает о диалектике и в «Филебе», где Сократ признает, что дать понять, что такое диалектика, очень просто, но применять на деле — всего сложнее.

Поэтому и здесь Платон описывает, что такое диалектика, в самых общих чертах, не пытаясь дать полную и подробную ее картину. Для этого он дает общее деление всего знания, всех искусств на три больших разряда⁴⁰¹. К первому принадлежат искусства,

⁴⁰¹ Это деление в общем и целом соответствует делению наук и искусств в «Филебе» 55 с sqq. Здесь искусства и науки делятся на два больших вида: производственные (*τὸ δημιουργικὸν τῆς περὶ τὰ μαθήματα ἐπιστήμης*) и воспитательные (*τὸ περὶ παιδείας καὶ τροφῆς*). В производственных различаются искусства, в которых измерительный и вычислительный элемент играет незначительную роль, и

относящиеся к миру становления. Они обслуживают мнения и вождения людей, занимаются производством и сохранением сельскохозяйственной и ремесленной продукции.

Второй разряд — это математические искусства, которые вместо того, чтобы бодрствовать, только грезят о существующем на самом деле. Платон снова ничего не говорит ни о каких идеях-числах, которые были бы предметами этого знания. Предметом математических наук является действительно существующее, но они о нем только грезят во сне. Причиной этого упрека является то, что они, как уже говорилось, не обсуждают свои исходные положения, оставляя их без обоснования и доказательства. Стоит отметить, что Блез Паскаль в своих «Мыслях» видит силу и точность математического знания как раз в том, что для Платона является проявлением грезящего характера математических наук. Паскаль считал, что такого рода исходные постулаты математики, как пространство, время, число, вообще невозможно определить. Их не стоит и пытаться определить, поскольку все и так понимают, что это такое. Мнение Платона прямо противоположное. Если в научном знании не достигнуто соглашения о том, что является началом этого знания, то сочетание середины (гипотеза) и конца (следствия, которые мы из нее выводим) полностью достоверного знания не дадут. Поэтому математика лишь грезит о сущем, схватывая его с помощью гипотез.

Третий разряд — это диалектика, искусство беседы и рассуждения, способность дать и принять определение. Она свободна от каких бы то ни было чувственных ощущений, она не останавливается на гипотезе, но идет от гипотезы к самому началу, она пользуется всеми остальными науками и искусствами как средствами для очищения зрения души. Только она представляет собой знание

поэтому они основаны на опыте и гадании (музыка, игра на флейте). Затем искусства, в которых этот элемент играет большую роль (плотницкое искусство, использующее измерительные инструменты: линейку, циркуль, отвес, правило). Всем этим занимается толпа. Затем — это уже относится к «воспитательным» наукам и искусствам — следуют искусства и науки вычислительные, измерительные и взвешивающие, которыми занимаются ученые и философы. Затем идет высшая наука — диалектика, которая занимается «бытием, действительностью и всегда тождественным». См. также первое деление наук в «Политике» 258 d — e.

в строгом смысле слова, тогда как математические науки называются так лишь условно, следуя привычке. На самом деле, они относятся к низшей ступени мышления, «рассудку». Платон здесь еще раз повторяет то, что уже было сказано в связи с разделенной линией, однако уходит от подробного изложения того, какие предметы соответствуют четырем основным состояниям души. Напомним, что в разделенной линии главные два раздела познания образуют научное знание и мнение. Знание делится на мышление и рассудок, мнение — на угадывание и убеждение. Знание в целом соответствует умопостигаемому и действительно существующему, мнение — миру становления, возникновения и уничтожения. Предметом угадывания являются тени и отражения, предметом убеждения — вещи, которые отбрасывают тени и отражаются в воде и на гладких поверхностях. Но при этом математические науки, как неоднократно говорит Платон, грезят о *сущем*⁴⁰², а диалектика познает сущее как оно есть. Возможно, чтобы не разъяснять подробно формального нарушения аналогии, Платон воздерживается здесь от указания того, что чему в точности соответствует. Возможно, впрочем, ход его мысли несколько иной. Тени и отражения, образующие первый член деления мнения, не являются чем-то самостоятельно существующим. Они только кажутся независимыми от предметов, которые их отражают. Возможно, математические предметы также лишь кажутся чем-то самостоятельным в силу несовершенного метода математических наук, тогда как на самом деле они просто сущее как оно есть, виды и идеи.

В отличие от всех остальных ученых диалектиком называется и является тот, кто обладает определением сущности каждой вещи, кто может дать себе и другим отчет в том, что она такое. То же самое относится и к диалектическому суждению о благе. «Тот, кто не в состоянии определить в своем рассуждении идею блага, отделив ее от всего остального, и, словно в битве, не преодолев все попытки опровержения, — желая действительно проверить и опровергнуть свое определение, а не ограничиться подобием проверки для проформы, — спотыкается в своем определении, о та-

⁴⁰² 532 с *ὄντιν' ἴππουσι παρὶ τὸ ὄν*.

ком ты не скажешь, что он знает благо само по себе или какое-то другое благо, но придется признать, если он и касается какого-то образа, что касается он его мнением, а не знанием, и проводит он свою здешнюю жизнь в грезах и дреме, и гораздо раньше, чем он проснется здесь, он окажется в Аиде и уснет навсегда»⁴⁰³.

Таким образом, как правильно в свое время отметил Герман Ольденберг, несмотря на все метафоры света, зрения, созерцания, которые активно использовались Платоном в образах солнца и пещеры, его трактовка познания блага трезвая и вполне рациональная, не имеющая ничего общего с учением о непосредственном познании ума или интеллектуальной интуиции⁴⁰⁴. Венцом диалектического познания оказывается определение блага, которое выдержит все попытки опровержения. Диалектическое познание в целом, как оно здесь представлено, заключается в двух главных операциях. Первая — поиск определения блага как оно есть путем отделения⁴⁰⁵ его от всех остальных, смежных и близких ему видов: справедливого, прекрасного и т.д. Тем самым, мы получаем отчет о его сущности или о его чистом бытии⁴⁰⁶. Вторая операция — это проверка этого определения путем опровержения⁴⁰⁷, поиска контрпримеров, которые могли бы показать недостаточность данного определения. Такого рода опровержения представлены в изобилии в сократических диалогах, где определения мужества, благочестия, умеренности, дружбы, добродетели как таковой подвергаются Сократом жесткой проверке и не выдерживают этого логического испытания. Перед стражами-философами идеального полиса стоит задача путем продолжительных занятий математикой и философией найти такое определение блага, которое будет в состоянии такую проверку выдержать. Только в этом случае определение превращается в научное знание. Если этого нет, знание и наука отсутствуют, остаются лишь образы, остается только мнение и жизнь во сне, которая закончится в Аиде.

⁴⁰³ 534 b–d.

⁴⁰⁴ См. ego De Platonis arte dialectica. Gottingae, 1873, p. 56: Ejiciamus igitur ex Platonis doctrina intuitionem intellectualem.

⁴⁰⁵ ἀφελών.

⁴⁰⁶ λόγος τῆς οὐσίας ἐκάστου.

⁴⁰⁷ διὰ πάντων ἐλέγχων.

Последнее, что остается сделать, это определить, кого следует учить этим наукам и каким образом. Платон, который никогда не избегает повторения, снова перечисляет необходимые свойства того, кого стоит обучать всему курсу математических наук и диалектике. Помимо мужества, постоянства и, по возможности, красоты тела ему должны быть присущи острота ума, способность к длительному интеллектуальному труду, хорошая память, трудолюбие в делах тела и трудах души, правдивость и ненависть к заблуждению, и, конечно, все нравственные добродетели.

Обучение математическим наукам, которые являются необходимой предварительной подготовкой к диалектике, должно начинаться с самого детства. Платон, который был реформатором не только в политике, но и в педагогике, говорит, что это обучение не может быть из-под палки, поскольку душа в отличие от тела не выносит насилия и принуждения, забывая все то, что ее заставили выучить. Обучать математике нужно в играх, пишет Платон, предвосхищая педагогические теории и моды XIX и XX века. В игре можно ясно увидеть природные склонности каждого ребенка и сделать соответствующие выводы.

В соответствии со способностями к наукам и после активных гимнастических упражнений, которые приходится на последние два или три года тинейджерского возраста, когда юношам и девушкам исполнится двадцать лет, происходит первый отбор тех, кто может когда-нибудь стать диалектиком и философом-правителем идеального полиса. Последующие десять лет посвящены сведению воедино всего того, что в разрозненном виде было известно молодежи в научном знании. Здесь также нужно внимательно наблюдать молодые природы, чтобы заметить, кто из них способен к синопсису, обладает талантом обнимать многое в математических штудиях и возводить это к единому принципу. Только из «синоптика» может вырасти диалектик. До тридцати лет избранная молодежь занимается военной службой и математическими штудиями, вовсе не соприкасаясь с диалектическим искусством. Лишь в тридцать лет происходит новый, второй по счету отбор. Сейчас отбираются те, кто способен к обучению высшей науке диалектики.

Они должны в самой высшей степени быть способными к абстрактному мышлению, полностью свободному от ощущений, чтобы познавать само существующее и истину.

На этом этапе нужно проявлять особую осторожность и внимание, поскольку диалектика, по мысли Платона, не только самая высшая наука, но и очень опасное в нравственном отношении занятие. Ее опасность он иллюстрирует замечательной притчей по мотивам мифа об Эдипе о подкидыше, попавшем в богатую и родовитую семью, где его воспитывали как родного сына, а он, не обращая внимания на ласки окружавших его льстецов, всем сердцем любил и слушался своих приемных родителей, считая их родными. Но узнав, что он не их сын, и не найдя своих настоящих родителей, ему не оставалось больше ничего, как попасть на удочку льстецов и слушаться отныне их советов, не обращая больше внимания и не заботясь о своих приемных родителях. Притча говорит об отношении юного ума к впитанным с молоком матери нравственным понятиям, основанным на законах города. Понятия⁴⁰⁸ о прекрасном и постыдном, справедливости и несправедливости, благе и зле, которые мы все имеем с детства, являются основой нашего хорошего и нравственного поведения. Но эти понятия далеки от истинного положения вещей⁴⁰⁹. Платон здесь ясно говорит, что с его точки зрения конвенциональная мораль покоится на ложном основании. В отличие от множества тогдашних и нынешних традиционалистов и консерваторов он прекрасно понимает и ясно выражает то, что дедовская мораль, как таковая, ложна. Но Платон не революционер, не либерал и не радикал. Для него в освобождении от моральной иллюзии нет упоительного привкуса свободы. Напротив, он видит опасность в таком освобождении. Можно сказать, что его критерий нравственной правды лежит не в теоретическом, но сугубо в практическом плане. Не важно, что ты думаешь о морали. Важно, как ты поступаешь. Старинная, традиционная мораль обеспечивала хорошее и нравственное поведение, прежде всего, почитание родителей и уме-

⁴⁰⁸ 538 с *δόγματα*.

⁴⁰⁹ 538 b ἐν ὑ χρόνῳ τὸ ἀληθὲς μὴ εἰδείη..., αἰσθηόμενον τοῖσιν τὸ ὄν

ренность в желаниях. В этом смысле она хороша⁴¹⁰. Но поскольку она основана на заблуждении, что Платон понимает не хуже Калликла и Фрасимаха, то ей не хватает прочности. Диалектика, негативная диалектика эристиков, риториков, софистов и Сократа с легкостью обрушила основания прежней традиционной морали.

Но, скажем еще раз, Платон не был рад этому преодолению иллюзий обыденного сознания. И вовсе не в силу своей врожденной реакционности, хотя и это, нет сомнения, сыграло свою роль в формировании его взглядов. Но главное было вовсе не в этом, но в том, что освобождение от моральных норм происходит не в пустом пространстве разума, но при активном участии того, что в притче, как и в «Горгии», называется лестью⁴¹¹. Это страсти, вожделения, похоть, которая сдерживалась до этого ложными узами, но все же сдерживалась. А теперь все это вырвалось на свободу и получило власть над морально дезориентированным молодым человеком, Алкивиадом, Критием или Калликлом. Итогом негативной диалектики стали война всех против всех и вакханалия беззакония и вседозволенности конца пятого века, которые снесли Афины и навсегда подорвали основы полисной системы во всей Греции. Платон, как и Фукидид, понимали значение скептицизма и релятивизма в судьбе Греции конца пятого века до н.э. Но если Фукидид ограничился трезвой записью истории болезни, то Платон попытался найти противоядие в самом яде, произвести критику критической критики, обратить оружие диалектики против нее самой, заменив негативную диалектику натурфилософов и софистов позитивной диалектикой, которая не подрывает нравственные понятия, но обосновывает их. Принципиальную роль здесь сыграла его ориентация на математическое знание, которое, как тогда, так и сейчас, является порой главным бастионом веры в мировой порядок и гармонию.

Негативная диалектика с легкостью показывает, например, что в традиционном понятии прекрасного ничуть не больше прекрас-

⁴¹⁰ Сравни описание «первобытного» состояния общества в «Законах» 679 с, когда так же, как и в детстве отдельного индивида, царит *sancta simplicitas* (εὐήθεια), вера в истинность предписаний традиции.

⁴¹¹ 538 α κόλαξι πολλοῖς и пр., 538 δ ἐπιτηδεύματα ἥδονὰς ἔχοντα, κολαμεύει κτέ.

ного, чем безобразного и постыдного⁴¹². То же самое относится и к понятиям справедливости и блага. Платон принимает эти «двойные речи», но иначе их интерпретирует. Они для него — не выражение безусловной условности и относительности всего, но лишь свойство чувственного мира, за пределы которого они не выходят. Платон точно так же говорил в «Государстве», что любое прекрасное, благое и справедливое в видимом нами мире не является полностью прекрасным. В них всех присутствует постыдное, плохое и несправедливое. Однако в отличие от теоретиков всеобщей относительности Платон постулирует безусловную реальность нравственных понятий за пределами чувственного мира, в мире умном и логическом. Только таким способом можно уйти от страшной для Платона философии «двойных речей». Такие выдающиеся личности, как Алкивиад или Критий, не виноваты в том, что они перестали считаться с общепринятыми моральными нормами. Эти нормы не выдерживают критики. Таких людей можно пожалеть и даже простить⁴¹³, поскольку единственная их ошибка в том, что, избавившись благодаря диалектике от традиционной морали, они не увидели тот выход, которым воспользовался Платон, постулировав теорию идей и новую концепцию диалектики.

В идеальном полисе такого рода негативное влияние диалектики должно быть исключено, во-первых, возрастным ограничением, а во-вторых, постоянством и порядочностью, присущей природе стражей. До тридцати лет диалектика не преподается, чтобы юные души не повредились, постоянно применяя опровержение по отношению к нравственным понятиям. Юноша будет развлекаться таким опровержением, как щенок развлекается агрессивной игрой со всеми, кто находится рядом, тогда как в тридцать лет ему в диалектике будет интересен серьезный поиск истины, а не спор и противоречие. Молодые люди и молодые женщины, прошедшие в тридцать лет второй отбор, будут в течение ближайшей пятилетки напряженно и серьезно заниматься одним лишь искусством диалектического рассуждения.

⁴¹² 538 e οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν.

⁴¹³ 539 a πολλῆς συγγνώμης ἄξιον καὶ ἐλέου γε.

В тридцать пять лет их заставляют снова спуститься в пещеру, когда они получают свои первые руководящие должности в армии и в роли вожатых подрастающего поколения. Здесь они набираются опыта, который у Платона является необходимым дополнением к научному образованию⁴¹⁴. В отличие от своих современных критиков, протестующих против платоновской непрактичности, мечтательности и утопизма, но при этом редко покидающих свой кабинет и библиотеку, Платон прекрасно понимал значение опыта для руководителя государства. Он лишь считал, что одного опыта без теории недостаточно для управления страной.

Третий, самый последний отбор происходит в пятьдесят лет, когда из избранных до этого лучших мужчин и женщин выбираются лучшие из лучших, оправдавшие свою профпригодность в науке и на деле. Они после пятнадцатилетней практики военного командования и работы с молодежью получают высшие руководящие посты в государстве. Узрев идею блага, они уже могут принести порядок в город, в частную жизнь граждан и в свою собственную жизнь. Большую часть времени философы-правители проводят друг с другом в занятиях философией. Политическое управление городом каждый из них осуществляет в течение определенного времени и затем сменяется другим или другой. Скорее всего, Платон здесь предполагает, что каждый из философов является верховным правителем, архонтом, в течение года, после чего другой заступает на эту должность. В должности правителя философ не видит ничего хорошего и прекрасного, принимая ее только как печальную необходимость⁴¹⁵. Платон еще раз подчеркивает, что по сравнению с жизнью в научных и диалектических исследованиях жизнь руководителя государством не такая счастливая и блаженная. Он видит компромисс между тем и этим в поочередной смене философов, которые тем самым большую часть своей жизни после пятидесяти лет занимаются только теоретическими исследованиями, а какое-то время посвящают политической деятельности высшего управления страной. Скорее всего, коллеги-

⁴¹⁴ 540 b ἴνα μὴδ' ἐμπειρία ὑστέρῃσι.

⁴¹⁵ 540 b πρὸς τοῖς πολιτικοῖς ἐπιταλαμπεροῦντας... οὐχ ὡς καλὸν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πρῶτοντας.

альность здесь отсутствует, и все решения в течение года принимает один или одна архонт-философ. Они также занимаются воспитанием своей смены, новых философов. Вот так, сменяя друг друга через определенные промежутки времени, философы живут до самой своей смерти. Когда же кто-то из них умирает, «переселяется на острова блаженных», как говорит Платон, то ему устраивается торжественное общественное погребение, сооружаются мемориалы и им приносят жертвы в соответствии с определением Дельфийского оракула: некоторым как божествам⁴¹⁶, а другим — как счастливым и божественным людям.

Так завершается демонстрация того, что идеальный полис — это не пустые мечты, но очень сложная и все же возможная вещь. Главным условием ее возможности является правление истинных философов, которые будут стремиться не к власти, но к правильному и справедливому. Придя к власти в полисе, философы первым делом отправят всех, кто старше десяти лет, в деревню, а оставшихся детей воспитают в соответствии с вышеизложенным, так что весь город достигнет счастья и его народ получит пользу⁴¹⁷. Вот таким оказывается совершенно хороший город и соответствующий ему совершенно хороший человек.

* * *

Пятая, шестая и седьмая книги, формально будучи отступлением от основной темы, изображения справедливого человека и его счастья, на самом деле оказываются центром всего диалога. Проблема справедливости, которая была раскрыта в четвертой книге как занятие собственным делом для каждой части души, здесь была рассмотрена в связи с деятельностью самой важной, божественной и бессмертной части души, с деятельностью разума. В интеллектуальном познании Платон видит главное основание для того, чтобы справедливость стала достоянием сначала всей души, а потом и зависящей от души внешней практической деятельности. Разум должен быть очищен путем математического образова-

⁴¹⁶ 540 с *ὡς δαίμονιν*.

⁴¹⁷ Ср. «Менон» 89 b.

ния, чтобы он смог овладеть искусством диалектики, которое даст возможность точного определения всех важнейших видов истинного бытия: прекрасного, справедливого и благого. Достигнув мастерства в диалектическом искусстве, философ сможет в любых обстоятельствах своей жизни и жизни полиса определить отношение того, что нужно сделать, к высшим нравственным идеям. Когда Аристотель требовал определения того, что, на самом деле, собой представляет идея блага, он забывал о том, что для Платона не может быть общего определения идеи блага, которое будет доступно всем. Понимание, что такое благо, и умение применить это понимание на практике не доступно всем и каждому. Оно требует соответствующей, очень редкой природы и тридцатилетней практики научного, диалектического и практического познания. Поэтому Платон и отказывается определить, что такое благо.

Это, однако, не означает, что благо познается мистическим образом, что философ должен, как Плотин, несколько раз в жизни достичь воссоединения с абсолютном. Благо Платона не имеет отношения к Единому Плотина и не требует мистического экстаза. Это высший предмет этики и политики. Платон весьма скептичен в отношении построения онтологий. Сама теория идей является для него лишь гипотезой, которая имеет, прежде всего, практическое значение. Поэтому рассуждения о благе не имеют цели построить до конца некую иерархию идей, но указать последний момент, предел нашего этического познания. Поскольку благо познается умом, а ум, по Платону, не имеет иного существования кроме как в душе, то познание блага — это самое важное дело души. Зная его, душа может устроить и свою собственную жизнь, и жизнь своего тела, и нравы и практику общества, если она по воле божественного случая окажется правителем страны. Только такая душа, философская природа, получившая надлежащее воспитание, может принести счастье и себе самой и полису, во главе которого она окажется.

Хотя формально обсуждается проблема, могут ли философы прийти к власти, и она разрешается в положительном ключе, главная тема этих книг — не политика и не власть, но достижение высшего счастья. Это счастье заключается в освобождении ума от

земной грязи и в интеллектуальной жизни, посвященной рассуждениям о самых важных для человека предметах. Для избранных природ такая жизнь лучше всего, и остальные мотивации, включая стремление к власти, почету, удовольствиям, ей уступают. Здесь Платон видит своего рода ключ к решению проблемы власти в государстве. Только люди с другой мотивацией, нежели у политиков, могут добиться состояния гармонии и гражданского мира. Иначе общество ожидает перманентная гражданская война между различными классами и группами. Поэтому Платон и говорит, что философов придется заставлять принять участие в управлении, поскольку сами они ничего больше не хотят, кроме как продолжать свою жизнь в теоретических исследованиях.

ГЛАВА X

Ложные формы устройства души и полиса. VIII–IX книги «Государства»

Как мы помним, основная тема «Государства» — это проблема справедливости и счастья, которое должна принести справедливость сама по себе, пребывающая в душе. Эти вопросы возникают в первой книге и ставятся эксплицитно Главконом и Адимантом в начале второй. Проблема справедливости формально нашла свое решение уже в четвертой книге, когда было показано, что справедливость — это правильное соотношение трех частей души, на котором основано и правильное соотношение трех классов или сословий в обществе. Следующим шагом, соответствующим поставленной собеседниками задаче, должно было стать описание неправильных форм полиса и души, что в итоге позволило бы сравнить самого справедливого человека и самого несправедливого в отношении их жизни и того счастья, которым каждый из этих двоих обладал бы. Но Платон, как и в других диалогах, избегает утомительного однообразия в развитии главной темы и любит прибегать к тому, что могло бы прервать монотонное изложение единой концепции. У читателей Нового времени и современности, привыкших к трактату как основной форме изложения философского учения, платоновские отступления, внезапная смена тем вызывает обычно ощущение непоследовательности, нелогичности, запутанности и противоречия. Читатель-философ, несмотря на все свои поклоны в сторону свободных форм выражения мысли, в глубине души считает «настоящей» философией только то, что допускает единообразное изложение, выведение из принципов их многообразных следствий. Именно это и мешает правильному пониманию платоновского диалога, который по замыслу своего автора является скорее художественным произведением, нежели «серьезным» и систематическим изложением доктрины. Его глав-

ная цель — не философская, если под философией понимать ясное и непротиворечивое изложение доктрины. Цель диалогов Платона — не в изложении и доказательстве, но в убеждении, для чего он и использует элементы как доказательства, так и изложения. Одним словом, отступление, которое оживляет диалог, подражая свободному ходу настоящей беседы, говорит не о платоновской непоследовательности, но свидетельствует о ясном понимании природы художественного произведения.

Однако платоновские отступления никогда не теряют связи с общим развитием беседы. Напротив, они дают возможность осветить главную тему с новой стороны, придать ей объем. В «Государстве» Платон-писатель сделал очень сильный и смелый ход: отступлением оказались самые важные и главные книги всего сочинения⁴¹⁸. Именно здесь обсуждается необходимое условие для того, чтобы справедливость могла быть необходимым и достаточным основанием для счастья. Этим условием является знание блага, которое достигается долгим и трудным путем, возможным только для избранных натур в надлежащих общественных обстоятельствах. Это знание блага является самым важным фактором для достижения личного и общественного благополучия. Поскольку такое знание возможно, поскольку также возможны обстоятельства, которые могут привести обладателя такого знания к высшей власти, то на земле возможно на некоторое время создание идеального государства. Если же обстоятельства этого не позволяют, то философ, знающий, что такое благо, не имея возможности принести пользу всему общественному целому, вынужден лишь заботиться о самом себе, обустривая свою собственную душу вдали от политической суеты, на которую он не может никак повлиять. Не стоит видеть в пятой-седьмой книгах страстный призыв к социальной революции, к воплощению утопии, к переменам на Сицилии или где-то еще. Платон вовсе не похож на энтузиаста и революционера. Главной причиной этого является то, что он ясно понимал всю глубину процесса деградации греческого полиса по-

⁴¹⁸ Похожий ход сделан в «Законах», см. 682 е. Об отступлении (*ἐκτροπή*) у Платона см. замечания Кэмпбелла в Дж.-К. II, р. 4, также р. 11.

сле Пелопоннесской войны и почти не надеялся на возможность исправить и изменить его⁴¹⁹. Только в силу случайности, только чудом может оказаться так, что действительно знающие люди могут прийти к власти в каком-нибудь греческом полисе. Такая случайность возможна, но не более того. Условий, обстоятельств, причин, которые этому мешают, гораздо больше.

Поэтому, несмотря на то, что формально Платон решает в пятой-седьмой книгах вопрос, возможно ли на земле идеальное общество, он в действительности говорит о мудрости, о необходимости знания идеи блага, о науках, которые могут привести к познанию блага, и о высшем счастье, которое выпадает на долю тем, кто способен путем изучения математики и диалектики дойти до предельного основания человеческой нравственной жизни. Знание блага оказывается основанием справедливости, которая в свою очередь определяет все остальные нравственные свойства человеческой природы. Тем самым, сократовское понимание добродетели как знания и тезис о том, что добродетель только одна, совмещаются с обычными взглядами, предполагающими множество добродетелей. Отличие Платона от позиции Сократа, как она обычно понимается, заключается в том, что единство добродетели и отождествление добродетели со знанием является идеалом, который может быть достигнут лишь исключительными натурами в исключительных обстоятельствах. Отличие позиции Платона в том, что множество добродетелей в конечном итоге приводится к единству посредством справедливости как правильного соотношения частей души и знания, на котором держится сама справедливость. В высшем или идеальном смысле все добродетели вытекают из мудрости, которая принадлежит божественной части души, но практически, для жизни человека и жизни общества психологические и практические добродетели можно рассматривать как отдельные, самостоятельные добродетели.

Показав, что такое философ-царь, обосновав то, что именно он обладатель высшего счастья, указав, что философская мотивация

⁴¹⁹ Ср. в «Законах» 660 с *λοιδορεῖν πράγματα ἀνίατα ... οὐδαμῶς ἤδῦ, ἀναγκαῖον δ' ἐνίοτε ἔστιν.*

гораздо сильнее любой другой, Платон переходит в VIII–IX книгах к изображению человека предельно несправедливого, антипода царственного философа. Это нужно для того, чтобы сравнить, как было обещано, полностью справедливого человека с тем, кто дошел до конца в своей несправедливости. Как во II–IV книгах для изображения индивидуальной справедливости или справедливости души используется увеличенный масштаб воображаемого города-государства, живущего по справедливости, так и здесь несправедливый человек запечатлевается вначале в «формате» полиса и соответствующего политического устройства, а затем изображается уже индивидуальный склад души, который и был причиной возникновения такого, а не иного политического уклада.

Изображение несправедливости в душе и полисе сделано по другому канону, чем изображение справедливости. Как и подлинное благо, настоящая справедливость одна. Соответственно, существует только один хороший и справедливый уклад души, тогда как несправедливость есть расплзающееся множество душ и различных государственных устройств. Соответственно, восьмая и девятая книги «Государства» становятся первым в европейской философской мысли описанием и анализом различных форм государственного устройства. Но для того, чтобы действительно понимать ход мысли Платона в этих книгах, желательно избавиться от некоторых предрассудков.

Аристотель, как и большинство тех, кого не целовала Муза, видели здесь некую дефективную попытку с негодными средствами изобразить историю греческой государственности. Они, соответственно, находили у Платона множество ошибок и противоречий известным фактам развития греческого общества и его политических форм. Платон, например, говорит, что тирания возникает из демократии, и даже из конкретного института демократии, из «простатов». Тогда как всем известно, что реальная тирания в Греции возникала обычно в борьбе демоса против аристократического режима. Платон в таком случае знал историю Афин хуже приезжего сына македонского медика. По этому поводу принято говорить и писать о мечтательности и идеалистичности Платона, лишённого «трезвого взгляда на политику» знаменитого специа-

листа по рыбам, растениям и спискам победителей на олимпиадах. На самом деле, Платон гораздо лучше знал и понимал историю греческого общества, чем Аристотель со всеми его 150 «Политиями». Дело в том, что в «Государстве» Платон вовсе не занимается исторической социологией, и те, кто ее там ищут, ведут свои поиски не в том месте. Основная тема диалога «Государства» — сравнение справедливой души с несправедливой для решения вопроса, какой образ жизни самый счастливый, а вовсе не очерк истории греческих политических форм для «Вестника древней истории». История для Платона, как и для Шопенгауэра, вообще не является знанием. Вместо этого Платон изображает самые общие типы души и полиса в их логико-психологическом генезисе. Он делает то же самое, что и во второй книге, когда рисует происхождение общества не так, как его можно исторически описать, но так, как его можно логически сконструировать. Исходя из созданной модели, и можно ответить на вопрос о соотношении справедливости и счастья. Поэтому переход от аристократии к тимархии, от тимархии к олигархии, от олигархии к демократии, а от последней к тирании — это вполне осознанное логико-психологическое конструирование, не имеющее отношения к тому, что знал и чего не знал Платон о ходе «реального» исторического процесса. Когда в третьей книге «Законов» для ответа на вопрос, каково происхождение законодательства, Платону понадобится набросать исторический очерк прошлого человечества, он сделает это не методом логического конструирования, но вполне историческим методом воссоздания прошлого через интерпретацию гомеровской поэзии. Аристотель в своей «Политике» будет подражать как раз третьей книге «Законов», где развитая полисная форма является результатом развития примитивной патриархальной «династии» через посредствующий этап синойкизма нескольких родов в одно небольшое поселение. Синойкизм как раз и есть время появления законодателей, которые вместо «династии» устанавливают правление лучших, то есть глав соединившихся родов, или царскую власть одного родоначальника.

То же самое можно сказать и относительно упреков Платону в том, что его описание различных политических форм недостаточ-

но полное и подробное, тогда как Аристотель гораздо лучше описывает нюансы различных переходных форм в политическом устройстве греческих полисов. Платон вполне эксплицитно объясняет, чем именно он собирается заниматься в этих книгах, объясняет, что в его задачу не входит скрупулезное описание промежуточных и переходных видов⁴²⁰. Deskриптивной социологией и политологией он здесь не занимается. Исходя из ясных психологических принципов, он устанавливает четыре главных формы деградации души и общества от лучшей формы к самой худшей. Основной критерий, который Платон использует, это соотношение трех частей души, то есть то понятие справедливости, которое было объяснено в четвертой книге и получило важное новое освещение в пятой, шестой и седьмой. Исходя из этого, вполне четкого и понятного критерия, Платон распределяет главные типы деградирующих политических устройств. Тонкие оттенки и отливы деградации, ароматы разных цветов зла его не интересуют, и практически, для этики и реальной политики, подробное описание многообразия случайных подвидов не имеет значения.

Если, соответственно, отбросить эти предрассудки и не пытаться в восьмой и девятой книгах найти то, чего там нет, поскольку это не входило в замысел автора, то перед нами предстанет чрезвычайно простая, ясная и логичная композиция, последовательно изображающая ход деградации человеческой души и человеческого общества, исходя из простых и ясных принципов учения о душе. Эти две книги несомненно являются шедевром платоновского литературного мастерства, золотыми страницами греческой прозы, которыми человечество восхищалось, восхищается и не перестанет восхищаться до последнего своего часа. Как уже было сказано, в основе лежит учение о трех частях души. Правление высшей, божественной части, мудрости и знания, уже было рассмотрено в пятой–седьмой книгах. В результате мы получили изображение лучшего общества и лучшего человека. В восьмой книге вначале рассматривается правление второй части души, яростного начала, сперва в политическом устройстве, затем в отдельном человеке. И в

⁴²⁰ 548 c–d.

том, и в другом случае рассмотрение начинается с вопроса о происхождении такого уклада полиса и такого характера человека, а затем рассматриваются их основные свойства в наличном бытии. После тимократии, где господствует яростный дух, Платон переходит к рассмотрению трех видов правления низшей, вожделеющей части души: олигархии, демократии и тирании. Поскольку в вожделеющей части господствует удовольствие, то разделение на эти три типа обусловлено учением о трех видах удовольствия, также расположенных по нисходящей: необходимых удовольствиях, не необходимых и, наконец, противозаконных. После описания на этой основе типов политических форм и укладов души в девятой книге Платон анализирует удовольствие, как оно обычно понимается и пропагандируется, и сравнивает его следствия со следствиями, проистекающими из разумной жизни. Таким образом, в конце девятой книге Сократ выполнил обещание, данное им во второй, сравнить два вида жизни, справедливый и несправедливый, и показать, что жизнь по справедливости и добродетели — самая счастливая.

Изображение последовательной деградации психических и политических форм необходимо еще и в силу важного положения платоновского диалектического метода, описанного в «Филебе» и в «Политике». Этот метод не допускает перехода от одной идеи к беспредельному множеству отдельных индивидов, а также перехода при делении от наиболее общего понятия к искомому, минуя промежуточные звенья. Здесь, в «Государстве» Платон мог бы сразу сравнить аристократию философов с тиранией, но он предпочитает последовательно пройти все логико-психологические моменты градации, чтобы получить на выходе ясную и полную картину, в которой не упущен ни один существенно важный момент.

* * *

Переход от изображенного в пятой-седьмой книгах наилучшего политического режима к правлению честолюбцев, к тимархии или тимократии, был описан Платоном в тексте, который, по справедливому замечанию Джеймса Эдэма, является самым сложным пассажем во всем творческом наследии Платона. Речь идет о знаменитом «брачном числе», которое стало притчей во языцех уже

ко времени Цицерона. Несмотря на то, что этот текст вызвал к жизни большую литературу и, начиная с эпохи Возрождения, ему посвящено множество комментариев, монографий и статей, единодушия в истолковании математических деталей и их отношения к логике платоновских рассуждений нет до сих пор и, вероятно, никогда не будет. Тем не менее, общий смысл платоновских рассуждений ясен и может быть представлен следующим образом.

Причиной перемены государственного устройства являются раздор и внутренние конфликты в правящем классе. В случае идеального государства это конфликты внутри класса правителей и конфликты между правителями и помощниками. Каким образом возможно возникновение таких конфликтов в идеальном обществе? Платон прекрасно понимает, что никакого опытного знания об этом ни у кого нет, поэтому для решения этого вопроса на сцене появляются Музы, которые отчасти в шутку, отчасти всерьез объясняют, как может возникнуть раздор в правящем классе идеального государства.

Несмотря на то, что общество, о котором идет речь, самое лучшее, оно принадлежит миру становления, и точно так же, как и все в этом мире, подвержено гибели. Главные причины его деградации не в том или ином присущем ему пороке, — оно по возможности лишено пороков и недостатков, — но в причастности к тому, что возникает и уничтожается. Музы подчеркивают, что мы имеем дело с составным целым⁴²¹, а все составное и сложное, по логике Платона, обречено на разложение⁴²². В случае с идеальным государством основная причина его распада и конфликта внутри правящего класса лежит в области «биологии». У каждого живого существа, будь то растения или животные, включая человека, есть определенные циклы рождения и бесплодия, которые необходимо знать и уметь рассчитывать тому, кто хочет получить хороший урожай или хорошее потомство. Но при всей мудрости правителей идеального полиса они будут все равно делать ошибки в своих расчетах, поскольку предметом знания здесь оказывается не об-

⁴²¹ 546 а *πόλιν οὕτω ξυστάσασιν, ἢ τοιαύτη ξύστασις.*

⁴²² *Ibid.* λύσις.

ласть вечного и тождественного, но мир возникновения и уничтожения. Здесь правители вынуждены пользоваться не только рассуждением, но комбинацией из вычисления и чувственного восприятия. А такого рода сочетание в силу самой природы ощущения приводит к ошибкам в расчетах. Соответственно, правители допустят ошибки в области воспроизводства и получат худшее потомство. Речь здесь может идти о нарушении возрастных правил у брачующихся, или о том, что браки будут назначаться на неподходящее время, или, как думал Джеймс Эдэм, ошибки будут допущены в определении подходящих кандидатур для соединения в браке, что, на мой взгляд, не очень правдоподобно. Вероятнее всего, что Платон имел в виду определенную «сезонность», определенное время года, оптимальные дни и месяцы для зачатия детей, иначе сложно понять отношение к периодам размножения растений и животных, о которых говорят Музы. Что бы ни имел в виду Платон, главная его мысль в том, что поскольку точное знание о вещах изменяющихся невозможно, то даже самый мудрый человек неизбежно допустит ошибки и в силу этого оптимальное потомство не будет получено.

Периоды рождения и бесплодия определяются неким числом. Божественное число, которое регулирует космическое рождение, Платон оставляет в стороне. Его Музы говорят лишь о человеческом числе, которое определяет периоды человеческой производительности. Здесь как раз и содержатся главные сложности нашего текста. Математическая терминология, которой пользуется Платон, отличается от терминов последующей, более развитой и школьной греческой математики. К тому же Музы, как было сказано с самого начала, совмещают серьезный разговор с шутками и болтовней, так что читателю здесь намекают на то, что не стоит все воспринимать за чистую монету. Большинство исследователей в общем сходятся, что первое число, о котором здесь идет речь, это 216, пифагорейское число, определяющее минимальный срок, 7 месяцев, для вынашивания ребенка. Его Платон получает путем операций с пифагорейским прямоугольным треугольником, с длиной катетов 3 и 4, и гипотенузы 5. При сложении кубов сторон мы получаем 216, то есть $3^3 + 4^3 + 5^3 = 216$, которое в свою очередь

является кубом шести (6^3). Большие сложности вызывает продолжение этой замечательной математической шутки, когда, если следовать Джеймсу Эдэму⁴²³, Платон переходит к операциям с 60, получая 60 путем умножения сторон пифагорейского треугольника ($3 \times 4 \times 5$) и три раза перемножая его на себя ($60 \times 60 \times 60 \times 60$), то есть возводя его в четвертую степень (60^4), что равно 12 960 000 дней или 36 000 лет — по Платону в году 360 дней, — а затем представляя этот результат в форме квадрата со стороной 3600 ($3600^2 = 12\,960\,000$) либо прямоугольника со сторонами 4800 и 2700 ($4800 \times 2700 = 12\,960\,000$).

Джеймс Эдэм попытался увидеть в этой шутке глубокую связь с платоновской философией истории, как она представлена в мифе из диалога «Политик». Отношение 216 к 12 960 000 является, согласно кембриджскому комментатору, отношением времени микрокосмического ко времени макрокосма. Если первое число — это минимальный срок вынашивания человеческого плода, то второе число — это уже время космического года, 36 000 лет. Поскольку «Политик» говорит о двух сменяющихся циклах, в первом из которых господствует подобие, тогда как во втором — неподобие, то Эдэм связывает первый цикл с космическим годом, соразмерным с квадратом со стороной 3600, а второй — с прямоугольником, имеющим стороны 4800 и 2700. Каждый космический цикл представляет собой Великий год, состоящий из одинакового числа дней и лет, но первый из них выражает собой божественное совершенство, второй — несовершенство и неподобие. Эти Годы чередуются один за другим. По Эдэму, Платон помещает свое идеальное государство в начало цикла неподобия, когда деструктивные моменты этого периода еще не проявились в полной мере. По мере же возрастания неподобия идеальное государство разрушается в силу биологических причин.

Эта интерпретация хорошо продумана и выстроена. Эдэм попытался дать цельную и завершенную картину содержания речи платоновских Муз, насколько позволяет наше знание греческого языка, терминов ранней греческой математики и платоновской

⁴²³ См. его комментарий ad loc. и первое приложение в конце восьмой книги.

философии. Но все же при всем своем изяществе она не отвечает на многие вопросы. Если согласиться с математической стороной интерпретации Эдэма, остается вопрос, что дает знание этих чисел платоновским правителям для осуществления правильной политики в сфере размножения. Почему они в какой-то момент перестают понимать или забывают эти расчеты, довольно простые, если принимать в расчет лишь математику? Что дает правителям знание того, что минимальный период вынашивания 216 дней? Тем более, что дает им знание величины космического цикла. Каким образом знание этих чисел помогает в подборе пар и в определении нужного количества людей в городе, о чем пишет Эдэм? Его предположение о Великом годе, кажется, противоречит тому, что совершенное число, определяющее космическое рождение, Платоном оставлено без определения, и речь здесь идет только о том, что относится к рождению у людей.

Если отвлечься от непонятных деталей платоновского текста, которые вряд ли когда-то смогут стать понятными, и сосредоточиться на том, что кажется в нем ясным, можно придти к следующим выводам. Платон здесь говорит о совершенно гипотетической ситуации, и он прекрасно понимает, что эта ситуация гипотетическая. Поэтому на сцене появляются Музы. Если для Гомера они — носительницы высшего знания о том, что было, есть и будет, то для Платона Музы с их высокопарными и трагедийными речами имеют лишь косвенное отношение к истине. Для Платона вполне обычно в тех случаях, когда доказательство или обычное убедительное рассуждение невозможно, прибегать к мифу. Здесь нет мифа как такового, но есть мифические персонажи, произносящие мифическую речь.

Согласно Музам, идеальное государство обречено в силу обреченности всего возникшего. У него самого нет никаких причин для перехода в низшую форму. Оно должно погибнуть и разложиться, поскольку это — судьба всего, что принадлежит миру становления. Это самая главная причина. Но реально она проявляется в том, что знание правителей, обращенное на мир становления, может быть только ущербным. Это знание здесь описано как соединение рассудка или вычисления с ощущением. Такого рода знание не являет-

ся знанием в строгом смысле слова, которое относится только к самотождественным и вечным идеям. Согласно основному принципу платоновской гносеологии, познавательная способность определяется своим предметом. А здесь его предмет лежит в области возникновения и уничтожения. Следовательно, ошибки в расчетах, основанных на чувственных данных, неизбежны.

Реальной основой продолжения существования общества является его воспроизводство. Мудрость правителей должна заключаться в правильном подборе пар, знании правильного возраста для мужчин и женщин для принесения потомства, правильном отборе полноценных и неполноценных экземпляров. Здесь и происходит сбой. Скорее всего, он связан либо с нарушением правил возраста мужчин и женщин, указанных в пятой книге, либо с неправильно подобранным временем для зачатия потомства. Здесь Платон выражается так, что второй вариант более предпочтителен, но о нем в отличие от первого в пятой книге речи вообще не шло. Возможно, упоминание здесь растений указывает скорее на второй вариант. Платон мог иметь особые мнения относительно того, в какое время года или в какой месяц лучше зачинать детей, мнения, возможно, основанные на аналогии с сезонными работами в сельском хозяйстве.

Из-за незнания правителей того, когда нужно производить детей, а когда нужно от этого воздержаться, они назначают брачные церемонии не на то время, следствием чего является то, что их дети рождаются с неподходящей природой. Они ставят лучших из них во главе государства, но тем самым правителями оказываются уже люди, так сказать, второго сорта. Они начинают относиться с пренебрежением вначале к музыке, а потом и к гимнастике, а их дети будут причастны к музыке еще в меньшей степени. Это второе поколение уже не сможет сохранять в нетронутом виде четыре основные «металла», которые неизбежно станут смешиваться между собой. Это и станет непосредственной причиной раздора и междоусобной брани в классе правителей, которая приведет к концу идеального полиса.

Эдэм пишет, что здесь Платон говорит так, как будто его идеальное государство существовало в прошлом, и связывает его с

картинами древних Афин в «Тимее» и «Критии». С ним можно в целом согласиться, но все же стоит отметить, что здесь Музы говорят только в будущем времени и никаких указаний и намеков на прошлое в этом тексте нет. Действительно, и в «Политике», и в «Тимее» с «Критием» глубокая древность была неким идеальным общественным состоянием. Но «Государство» дает самую общую перспективу, где нет особой разницы между прошлым, настоящим и будущим, поскольку здесь речь идет не об истории, но только об общей логике перехода и перемены форм души и полиса. Это подтверждает и пассаж из третьей книги «Законов», где говорится, что в бесконечном времени существовали все формы политического устройства, и лучшее сменялось худшим, а худшее лучшим⁴²⁴.

* * *

Итак, Платоном были обозначены причины гипотетической деградации идеального полиса. За этим следует описание четырех наиболее заметных ложных форм общественного и частного бытия. Как и в предшествующих книгах, основной причиной того или иного политического уклада Платон считает нрав и характер отдельных индивидов, строй их души⁴²⁵. Но, как и прежде, описание начинается с полиса в целом, поскольку он является более заметным и ясным предметом познания⁴²⁶, нежели индивидуальная душа. Обычная схема платоновского изложения здесь такова: вначале следует изображение перехода от одной политической формы к другой, затем описывается, так сказать, статика этого политического устройства, затем на этом основании изображается отдельный нрав, как он возникает из предыдущего и что он из себя представляет после того, как возникнет.

За идеальным обществом, которое Платон в восьмой и девятой книгах обычно называет аристократией, следует правление честолюбцев, «тимархия» или «тимократия»⁴²⁷. Его реальными представителями в греческой жизни были государственные устройства дорийцев, Критская и Спартанская политии. В платоновской иде-

⁴²⁴ «Законы» 676 b–c.

⁴²⁵ ἦθος, τρόπος, κατασκευὴ τῆς ψυχῆς у Платона синонимы: см. 544 d–e.

⁴²⁶ 545 b ὡς ἐναρτήστερον ὄν.

⁴²⁷ Эти выражения я использую как синонимы.

альной схеме происхождения этот режим возникает из аристократии вследствие ухудшения качества класса правителей, которые становятся менее музыкальными, говоря нашим языком, менее образованными, культурными и интеллигентными. По этой причине правители уже перестают понимать значение классового деления общества, и в самом правящем классе начинается смешение четырех главных «металлов», что, собственно, приводит к началу вражды и раздора в государстве. В результате гражданской войны между правителями, в котором худшие «металлы» стремятся к накоплению, собственности на землю и роскошным домам, а лучшие — к добродетели и прежнему идеальному обществу, в правящем классе возникает компромисс между лучшим и худшим, а общество оказывается чем-то средним между аристократией и следующим режимом, олигархией.

В экономическом плане этот компромисс отражается в появлении собственности на землю и жилища. Кроме того, здесь происходит порабощение свободного ранее третьего сословия, которое из друзей и кормильцев⁴²⁸ превращается в перизков и рабов. Как мы уже видели, рабство было в платоновском идеальном государстве, но рабами в нем должны были быть только варвары, захваченные во время военных действий. Третье сословие идеального государства, напротив, было свободным, а отношение к нему — дружеским и уважительным. Теперь перизками и рабами становятся сами члены гражданской общины, в чем Платон видит значительное ухудшение общества и нравов.

Поскольку тимархия находится посередине между аристократией и олигархией, то она в чем-то подражает аристократии, в чем-то олигархии, обладая при этом своими собственными отличительными свойствами. Это общее правило распространяется на все три промежуточные политические и душевные уклады: тимархию, олигархию и демократию, которые находятся между двумя предельными точками, аристократией и тиранией. Некоторые черты геометрического способа мысли проглядывают в этом платоновском распределении политических режимов.

⁴²⁸ 547 с φίλους τε καὶ τροφείας.

Собственными свойствами тимократии являются военный характер государства и соответствующий подбор руководящих кадров, когда на высших должностях оказываются не простые и сосредоточенные натуры, но люди простоватые и яростные. Такое государство постоянно ведет военные действия, а его интеллектуальные усилия сосредоточены на изобретении военных хитростей и армейской смекалке. В тимократии мудрецов не ставят на руководящие должности.

Подражанием идеальному государству объясняются такие черты, как почитание начальства, освобождение военного сословия от занятий земледелием, ремеслом и торговлей, общие трапезы-сисситии и занятия гимнастикой и военным делом.

Но помимо своих собственных свойств и того, что унаследовано тимократией от идеального общества, она обладает чертами, указывающими на ее последующее разложение и переход в олигархию. Эти черты взяты Платоном из наблюдения за реальным положением дел в Спарте, где несмотря на строгие ограничения в сфере денежного обращения у первых лиц государства существовала сильная тенденция к стяжательству. Гегелевские рассуждения в «Философии истории» о страсти к обогащению, погубившей Спарту, вполне возможно, написаны под влиянием восьмой книги «Государства». Платон описывает жадность денег, которая в условиях запретов и ограничений проявляется «теневым образом», появление частных домов, набитых богатствами, высоких заборов, за которыми с виду приличные люди тратят эти деньги на удовольствия, на женщин и мальчиков. Описывает он скупость честолюбцев, впрочем, охотно тратящих чужие деньги. Переводя все это на современный язык и нравы, перед нами портрет государственного чиновника, бюрократа, который по должности не должен иметь собственности и вести скромный образ жизни, но на самом деле погрязшего в коррупции и чуждого нормам, которых он формально придерживается. Хотя Спарты давно уже нет на политической карте мира, платоновский тип тимократии *mutatis mutandis* вполне актуален и описывает скупыми, но резкими штрихами и нравы сталинской и брежневской партийной номенклатуры, и знакомые черты современного российского чиновничества, американского сенатора или евробюрократа.

Принцип чести, который определяет суть тимократического режима, приводит, таким образом, к тому, что внутри него все больше и больше места начинает занимать удовольствие, а яростный дух, психологическая основа этой политики, ослабевает. Главная причина такого разложения тимократии в том, что ее принципы основаны на насилии, а не на убеждении. Платона в XX веке любили обвинять в пропаганде государственного насилия, но он прекрасно отдает себе отчет в том, что воспитание и образование, усвоение политических принципов должно строиться на свободном усвоении истины. Джордж Грот когда-то назвал Сократа в «Государстве» диктатором, но сделал это напрасно. Если воспитание основано не на истинной музее рассуждений и философии, оно будет непрочным. Одним словом, без свободного убеждения, которое приносит только философия, политический режим, основанный на высоких принципах, будь то старинное дворянство или современная бюрократия, не сможет устоять перед тайным развращающим влиянием наслаждения.

Портрет нравов человека чести включает в себя такие черты, как надменность⁴²⁹, отсутствие достаточной культуры, но при этом в нем присутствует тяга к ней. Такой человек суров и жесток по отношению к рабам, тогда как аристократ лишен этой жестокости, поскольку он рабов презирает. «Тимократ» мягок к согражданам, весьма лоялен к начальству, выше всего ценит не слова, а дела. Ему уже свойственна любовь к стяжательству и к старости она развивается в нем все больше и больше. Он, бесспорно, предан добродетели, он мужественен и доблестен, ценит гимнастические упражнения и охоту, но главным основанием добродетели — «речью, соединенной с музыкой»⁴³⁰ — он уже не обладает. Поэтому его добродетель постепенно приходит в упадок, уступая проявлениям еще более низкой природы.

Платон — первый писатель в европейской литературе, который попытался изобразить становление характера, нрав человека не только в его статике, но и в его происхождении, в динамике, в раз-

⁴²⁹ 548 ε αὐθαδέστερος, 550 β ἐπιηλόφρων.

⁴³⁰ 549 β.

витии. Это, несомненно, было предопределено изображением генезиса полиса. Определяющим фактором в развитии тимократического юноши является конфликт в семье, между отцом, ведущим философский образ жизни вдали от политической суеты и борьбы за власть, и матерью, не принимающей такой образ жизни. Здесь уже женщина изображена не в идеальном свете пятой книге, но в реальной обстановке обыденной жизни. Разговоры и поведение отца воспитывают в юноше разумное начало души, тогда как мать, домашние и сограждане развивают в нем яростное и вождящее начало. Раздираемый этим конфликтом, молодой человек выбирает средний путь жизни честолюбивой, в которой первую скрипку играет яростное начало.

У комментаторов «Государства» иногда возникал вопрос, в каком городе развивается этот тимократический юноша? Нет ли в том, что Платон здесь говорит о «городе, живущем неправильной политической жизнью» противоречия с общей логикой его рассуждений, которая якобы предполагала жизнь совершенного государства? На самом деле, Платон здесь говорит просто о том, как появляется, как может появиться в любом городе тимократический тип. Речи уже нет об идеальном обществе. Перед глазами Платона было сколько угодно примеров возникновения тимократического юноши в Афинах. Эти примеры были им творчески переосмыслены, чтобы соответствовать общей логике его рассуждений. Таким образом, тимократический человек, в душе которого господствует яростное начало, находится посередине между философом и олигархическим человеком, к описанию которого Платон переходит. Интересно отметить, что Ксенофонт в «Гиероне» говорил о стремлении к чести, как о главном отличии людей от животных⁴³¹. Для Платона такое стремление — не самое важное и лучшее в человеке.

Платона принято обвинять в лаконофильстве, в том, что от своих родичей он перенял восхищение перед политическим режимом «тимократической» Спарты. На самом деле, как видно из этих рас-

⁴³¹ «Гиерон» VII 3. Там же говорится об эресе, жажде и желании чести и почета, которое только и делает из человека настоящего мужчину.

суждений, Платон прекрасно видел все недостатки государственного режима Лакедемона и даже видел тенденцию к гибели и упадку этого государства. Двумя взаимосвязанными главными пороками Спарты для Платона были недостаток свободной культуры и пробирающуюся через все запреты тенденцию к стяжательству, которая к тому же, проявляясь тайным и несвободным образом, приучала к лицемерию и обману. Относительно демократического полиса и демократического человека преимущества тимократии очевидны: добродетель играет в ней ключевую роль. Но добродетель спартанцев, по Платону, лишена гуманитарной основы, а, следовательно, непрочна и ограничена, главным образом, подвигами на войне и охоте. Поскольку мир платоновской мысли намного богаче стандартных клише афинских лаконофилов à la Ксенофонт, Спарта и Крит для него могли быть лишь слабым подражанием идеальному образцу, но, конечно, не самим этим образцом.

* * *

Следующей ступенью вниз на лестнице деградации души и общества является олигархия. Хотя этимологически это слово значит только «власть немногих», Платон придает ему более определенное значение. Это политическое устройство, в котором участие в политической жизни и занятие руководящих должностей обусловливается имущественным цензом⁴³². Или, проще говоря, плутократия, власть богачей. Если приводить пример не из жизни, а из художественной литературы, то «Три толстяка» Ю. Олеши изображают как раз олигархию в платоновском смысле слова. Мы видели, что уже в тимархии начинает проявляться тенденция к накопительству и обогащению. Там появляются частные хранилища богатств, которые в итоге и губят государство людей чести. Настоятельная потребность тратить накопленное приводит к изменению законодательства, которое ограничивало возможность тратить средства по своему усмотрению. Теперь семьи собственников — Платон снова подчеркивает развращающее влияние семьи и женщины — сбрасывают с себя эти оковы. Начинается соревнование

⁴³² 550 с ἡ ἀπὸ πικρῶν πολιτείᾳ.

между собственниками, выставляющими свое богатство напоказ. Естественно, что доблесть и добродетель уже не будут здесь цениться. Платон четко и резко пишет про обратное отношение, которое существует между доблестью и богатством: чем больше в почете богатство, тем меньше ценится доблесть, и наоборот. Появляются новые законы, устанавливающие имущественный ценз. Чем больше ценз, тем более олигархическим является государство. Так, государство, основанное на чести, переходит в государство, основанное на любви к приобретению имущества.

Если в тимократии зло, присущее собственности, проявлялось лишь тайно, то в олигархии оно выходит наружу. Поскольку политическая власть, по Платону, является искусством, а наличие искусства не зависит от богатства, то олигархия, в которой к власти допускаются лишь богатые, будет властью невежд. Еще одним пороком олигархии является то, что города как единого целого более не существует: он разделен на две фракции, богатых и бедных. Богатые боятся бедных, а бедняки завидуют богачам. Только идеальное государство, описанное в пятой-седьмой книгах, было гармоническим целым, сочетавшим в единстве и справедливости все три главных класса общества. В тимархии произошло первое отступление от этого идеала, когда было поработщено третье сословие. Теперь уже внутри самого господствовавшего в тимархии класса произошло деление, и он сам превратился в две противоборствующих группировки. Большая часть тимархов обеднела, меньшая обогатилась и изменила прежнее законодательство. Однако олигархия не только способствует вражде и раздорам в мирное время. Она значительно ослабляет город во время войны, когда олигархи сталкиваются с дилеммой: либо вооружать демос, либо сражаться одним. И то, и другое для них опасно. При этом здесь проявляется еще один порок олигархии — скупость, что тоже осложняет надлежащее ведение военных действий. В олигархии также впервые нарушается главный принцип платоновского политического устройства, принцип специализации, который сохранял свое значение в тимархии, где правители и воины не занимались ничем другим. Теперь олигархи, преданные делу накопления имущества, вынуждены совмещать политические, военные и

экономические функции, что, по Платону, ничем хорошим закончиться не может.

Но самым главным пороком олигархии является то, что в ней каждому позволено продавать все свое имущество, чтобы другой мог это имущество купить. Обычно в греческих законодательствах был запрет на продажу т.н. «древней доли», минимума земельной собственности, доставшейся гражданину по наследству. В платоновской картине олигархии этого запрета больше нет, и, следовательно, образуется класс бедняков, которые остаются жить в полисе, не имея при этом никакого имущества. Так начинает формироваться класс «трутней», который сыграет свою роль при переходе олигархии в демократию и тиранию. Этот класс делится на две части: нищих и уголовников. Если в каком-то городе мы видим нищих, то мы найдем в нем и уголовные элементы. Соответственно, у властей государства появляется необходимость путем применения насилия сдерживать уголовный мир, причиной возникновения которого является отсутствие воспитания и сам олигархический режим.

Такова политическая картина олигархии в изображении Платона. Она также не является «фотографией» какого-то одного реального олигархического режима. Это идеальная модель, для создания которой Платон воспользовался некоторыми чертами Спарты IV века. Платон сам происходил из семьи, в которой царили олигархические убеждения, его родственники Критий и Хармид стояли во главе олигархического режима 404–403 гг. Но Платон очень трезво оценивает эту политику, которую называет «политическим устройством, исполненным всяческих пороков», и точно эти пороки описывает.

Теперь, когда описан политический характер олигархии, Платон переходит к созданию психологического портрета олигархического человека. Такой человек появляется, когда его отец, который тратил себя и свои средства на государственной службе, занимая генеральские и другие должности, после этого был привлечен к суду по ложному обвинению, и в результате был либо казнен, либо изгнан, либо обесчещен, а все его имущество конфисковано. Здесь Платон описывает случаи, которые часто случались

в Афинах. Высокое должностное лицо после завершения действия своего мандата часто предстало перед судом, и обычно его осуждали. В результате молодой человек, лишившись отцовского имущества, убедившись в опасности заниматься государственными делами, перестает в душе быть тимократическим человеком. Он изгоняет яростное начало с руководящего поста своей души, заменив его вожделеющим и жаждущим наживы началом. Теперь он предается накоплению имущества и приобретению состояния. Он становится жадным и скаредным. Рассудочное начало теперь занимается только расчетом того, как увеличить состояние, превратить малое его количество в великое. Яростное начало, которое отвечало за чувства почтения и удивления, теперь у него ничему так не дивится, как богатству и богатым людям.

Сейчас обычно в общественном сознании этика стяжательства ассоциируется с Максом Вебером, протестантской этикой и так далее. Но платоновский портрет олигарха показывает, что эти же черты присутствовали у греческих стяжателей, которые были тогдашними Гобсеками, папашами Гранде и Чичиковыми. Он бережлив, скуп и трудолюбив. Несмотря на то, что в душе стяжателя господствует принцип наслаждения, он ограничивает себя только необходимыми наслаждениями, подчиняя им все остальные, которые он считает излишними. Как и Гобсек, он неопрятен, но пользуется уважением толпы.

Но его умеренность, переходящая в аскетизм, как замечает Платон, не является подлинной⁴³³. Его душе свойственны те же вожделения, которые присущи душе трутня, проматывающего все, что он может выпросить или украсть. Только страх перед разорением заставляет его сдерживать свои вожделения. И эта сдержанность делает его в глазах других человеком более respectable, чем прочие⁴³⁴. На самом деле, поскольку его страсти сдерживаются не разумом, но лишь другими вожделениями, он лишь мнимо умерен и мнимо сдержан. Как только предоставляется возможность удовлетворить свои страсти за чужой счет, он пус-

⁴³³ Ср. «Федон» 68 е — 69 а, где также речь идет о ложной умеренности.

⁴³⁴ 554 е *εὐσχημονέστερος πολλῶν*.

кается во все тяжкие. Платон замечает, что эта черта проявляется у олигархических людей особенно в делах опеки. Его скупость заставляет его искать не победы, но поражения в разного рода состязаниях. Дух агонистики, которым в греческом понимании должен отличаться доблестный муж, чужд скопидому и скупцу, который предпочтет потерпеть поражение, чтобы особо не тратиться на победу. Экономия на всем, скупость по отношению ко всему великому и прекрасному изображена Платоном так, что и в XXI веке в государственной политике современных правительств без труда узнаешь грязную и жадную лапу платоновского олигарха.

Олигархия, являясь третьим по счету политическим и душевным режимом, находится ровно посередине в платоновской пятичленной схеме. Она удалена на равное расстояние и от аристократии, и от тирании. В ней впервые приходит к власти принцип удовольствия, который в демократии и тирании покажет себя во всей полноте своей порочности. Здесь он ограничен лишь необходимыми удовольствиями. Олигархия в наибольшей степени представляет собой контраст между видимой и кажущейся добродетелью и добродетелью действительной, о котором говорил Адимант во второй книге диалога. По Платону, только разум в высшем своем развитии и образовании может обеспечить подлинную нравственность, внутреннюю гармонию души и гармонию всех сословий полиса. В олигархии разум ограничен служебной и подчиненной функцией разумного расчета способов приобретения богатства и доставления необходимых удовольствий. Поэтому вместо подлинной нравственной и политической жизни здесь господствует обман, лицемерие, ложная респектабельность, за которой скрывается и иногда выходит на поверхность демократическая распущенность и вседозволенность.

* * *

Олигархия деградирует в демократию, а олигархический человек нравственно деградирует и становится человеком демократическим. Чтобы правильно оценить платоновское изображение демократии и соответствующего ей человека, не стоит забывать, что демократия в античности сильно отличалась от того, что сейчас

понимается под этим словом. Мы унаследовали от греков слова, но содержание их обычно изменилось. Перед глазами Платона была прямая, не представительная демократия, существовавшая в маленькой городской общине, а не в колоссальных по населению и территории современных государствах. Между античной демократией и современными демократическими государствами, безусловно, есть некоторое сходство, но оно не слишком велико. Платон, как почти все великие греческие мыслители и писатели — за исключением, естественно, ораторов, — критически относится к демократии. Но его критическое и даже враждебное отношение не стоит переносить на современность и повторять набившие оскомину фразы о Платоне, ненавидевшем открытое общество. В греческом смысле слова то, что мы называем и считаем демократией, вовсе не является ею.

Главным признаком демократического государства у Платона является полное равенство граждан и особенно назначение на руководящие должности по жребию⁴³⁵, когда любой гражданин независимо от его образования и состояния на некоторое время становится руководителем государства. Гораздо более близким к демократическому идеалу греков является известное выражение Ленина о кухарке, которая может управлять государством, если, конечно, отвлечься от гендерного аспекта. Сложная система современных выборов и представительной демократии вовсе не напоминает демократические Афины V–IV веков до н.э. Поэтому критика Платона относится, в первую очередь, к конкретной исторической обстановке и не может быть экстраполирована на любое явление, которое сейчас обозначается тем же самым словом. Это не значит, что у древней и современной демократии вовсе нет точек пересечения. Они есть. Но вскрыть их может только конкретный анализ реалий, а не основанная на именах и поверхностном сходстве спекуляция.

Как и в случае с аристократией, тимархией и олигархией анализ демократии Платоном представляет собой, прежде всего, логико-психологическое моделирование, необходимое для ответа на

⁴³⁵ 557 а.

главный вопрос диалога о справедливости. То, что его изображение демократии основано на его знании и опыте жизни в демократических Афинах, этому не противоречит. Он берет те черты, которые важны для развития его мысли, вовсе не заботясь о том, чтобы представить полный реалистичный портрет. Его задача, как он ее понимал, заключалась в описании и определении самых необходимых и общих черт демократии и ее основы, демократического человека, который должен быть представлен на суд и сравнение с другими типами. Платоновская «политология» в «Государстве» является, на самом деле, этикой и психологией, тогда как политический аспект играет здесь только подчиненную роль.

Как обычно, анализ той или иной психологической и политической формы строится здесь Платоном по тому же принципу: вначале описывается возникновение политической формы из предшествовавшей ей политики, затем основные черты возникшего общества, затем на этом основании описывается возникновение и основные черты соответствующего психологического типа.

Демократия возникает из олигархии в силу дальнейшего развития главного принципа последней — стремления к приобретению все новых и новых богатств⁴³⁶. Это достигается путем снятия любых ограничений на операции с имуществом и на ростовщическую деятельность. Из-за этого появляется большое количество разоренной талантливой молодежи, ненавидящей власть имущих олигархов и готовой с оружием в руках в любой момент выступить для захвата власти. Здесь стоит отметить, что с точки зрения Платона не должно быть права полного отчуждения своего собственного имущества. Поскольку ему чуждо позднейшее представление о безусловном значении личности, из которого следовало и безусловное значение принципа собственности, он требует ограничения права бесконтрольно распоряжаться своим имуществом. Еще одной мерой, которая могла бы помочь в данных обстоятельствах, является предложение Платона полностью лишить банкиров, ссужающих деньги под процент, какой бы то ни было государственной поддержки. Они могут осуществлять кредитные

⁴³⁶ 555 b δι' ἀπληστίας τοῦ προκειμένου ἀγαθοῦ.

операции только на свой собственный страх и риск, а единственным гарантом сделки может выступать только добрая воля получателя кредита. Говоря современным языком, банки должны лишиться какой бы то ни было возможности путем государственного или частного принуждения взыскивать сумму кредита и ее проценты. Это должно значительно ограничить распространение банковских операций и ростовщической деятельности, которая, по Платону, ведет к обогащению меньшинства и обнищанию большинства. Такое нищее, лишенное всякой собственности, обремененное долгами, обесцещенное, но при этом вооруженное большинство становится тараном демократической революции.

Другим условием такой революции оказывается изнеженность и расслабленность правящего класса и его отпрысков, лишенных по своей природе и образу жизни воинской доблести и добродетели. Платон рисует картину дебелих, задыхающихся от лишнего веса толстяков, которые уже не могут противостоять бедным, поджарым, загорелым парням, лишенным всего и злым на политическое руководство. Революция может произойти сама собой, обусловленная только внутренними причинами, но чаще она происходит из-за толчка извне, когда или олигархи запросят помощи у иностранных бизнесменов, или же демократическая партия получит поддержку от других демократических государств. В результате конфликта власть переходит в руки демократической партии. Олигархи уничтожаются: частью физически, частью изгоняются в эмиграцию. Ценз отменяется. Устанавливается равное участие всех граждан в политическом руководстве страной. Учреждается выбор на должности путем жребия. И, таким образом, конституируется демократическое государство.

Главными чертами демократии являются политическая свобода, свобода слова, возможность делать все то, что ты хочешь, и равенство. Здесь господствуют либеральные ценности, и каждый выбирает для себя тот образ жизни, кому какой нравится. Соответственно, люди в демократическом обществе не похожи друг на друга. Все они разные, особые, неповторимые, как герои современных рекламных роликов. Соответственно, демократическое общество, как пестрая лента, переливается всеми цветами, что

доставляет эстетическое наслаждение и ощущение красоты всем, кто умом недалеко ушел от женщин и детей. Поскольку каждый ведет при демократии тот образ жизни, который ему нравится, демократия вмещает в себе все образы жизни и, соответственно, все политические режимы. Демократическое государство — это ярмарка всевозможных конституций⁴³⁷. Ты можешь быть в ней аристократом, тимархом, олигархом, демократом и тираном. Демократия предоставляет возможность принимать участие во власти или не принимать, поддерживать военные действия своего государства или не поддерживать. Демократия мила и либеральна. Приговоры суда в ней легко обходятся, и осужденные на смерть или изгнание тем не менее спокойно, как призраки и привидения, являются в городе и остаются незамеченными. А для занятия политической деятельностью здесь вовсе не требуется никакой предварительной подготовки. Главное, чтобы политик был лоялен демократическому большинству⁴³⁸.

Равенство, которое существует в демократии, это особый вид равенства, одинаково уделяющий и распределяющий почести и власть и тем, кто этого достоин, и тем, кто не достоин. Платон неоднократно говорит о таком равенстве в других диалогах, прежде всего, в «Горгии» и «Законах». Вовсе не Аристотелю, но Платону принадлежит различие между арифметическим равенством и геометрическим. Поскольку арифметическое равенство противоречит базовой идее Платона о неравенстве природ или душ, оно отвергается им в его этике и политике. Хотя причастность разуму отличает любого человека от животного, и в этом смысле все люди равны, но пропорция, в которой разум находится по отношению к остальным частям души, у разных людей разная. Поэтому лишь очень немногие могут в этой конкретной земной жизни добиться совершенства, тогда как все остальные для их же собственного блага должны слушаться людей разумных, надеясь на то, что в каком-то другом воплощении они тоже станут философами. Поэтому демократическое

⁴³⁷ 557 d παντοπόλιον πολιτειῶν.

⁴³⁸ εὐνοία по отношению к демосу у Старого Олигарха также является характеристикой человека «подлого сословия» (См. «О государственном устройстве афинян» I 7, III 10).

равенство для Платона оказывается ложной идеей и идеалом, который, на самом деле, не может принести счастья.

Демократия связана у Платона с принципом удовольствия. Это особо будет подчеркнуто, когда речь пойдет о демократическом человеке. Но уже здесь, в описании общества, Платон подчеркивает милый, приятный, приносящий удовлетворение и удовольствие характер демократической политики. Она вовсе не репрессивна, как, по большей части, не было репрессивным и демократическое общество Афин времен своего упадка в IV веке. В платоновском понимании оно является «анархическим», безвластным, лишенным тех преимуществ, которые приносит мудрая власть, влияющая на воспитание граждан и на их частную и общественную жизнь. Его пестрота и разнообразие представляет собой эстетику разнообразного и многообразного удовольствия, которое противоречит платоновским эстетическим идеалом. Для Платона, как это известно любому читателю «Филеба», высшее эстетическое наслаждение таится в простых геометрических фигурах, дающих ровное и спокойное, прочное и основанное на истине эстетическое удовольствие⁴³⁹. «Пойкилия», пестрота жизни и нравов, — признак незрелого и несовершенного ума и чувства.

Для изображения и развития демократического человека из олигархического необходимо провести различие между двумя видами удовольствия, поскольку, начиная с олигархии, власть наслаждения над остальными частями души является основополагающим принципом политического и душевного устройства. Однако наслаждения скупца и олигарха отличны от наслаждения демократического транжиры и мота. Здесь Платон начинает с деления удовольствия на два главных отдела. Впоследствии, когда дело дойдет до тирана, второй отдел будет также подразделен на два вида. Главное деление наслаждений — на необходимые и не необходимые. Необходимые отличаются от своего антипода по двум параметрам: без них невозможна жизнь как биологический процесс и они полезны. Необходимые удовольствия также являются естественными. Читатель, знакомый с эллинистической фи-

⁴³⁹ «Филеб» 51 c–d.

лософией, без труда узнает в этой дифференциации эпикуровское деление удовольствий, которое Эпикур со свойственной мыслителям эпохи эллинизма оригинальностью просто заимствовал из восьмой книги «Государства»⁴⁴⁰.

Необходимым наслаждением является, например, наслаждение, которое мы получаем от простой пищи и простых приправ. При этом удовольствие от простой пищи необходимо в строгом смысле слова, поскольку оно не просто полезно для здоровья, но и без него невозможно наше физическое существование. Тогда как удовольствие от приправ необходимо только постольку, поскольку оно приносит пользу. Однако без приправ можно обойтись без существенной опасности для нашей жизни. А те удовольствия, от которых можно отучиться, если этим заниматься с детства, удовольствия от различных вкусов и яств, без которых можно обойтись и которые вредны, являются не необходимыми. Это удовольствия мотов и транжир. Олигархический человек, будучи скупым рыцарем стяжательства и накопления, признает только необходимые и полезные удовольствия. Демократ, приверженец свободной, пестрой и приятной жизни, спускается по лестнице наслаждений на ступеньку ниже и наслаждается независимо от того, приносит ли это пользу или нет.

На основании этого деления удовольствий на два вида Платон пишет историю одного молодого человека, который перестает принадлежать к скупцам, превращаясь в человека демократических нравов. Если аристократ стал тимократом под влиянием семейных разногласий, а тимократ превратился в олигарха, видя несчастья людей чести в общественной жизни, то олигарх становится демократом под влиянием плохой компании. Общение с негодями рождает в душе сына скупца стремление к удовольствиям всякого рода. Начинается борьба и конфликт в душе юноши. Несмотря на все перипетии борьбы, мастерски описанной Платоном, она заканчивается победой пестрой и разнообразной жизни в наслаждениях, поскольку все предшествующее воспитание молодого человека было построено на ложном основании. Его отец воспитыва-

⁴⁴⁰ Эпикур *Ratae sententiae* 29.

вал его в своих принципах — держать в узде одни удовольствия посредством других. Это слишком слабая мотивация, чтобы противостоять бурному и крутящемуся вихрю манящих и влекущих наслаждений, которые не необходимы. Только разум в платоновском его понимании мог бы противостоять им, но разум не играл первой скрипки и в поведении его отца.

Юноша, попавший под влияние ложных учений и мнений, производит переоценку ценностей. Стыдливость становится для него глупостью, противодействие вожделениям — слабостью, умеренность в расходах — неотесанностью и поведением, неприличным свободному человеку. Напротив, наглость и дерзость для него теперь значат светскость манер и образа жизни, отвращение к любой форме контроля — свободой, мотовство — щедростью, а бесстыдство — мужеством. Примерами похожей переоценки ценностей, высказанной эксплицитно, являются речи Калликла в «Горгии» и Фрасимаха в первой книге нашего диалога. Переоценка завершает полное освобождение и раскрепощение удовольствий, в которых нет необходимости.

Описав становление демократического юноши, Платон изображает его образ жизни. Как отличительной чертой демократического полиса является «исономия», политическое равенство всех, независимо от их способностей и состояния, так в своей частной жизни демократ устанавливает равенство между наслаждениями. Для него нет лучших и худших вожделений и, соответственно, удовольствий. Такое отношение Платону вовсе не симпатично. В «Горгии» и «Филебе»⁴⁴¹ он старался показать, что между удовольствиями есть значительная разница, и одни из них нужно выбирать, другие — отвергать. Но демократический человек отдается тому удовольствию, которое сейчас заявило свои права, затем другому, и так далее. Впрочем, чтобы сделать возможным контраст с последующим описанием тирана, Платон замечает, что некоторая умеренность в жизни демократического человека все же присутствует. Он с возрастом перестает бесноваться, ему не чужды и наслаждения скупца, а удовольствия, которые не необходи-

⁴⁴¹ «Горгий» 499 b, «Филеб» 14 a.

мы, уже не полностью его захватывают. Главная черта его жизни — переменчивость, переход от одного наслаждения к другому, отсутствие принципиальной разницы между удовольствиями различных видов. Как разнообразна и многообразна жизнь демократического полиса, так пестра и переменчива жизнь демократического человека. Быстрый переход от одного к другому, смена образов жизни, своего рода разорванность демократического сознания, описанные Платоном на полстранички греческого текста⁴⁴², напоминают блестящие и глубокие страницы Дидро в «Племяннике Рамо» и отчасти первую главу «Евгения Онегина». В этой жизни нет ни порядка⁴⁴³, ни ложной или подлинной респектабельности, в ней не царит какой-то один принцип. Нрав и характер демократического человека не являются каким-то одним определенным нравом. Его нрав — это множество разнообразных нравов, как и политическое устройство демократии — это множество различных конституций. Но демократический человек считает эту легкую, светскую, разбросанную жизнь «сладостной, вольной и счастливой».

* * *

Последней ступенью на пути психологической и политической деградации является тирания. Как и в предшествующих описаниях душевных и политических режимов, Платон дает не историческое изображение сложного феномена греческой тирании, но логическую модель *sui generis*, в которой сочетаются черты, взятые им из истории Афин времен Писистрата, Сиракуз Дионисия старшего и других известных ему случаев тирании. Историческое изображение должно быть построено таким образом, чтобы оно соответствовало психологическому определению тирана. Нрав, характер, душа лежат, по Платону, в основе исторической реальности и определяют ее. Говоря позднейшим языком, Платон пишет не историю тирании, но создает общую теорию деградации демократии в тиранию. В основании этой деградации лежит дальнейшее ухудшение души, достигающей в тирании крайней точки своего падения.

⁴⁴² 561 с-е.

⁴⁴³ ἀταξία как характерная черта демократии указана Старым Олигархом наряду с ἀμαθία и ποικιλία («О государственном устройстве афинян» I 2).

Как обычно, Платон начинает не с души, но с города, описывая возникновение тирании и затем характер ее политического бытия. Тирания возникает из демократии. Принцип, который губит демократию, аналогичен тому, из-за чего погибла олигархия. Это принцип нарушения меры, чрезмерности в стремлении к чему-то, который приводит к переходу в свою противоположность. Он действует не только в человеческой жизни, но и в природе, проявляется в переменах погоды, в растениях и телах⁴⁴⁴. Политическое бытие подчинено этому общему закону. Олигархия погибает и переходит в демократию из-за своего безмерного и ненасытного влечения к тому, что она ошибочно считает благом, к богатству. Демократия в свою очередь переходит в тиранию в силу одностороннего и не имеющего меры стремления к свободе во что бы то ни стало, которая также считается благом. Крайняя демократия по этому закону переходит в самую жестокую тиранию.

Описание крайностей «либеральной демократии» в прямом смысле слова — это один из шедевров платоновской прозы. Опыление свободой, которому способствуют демагоги⁴⁴⁵, приводит к преследованию политического руководства, которому инкриминируется стремление к олигархии. Лояльных граждан обвиняют в любви к добровольному рабству. Крайняя демократия, как она здесь изображена Платоном, стремится уничтожить сам принцип власти и, соответственно, любое различие между начальством и подчиненными. Это отрицание власти, требование полного равенства между руководителем и обычным гражданином начинает пронизывать все сферы жизни города и частную жизнь граждан. Демократия требует равенства между родителями и детьми, уничтожая почет и уважение детей к родителям. Исчезают различия между полноправным гражданином и метеком⁴⁴⁶. Учителя теперь боятся своих учеников и льстят им, а ученики не испытывают ни малейшего страха перед ними. Вообще старшее поколение пыта-

⁴⁴⁴ 564 a.

⁴⁴⁵ 562 d *προστατοῦντες*.

⁴⁴⁶ См. рассуждение Старого Олигарха «О государственном устройстве афинян» I 12. Афинянам были необходимы метеки из-за их занятий ремеслами и участия во флоте. Поэтому у метеков была *ἰσηγορία*.

ется всячески показать, что оно либерально донельзя, усваивает привычки и манеры молодежи, старается всячески ей угодить, лишь бы не показаться строгим и деспотическим. Рабы также не испытывают особого страха перед своими хозяевами, что, как было сказано в одном олигархическом сочинении пятого века, было характерной чертой демократических Афин, где нельзя было влечь рабу затрещину⁴⁴⁷, и где раб не торопился уступить место свободному человеку⁴⁴⁸.

В демократическом обществе равенство простирается даже на отношения мужчины и женщины. Несмотря на то, что в пятой книге Платон доказывал равенство природы мужчины и женщины, здесь он с иронией и осуждением пишет о демократической исономии. Крон в свое время видел здесь противоречие. Отчасти он прав, но, в строгом смысле слова, идеально отобранные и воспитанные женщины совершенного полиса, как их представлял себе Платон, сильно отличаются от обычных афинских женщин. Одно дело признавать равенство лучших мужчин и лучших женщин, даже превосходство лучших женщин над захудалыми представителями мужского пола, и совсем другое — требовать равенства между любой женщиной и любым мужчиной. Наконец, свобода и равенство в либеральном обществе стирает различие даже между человеком и домашними животными. Платон не смог удержаться от того, чтобы довести свое описание до прелестного комического преувеличения и нарисовать картину демократического уличного движения, когда ослы и лошади вовсе не собираются уступать дорогу пешеходам и требуют полного равенства в этом вопросе. Джеймс Эдэм в начале XX века по этому поводу вспоминал

⁴⁴⁷ Стрепсиад в «Облаках» жалуется на то, что он не может наказать своих рабов (6–7), но причина этого у Аристофана в том, что идет война.

⁴⁴⁸ Старый Олигарх поясняет эти рассуждения Платона («О государственном устройстве афинян» I 11). В Афинах рабы одевались не хуже свободных и мало отличались от них внешне. Поэтому, если бы было разрешено бить рабов, то доставалось бы и самим афинским гражданам. Но главную причину либерального отношения к рабам Старый Олигарх с его трезвым и здравым взглядом на вещи видит в экономических обстоятельствах. Рабы занимались бизнесом, некоторые были богаты. Из этих денег они уплачивали своим господам суммы и затем выкупались. Плохое обращение с бизнесменами, пусть даже несвободными, в демократических Афинах считалось недопустимым. Поэтому и у рабов также была *ισηγορία*.

«демократических» собак пелопоннесских деревень, не собиравшихся терпеть неравенство с путешественниками⁴⁴⁹.

Картина полного равенства и свободы, написанная Платоном, и во многом напоминающая современные идеалы либертарианства и открытого общества, вплоть до признания «прав животных», как уже говорилось, противоречит основным постулатам платоновской политической философии, построенной на принципе естественного различия. Отрицание такого различия между начальством и подчиненным, старшим и младшим, отцом и сыном, гражданином и метеком, свободным и рабом, мужчиной и женщиной, человеком и животным противоречит природе вещей и ведет при последовательном развитии этого принципа к его противоположности, полному отрицанию свободы как в общественной, так и в частной жизни человека. Платон, как это хорошо видно из третьей книги «Законов», вовсе не был сторонником и приверженцем деспотии. Во многом его отношение к демократии обусловлено опасением того, что крайняя демократия имеет тенденцию перехода к деспотии и тирании, опасением, имевшем подтверждения в греческой жизни. В конце концов, афинская демократия IV века закончила свой путь подчинением и безоговорочной капитуляцией перед македонским режимом, который больше напоминал персидскую деспотию, как она описана в «Законах», нежели свободную греческую республику.

Однако крайняя степень развития свободы является лишь общей причиной перехода демократии в тиранию. Платон никогда не ограничивался общими словами, пытаясь везде, где это возможно, указать не только общую, но и специфическую причину того или иного явления. Поэтому за рассуждениями о переизбытке свободы следует очень трезвый анализ политических и общественных причин, приводящих демократию к ее последней метаморфозе. В структуре демократического общества класс трутней, появившийся при олигархии, играет еще более важную роль. Его влияние было заметно и в олигархии. Оно и привело, как мы помним, к демократической революции. Но теперь эта группа уже не находится на

⁴⁴⁹ См. его комментарий ad loc.

задворках общества, но находится во главе его. Трутни и бездельники, как и при олигархии, представляют собой два главных вида. При олигархии это были уголовники и нищие, вооруженные и опасные бездельники, с одной стороны, и безбидные доходяги, с другой. В демократическом обществе именно эта часть городского пролетариата занимается наиболее активной политической деятельностью. Бывшие уголовники, наиболее смелая и деятельная часть трутней, играет руководящую и направляющую роль в демократическом обществе. Это риторы и политические деятели. Вторая часть — это их группа поддержки, всегда присутствующая на народном собрании и в суде, постоянно «жужжащая», как и положено трутню, то есть имеющая свою политическую позицию и постоянно о ней болтающая. Их важная функция в демократическом собрании заключается в том, что они не дают выступать и говорить оппонентам демократического режима. Это громкое «жужжание» трутней было изображено Платоном в «Апологии Сократа» с ее «не шумите, граждане афинские».

Второй класс демократического общества — это богатые горожане. Хотя при демократии все стремятся к богатству и пытаются нажиться, чтобы удовлетворять свои вожделения, только небольшая часть, ограничившая свои вожделения самым необходимым, и поэтому по сравнению со всеми остальными самая порядочная, достигает цели и становится богатой. Но приобретя богатство, эта часть граждан становится главной мишенью класса трутней, которые желают получить с них много меда.

Чтобы этого добиться, трутни используют свое влияние и свою демагогию, воздействуя на третий, самый большой и формально обладающий всей полнотой власти в демократическом обществе, класс свободных работников⁴⁵⁰. Они сами не занимаются политической деятельностью. Как таковая, она им малоинтересна. Но они могут прийти в народное собрание, если это дает им шанс на обогащение путем конфискаций и экспроприации богатых. Инициаторами этих мер становятся, естественно, трутни, с удовольствием прибегающие к этим мерам, отдавая

⁴⁵⁰ 565 а *αὐτοῦργοί*.

незначительную часть конфиската демосу, а львиную долю забирая себе.

Начинается классовая борьба в демократическом государстве. Хотя она описана Платоном в самых общих чертах, что, собственно, соответствует общему стилю и характеру этой части «Государства», этот текст, на мой взгляд, проливает некоторый свет на отношение Платона к олигархическим революциям 411 и 404 годов, в последней из которых играли важную роль его родственники. Богатые граждане, как пишет Платон, изначально ничего не имели против народа и демократии. Они сами по собственной воле не стремились к олигархии и взятию власти. Но в силу беспрецедентного давления, постоянных конфискаций они были вынуждены стать тем, в чем их постоянно обвиняли. Они, действительно, стали олигархической партией, в целях самозащиты стремящейся к власти. Платон особо подчеркивает, что олигархи не были враждебно настроены против демоса, представителей третьего и самого обширного класса. Они не были ненавистниками народа, в чем их обвиняли демагоги из трутней. Они начали свою борьбу, когда увидели, что народ ничего не знает и не понимает, что он обманут демагогами, и что выбора у них уже нет. Платон не испытывает особой любви к олигархии и к богатым собственникам, но при этом он демонстрирует, что попытки олигархического переворота имели свои причины, что богатые граждане были порядочнее трутней, что они вовсе не были ненавистниками трудящегося населения и что главная политическая причина всех событий конца пятого века — это разнузданность вождей городских бездельников.

Из числа демагогов народ обыкновенно выделяет одного, которого считает своим защитником и попечителем⁴⁵¹. Его он вскармливает и выращивает. Началом его превращения в полноценного тирана становится участие в вынесении смертного приговора кому-либо из сограждан. Платон квалифицирует это как пролитие и вкушение родственной крови. За этим следуют традиционные для

⁴⁵¹ Платон говорит здесь о *προστάτης*. Этим словом обычно афиняне называли неофициального руководителя демократической партии. Таким простатом был Перикл, после него Клеон. Ксенофонт употребляет глагол *προστατεύω* в «Гироне» в отношении тирана (XI 5, XI 7), но в самом общем значении.

греческих революций обещания отмены долговых обязательств и предела земли. Для обеспечения личной безопасности, как это много раз бывало в греческой истории, тиран требует у граждан учреждения его личной охраны, гвардии, после чего его положение становится другим. В результате ожесточенной классовой войны, идущей с переменным успехом, богачи устраняются или изгоняются, а новый руководитель полиса, избавившись от конкурентов, окончательно становится тираном.

Так завершается платоновское описание становления тирании в греческом полисе, описание, в котором исторические факты помещены в рамку платоновской логической истории деградации общества. Теперь, когда показано, как возникает тирания, Платон переходит к определению и изображению ее основных черт.

В первой книге диалога Фрасимах говорил, что тиран и есть счастливый человек, который может обеспечить себя всем, чего он пожелает. Здесь Платон предлагает посмотреть, каково счастье тирана в политическом отношении. Окончательное суждение о счастье тирана будет вынесено чуть позже, в девятой книге. В этом же месте Платон ограничивается изображением политического счастья тирана. Хотя основа платоновского анализа, естественно, взята им из тогдашней греческой жизни, но логика развития тирании, описанная Платоном, будет много раз воспроизводиться в истории Рима, а затем и в истории нового и новейшего времени. Первые дни тирании безоблачны и приятны. Тиран делает вид, что он вовсе не тиран, а народный заступник. Долговая амнистия, новый раздел земли в пользу демократического большинства и близких тирану людей начинают новую эпоху в жизни города. Улаживаются конфликты с беглыми олигархами, впрочем, некоторых из них все равно приходится уничтожить.

Но с этого момента в истории тирании начинаются важные изменения. Необходимость в тиране была вызвана необходимостью борьбы против олигархов. Теперь их нет, и необходимость в единоличной власти одного человека должна быть основана на чем-то другом. Таким фактором становится война против внешнего врага, которую тирании предпочитают вести постоянно. Это поддерживает в народе нужду в крепком руководителе, а кроме того, по-

скольку Платон никогда не упускает из виду экономический аспект происходящего, ведение военных действий позволяет увеличить налоговую базу, ограничив, тем самым, потребности народа самым необходимым и исключив возможность «беситься с жиру», то есть злоумышлять против тирана⁴⁵². Естественно, такая политика ведет к росту недовольства. Оно проявляется в среде близких тирану людей, которые обращают его внимание на происходящее и высказывают свое недовольство как в частном порядке, так и публично. Делают это обычно люди, по крайней мере, смелые. Теперь тиран вынужден избавиться от этих своих прежних друзей, и вообще избавляться от всех тех, кто может питать свободолюбивые мысли, а также от людей мужественных, мудрых и великодушных. Соответственно, происходят чистки, и слой, ранее приближенный к тирану, исчезает. На смену ему приходят новые люди. Это либо наемники⁴⁵³, трутни из других городов, либо освобожденные тираном рабы. Эта публика становится новыми придворными и новыми гражданами, обожающими своего босса⁴⁵⁴. Как заметил один старый комментатор, для греческого восприятия рабы, обычно бывшие негреческого происхождения, вызывали те же чувства, как банда негров в Америке XIX, а может быть и XXI века, или, добавим от себя, как батальон «Восток» в России.

Здесь Платон делает небольшое и крайне несправедливое отступление, касающееся трагедии и Еврипида. Он обвиняет греческих трагических поэтов и в особенности последнего великого афинского трагика в пропаганде тирании. Делает это при том с передержками, не гнушаясь искажением ясного и очевидного смысла вырванных из контекста фраз. Платон обвиняет Еврипида в том, что он написал строку «мудры тираны, когда рядом с ними

⁴⁵² Здесь Платон почти дословно повторяет рассуждение Старого Олигарха («О государственном устройстве афинян» I 15). Но если в псевдоксенофоновом сочинении так поступает афинский демос со своими союзниками, то у Платона тиран хочет, чтобы его гражданам хватало только на жизнь, чтобы они не злоумышляли против него.

⁴⁵³ То же у Ксенофонта в «Гиероне» V 4, VI 5. Десятая глава «Гиерона» вообще посвящена восхвалению наемников и их пользы для всего города. Платону эти рассуждения бывшего наемника показались бы особо смешными.

⁴⁵⁴ Ср. у Ксенофонта в «Гиероне» V 1–2.

мудрецы». Однако строчка эта принадлежит Софоклу⁴⁵⁵. Кроме того, кто бы ни написал этот стих, он имел в виду то, что правители мудры, если при их дворе присутствуют и оказывают влияние мудрые люди: поэты, врачи, философы. Поэт вовсе не хотел признать мудрецами тот сброд, который окружает платоновского тирана, что ему здесь инкриминирует Платон. Этот пассаж, один из очень немногих у Платона, когда раздражение и неприязнь заставили философа написать очевидную и откровенную неправду.

Отношение греческой трагической поэзии к тирании — это особая тема. Здесь достаточно сказать, что даже в творчестве Еврипида нет повсеместного восхваления тиранов и тирании, но встречаются и резкие, направленные против тирании пассажи⁴⁵⁶. Если же говорить об Эсхиле и Софокле, то назвать их приверженцами тирании и вовсе нельзя. Оправданием Платону может служить лишь то, что строчки Еврипида и других поэтов в общественном сознании быстро превращались в гномы, афоризмы, которые жили своей собственной жизнью, и становились лозунгами неприятных Платону политических кругов. Возможно, это обстоятельство привело здесь к резкой эмоциональной реакции, выразившейся и в неаккуратности, и в несправедливости всего обвинения. Тем не менее, это дало повод Платону здесь заявить о том, что как идеологов тирании поэтов невозможно принять в идеальное государство и в государство, которое к нему приближается.

После выпада против поэтов Платон возвращается к картине тирана, окруженного подонками общества, заезжими головорезами и бывшими рабами. Он анализирует финансовые источники тиранического режима. Сперва тиран обходится конфискованным имуществом храмов, что для Платона, как, впрочем, и для большинства греков было вещью недопустимой⁴⁵⁷. Потом приходит черед имущества тех, кого настигли чистки. Наконец, тиран и его окружение приступают к откровенному грабежу самого народа. Выбрав в свое время свободу без границ и экспроприацию олигархов, демос становится теперь рабом того, кого он считал своим

⁴⁵⁵ σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσία (Софокл, fr. 14 Radt).

⁴⁵⁶ Например, «Гераклиды» 425.

⁴⁵⁷ Ср. схожее рассуждение у Ксенофонта в «Гирероне» IV 11.

заступником, работает на него и отдает ему львиную долю своего имущества. Лишенный теперь оружия, он уже не в состоянии изгнать своего господина и его буйное окружение. Свобода без меры, без руля и без ветрил, перешла в свою противоположность, тяжелое и горькое рабство⁴⁵⁸.

* * *

Описав возникновение тирании как политического строя, Платон переходит к изображению души и нравов тиранического человека, спускаясь, так сказать, до «глубин сатанинских», до девятого круга своего ада. Если пятая, шестая и седьмая книги нарисовали портрет идеального человека, философа и правителя, то в начале девятой книги Платон доходит до его антипода, соответствующего мечтам Фрасимаха, и, в конце концов, может решить вопрос, чья жизнь лучше и счастливее. Девятая книга, таким образом, является подлинным финалом всего «Государства». Здесь разрешается центральная проблема всего диалога, тогда как последняя, десятая, книга напоминает, скорее, эпилог у современных романов.

Платон точно так же, как и раньше, начинает с рассмотрения того, как появляется тиранический человек, а затем уже переходит к определению его образа жизни. Для того чтобы объяснить его происхождение, Платон еще раз производит деление наслаждений. На этот раз он уже делит удовольствия, в которых нет необходимости, на два вида: просто не необходимые удовольствия и «параномические», то есть «противозаконные», точнее, противоестественные удовольствия, противоречащие тому, что принято и должно быть принято в человеческом обществе. Таким образом, вся сфера вожделения представляет собой три части: необходимые, не необходимые и противоестественные. Как и первые два, последний вид врожден каждому человеку и даже у самых умеренных людей может проявиться и проявляется во снах. В известном пассаже из начала девятой книги Платон, предвосхитив Фрейда, создает теорию сновидений с тем, чтобы, опираясь на

⁴⁵⁸ О стремлении демоса к свободе и власти и отвращении его к рабству см. у Старого Олигарха («О государственном устройстве афинян» I 8).

нее, раскрыть очень важный момент своего психологического и этического учения.

Если во время сна разумное начало, которое должно осуществлять власть над всей душой, спит, а звериное и дикое начало под воздействием алкоголя или еды «скачет» и бодрствует, не будучи уже подконтрольным разуму, но сбросив с себя стыд и разумность, то это дикое начало во сне удовлетворяет все то, что оно пожелает. Оно воображает себе сексуальную связь с матерью, кровавые и незаконные убийства, полную свободу вкушать любую пищу. Напротив, если человек, отправляясь спать, вместо вина и яств угощает себя рассуждениями и размышлениями, то его высшая часть не утрачивает контроля над душой и ясного самосознания. При этом нужно позаботиться и о вожделеющей части души, чтобы она не мучилась ни от избытка, ни от недостатка потребных ей удовольствий. Если низшая часть будет спокойна и оставит в покое часть высшую, то эта часть души во сне сможет даже получить доступ к особым способностям, узнавая то, чего она не знала в прошлом, настоящем или будущем. Точно так же нужно успокоить и гневную часть души, чтобы и она не мешала разуму касаться во сне истины и не видеть никаких противоестественных сновидений.

Это очень интересное рассуждение Платона о снах, опирающееся на богатый сновидческий опыт греков и его литературные истолкования⁴⁵⁹ и, в свою очередь, ставшее важным текстом для последующих рассуждений о дивинации⁴⁶⁰, сыграло свою роль в истории культуры. Но в контексте «Государство» его значение определяется необходимостью провести демаркационную линию между удовольствиями демократического человека и удовольствиями тирана. Для этого Платон показывает, что есть часть души, которой не писаны никакие законы, для которой обременительны стыд и разум и которая при некоторых условиях выходит наружу. Присутствие в человеке противоестественных удовольствий не случайно, они в природе человека, точнее, в самой низшей и темной части его природы, которая в нормальных условиях контроли-

⁴⁵⁹ См. «Царь Эдип» Софокла 981–982.

⁴⁶⁰ См. «О дивинации» Цицерона I 29.

руется разумом, законами или разумными удовольствиями. Хотя божественная часть души никакой порче неподвластна, низшие виды душевной жизни, утратив над собой контроль, ведут к порокам и преступлениям. Самый последний вид есть своего рода платоновский вариант концепции первородного греха, как в свое время указал Шлейермахер⁴⁶¹. Но в отличие от этого учения грех здесь затрагивает лишь ту часть, которая в собственном смысле слова человеком не является, поскольку для Платона человечность человека определяется разумной частью души. Тем не менее, Платон далек от мысли проповедовать аскетизм и безжалостное подавление вожделеющей стороны человеческой природы. В нормальном состоянии она просто должна не выходить за рамки стыда, законов и разума, получая при этом все полагающиеся ей удовольствия в должной мере. В платоновской философии меры и справедливости все части души должны получать свое, то, что им причитается по природе. Тем самым они могут стать тем, чем они должны стать — гармоническим душевным целым, которое и является для Платона основой прочного человеческого счастья.

Теперь, когда область вожделения получила надлежащее членение, можно изобразить и происхождение тирана как психологического типа. Он происходит от демократического человека, оставившегося посередине между противоположными влечениями к бережливости и незаконным удовольствиям. Несмотря на все пороки демократического человека, стыд все еще регулирует его поведение и вожделения, являясь наследством бережливой и скупой жизни олигархического человека. Сын демократа поставлен уже в другие условия: если для его отца еще были сдерживающие факторы, то вседозволенность и распушенность демократической семьи не сдерживают, но поощряют все удовольствия и все вожделения, к которым стремится молодой человек под воздействием дурной компании. В какой-то момент количество разнообразных удовольствий переходит в качество, и эта кумуляция наслаждений приводит к рождению в душе юноши всепоглощающей и безудержной страсти к удовольствию, невзирая ни на что. Окружаю-

⁴⁶¹ См. его Введение, S. 50.

щим его негодяям удастся родить в его душе Эрос или Великого Трутня, так сказать, руководящий и направляющий орган для всех пустых и праздных удовольствий, который с этого момента становится тираном души, ее полноправным владыкой, верховным демагогом всех наслаждений. Со временем в этом тираническом Эросе под воздействием других удовольствий возникает жало страсти, которым он уничтожает все кажущиеся невинными и законными мнения и удовольствия. Эта всепоглощающая страсть к наслаждению приводит душу в состояние исступления и безумия, полностью уничтожая все остатки благоразумия и умеренности.

Тиранический эрос образуется под воздействием трех главных влияний или страстей. Это эрос как таковой, мощное половое влечение, желание сексуальных удовольствий. Это опьянение, которое также имеет отношение к тираническому складу ума. Это безумие, выражающееся в безумной жажде власти, причем не только над людьми, но и над богами. Поэтому для появления тирана нужно, чтобы такой человек по природе или в силу воспитания или того и другого вместе был эротиком, пьяницей и помешанным.

Эрос у Платона, таким образом, не только мощная сила, которая может помочь философу оторваться от земли, от любви к прекрасному телу, и дойти, как это показано в «Пире», до самых вершин умопостигаемого мира. Эрос имеется у каждой части души, и философский эрос имеет своего антипода, своего дьявола в Эросе тирана, то есть в бесконечном и ненасытном вожделении, присутствующем низшему виду низшей части души. Этот эрос уничтожает последние остатки разума и стыда, которые были присущи демократической душе, подчиняя всю душевную жизнь одной лишь страсти к потреблению и удовольствию. Платон искусно строит аналогии между тираном в политической жизни полиса и действием тиранического эроса в жизни души. Как и тиран, эрос рождается среди трутней и сам есть Великий Трутень. Как тиран в городе является «предстоятелем» и заступником праздного сброда, живущего на всем готовом, так и тиранический эрос в душе называется точно тем же словом⁴⁶². Уничтожение и изгнание невинных

⁴⁶² 573 b *προστάτης*.

мыслей и удовольствий аналогично чисткам и убийствам, которые осуществляет тиран. Читатель должен увидеть, что политическое действие основано на том, что раньше и незаметно произошло в душе тиранического человека.

Дав генеалогию тиранического человека, Платон переходит к описанию его образа жизни. В свою очередь это описание превращается у Платона в своего рода феноменологию — *more Hegeli* — преступления. Праздная жизнь в пирах, попойках, гулянках, гетерах увеличивает количество и интенсивность вожделений. Их удовлетворение приводит к увеличению расходов и, соответственно, к сокращению доходов, к долгам и растрате причитающегося человеку наследства. Необходимость удовлетворения вожделений, которая под действием Эроса становится невыносимой, приводит к требованию новых сумм и нового имущества у родителей. Если они отказываются дать требуемое, то совершаются первые преступления, кража у домашних и ложь. Попытки сопротивления ведут уже к прямому насилию и грабежам в своем собственном доме. В дом вводят любовниц и любовников, и родители превращаются в их рабов. Ради красивых женщин и мальчиков он избивает своих престарелых родителей. Когда все имущество родных уже истрачено, полем для преступлений становится весь город. Тиранический человек окончательно превращается в уголовный элемент, крадет, грабит частных лиц, а затем храмы. Последние остатки прежних демократических мнений, в которых еще оставались хоть какие-то понятия о добре и зле, о справедливости, исчезают, и Эрос вместе с другими вожделениями получают полную свободу и уже не останавливаются ни перед чем. Сформировавшийся и направляемый Эросом уголовник уже не остановится ни перед каким убийством, канибализмом, преступлением. Он способен на все и достиг полной свободы.

Если такого рода сброду ничего не светит в собственном городе, они становятся наемниками, уезжают к иностранным тиранам, или же просто ведут в своем городе жизнь уголовного мира. Впрочем, если с уголовными наклонностями сочетается дар речи, они становятся сикофантами, лжесвидетелями в судебных заседаниях и взяточниками. Но если их оказывается значительное число,

то это приводит к тиранической революции, во главе которой оказывается тот, у кого в душе больше всего тиранического элемента. Так начинается заключительный, третий этап становления тирана, когда после семейных преступлений и частных преступлений в городе тиран становится Уголовником с большой буквы, совершая свои преступления против своей Родины в целом. Поскольку политический опыт Платона был ограничен полисной системой, то насилие над единственным родным полисом было для него заключительным актом тиранической драмы. Последующая история, увеличив масштабы государства, увеличила и размах тиранического действия.

Закончив эту историческую феноменологию тиранического преступления, Платон кратко определяет главные нравственные свойства тиранического человека. Во-первых, он не способен к дружбе, которую заменяет либо попыткой подчинить себе другого, либо подольститься к нему. Дружба между свободными людьми, которая считалась греками одним из оснований нормальной социальной жизни, тираническому человеку чужда. Следовательно, такой человек будет тем, что греки называли «апистос», не заслуживающим доверия. Во-вторых, такой человек, естественно, будет человеком несправедливым, поскольку доверие и практическая справедливость внутренне связаны между собой, и поскольку отношение частей его души прямо противоположно тому, что было продемонстрировано в четвертой книге. Если он неспособен к дружбе, верности и справедливости, то он самый негодный и порочный человек.

* * *

Теперь, когда судьба, жизнь и основные нравственные черты тирана описаны, когда стало понятно, что именно тиранический человек, достигший единоличной власти, и есть самый плохой и негодный тип человека, Платон переходит к окончательному разрешению главного вопроса диалога, кто ведет более счастливую жизнь: тиранический человек или философ-царь. Хотя предварительный ответ на вопрос дается сразу, и Платон, пользуясь своим методом рассмотрения психологических проблем с помощью их

политической экстраполяции, говорит о счастье города, который управляется царем, и предельном несчастье города, подпавшего под власть тирана. Но такой общий ответ является лишь введением к трем большим рассуждениям, которые и должны в итоге показать, что справедливый человек, пределом которого является философ и царь, живет самой счастливой жизнью, а несправедливый человек, достигающий своего максимума в тиране, напротив, самый несчастный человек из всех.

Первое рассуждение (577 а — 580 с) помимо аналогии между душой и полисом основывается на обычном опыте, в отличие от двух последующих, которые прибегают к более абстрактным предпосылкам. Задачей здесь является проникнуть в нрав тирана как бы изнутри, не обращая внимания на его парадные одежды, напоминающие роскошные костюмы трагических актеров, и всю внешнюю мишуру. Здесь желательно выслушать того, кто наряду со способностью суждения имел опыт совместной жизни с тираном, видел его не только в перипетиях политической борьбы, но и в частной жизни, в его доме и семье. Сократ предлагает Главкону представить, что они обладают и опытом и способностью суждения. Из этого часто делается вывод⁴⁶³, что Платон описывает здесь свой опыт жизни при дворе Дионисия Старшего. Однако это может быть так, а может быть и нет. Ничего конкретного и личного ни здесь, ни в дальнейших рассуждениях Платона, на мой взгляд, нет. То, что писатель ранга Платона, опираясь на живой опыт своих современников, друзей и знакомых, и на семейные и городские легенды, и на богатую греческую литературу, рассуждавшую о характере деспотического человека, начиная с Гомера, не мог описывать тирана и рассуждать о нем, маловероятно. К тому же, как уже не раз говорилось, Платон изображает здесь, как и везде в «Государстве», идеальные типы, материал для изображения которых он мог брать и брал отовсюду. Поскольку «Седьмое письмо», на мой взгляд, не является аутентичным и, скорее всего, вообще малодостоверным, то всякие рассуждения о личном политическом опыте Платона на Сицилии основаны, в конечном счете, на позд-

⁴⁶³ См. комментарий Эдэма ad loc.

них легендах. Строить на этом зыбком фундаменте интерпретацию вполне ясного и без этого текста «Государства» вряд ли стоит.

Несчастье тиранического человека следует, прежде всего, из отсутствия у него самых важных преимуществ, которые только и делают жизнь счастливою. На самом деле, у него отсутствуют свобода, богатство, бесстрашие и спокойствие духа. Вопрос о свободе рассматривается первым и важность его очевидна. Платон и здесь пользуется аналогией с полисом. При тирании свободна только самая небольшая часть общины, тогда как все остальные испытывают самое тяжкое рабство. Полис, взятый в целом, несвободен. Точно так же и душа тирана, взятая в целом, несвободна, поскольку в ней господствует самая небольшая и самая безумная часть. Поэтому в целом тираническая душа находится в состоянии рабства. Платон здесь показывает, что, собственно, значил парадокс, высказанный в «Горгии». Там речь шла о том, что тиран и ритор не делают того, чего хотят, в чем и заключается свобода. Здесь это парадоксальное суждение, как и другие парадоксы апоретических диалогов, получает вполне понятное и ясное решение. Противоестественное вожделение, Эрос тирана, хочет достичь своих частных целей, не обращая внимания на благо всей души в целом. Поэтому такой человек не свободен, поскольку все остальные части его души не желают того, чего желает разнузданное влечение. Напротив, при господстве разумной части ее частным интересом является гармоническое сочетание всех частей души и здоровье всего душевного целого. Здесь не возникает насилия и рабства.

Бедность, присущая душе тирана, следует из ее ненасытности, а фобии и истерии проистекают из ее безумного желания получить то, что она хочет. Человека, который несвободен в своих поступках, не может никак насытиться в своих удовольствиях, бьется в припадках страха и иступленно вопит, ни один грек в здравом уме не мог бы назвать счастливым человеком. Это душевно болезненное и несчастное существо. Но здесь мы еще остаемся в сфере частной жизни, поэтому несчастье такого человека меркнет перед несчастьем жизни того, кто, обладая тиранической природой, дошел до высшего предела социального успеха и действительно стал единовластным правителем города.

Для иллюстрации того, что тиран, правящий городом, совершенно и окончательно несчастен, Платон берет пример из жизни, пример, понятный его современникам. Каждый свободный афинянин обладал рабами. Те, кто побогаче, владели многими «человеконогими», как их называли греки. Платон предлагает провести мысленный эксперимент и перенести в безлюдное место гражданина с его семьей и с пятьюдесятью рабами. В обычной жизни греческого полиса рабовладение гарантировалось не столько полицейской защитой, сколько солидарной взаимопомощью свободных, которые вставали как один на защиту любого из них против его рабов. Только это и делало возможным власть одного над многими, превосходящими своего господина физической силой. В безлюдном месте, где нет такой помощи, рабовладелец был бы вынужден вести совсем другую жизнь. Ему пришлось бы постоянно бояться своих рабов, что мало способствует счастью. Ему пришлось бы утратить свободу своих решений и самому отпустить часть рабов, чтобы иметь в них защиту и опору против остальных. Он был бы вынужден утратить свою гордость и уважение к себе, став помимо своей воли льстецом и подхалимом по отношению к своим же рабам. И все это стало бы совершенно невыносимым, если бы рядом с тираном оказались соседи, не терпящие господства человека над человеком. Жизнь такого рабовладельца превратилась бы в сущий ад. Учитывая, что тиран вдобавок к этому имеет еще истерическую и трусливую природу, обстоятельства, в которых он всегда находится, имея власть над тысячами людей, делают его жизнь вовсе не сладкой. К тому же он, будучи сластолюбцем, вынужден отказывать себе в одном из главных удовольствий — поездках за границу, и проводит жизнь, как женщина в гинекее⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ Последнее рассуждение приводилось как свидетельство платоновской любви к путешествиям. См. суждение Эдэма ad loc. На мой взгляд, слово «сластолюбец» (*λίχρος*), стоящее в начале предложения, исключает такую возможность. В «Законах» Платон, как и здесь, не видит особой нужды в путешествиях для порядочного человека, если это не обусловлено государственной необходимостью. Во всем этом рассуждении Платон вовсе не раскрывает нам тайн своей духовной жизни, но говорит так, чтобы парадоксальное утверждение о несчастье тирана стало понятно обычному афинянину.

Таким образом, не только несчастна частная жизнь тиранического человека. Своим несчастьем ее превосходит душевная жизнь такого человека, действительно достигшего тирании в полисе. Платон четко проводит здесь аналогии между философом и тираном. Философ по природе счастлив уже в силу этого самого обстоятельства. Из главенства разума в нем проистекают все совершенства-добродетели, которые делают его и в его частной жизни человеком счастливым. Но самого высшего счастья, доступного для человека, философ может достичь только тогда, если он по воле божественного случая живет в городе, который управляется философами. В этом случае он достигает предела счастья, *finis bonorum*. Точно так же дело обстоит с тираническим человеком, ненасытность его вожделений уничтожают его душевную жизнь и спокойствие духа. Но лишь достигнув высшей власти в государстве, — Платон и здесь подчеркивает роль случая⁴⁶⁵, — тиранический человек дойдет до пределов несчастья, *finis malorum*, превратив свою душу в настоящий источник мучений и терзаний. Он до конца испытает, что значит обладать не добродетелями, но их антиподами, пороками, которые здесь перечислены Платоном. Поэтому даже с обычной и вполне житейской точки зрения, не предполагающей никакой особой метафизики, душевное состояние тирана, которого случай вознес к власти, свидетельствует о том, что его жизнь — самая жалкая и несчастная.

Второе рассуждение Платона (580 d — 583 b), которое должно показать, что жизнь справедливого человека или царского человека более счастлива, чем жизнь тирана, отличается от первого рассуждения большей степенью абстрактности и большей опорой на трехчастную психологию, обозначенную в четвертой книге. Первое рассуждение, скорее, основывалось на обычном жизненном опыте и довольно простых нравственных представлениях, тогда как второе рассуждение имеет дело с частями души. Трехчастная психология позволяет выделить три главных типа человеческой жизни, которые зиждуются на господстве в душе того или иного начала. Таким образом, мы получаем жизнь стяжателя, жизнь често-

⁴⁶⁵ 579 с ἀναγκασθῆναι ὑπὸ τίνος τύχης τυραννεύσαι.

любца и жизнь философа. Именно отсюда, из девятой книги «Государства»⁴⁶⁶, Аристотель заимствует свои три образа жизни, о которых он — без упоминания Платона — пишет в начале первой книги «Никомаховой этики»⁴⁶⁷. Но если у Платона это трехчастное деление жизней органично связано со всем рассуждением в «Государстве», то Аристотель вводит это деление как нечто само собой разумеющееся, без доказательств и пояснений, и в этом смысле совершенно произвольно.

Три образа жизни определяются господством одной из трех частей души во всем душевном целом. У философа господствует часть, которой присуще познание, у честолюбца — часть, отвечающая за гнев, мужество, победу, у корыстолюбца и стяжателя — вожделеющая или жаждущая имущества часть. Каждой части души присуще свое вожделение и свое удовольствие. Часто, особенно в учебной и популярной литературе пишут о Платоне так, как если бы он отрицал значение удовольствия в человеческой жизни, проповедуя аскетизм, умерщвление плоти, отказ от любого наслаждения. На самом деле позиция Платона совершенно другая. Не говоря уже о том, что в определенной — необходимой — степени он вполне признает значение удовольствий в обычном смысле слова, его рассуждения и здесь, и в «Горгии», и в «Филебе» ведут к тому, чтобы провести различие между удовольствиями от еды, питья и секса, которые тесно связаны со страданиями, и удовольствиями духа и мышления, которые чисты и истинны. Принцип эроса, вожделения и влечения действует во всех трех частях души: есть влечение разума, которое, если оно получает должное завершение, венчается удовольствием, есть стремление к победе, приносящее честолюбивое наслаждение, и есть влечение вожделеющей части души, направленное на еду, питье и секс, которое приносит удовольствия, неразрывно связанные со страданиями. Выбор, который делает Платон, вовсе не между удовольствием и его отсутствием, но между различными видами удовольствия.

⁴⁶⁶ Возможно, с учетом «Федона» 82 с, где также речь идет об этих трех типах: 1. *φιλομαθής* или *ὁ ὀρθῶς φιλόσοφος*, 2. *φιλοχρημάτος*, 3. *φιλαεχρός* или *φιλότιμος*.

⁴⁶⁷ 1095 b 14 sqq.

Собственно, задачей второго рассуждения и является демонстрация того, какой образ жизни приносит больше удовольствия. Речь здесь не идет, какой образ жизни более полезен или вреден, какая жизнь прекраснее или безобразнее в смысле социального престижа, но только о том, какая жизнь более сладостна и приятна. Платон как бы дает бой гедонизму на его собственной территории, оставляя в стороне момент пользы и респектабельности.

Чтобы решить вопрос, чья жизнь приятнее, нужно дать оценку и вынести суждение об удовольствиях, присущих каждому из трех образов жизни. Критерием или тем, с помощью чего и посредством чего можно такой выбор произвести, являются опыт, понимание и рассуждения⁴⁶⁸. Платона принято обвинять в умозрительности, противопоставляя ему «трезвого» Аристотеля, «впервые» положившего в основу своей философии чувственный опыт. На самом деле, Платон прекрасно понимал и осознавал значение чувственного опыта для человеческой жизни, протекающей в мире становления и изменения. Платон отказывался опираться на опыт только там, где речь шла о высших принципах бытия, о диалектическом и в какой-то мере в математическом познании. Как и в случае с удовольствием, опыт имеет ограниченную область применения, в которой прибегать к нему необходимо. Это не значит, что чувственный и житейский опыт может иметь решающее значение в вопросах, которые выходят за рамки его компетенции.

Поскольку критерием выбора и суждения являются опыт, понимание и рассуждение, легко показать, что только философ и может правильно судить о приятности того или иного образа жизни. Только у философа есть опыт относительно удовольствий всех трех частей души, тогда как ни у стяжателя, ни у честолюбца нет опыта относительно удовольствия, заключенного в познании сущего и истины. Удовольствия от пищи и еды известны философу с детства. Если он, действительно, мудр, то этому обычно сопутствует уважение и почет, так что удовольствия честолюбца ему знакомы на опыте. Поэтому, если в основании суждения лежит опыт, только он действительно может по своему опыту решить, какая

⁴⁶⁸ 582 a ἐμπειρία, φρόνησις, λόγος.

жизнь приятнее. Естественно, что он, будучи философом, в душе которого господствует разумное начало, считает, что удовольствия разума куда как приятнее плотских наслаждений. А раз только он имеет понятие обо всех трех видах удовольствия, то его суждение самое правильное, поскольку речь идет об опыте.

Другими критериями, которые позволяют сравнить и решить, чья жизнь слаще, являются понимание и рассуждения. Но это, собственно, прямая монополия философа, который отличается от остальных именно тем, что понимание присуще ему и именно ему. То же самое относится к рассуждениям, которые здесь Платон называет «органом»⁴⁶⁹, орудием и инструментом, который принадлежит, прежде всего, философу. Если бы мы судили не посредством рассуждений, но с помощью богатства или чести, то стоило бы прислушаться к стяжателю или честолюбцу. Но суждение происходит на словах, в рассуждениях, знанием о которых и умением пользоваться которыми обладает только философ. Поэтому его суждения о том, что жизнь философа слаще и приятнее, обладают тем преимуществом, что он и есть знаток рассуждений и слов. Таким образом, по всем трем главным критериям победу одерживает тот, в чьей душе господствует разумное начало, удовольствия которого, по его мнению, превосходят удовольствия от низких вожделений и стремления к превосходству и победе. Следовательно, показано и доказано, что жизнь философа и царя, который властвует над собой, не только полезнее и уважаемее, но и слаще и приятнее прочих образов жизни. На втором месте оказывается честолюбивый человек, тогда как стяжателю и сластолюбцу достается только третье место.

Завершающий аргумент (583 b — 588 b), который окончательно должен отдать пальму первенства в приятной жизни философу и царю, основан, главным образом, на логике теории идей. В предшествующих рассуждениях принималось, что наслаждения сластолюбца и честолюбца, уступая удовольствиям философской жизни, все же являются удовольствиями. Теперь Платон хочет показать, что в строгом смысле слово наслаждения и удовольствия большинства — это вовсе не удовольствия. Это нечто мнимое и

⁴⁶⁹ 582 d ὄργανον (tris).

иллюзорное⁴⁷⁰, далекое от истинных удовольствий. Для доказательства как раз и использована теория идей. Удовольствие и страдание противоположны друг другу. Удовольствие тождественно себе и противоположно страданию, страдание тождественно себе и противоположно удовольствию. Как в случае с любой парой противоположных идей, есть нечто третье, которое не есть ни то, ни другое, но причастное и тому и другому. Например, есть прекрасное само по себе и безобразное само по себе. И есть девушка или конь, которые причастны и тому, и другому. В случае с удовольствием и страданием мы признаем существование того, что не есть ни удовольствие, ни страдание. Это некое покойное состояние, которое находится между одним и другим. Люди часто говорят, что, освободившись от острой боли, они испытывают наслаждение. Их боль успокаивается, и в этом они видят удовольствие. Напротив, испытав наслаждение, его прекращение и успокоение от него они считают страданием. Одно и то же состояние покоя и спокойствия в первом случае оказывается удовольствием, во втором — страданием. По логике теории идей это значит, что состояние покоя, на самом деле, не может быть подлинным удовольствием или страданием. Если в чем-то противоположности совмещаются, это что-то не есть ни то, ни другое, но причастное тому и другому. Одним словом, это уже не идея, но вещь, причастная идее.

Кроме того, для Платона и удовольствие, и страдание — это некие движения, тогда как спокойное и покойное состояние, как это следует из его названия, есть покой, нечто логически противоположное движению. Из этого также следует, что промежуточное состояние, называемое одними радостью, а другими — скорбью, не может быть отождествлено с истинным удовольствием или страданием. Из всего этого следует, что когда состояние после прекращения боли, болезни, дискомфорта, неудовольствия называют наслаждением, то здесь имеет место иллюзия и обман, «чародейство»⁴⁷¹, как выражается Платон. В строгом смысле слова такие состояния вовсе не суть удовольствия и наслаждения.

⁴⁷⁰ 583 b ἐσχιαγραφημένη τις.

⁴⁷¹ 584 a γοητεία τις.

Далее Платон насыщает эту абстрактно-логическую схему более живым и конкретным содержанием. Даже наш обычный опыт свидетельствует о наличии более чистых удовольствий, чем те, которые в качестве своего условия предполагают противоположные им состояния. Речь идет об удовольствиях обоняния, которые возникают внезапно и не требуют, чтобы радости от благовония предшествовало отвращение от вони. Напротив, то, что обычно называется плотскими удовольствиями, предполагает предшествующее состояние страдания и дискомфорта⁴⁷². Наслаждение пищей предполагает голод, питье — жажду, сексом — сексуальные голод и жажду. Таким образом, такого рода наслаждения не чисты, то есть не равны сами себе, смешаны со своими противоположностями, а, следовательно, в строгом смысле слова не суть удовольствия.

Платон иллюстрирует это изящным примером, в котором бегло дает теорию естественного места, заимствованную у него Аристотелем и сверх всякой меры примененную в физических сочинениях последнего. Главкон и Сократ соглашаются, что природа вещей имеет истинный верх, середину и низ. Если мы движемся от истинного низа к истинной середине и, достигнув ее, останавливаемся, мы считаем, что мы восходили наверх, и называем то, где мы находимся, верхом. На самом деле, наш путь был путем к истинной середине, а не к подлинному верху. Не зная истинной вершины и подлинного верха, мы заблуждаемся, принимая движение к середине за движение вверх. Платон сравнивает такое состояние с тем, когда мы, не видя ничего белого, но в сравнении с черным принимаем за белое только лишь светлое. Когда же мы падаем со средней позиции вниз, нам кажется, что мы падаем вниз, и мы действительно падаем вниз, в направлении к истинному низу. Точно так же дело обстоит с удовольствием и страданием. Наше восприятие удовольствия, когда мы переходим от страдания к удовольствию, иллюзорно. Мы всего лишь освободились от страдания и достигли середины, то есть состояния покоя, успокоили нашу боль. В этом нет удовольствия в строгом смысле слова, но лишь иллюзия удовольствия. Когда же мы от состояния по-

⁴⁷² Ср. «Федон» 60 b–c.

коя переходим не к удовольствию, но к страданию, мы действительно страдаем. В страдании нет иллюзии и мнимости. Таким образом, обычные плотские наслаждения, поскольку они всегда сопряжены с предшествующими им состоянием дискомфорта и являются освобождением от этого дискомфорта, а не свободными и чистыми от этого состояниями, они могут быть только некими средними состояниями, но не удовольствиями как таковыми, которые не могут в себе содержать никакого отношения к страданию.

То, что телесные удовольствия не суть удовольствия истинные, поясняется еще одним рассуждением, в основе которого лежит определение удовольствия через понятие наполнения. «Наполняться подобающим по природе сладко»⁴⁷³. Если принять, что удовольствие — это наполнение, то нужно рассмотреть, какие бывают виды наполнения. Платон для целей своего рассуждения различает наполнение тела и наполнение души, которым предшествует пустота телесная — в случае голода, жажды и т.д. — и пустота душевная, в случае невежества и непонимания. И то, и другое наполнение — это некоторое движение, в одном случае избавляющее от голода и т.д., в другом — от невежества и незнания. Между наполнением души и наполнением тела есть качественное отличие. Поскольку душа наполняется тем, что в большей степени существует, а тело — тем, что существует в меньшей, то по логике платоновской теории идей наполнение души более истинно, чем наполнение тела. Истинное мнение и знание, которыми наполняется душа, переходя от невежества к пониманию, представляют собой более истинный, более существенный вид бытия, чем еда и пища. Для Платона истина, знание и бытие совпадают, или, выражаясь более строго, они взаимно причастны друг другу, поэтому чем больше знания, тем больше бытия и истины. Это связано со значением принципа тождества в его философии, о чем уже говорилось в анализе теории идей пятой книги диалога. В данном случае наполнение более существующим видом бытия есть в силу этого более истинное наполнение.

Хотя эти платоновские рассуждения довольно абстрактны, тем не менее, за ними стоит вполне понятная и здравая оценка интел-

⁴⁷³ 585 d τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσημόντων ἡδὺ ἐστί.

лектуальных удовольствий в сравнении с удовольствиями тела. Даже если отвлечься от правил теории идей, то однажды понятая теорема, однажды понятое грамматическое правило, однажды понятые законы небесной механики или термодинамики доставляют уму гораздо большее, более прочное и постоянное удовольствие, чем калейдоскоп пирушек, попок и венерических утех. Во всяком случае, у любого человека интеллектуального труда в душе хранятся и могут быть вызваны памятью прочные и неослабевающие удовольствия понимания. Платон выражает это на своем языке и прибегая к теории идей, но это вовсе не мешает видеть реальные основания его суждений. В конце концов, и сама теория идей есть не что иное, как застывшая в форме теории радость и любовь к диалектическим и математическим рассуждениям.

Итак, истинные удовольствия — это удовольствия, связанные с истиной. Напротив, мнимые и иллюзорные удовольствия связаны с наслаждением от того, что существует в меньшей степени, с миром изменения и становления. Жизнь в наслаждениях плоти оказывается иллюзорной, в ней нет знания истинного удовольствия, здесь присутствуют только призраки подлинного наслаждения. Это движение от страдания к прекращению страдания, что толпа и зовет наслаждением. Плеонексия, неутолимое желание обладать вещами и получать от них удовольствие, тот жизненный принцип, который лежал в основе философии Фрасимаха и других радикальных отрицателей общепринятой морали, теперь прояснен в своих основаниях. Он оказался иллюзией, но иллюзией кровавой, ради которой непрестанно льется кровь и совершаются преступления. Та же самая логика применима и к удовольствиям честолюбия, которые также иллюзорны по сравнению с истинным наслаждением, неразрывно связанным со знанием истины.

Однако, как уже говорилось, Платон вовсе не предлагает элиминировать удовольствия низших частей. Он вовсе не киник. Напротив, руководящее и направляющее начало души, рассудок, показывает, какие удовольствия низших частей души действительно стоит удовлетворять. Благодаря его знанию мы познаем не мнимые, но самые лучшие и самые полезные для всего человека наслаждения тела. Лучшее в свою очередь и есть то, что действи-

тельно присуще и свойственно вожделеющему виду души или виду гневному⁴⁷⁴. Если рассудок действительно главенствует и руководит всем душевным целым, то каждая из частей будет наслаждаться своими настоящими удовольствиями, тогда как анархия в душе и господство любой другой ее части приводит к тому, что даже эта самая часть не наслаждается своими удовольствиями. Принцип справедливости, заключающийся в том, чтобы каждая часть души выполняла свою и только свою функцию и дело, оказывается определяющим и в вопросе об удовольствии. Подлинный, а не мнимый гедонизм предполагает философию и рассуждение, закон и порядок. Чем дальше человек от философии, закона и порядка, тем меньше он наслаждается. Таким образом, тиран оказывается человеком, живущим самой печальной и скорбной жизнью, в которой нет настоящего удовольствия, тогда как философ и царь, в душе которого осуществлен принцип справедливости, наслаждается жизнью в полной мере.

Чтобы дать наглядное представление о величине разрыва между удовольствиями тирана и наслаждениями философа, Платон приводит отчасти в шутку, отчасти всерьез математическую иллюстрацию количественной разницы их удовольствий. Основных душевных и политических типов пять: царь, честолюбец, олигарх, демократ, тиран. Тиран занимает третье место от олигарха, тогда как олигарх на тот же интервал удален от царя-философа. Подлинное удовольствие принадлежит только царю, за этим удовольствием следуют два подложных удовольствия честолюбца и олигарха. Тиран, в свою очередь, выходит за пределы даже этих двух подложных видов удовольствия. Его удовольствие, точнее, призрак удовольствия трансцендентен (*τὸ ἐπέκεινα*)⁴⁷⁵ им. Удовольствие философа можно представить математически как единицу. Призрак удовольствия олигарха как тройку. Призрачное наслаждение тирана в три раза призрачнее наслаждения олигарха. Если эти числа представить стереометрически, наделив их объемом, то призрачность удовольствия олигарха составит 3^3 , а призрачность

⁴⁷⁴ 586 e εἶπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω τοῦτο καὶ οἰκνότητων.

⁴⁷⁵ 587 b.

тиранического удовольствия $(3 \times 3)^3$, то есть 729. Соответственно, удовольствие философа в 729 раз больше удовольствия тирана. К этому Платон добавляет, что этому числу соответствует число дней и ночей, месяцев и лет. Если дни и ночи, действительно, могут быть с некоторой натяжкой приведены к этому числу, то отношение к нему месяцев и лет не такое простое. Джеймс Эдэм предположил, что речь идет о двух типах Великого Года: 729 месяцев и 729 лет соответственно. Нет особого сомнения, что во всем этом Платон с иронией воспроизводит или сам конструирует сходные с пифагорейскими числовые аналогии, но главная цель его совсем в другом. Благодаря этому замечательному пассажи любой читатель, знакомый с азами математики, сможет наглядно представить те дистанции огромного размера, отделяющие истинное и подлинное удовольствие философа или справедливого человека от призрачного наслаждения тирана, человека максимально несправедливого.

Не стоит удивляться, что Платон спокойно заменяет философа-царя на справедливого человека, а тирана — на несправедливого. Философ — это высший и предельный случай справедливого человека, поскольку только справедливость его души покоится на подлинном основании истины и знания блага как такового. Сократ в точности выполнил то, о чем его просил Главкон во второй книге, — показать справедливого человека как такового. Поэтому теперь, говоря о победе философа над тираном как о победе справедливости над несправедливостью, Платон точно следует своему общему замыслу. Это может вызвать недоумение только у того, кто верит в то, что разные книги диалога представляют разные этапы платоновской мысли. Но Платон, естественно, на протяжении всех книг диалога прекрасно помнит, к чему он ведет все это обширное рассуждение.

Показав, что философ превосходит тирана даже в плане удовольствий, Платон завершает девятую книгу, а вместе с тем и подводит черту под центральной проблемой диалога, эксплицитно опровергая нигилистический тезис, который был сформулирован Фрасимахом в первой книге и более подробно и тонко развернут Главконом и Адимантом в начале второй. Поскольку все содержание предшествующих книг в их совокупности достаточно доказа-

ло правильность общей позиции Сократа и ложность нравственного мировоззрения тогдашних нигилистов, то в конце девятой книги Платон уже не доказывает ложность тезиса, но с помощью превосходного образа еще раз показывает все то, что он хотел сказать в «Государстве».

Раз уж слово более податливый материал, чем даже воск, Платон создает словесный образ странного существа. Внешность его — внешность человека, но внутри этого образа живут еще три создания. Самое странное и многообразное из них — это чудовищное существо о многих головах. Это головы разных животных, ручных и кротких, но также диких и злобных. Оно, таким образом, представляет собой нечто множественное, беспорядочное, подобное толпе⁴⁷⁶. Кроме этого существа внутри человекообразной оболочки находится лев и, собственно, человек. На этот образ намекают известные слова Сократа в начале «Федра»⁴⁷⁷. Нигилист и аморалист, призывая к плеонексии, утверждая полезность несправедливости и вред справедливости, занимается тем, что вскармливает многоголового зверя и морит голодом человека. В конечном итоге это приводит к войне, раздору и взаимной ненависти между частями души. Как и в «Законах»⁴⁷⁸, Платон ясно видит и понимает связь между гражданской войной и нравственным состоянием, а проявляется это и в душевной жизни человека, и в социальной жизни города. Только обеспечив господствующее положение «внутреннего человека»⁴⁷⁹, рассудка, который является гарантом справедливости для всего душевного целого, можно добиться главной цели — обеспечить дружбу и согласие между частями души⁴⁸⁰. Только разум может позаботиться обо всех частях души, обеспечивая подлинное единство человеческого существа. Делает он это, воздействуя, словно крестьянин, на природу многоголового зверя, выращивая и вскармливая его кроткие и ручные головы, но

⁴⁷⁶ 590 b τὸ ἀγλῶδες θηρίον.

⁴⁷⁷ «Федр» 230 a.

⁴⁷⁸ «Законы» 626 a sqq.

⁴⁷⁹ 589 b ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος. Апостол Павел в Послании к Римлянам (7, 22) говорит ο ὁ ἔσω ἄνθρωπος, но в несколько ином смысле.

⁴⁸⁰ 589 a ἔτερον ἐτέρον ξυνεθίξειν ... φίλον ποιεῖν, 589 b φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτὸν.

не давая вырастать свирепым и жестоким. Таким образом, платоновским идеалом является не деспотизм и не мономания, но душевная и политическая гармония многих частей, гарантом и основанием которой выступает «внутренний человек», рассудок или разум, божественная, вечная и бессмертная часть души.

В обеспечении господства разума Платон видит причину и основание традиционных ценностей, законов и обычаев. То, что общество называет прекрасным, на самом деле, позволяет подчинить звериный компонент нашей природы тому, что в нас по-настоящему человечно и даже божественно. А то, что называется постыдным и безобразным, напротив, подчиняет человека в нас звериному началу. Тем самым Платон показывает, на каких путях он видит преодоление релятивизма, особенно сильного в отношении понятий «закон и обычай», «прекрасное и постыдное»⁴⁸¹. Естественной причиной возникновения их выступает потребность обеспечить господство разумного начала над звериным. Поскольку примат души над телом, деление души на три части и первенство разума как божественной ее части являются естественным, то законам и обычаям, социальной оценке прекрасного и постыдного дается природное основание. Платона часто упрекают в консерватизме или превозносят за него, но его уважение к традиционным ценностям социального поведения имеет основание в учении о примате разума. В конечном итоге не традиция как нечто бессознательное и дорефлективное, но индивидуальное знание души определяет для Платона отношение к традиционным ценностям и является их критерием.

В законодательстве, в привычках и обычаях общества, в его оценках, одобрении и осуждении скрытым образом присутствует вера в божественность разума и необходимость подчинения ему двух прочих частей души. Соответственно, такие запреты, как запрет красть, вести распущенную жизнь, отдаваться своеволию и раздражительности, неге и расслабленности, подхалимству и скарденности в конечном итоге имеют основание в природе вещей, в природе соотношения частей души. На этом же основана естественность

⁴⁸¹ 589 с τὰ καλὰ καὶ αἰσχροῦ νόμιμα.

рабства и отношения власти и подчинения вообще⁴⁸². В природе вещей, то есть в природе души заложен принцип подчинения неразумного разумному, худшего лучшему, подлого благородному. Отметим, что в этой платоновской мысли лежат корни аристотелевской теории власти и рабства. Но мотивацией действия выступает не желание нанести вред своим подчиненным, как говорил в первой книге Фрасимах, но забота об их пользе и благе. Особенно хорошо, если принцип господства лежит в самой душе, присущ ей. Но если этого нет, то он должен быть привлечен извне.

Люди, у которых разум является основанием практических поступков и поведения, имеют надлежащую власть в себе самих. А те, кто не имеет собственного руководящего разумного принципа, получают его извне, поскольку только в этом случае общество может быть единым и дружественным союзом, объединенным общими основами. Именно это осуществляет закон, являющийся, по Платону, выражением разумной мысли. Он всеобщ, действует на все общество, соединяя и связывая его. Целью закона является проведение разумного принципа в сферу практической жизни, обеспечивающего пользу членов общества и общества в целом. Осуществление разума во всей тотальности общественной жизни, если выразиться несколько по-гегелевски, а не что-то другое, является по Платону настоящим и естественным основанием законодательства. То же самое лежит в основе власти, которая присуща деятельности образования и воспитания. Господство и власть над детьми служит только для того, чтобы с помощью своего разума воспитатель вырастил в душе ребенка его собственный⁴⁸³, создал в его душе необходимое и правильное «общественное устройство»⁴⁸⁴. Когда в ребенке будет воспитан его разум, тогда власть воспитателя прекращается, и ребенок получает свободу⁴⁸⁵. Это, естественно, не та свобода вожделений, которой наслаждаются подонки общества при демократическом способе правления, как его понимал Платон.

⁴⁸² О добровольности подчинения худшего лучшему см. также «Федон» 62 е.

⁴⁸³ Об отношении воспитания, вседозволенности и разумной свободы см. большое рассуждение в «Лисиде» 207 d — 210 с.

⁴⁸⁴ 590 е *ὡσπερ ἐν πόλει πολιτεία κατὰστήσωμεν*.

⁴⁸⁵ 591 а *καὶ τότε δὴ ἐλευθέρων* (scil. τὸν παῖδα — D.B.) *ἀφίεμεν*.

Платон вовсе не так далек от традиций европейской либеральной мысли, как это может показаться на первый взгляд. Афинская демократия пятого века в своих худших проявлениях, зафиксированных Аристофаном, Фукидидом и Платоном, совсем не похожа на лучшие образцы демократического идеала в мысли философов и государственных деятелей Нового Времени. Из рассуждений Платона видно, что ему вовсе не была чужда идея разумной свободы⁴⁸⁶ и главенства закона, как выражения разума, в политической жизни. Пропаганда Платоном тоталитаризма и деспотизма сильно преувеличена в полемических и пропагандистских целях историческими идеологами XX века.

Все тот же принцип дружбы и симфонии частей души под руководством разумного начала лежит или должен лежать в основе теории и практики наказания за преступления. Наказание, как это было уже сказано в «Горгии», это исправление и улучшение души. Здесь, в «Государстве», Платон более точно характеризует действие наказания, которое заключается в укрощении звериной части души и освобождении части кроткой. Вся душа тем самым становится лучше, достигает своего оптимума⁴⁸⁷, приобретая справедливость и умеренность вместе с разумением.

Естественно, этот принцип гармоничного состояния души, основанный на научном знании, как его понимает Платон, лежит в основе и платоновской общей теории медицины и телесного здоровья, которое подчинено душевному как средство цели. На этом же строится и платоновская теория богатства, допускающая экономическую деятельность опять-таки только в тех рамках, которые определяются благом «внутреннего общественного устройства», того государства, которое существует в душе. Этому же подчинена и платоновская оценка возможности для философа наслаждаться общественным почетом и уважением, принимая государственные посты и должности. Он сможет по своей воле участвовать только в такой общественной и политической деятельности, которая делает его лучше, то есть приводит в состояние гармонии и

⁴⁸⁶ В «Меноне» 86 d власть над собой оказывается причиной свободы человека.

⁴⁸⁷ 591 b *εἰς τὴν βελτίστην φύσιν καθίσταμένην.*

симфонии весь его душевный состав. Если же почет и уважение начинают деструктивно воздействовать на его внутреннее устройство, то философ бежит от такого почета и в частной и в общественной жизни. В связи с последним моментом Главкон и Сократ еще раз возвращаются к важнейшей теме диалога — вопросу об отношении философа к политической деятельности.

Главкон возражает Сократу, говоря, что, если критерием политической деятельности является внутреннее усовершенствование, то философ не сможет заниматься делами города, то есть политической. Ответ Сократа неутешителен. Действительно, в своем родном городе, в Афинах, такая деятельность исключена, если только не произойдет божественного чудесного вмешательства. Но философ смог бы прекрасно заниматься этим в своем собственном городе, говорит Сократ. Главкон наконец понял, что речь идет о том государстве, о котором они так много говорили, но при этом отмечает, что это государство существует лишь в речах и рассуждениях, а на земле его нигде нет. Сократ его утешает словами: «Но, быть может, на небе находится образец для того, кто желает видеть, и, глядя на него, обустроивать самого себя. И нет никакой разницы, существует ли он, будет ли он существовать. Ведь он (философ. — Д.Б.) мог бы быть политиком только в этом городе, и ни в каком другом». — «Похоже на то», — ответил Главкон.

Этот пассаж очень важен для понимания платоновского «Государства», и не удивительно, что по его поводу высказывались и высказываются различные мнения. В нем часто видят выражение противоречия с «основным» учением диалога или, по крайней мере, другое настроение и интонацию по сравнению с «оптимистичными» частями диалога, провозглашающими возможность на земле правления философов. Однако эти недоумения основаны, по большей части, на преувеличении «оптимизма» центральных книг «Государства» и на плоском понимании смысла этого пассажа в контексте девятой книги. Платон в шестой книге действительно доказывает возможность правления философов. Он хочет показать, что такое правление не противоречит природе вещей, не является абсурдным и пустым мечтанием. Особого оптимизма нигде у него нет. «Вообще возможно, но в реальности крайне слож-

но» — вот его постоянный лейтмотив в самых «оптимистических» текстах. Здесь, в конце девятой книги, он говорит о другом. Основной политического устройства является устройство души. В конечном итоге, от нее и зависит, какой будет политический строй в государстве. «Полития души» — это главная причина всякой другой политики, воплощенной в практическом и политическом действии. Она возникает, как и все в мире возникновения и становления, благодаря образцу, прообразу, пребывающему на небе, в мире умопостигаемом. Обустройство самого себя, создание в себе самой совершенной политики — главное условие для счастья, о чем и шла речь на протяжении всей второй половины девятой книги. На этом и только на этом основании можно воздвигнуть и политическое устройство полиса, и всю практическую деятельность. Поскольку душа является более фундаментальным принципом естества, чем тело, как об этом говорится в «Тимее» и десятой книге «Законов», то устройство души самой по себе намного важнее, чем проявление души посредством тела. В этом смысле устройство души не зависит от устройства идеального полиса, от того, есть ли он, возникнет ли он когда-либо или нет. Если в шестой книге речь шла о том, возможно ли на земле идеальное государство, и на этот вопрос был дан положительный ответ, то здесь речь идет о том, что является основой идеальной и счастливой жизни в самом ее основании. На этот вопрос ответом стало утверждение гармоничного состояния частей души, правильной душевной конституции, которая создается по небесному прообразу и никак не зависит от судеб политического воплощения государственного идеала. Государство — это только лишь выраженное в практических действиях тела устройство души. Сама же душа представляет собой подлинную природу человека, связанную с самыми основными формами бытия.

ГЛАВА XI

Платоновский эпилог или десятая книга «Государства»: подражательная поэзия, бессмертие души, загробный суд

Как уже было сказано, основная проблема, которую Платон поставил перед собой в «Государстве», была разрешена в девятой книге. Было показано, что жизнь философа и царя превосходит жизнь тирана в трех основных аспектах: в пользе, добром имени и даже в отношении удовольствия. На основании учения о соотношении трех частей души была дана оценка всем основным видам и формам человеческой деятельности. В десятой книге это учение о частях души, как и теория идей, которая была обозначена в центральных книгах диалога, дают возможность более глубокой и основательной критической оценки мира поэтического творчества. Во второй и третьей книгах платоновская критика поэзии не выходила за рамки общих представлений о воспитании и здравого смысла. Теперь стало возможным критически рассмотреть проблему поэтического подражания на новом психологическом и онтологическом базисе. В этом смысле рассуждение о подражательной поэзии является продолжением того, чем заканчивается девятая книга. Поскольку деление на книги не принадлежит самому Платону, то его оценка поэтического творчества, основанная на учении о правильном соотношении трех частей души, аналогична оценкам здоровья, богатства, почета и прочего в конце девятой книги и основана на применении одного и того же принципа. Эпическая, трагическая и комическая поэзия греков были основанием для всего их образа жизни, поэтому вполне логично и оправдано то, что требование нового основания для этой жизни должно было привести к более полному и основательному суждению о подражательной поэзии. Речь здесь идет не о неожиданном и вне-

запном экскурсе в область эстетики. Речь идет о критической оценке самого важного идеологического базиса всей тогдашней греческой нравственности и морали. Как видно из «Законов», для Платона влияние драматической поэзии и «скверной театрокра- тии» было главной причиной деградации афинского общества после Персидских войн⁴⁸⁸.

Хотя речь у Платона идет о всей подражательной поэзии в целом, но центральным объектом его критики становится гомеровская поэзия. Гомер для него первый учитель и предводитель всех трагических красот. Платон присоединяется к легендарным словам Эсхила о Гомере, согласно которым вся трагическая поэзия великого афинского драматурга — это лишь крохи с гомеровского пиршественного стола. Действительно, гомеровская поэзия и в применении принципа подражания, и в своих сюжетах и в нравственных понятиях, лежащих в основе всей последующей греческой поэзии, сыграла решающую роль. Поэтому платоновская критика, при всей любви Платона к гомеровской поэзии, делает именно ее своей целью. Платон устами Сократа говорит, что любовь и уважение к Гомеру были присущи ему с детства, но «нельзя почитать человека более, чем саму истину»⁴⁸⁹. Отсюда Аристотель научится тому, что истина дороже, чем учения платоников⁴⁹⁰, хотя очевидное различие в применении этой истины ясно доказывает, что прирожденный такт не был сильной стороной характера у сына македонского лекаря.

В основе критики подражательной поэзии у Платона лежит теория идей и учение о трех частях души. Платон начинает эту критику с применения основных моментов первой, а затем на основании этого привлекает и второе. Поскольку все рассуждение имеет не отвлеченно-теоретическое назначение, но вполне конкретную и практическую цель, выбор и оправдание достойного образа жизни, не стоит видеть в особенностях изложения теории идей какой-то принципиально новый вариант, свидетельствующий о различном времени создания десятой и, например, пятой книг

⁴⁸⁸ См. «Законы» 700 d — 701 a.

⁴⁸⁹ 595 c οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ.

⁴⁹⁰ «Никомахова этика» 1096 a.

«Государства». Как во всех диалогах, Платон имеет в виду и излагает одно и то же онтологическое воззрение, которое всегда модифицируется, исходя из конкретных задач и целей каждого диалога и рассуждения в диалоге.

Как всем известно, слово «поэзия» у греков означало «создание», «творчество» и применялось не только к произведениям изящной словесности. Отсюда и берет начало платоновская постановка вопроса: а что, собственно, создает и творит поэт. Для точного ответа на этот вопрос Платон рассматривает самый очевидный и понятный для всех пример создания чего-то, ремесленное производство. Столяр создает множество столов и кроватей. Любое множество, обозначаемое одним и тем же именем, дает нам основание полагать, что существует некая одна идея или вид, которая этим именем и обозначается. Именно на нее взирает любой ремесленник, изготавливающий и создающий множество сходных вещей. Это нормальный, обычный и всем известный вид создания чего-то. Но есть и другой вид создания или творчества, который создает не вещи, но явления и кажимости. Этот вид творчества не знает ограничений, налагаемых ремеслом, предполагающим знание и специализацию. К этому призрачному творчеству, которое может создавать любые вещи, мир, небо, солнце, землю, растения, животных, способен любой человек, который взял в руки зеркало и стал поворачивать его во все стороны.

Таким образом, есть создание вещей, которым занимается обычный ремесленник, а есть создание мнимостей, призраков и образов⁴⁹¹, чему посвящают себя художник и поэт⁴⁹². Однако и вещи, созданные ремесленником, можно назвать существующими⁴⁹³ только в сравнении с призраками и образами искусства. На самом деле, продукты ремесла не могут быть названы существующим в полном

⁴⁹¹ 596 e *φανόμενα*.

⁴⁹² Обозначение всего этого раздела десятой книги в издании Лосева «искусство как подражание идеи (эйдосу)», мягко говоря, вовсе не соответствует мысли Платона.

⁴⁹³ Когда из контекста ясно, что именно имеется в виду, Платон может называть чувственные вещи «сущим», если при этом им противопоставлены призрачные создания воображения. См. 598 b *τὸ δὲ ὡς ἔχει*, — это чувственные вещи, а *τὸ φαινόμενον ὡς φαίνεται* — их иллюзорный аспект, то, как мы их видим.

смысле слова. По сравнению с идеей кровати наши кровати — не вполне кровати⁴⁹⁴. Только идея кровати оказывается существующим по-настоящему. Только она отвечает главному платоновскому требованию, предъявляемому к подлинному бытию, — принципу самоидентичности. Только идея кровати — это кровать как она есть⁴⁹⁵, кровать и только кровать и ничего кроме кровати. Такая идея лежит в основе бытия и познания тех кроватей, которые создал плотник, и которые не будучи существующими в полном смысле слова⁴⁹⁶, все же существуют в большей мере, чем призраки и образы, творимые художником.

Соответственно, существуют три вида кроватей, за которые отвечают бог, плотник и художник. Первый вид кровати — это идея кровати, существующая в самой природе вещей⁴⁹⁷. Платон говорит о том, что ее создателем является бог. Естественно, это не стоит понимать буквально. В истории платонизма это место служило основанием для нелепой концепции творения идей богом. Очень часто манера буквального толкования, воспитанная на образцах иудейской и христианской экзегезы Священного писания с ее принципом «яко сказано есть», приводила к абсурдным значениям и смыслам платоновского текста. Для Платона здесь важна аналогия между идеей, вещью и образом. Если мы говорим о создателе вещи и создателе образа, то для полноты картины нужно говорить и о создателе идеи. Поскольку Платон не занимается написанием догматического богословия, где «буквальная точность» такого рода стоит во главе угла, он совершенно спокойно применяет метафору создателя и творца идеи, называя его в шутку словом из лексикона трагедии, «фигургом»⁴⁹⁸, родителем и отцом с особым ударением на природную и даже агрономическую сторону дела.

⁴⁹⁴ 597 a *ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν.*

⁴⁹⁵ 597 a *τὸ εἶδος ἰὸ δὴ φαιεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη.*

⁴⁹⁶ 597 a *οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιῶι, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν.*

⁴⁹⁷ Вместе с Дж.-К. ср. «Федон» 103 b, где идеальный мир — это *τὸ ἐν τῇ φύσει.*

Дж., однако, заблуждается, пытаясь провести отличие между кроватью в природе вещей и идеей кровати. Это надуманно и не нужно. Также нельзя вместе с ним сказать, что она — in the mind of God. Подобного учения здесь, как, впрочем, и в других диалогах, нет.

⁴⁹⁸ Эсхил, «Просительницы» 592; Софокл, «Царь Эдип» 1482 и пр.

Кроме того, что идеи вещей существуют «по природе», то есть на самом деле, в подлинной действительности, никакого иного значения здесь нет.

Для каждого одноименного множества вещей в природе существует одна и только одна идея. Поэтому в «Филебе» идеи называются «монадами» и «генадами», единицами. Платон пишет, что бог либо под давлением обстоятельств, либо по своей воле не захотел для одного класса вещей создать более одной идеи того, что есть эти вещи. Не может быть двух идей того, что есть кровать. Если бы бог создал две идеи одного вида, то именно этот вид и оказался бы тогда идеей, существующей по природе, а две прежних были бы причастны ей. Платон имеет здесь в виду примерно следующее. Говоря логически, не может быть двух истинных определений одного и того же множества одноименных вещей. Если мы возьмем множество треугольников, то у треугольника как идеи может быть только одно истинное определение. Однако в учебниках и справочниках можно найти много определений треугольника: «геометрическая фигура, образованная тремя отрезками, которые соединяют три точки, не лежащие на одной прямой», или «простейший многоугольник, имеющий 3 вершины (угла) и 3 стороны», или «многоугольник с тремя сторонами», или «часть плоскости, ограниченная тремя точками и тремя отрезками, попарно соединяющими эти точки» и так далее. Множество возможных определений связано с несовершенством нашего познания и особенно нашей речи. Но если отвлечься от этого обстоятельства и взять идеальный случай, то двух одинаково истинных определений треугольника быть не может, поскольку тогда мы будем иметь дело с тавтологией.

По этой причине не может быть *regressus idearum ad infinitum*, который предполагается известным аргументом «третий человек», высказанным самим Платоном в «Пармениде» и повторенным Аристотелем в его критике платоновской теории идей. Мы можем образовывать каждый раз новую идею ($X_2 X_3 \dots X_\infty$) из сочетания множества вещей ($x_1 x_2 x_3 \dots x_\infty$) с первоначальной идеей (X_1). То есть ($x_1 x_2 x_3 \dots x_\infty \rightarrow X_1$); ($x_1 x_2 x_3 \dots x_\infty X_1 \rightarrow X_2$); ($x_1 x_2 x_3 \dots x_\infty X_1 X_2 \rightarrow X_3$); ($x_1 x_2 x_3 \dots x_\infty X_1 X_2 X_3 \dots \rightarrow X_\infty$). Но логическое содер-

жание первой идеи (X_1), второй идеи (X_2), третьей идеи (X_3) и т.д. будет идентичным, так что они неизбежно «схлопнутся» до одной (X). Возражение, основанное на том, что между X_1 и X_2 , X_3 и т.д. всякий раз будет возникать тот же разрыв, что и между вещами (x_1 x_2 x_3 ... x_n) и идеями (X_1), основано на непонимании того, что чувственная вещь, обозначенная нами как x , на самом деле есть ($x_1 = \dots a X b \dots$), ($x_2 = \dots b X c \dots$), ($x_3 = \dots c X d \dots$) и так далее. Разрыв между идеями и вещами основан лишь на том, что идея, взятая в сравнении с вещами, — это логическая единица, единственный существующий в природе денотат истинного определения, нечто совершенно простое и не содержащее в себе множества других свойств, тогда как вещь — это идея + множество других качеств и свойств. Логический анализ «Софиста», в котором идеи рассматриваются не в отношении к вещам, но в отношении идей между собой, показал, что и сама идея (X) есть, на самом деле, ($A X B$) или ($B X C$) или ($C X D$) и так далее, но не до бесконечности. Но, во-первых, число комбинаций идей значительно меньше, чем у вещей, а во-вторых, в отношении к вещам, — что, собственно, и является в этическом и практическом смысле по-настоящему важным для нашей жизни, — мы в любом случае принимаем $A X B$ равным X («единая существующая самождественная и отличная от другого красота сама по себе» = «красота сама по себе»).

Вторым видом кровати является кровать, которую делает плотник. Здесь заканчивается то, что можно назвать в собственном смысле созданием, изготовлением или творением⁴⁹⁹. Следующий, третий вид кровати — это уже не вещь в каком бы то ни было смысле, но образ или призрак, занимающий третье место относительно того, что существует по природе или по истине. Художественное подражание, в результате которого появляется образ, берет в качестве своего образца не идею, которая существует в самой природе вещей, но только вещи, созданные людьми по этому образцу. Но и эти вещи подражательный художник берет не так, как

⁴⁹⁹ Однако в самом широком смысле подражательное искусство все же может быть названо «поэтическим», поэтому миметика в делении искусств в «Софисте» относится к «поэтическим» искусствам, которые — в отличие от «приобретающих» искусств — нечто производят. См. «Софист» 219 b.

они есть для разумного и здравомыслящего человека, но как они кажутся, причем кажутся самым неразумным представителям человеческого рода, детям и дуракам. Даже чувственная вещь в какой-то степени сохраняет тождество с собой, «не отличается сама от себя»⁵⁰⁰. Но подражательный художник смотрит на нее иначе: для него она не есть нечто постоянное, нечто относительно равное себе, но лишь та ее сторона, которая в тот или иной момент ему кажется. Поэтому такое искусство, будь то живопись или поэзия, не просто подражание, но «подражание видимости»⁵⁰¹, а не истине.

Здесь Платон говорит о том же самом, о чем шла речь в «разделенной линии» шестой книги диалога. Самым последним видом мнения была так называемая «эйкасия», связанная с тенями и отображениями. Подражательный художник, поэт и живописец, находясь на самой последней ступени познания, имея дело только с отображениями, которые отбрасывают вещи. Они подражают тому, что кажется, и создают в этом подражании в свою очередь образы и призраки. Вещи, как они кажутся человеку, лишенному разума — своего или направляющего его извне, — и образы, воспроизводящие эту кажимость, — это тени, которые в начале седьмой книги видит на стене узник пещеры. Это мир чувственного восприятия, как он имеет место до его упорядочивания счетом, измерением и взвешиванием. Поэт и художник воспроизводят этот мир в своем творчестве, непросвещенный политик пытается удовлетворить общественные вожеления, возникшие на этой основе. Риторы и софисты рассуждают об этом мареве кажимостей и учат быть убедительнее и умнее, имея дело с призраками. Такова самая низшая форма человеческого знания.

Второй вид мнения, который был в шестой книге обозначен как «убеждение», соответствует здесь опыту, связанному с кроватью, сделанной плотником. Здесь мы имеем дело с чувственными вещами, как они действительно существуют в чувственном мире. Немного далее Платон покажет, что здесь к миру кажимости присоединяется действие рассудка, дело которого состоит в счете,

⁵⁰⁰ 598 a *διαφέρει μὲν οὐδέν, διαφέρει* здесь = *διαφέρει ἀπὸ τῆ ἐαυτῆς* (scil. *κλίνης* — D.B.).

⁵⁰¹ 598 b *φαντάσματος ... ὄσα μίμησις*.

измерении и взвешивании. С помощью этих рассудочных операций чувственное марево приобретает подлинные очертания. Призраки вещей становятся тем, что они есть на самом деле: вещами, сущим, истиной. Так их видят и знают ремесленники и мастера, искусство которых основано на числе и мере. Этим они открывают себе путь к реальности. Именно поэтому только ремесленники оказались в «Апологии Сократа» единственным классом людей, которые действительно знают, а не кажутся знающими, как политики и поэты⁵⁰². Платоноведы любят рассуждать о наивности Платона в средний период, признававшего якобы «сущим» только идеи. На самом деле, и в «Государстве», и в «Софисте» Платон признает существующим и идеи, и вещи, в том и в другом случае указывая на различную степень этого существования.

Однако критика подражательного искусства, обличение его призрачных творений, не выходящих за пределы «эйкасии», для Платона имеет, прежде всего, практический характер. Его гносеология и эстетика полностью подчинены этическим целям. Доказательство того, что подражательное искусство создает призраки, необходимо для демонстрации того, что оно создает и имеет дело лишь с призраками добродетелей. Теория идей, иерархия отношений между идеей, вещью и образом помогает увидеть всю практическую ничтожность поэтических претензий на знание того, как нужно жить. Из «Иона» всем знаком образ недалекого, но самоуверенного рапсода, которому, как он уверен, знание Гомера открывает истину в последней инстанции во всех важных областях человеческой жизни. Претензия поэзии быть учителем в жизни и искусствах несовместима со всей логикой платоновского этического и политического мировоззрения. Даже мир обычного и нормального человеческого опыта, который имеет дело с вещами, а не с идеями, лучше, чем поэтическая фантазия и фантазм, уводящая нас к самому краю познания и бытия. Даже этот обычный опыт говорит о том, что в общем и целом люди никогда не признавали

⁵⁰² См. «Апология Сократа» 22 d, где, впрочем, Платон, указав различие между поэтами и ремесленниками, несколько небрежно пишет, что они, поэты и ремесленники, совершают ту же самую ошибку, хотя на самом деле, если следовать всему предшествующему рассуждению, причины их заблуждений все же разные.

никакой важности за претензиями поэтов быть законодателями, знатоками военного дела, учителями жизни и воспитателями человеческого рода. Никто не поручил Гомеру законодательства, как это случилось с Ликургом, Харондом и Солоном. Гомер не выигрывал сражений. Гомер даже не смог стать наставником людей в их частной жизни, как это было дано Пифагору и софистам, Протагору и Продику. Весь опыт говорит против того, что поэт действительно что-то знает о доблести и может ей научить. Если бы он это мог, то он, вне всякого сомнения, стал бы сам законодателем, полководцем и учителем жизни, а не прославлял бы успехи других в этих сферах. У поэзии есть только одно достоинство, одна сила — это сила очарования и обольщения, присущая ей от природы, и при этом независимая от содержания поэтического произведения.

Чтобы еще более ясно показать, что подражательное искусство не имеет отношения к знанию и правильному мнению, Платон выясняет отношение искусств между собой в связи с понятиями пользы и использования. В основе деления искусств, которое он здесь предпринимает, лежит убеждение в том, что совершенство, красота, правильность любой созданной человеком вещи, любого живого существа и любого практического действия определяется тем использованием и употреблением, для которого эта вещь была сделана или для которого она возникла. Это убеждение, на самом деле, определяет весь характер платоновской философии и помогает понять, почему в «Государстве» идея блага заняла такое видное место. Здесь Платон говорит о том же самом, о чем шла речь в конце первой книге. Там говорилось, что у всякой вещи есть «дело», которое она исполняет, хорошо или плохо. Здесь Платон говорит о той пользе, которая есть у любой рукотворной и нерукотворной вещи, а также у любой деятельности человека. Соответственно, высшее искусство — это искусство использовать вещь. Опыт такого использования и есть знание. Только опытный наездник действительно знает все достоинства и недостатки уздечки и поводьев. Исходя из своего опыта использования, он может определить для кожевника то, как нужно сделать их. Второй вид искусств — созидающие или «поэтические» искусства — должны исходить из высшего искусства использования и употребления. Кожевник сам

не знает в полной мере о достоинствах уздечки, поэтому чтобы сделать хорошую уздечку, он должен получить наставление наездника. Знание мастера — это не знание в строгом смысле слова, но лишь правильное мнение или правильное убеждение⁵⁰³, полученное им от знатока. А подражательный художник, поэт или живописец, не владеет ни знанием, происходящим от использования и употребления, ни правильным мнением, из которого силой необходимости исходит ремесленник.

В распространенных представлениях о платоновской философии знание трактуется как формальное знание чистых сущностей, наподобие гуссерлевской эйдетики. В качестве своего рода компенсации за этот формализм Платону приписывают апофатическое видение Блага, которое трансцендентно всему миру чистых сущностей, познаваемых знанием. Но все это имеет мало отношения к собственному смыслу платоновского понятия знания. При всем акценте на его чистоту и свободу от чувственного опыта конечная цель знания у Платона лежит в области пользы, употребления или, говоря платоновским языком, блага. Знание — это знание того, как использовать любую вещь, искусственную или природную, и знание тех целей, употребляя более позднее выражение, какие должны преследоваться в человеческих действиях. Это, естественно, предполагает телеологию в самой конституции мира природы и человеческой деятельности. Как уже было сказано, основой для всей этой телеологии у Платона выступает душа, обеспечивающая целесообразность и упорядоченность мира природы и являющаяся основой для всего мира человеческого искусства.

Стоит заметить, что польза и употребление выступают здесь основой для самых важных понятий платоновского мировоззре-

⁵⁰³ 601 e *πίστις ὁρθή*, 602 a *δόξα ὁρθή*. Дж.-К. пишут: *πίστις* is here used in the sense of an opinion received from others, not with the technical meaning which was given to it in VI. 511. Но дело в том, что и в 511 нет «технического» значения. И здесь, и там речь идет об одном и том же: многие люди обладают знанием, которое они не могут сами обосновать. Оно является истинным, поскольку его может обосновать кто-то другой. Для Платона *πίστις*, *δόξα* обозначают именно такое знание, но во втором слове больше подчеркивается содержание и характер представления, в первом — способ его получения (от другого, знающего, человека).

ния: добродетели-совершенства, красоты и правильности. Простые примеры из мира человеческих искусств, уздечки и флейты, помогают уяснить предельные основания платоновской метафизики. Несмотря на все упреки в абстрактности и оторванности от жизни, платоновская философия гораздо ближе к миру человеческой практики, чем может показаться на первый взгляд. Именно отсюда вырастает платоновское убеждение в том, что в основе любого процесса и любой вещи лежит цель, «дело» или прирожденная «польза». Именно поэтому философ, путем долгого упражнения в науках достигший знания блага как такового, может стать руководителем общества. Умение во всем разглядеть употребление, к которому вещь предназначена природой или человеком, и есть основание власти, которой философ должен обладать в государстве. Точно так же он в себе самом знает предназначение каждой части души и умеет определить каждую из них к тому делу, к которому она предназначена. Точно так же и правильное мнение и убеждение — это не столько понятие платоновской «гносеологии», сколько практическое понятие, описывающее несамостоятельность мышления, которое не знает пользы вещи, которая изготавливается, и вынужденное обращаться за этим знанием к знатоку, занятому в сфере ее использования. Подражательные искусства поэта и живописца ничем из этого не обладают, никаким серьезным делом не занимаются, поэтому они находятся в самом низу иерархии искусств, на третьем месте после знания и правильного мнения.

Показав, что подражательные искусства производят только призраки, Платон переходит к их рассмотрению с психологической точки зрения. Как уже говорилось, критерием оценки здесь, как и в конце девятой книги, выступает учение о главенстве разума или рассудка над остальными частями души. Психологической основой подражательного искусства выступает низшая часть души, которая до этого рассматривалась, прежде всего, как носитель вожделения. Теперь Платон показывает, что она же ответственна за иллюзорный характер чувственного восприятия. Вначале речь идет о живописи и зрении. Платон описывает конфликт между феноменами, явлениями, возникающими в процессе зрительного восприятия, и действи-

ем рассудка, который путем счета, измерения и взвешивания⁵⁰⁴ приходит к знанию вещи, которое противоречит тому, как вещь является. Зрение говорит о том, что одна и та же вещь кажется различной в зависимости от расстояния, среды, цвета, тогда как рассудок утверждает тождество вещи самой себе во всех этих случаях. Если в душе имеется подобного рода конфликт, мы имеем дело не с чем-то одним, но с двумя противоположными вещами, существующими в душе. Платон снова прибегает к помощи принципа противоречия для очередного доказательства различия рассудка и низшей части души. Подражательное искусство, в данном случае живопись, полностью основывается на этой низшей части и, совокупившись с ней, рождает призраки. Поскольку в девятой книге было подробно показано, что происходит, когда в душе господствует низшая ее часть, принцип вожделения и иллюзии, то в силу этой логики подражательное искусство способствует победе худшего над лучшим в человеке и посему не может быть одобрено.

Но анализ зрительного восприятия, хотя он и дает возможность выносить вероятностные суждения обо всей области подражательного искусства, все же непосредственно относится лишь к живописи⁵⁰⁵. Он должен быть дополнен исследованием представлений, возникших на базе слуха, на чем основана поэзия как таковая. Если живопись — это подражание видимым образам вещей, то поэзия подражает действиям людей, вынужденным или добровольным. В своем подражании она воспроизводит также мнения людей о своем счастье и несчастье, которые возникают из этих действий, и, соответственно, воспроизводит их горе и радость по поводу этих действий и мнений. В четвертой книге был уже описан конфликт, возникающий в нашей практической деятельности из борьбы желаний и разума, который ставит им свои препоны. Таким образом, в нашей душе сталкиваются противоположные мнения, поэтому, следуя принципу противоречия, мы должны

⁵⁰⁴ 602 d τὸ μέτρον καὶ ἀρίθμῳ καὶ ἰσότητι. Ср. в ветхозаветной «Премудрости Соломона» 11, 20: πάντα μέτρον καὶ ἀρίθμῳ καὶ σταθμῷ διάταξας.

⁵⁰⁵ Забавно, что Шорей в своем переводе 603 а ставит для ἡ γραφικῆ ποιητρῆ. Впрочем, этот lapsus calami вызван платоновскими быстрыми переходами от рассмотрения одного к другому в рамках общего анализа миметики в целом.

признать, что здесь происходит борьба между несколькими частями души. Нужно выяснить, на чьей стороне в этой борьбе оказывается поэтическое подражание. Если взять вначале несчастье, произошедшее с человеком, и вызванную им печаль, то легко заметить, что в душе человека идет борьба. Одна часть души старается сопротивляться скорби, другая отдается ей. Это происходит даже в душе человека достойного, который не может в случае тяжелой потери вообще не испытывать боли. Он может лишь сделать эту боль умеренной. Платон с его превосходным чувством реальности далек от абсурдных фантазий стоиков, учивших о полной «апатии» мудреца. Его позиция в этом вопросе, как и у Аристотеля и перипатетиков, — это «метриопатия»⁵⁰⁶.

Человек как отдельное, единичное, частное существо отдается тому, что влечет его снова и снова к воспоминанию и переживанию своей беды. В одиночестве он отдается действию низшей части души. Но, как говорит нам опыт, в обществе, под давлением разума и закона он старается противодействовать и не отдаваться полностью своей печали. Закон, о котором здесь говорит Платон, почти тождественен с «суждением разума, которое всегда всем покажется самым лучшим»⁵⁰⁷. Закон — это не что-то установленное внешним образом, не соглашение и существующее по установлению. Он является, так сказать, социальной экстраполяцией разумной части души. Его общественное признание, существующее даже в несовершенном общественном состоянии, говорит о том, что его существование вовсе не случайно. Поэтому разумная часть души находит свою поддержку в законе и следует его суждениям. Именно по этой причине Сократ в «Критоне» подчиняется законам города, поскольку они в своей основе вытекают из логоса души. По этой причине в «Законах» Платон, которого за это впоследствии будет критиковать лорд Бэкон, считает необходимым предварять позитивное законодательство проэмиями, в которых происходит разумное обоснование предлагаемых юридических установлений. Поэтому для Платона закон и разум, суждение

⁵⁰⁶ 603 ε τοῦτο μὲν (scil. οὐδὲν ἀχθέσασθαι — D.B.) ἀδύνατον, μετρίασει δὲ πῶς πρὸς λύπην. Также см. примечание Шорей ad loc.

⁵⁰⁷ 607 a.

разума, здесь оказывается близкими понятиями, взаимно проясняющими друг друга.

Закон предписывает сдержанность в страданиях, поскольку в человеческой жизни несчастье может обернуться счастьем, а счастье несчастьем, поскольку от терзаний и скорби нет никакой пользы, поскольку человеческие дела вообще не заслуживают серьезного отношения, и поскольку это мешает принять здоровое решение о том, что делать в этих обстоятельствах, как поскорее прийти в себя и избавить душу от страданий. Так советуют относиться к несчастью и печали разум и закон, которым следует лучшая часть души. Поэзия, напротив, подражает действиям, вызванным той частью души, которая предается скорбным воспоминаниям, снова и снова вызывает свою боль, мучит себя и противодействует разумному совету.

Поэты поступают так, а не иначе, поскольку этот вид подражания — самый легкий для исполнения, и поскольку только этот вид подражания будет понятен толпе, театральному зрителю. Здесь Платон приоткрывает завесу над тем, к чему он стремился в своем творчестве. Как справедливо писал Джеймс Эдэм, «Платон полемизирует на самом деле не с Подражанием как таковым, но лишь с Подражанием тому, что ложно и аморально»⁵⁰⁸. Его целью в отличие от подражательных поэтов эпоса, трагедии и комедии было создание подражательного диалога, имеющего дело с разумной и спокойной частью души. Здесь он говорит, что этот вид подражания — самый сложный и менее всего понятный толпе⁵⁰⁹. Действительно, платоновский диалог, будучи подражанием действиям Сократа, должен был опираться на совершенно другие движения души и их проявления, нежели подражательная поэзия греков. Платону удалось создать произведения, в которых минимум внешнего действия и эффектных сцен, отсутствие необузданных страстей и внешних эффектов, тем не менее, благодаря искусству слова, композиции, движения идей и образов смогли единственный раз в истории литературы создать единственный и неповто-

⁵⁰⁸ См. его примечание к 607 а.

⁵⁰⁹ 604 е.

римый философский диалог, аналогов которому несмотря на все попытки в античной и новой словесности так и не возникло. Во многом это произошло потому, что для Платона художественная задача создания нового вида подражания стояла на первом месте, он осознал всю ее сложность, соперниками своими видел Гомера и Еврипида, тогда как его подражатели были уверены, что философский диалог или должен воспроизводить беседу умных и образованных людей на философские темы, или же просто олицетворять тезис и антитезис. Поэтому читать диалоги Цицерона, Лукиана, Порфирия, Беркли, Соловьева, конечно, можно, можно находить там много интересных и важных мыслей, но наслаждаться ими как произведениями нового типа подражательной поэзии никак нельзя. «Три разговора» Соловьева, может быть, ближе всего к платоновским диалогам, — Соловьев написал их, когда переводил Платона, — но странность основной темы (пришествие Антихриста), значительный перевес монолога над диалогом и «эленхосом» делают невозможным поставить рядом последнее значительное произведение русского религиозного философа и бессмертные творения Платона.

Поскольку подражательная поэзия далека от этого вида подражания, поскольку она имеет дело только с гневной⁵¹⁰ и пестрой частями души, она может только портить то «государственное устройство души», в котором первую скрипку должно играть разумное начало. А поэзия и живопись, выдавая одно и то же то за великое, то за малое, создавая, таким образом, лишь призраки, потворствуя раздражению и страстям, не должны претендовать на роль воспитателя ни в частной, ни в общественной жизни.

Однако самая большая опасность подражательной поэзии заключается в том, что ее влияние не ограничивается только толпой и сбродом, но затрагивает и самых лучших людей. Хотя в собственном своем поведении они поступают совершенно иначе, чем герои трагедий и комедий, тем не менее, подспудно влияние удовольствия от поэзии проникает в их душу, ослабляя влияние разумного начала

⁵¹⁰ Эдэм справедливо замечает, что *τὸ ἀγαλακτικόν* may be regarded as a degenerate variety of the *θυμοειδές*: cf. III 411 a — c and supra 602 c.

и усиливая значение остальных ее частей. Благодаря симпатии происходит перенос чужого и при этом недостойного поведения и эмоций в собственную жизнь. Страсти, которые разыгрываются на сцене, страдания, мучения, вопли и плач великих героев могут лишь испортить душу благородного человека. Платон далек от мысли Аристотеля о катартическом и облагораживающем действии созерцания на сцене чужих бед и страданий. Точнее, Аристотель попытался в своей «Поэтике», имея в виду эти платоновские рассуждения, найти положительный этический смысл и оправдание поэтическому изображению страстей в трагедии. То же самое относится и к комедии, которая превращает своего зрителя, хочет он того или нет, в скомороха, а также и к изображению любовной страсти, гнева, возжелания и вообще удовольствий и страданий, которые сопровождают любое наше действие.

Таким образом, подражательная поэзия, Гомер и следующие за ним трагические, комические и лирические⁵¹¹ поэты являются представителями «сладостной Музы», влекущей за собой победу принципа удовольствия и страдания над законом и общественным разумом. Такая поэзия не может быть учителем жизни, воспитателем людей и давать политические советы. Как жизнь стяжателя, честолюбца, приверженца здорового образа жизни была оценена в девятой книге, исходя из учения о трехчастной душе, точно так же и здесь жизнь тех, у кого, говоря словами биографии Эсхила, «все вращалось вокруг трагедии», получила свою оценку. Впрочем, стоит отметить, что хотя Платон в подтверждение своих рассуждений вспоминает и о «старой вражде между философией и поэзией»⁵¹², тем не менее, он предлагает поэтам и их друзьям привести доводы — в стихах или прозе — в пользу того, что поэзия не сводится к принципу удовольствия и от нее может быть прок для разумной жизни общества и индивида. Эти слова были услышаны, и Аристотель, Плутарх, Прокл и другие попытались показать, что поэзия не настолько губительна, как казалось Платону. Он и сам произносит свой вердикт с горечью и сожалением, с вы-

⁵¹¹ 602 b *ἐν ἰαμβείοις*, 607 a *ἐν μέλεισιν*.

⁵¹² Ср. также — вместе со Штальбаумом — «Законы» 967 c-d.

ражением огромной любви к Гомеру и его поэзии. В «Законах» он скажет устами афинского гостя, что старики из всех видов поэтического творчества больше всего любят Гомера. Но здесь, в «Государстве», он оставляет лишь поэзию гимнов к богам и хвалебные песни в честь доблестных мужей, «поскольку нечестиво предавать то, что кажется истинным»⁵¹³. Это важное суждение, поскольку оно показывает, что Платон здесь совершенно далек от догматизма и нетерпимости, считая все свои рассуждения не истиной в последней инстанции, но лишь тем, что кажется истинным. Но пока других аргументов не выдвинуто, пока остаются в силе все рассуждения, которые были высказаны, забота о «государственном устройстве в самом человеке»⁵¹⁴ заставляет опасаться пагубного влияния поэтического наслаждения.

* * *

Закончив свой анализ подражательной поэзии, Платон выходит на финишную прямую, завершая величественную симфонию «Государства» финальными аккордами рассуждений о бессмертии души, высшем и полном счастье справедливого человека и мифом о загробном воздаянии и выборе будущей жизни. Здесь окончательно расставляются точки над «и», подводятся последние итоги и указывается высшая цель наших земных стремлений и страданий. Рассуждение о бессмертии души, с которого начинается этот раздел, переносит логическое действие диалога в эсхатологическую плоскость, которая до этого хоть и предполагалась, но открыто и эксплицитно заявлена не была. Как и в случае других платоновских доказательств такого рода, оно гипотетическое и условное, а не аподиктическое в смысле Аристотеля или позднейшей схоластики. И здесь, и в «Федоне», и в «Меноне»⁵¹⁵ Платон подчеркивает трудность и проблематичность такого рода до-

⁵¹³ 607 с τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐκ ὅσιον προδιδόναι.

⁵¹⁴ 608 b ἡ ἐν αὐτῷ πολιτεία.

⁵¹⁵ В «Меноне» 86 b Сократ после опроса раба подчеркивает, что он не настаивает на том, что обучение — это припоминание и что душа бессмертна (*οὐκ ἂν πάντ' ὑπὲρ τοῦ λόγου διασχυρισάμην*), но учение об истинных мнениях, всегда присущих душе, способствует тому, чтобы мы всеми силами отдавались исследованию и не ленились.

казательства, однако видит в учении о бессмертии души важнейшее дополнение к этической или гносеологической теории.

Доказательство бессмертия души, которое Сократ приводит здесь, в десятой книге диалога, внутренне связано с концепцией блага, одной из важнейших тем «Государства». Этим его характер отличается от доказательств бессмертия души, которые мы можем найти в «Федоне», «Федре» и десятой книге «Законов». Основной предпосылкой доказательства является утверждение, уже знакомое нам по первой книге, что у каждой вещи есть присущее ей благо и зло. Благо — это то, что сохраняет вещь и приносит ей пользу, зло, напротив, — то, что ее портит и разрушает. Окончательное разрушение любого вида вещей происходит только в силу воздействия того зла и порока, которое внутренне присуще именно ему. Если такого рода порок не имеет силы произвести окончательную деструкцию, то вещь будет бессмертной, поскольку ее окончательно разрушает только ее собственное зло. Если благом души, которое делает ее хорошей и добротной, являются добродетели души, то внутренне присущим и ее собственным злом оказываются пороки: несправедливость, необузданность, глупость и трусость. Если душу может что-то разрушить, то только эти душевные пороки. Однако мы на опыте знаем, что человек, имея несправедливую и трусливую душу, не погибает от этого. Его душа портится, но при этом к смерти человека, к отделению души от тела и последующему разрушению души все это не ведет. Иначе бы преступник умирал на месте преступления от своей собственной несправедливости. Следовательно, в случае с душой мы имеем дело с особой ситуацией, когда присущий вещи порок не может ее уничтожить, а, значит, она является бессмертной.

Современному философу эти рассуждения обычно кажутся нелепыми. В них, с его точки зрения, смешиваются две вещи совершенно различного порядка: моральные свойства человека и независимая от этих свойств физическая природа вещи. Однако для Платона душа является как раз тем звеном в устройстве мира, где моральные и физические качества не отделены друг от друга. Душа, будучи самодвижущим началом, является главной причиной космического движения, в конечном счете, любого движения в

физическом, видимом нами мире. Но ее движение не ограничено физической стороной бытия, в ней происходит движение моральное и интеллектуальное⁵¹⁶. Соответственно, ее интеллектуальные и моральные свойства или, как Платон выражается, совершенства-добродетели, делают ее добротной и качественной во всех ее аспектах, включая и физический. Соединение воедино физического и морального в понятии души было, по мысли Платона, одним из важнейших шагов, которые должны были снять антиномию природы и закона, физического движения и морального действия, необходимости и свободы, выражаясь языком немецкого классического идеализма. Поэтому, собственно, переход от добродетелей к понятию существования и не является для Платона «переходом в другой род». Душа есть то «место», где объединяются два главных рода вещей.

Еще один упрек, который обычно делается здесь Платону, заключается в том, что его примеры собственных пороков вещей, от которых вещь только и может погибнуть, не учитывает насильственного действия. Хотя собственным пороком тела является болезнь и только болезнь, вряд ли можно сказать, что воин, изрубленный в сражении на куски, пал по причине болезни. На этот контраргумент Платон мог бы возразить тем, что здесь он имеет в виду исключительно естественные процессы, а не насильственные действия. Тем более, с платоновской точки зрения, по отношению к душе никакое насильственное действие невозможно. Поэтому для основного смысла этого доказательства данное возражение нерелевантно. В гораздо большей степени могло бы оказаться справедливым возражение, основанное на том, что Платон постулирует душу и тело как две независимых реальности и строит свое рассуждение на этом предположении. Но на этот аргумент Платон мог бы ответить предложением доказать физическую природу мышления и физическую природу моральных качеств, что до сих пор является предметом оживленной полемики среди философов.

Из того, что душа бессмертна, следует, что количество душ в мире всегда одинаково, поскольку из бессмертного и вечного

⁵¹⁶ См. «Законы» 892 sqq.

не может возникнуть другое бессмертное и вечное, а если предположить, что смертное может превращаться в бессмертное, то, в конце концов, все смертное перейдет в бессмертие, что абсурдно. Однако то, что душа — это «бессмертная вещь», еще ничего не говорит о том, что она такое, какова ее природа. Тем более, что предыдущие рассуждения, показавшие, что душа есть нечто сложное, состоящее из трех частей, плохо сочетаются с учением о бессмертии души. Какова же подлинная природа души? По Платону, ее мы можем познать только в мире ином. Как и в «Федоне», самая высшая ступень нашего познания достигается нами только после отделения души от тела. Здесь, в этом мире мы имеем дело не с душой, как она есть по своей истинной и изначальной природе, но с искаженной и усложненной версией подлинной природы души. Платон приводит превосходный мифологический образ морского божества, Главка, у которого его старые части повреждены и стерты, и на них в изобилии выросли ракушки, водоросли и камешки. Из-за этого он более всего похож на зверя, а не на бога. Точно так же дело обстоит и с нашей душой⁵¹⁷.

Но хотя окончательное решение вопроса о природе души отложено до нашего успения, по некоторым намекам в платоновском тексте можно сделать некоторые выводы о том, что имел Платон в виду, говоря о подлинной и древней природе души. Джеймс Эдэм в своей комментарии говорит, что истинная природа души проста и «единовидна», отождествляя, таким образом, всю душу с рас­судком или разумной частью души. Но, на мой взгляд, и самая подлинная и древняя ее природа у Платона сложная и составная. Сократ говорит в решающем для понимания этой проблемы месте в «Государстве»: «Не легко оказаться вечным тому, что сложено из многого и не сочетается самым прекрасным сочетанием, каковым оказалась сейчас у нас душа». Трехчастная душа человека, живущего в нашем мире, которая является главным действующим лицом «Государства», действительно, сложена из многого и сочетание или сложение, синтез⁵¹⁸ ее частей, далеки от идеала. Однако

⁵¹⁷ См. — вместе со Штальбаумом — комментарий к этому месту у Плотина I 1, 14.

⁵¹⁸ 611 b ἡ σύνθεσις.

Платон здесь не говорит о том, что сложное не может быть вечным. Он ведет речь только о том, что это — дело нелегкое. Синтез частей души в нашем мире, действительно, не самый оптимальный. Но это не значит, что душа как сложное целое не может представлять собой такого совершенного синтеза. Это лишь, опять-таки, дело нелегкое. Образ Главка указывает в том же направлении. Дело не в том, что в море единый и простой некогда Главк подвергся, так сказать, мультипликации. В море части его древней природы разрушились, стерлись, и на нихросло многое другое, но и его изначальная природа вовсе не чужда некоторой множественности.

Одним словом, на мой взгляд, Платон, говоря о подлинной и изначальной природе души, имеет в виду нечто схожее с психологией «Тимея», в котором душа, несмотря на всю свою божественность и первичность по отношению к телесному космосу, тем не менее, представляет собой сложное целое, из тождественного, иного и того, что возникло в результате их сочетания⁵¹⁹. Это изначальная и божественная основа души, из не самых лучших остатков которой создаются и человеческие души⁵²⁰. Они в своем домирном существовании представляют собой более качественное целое, нежели после воплощения в тела. В «Тимее» вождление (эрос) и гнев, действительно, творятся низшими богами, и эти части души не являются бессмертными⁵²¹. Но сама божественная и ведущая часть человеческой души, хотя она создается демиургом, есть смесь, причем второсортная⁵²². Простыми в точном смысле слова у Платона могут быть только идеи. На вопрос, который поставил здесь Платон, ответ, таким образом, будет заключаться в признании многовидности, а не единовидности истинной природы человеческой души.

Это поможет понять и другой текст, который Эдэм снова неправильно понял и истолковал. Платон говорит о том, что тот, кто познал разумом в ином мире подлинную природу души, видит, что

⁵¹⁹ См. также «Законы» 896 e — 897 a.

⁵²⁰ «Тимей» 41 d.

⁵²¹ См. «Тимей» 42 d и 42 a.

⁵²² «Тимей» 41 d *δευτέρα καὶ τρίτα*.

она еще прекраснее и «более ясно разглядит справедливости и несправедливости»⁵²³. Поскольку кембриджский комментатор уверен, что истинная душа — это разум, то и слова об узрении справедливости относятся им к созерцанию идей. Однако такой переход был бы странным, еще более странным оказывается в таком случае обозначение идеи справедливости и идеи несправедливости множественным числом без артикля. Это для Платона почти невероятно. На самом деле, если принять то, что истинная природа души многовидна и множественна, но при этом части души соединены самым прекрасным сочетанием, как, собственно, и обстоит дело в «Тимее», то знание справедливости и несправедливости, о котором здесь говорит Платон, будет знанием истинных пропорций частей души и, соответственно, их нарушений в человеческих душах до воплощения, так сказать, в чистом виде. В этом случае не нужно предполагать никаких идей. Понятие справедливости остается связанным с соотношением частей души, как это и было на протяжении всего диалога. Но точное знание истинной и изначальной природы душевного композита должно дать более точное знание сущности справедливости и несправедливости, нежели знание искаженных пропорций искаженных частей у души воплощенной.

Доказательство бессмертия души не случайно появляется в самом конце диалога. Учение о бессмертии души должно было по мысли Платона стать основой учения о вознаграждении человека за справедливость. К концу десятой книги была выполнена основная задача всего диалога: было показано, что справедливость вне зависимости от своих последствий в личной и социальной жизни приносит душе благо или, выражаясь проще, есть для души самое лучшее. Все долгое рассуждение, начавшееся в первой книге, пришло в конце концов к тому, что принцип справедливости оказался основой человеческого счастья, тогда как плеонекия, страсть и вожделение к наращиванию удовольствий, то есть несправедливость, оказались причиной самого большого несчастья, которое только может случиться с душой. Поскольку это уже по-

⁵²³ 611 с *καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας διόφεται.*

казано и главный тезис проведен через все хитросплетения диалектических рассуждений, теперь Платон считает возможным показать, что в реальном мире человеческого общества и в богочеловеческой общине космоса справедливость вознаграждается, а несправедливость наказывается. Хотя душа счастлива уже в силу самой справедливости, и *быть* справедливым — это все, что нужно для счастья, Платон вовсе не намерен лишить человека тех благ, которые происходят от того, что человек в глазах других *кажется* справедливым. Платону никогда не был свойственен прямолинейный радикализм недалеких умов и моральных ригористов. Хорошее мнение о человеке и социальные награды за его достойное и справедливое поведение не являются основой этики, но на своем месте, в качестве подчиненного принципа они вполне оправданы.

Итак, как выражается здесь Платон, справедливость, победив несправедливость в долгом и трудном диалектическом агоне, может теперь забрать все награды, причитающиеся и от богов, и от людей. Хотя в основном рассуждении это было взято в скобки, но на самом деле от богов не укроется, кто справедлив, а кто несправедлив. Боги будут любить справедливого и ненавидеть несправедливого. Соответственно, те награды справедливым людям, — о некоторых наградах говорили Гомер и Гесиод, — боги дадут справедливому человеку. Если же мы видим, что справедливый человек все же попадает в беду, то это происходит как наказание за какой-то его прошлый грех. Но даже и в этом случае эти беды, несчастья, бедность, болезнь в конце концов заканчиваются для справедливого человека хорошо: неважно, в этой жизни или после смерти. Боги не оставляют его своим попечением, поскольку он, стремясь к добродетели и совершенству, становится подобен богу, насколько это вообще посильно для человека. Несправедливого же в этой жизни, на самом деле, ждут несчастья, посланные богами.

Таким образом, Платон не перечеркивает в итоге традиционное греческое учение о божественном воздаянии, но лишь вносит в него некоторые коррективы. Боги остаются подателями благ, которыми награждают близких им людей. Но теперь близкие богам люди — это не их кровные родственники, но те, кто похож на них

в плане добродетели-совершенства. Проблема божественного воздаяния в этой жизни решается Платоном путем двух допущений. Во-первых, несчастья и беды справедливого человека могут быть объяснены его грехом и преступлением в прошлой жизни в соответствии с принципом «наказания без вины не бывает». В отличие от поэтов он не принимает концепции родового проклятия и страдания невинных потомком за грехи предков. Но вместе с ними он вынужден переносить причину наказания в неизвестную нам область его прошлой жизни. Человек лично отвечает за свои преступления, пусть даже приходится постулировать для этого прошлую жизнь. Во-вторых, в соответствии с принципами теологии второй книги «Государства» бог не может быть виновником зла и несчастья. Божественное действие, хотя его внешние формы могут казаться разрушительными, на самом деле, ведет человека ко благу, особенно если дело касается человека справедливого, который подобен богам⁵²⁴. Бедность, болезнь и прочие несчастья, которые кажутся злом, обязательно, как верит Платон, заканчиваются для справедливого человека чем-то хорошим. Если и не в этой жизни, то тогда в будущей.

И в человеческом обществе справедливость в конечном счете приносит награды и почести. Несправедливый человек может многое получить сразу, но, в конце концов, его действия приводят к тому, что он становится изгоем общества, подвергается пыткам и мучениям. Напротив, если держаться справедливости в течение всей жизни, то в старости за это последуют награды: власть в городе, выгодные браки для детей, почет и уважение. Все то, что Главкон во второй книге относил на долю человека несправедливого, по мнению Сократа, выпадает на долю человека справедливого. Если иметь перед глазами платоновское изображение тирана, то утверждения Сократа окажутся вовсе не голословными. Платон здесь фактически говорит, что несмотря на все мгновенные и блестящие взлеты негодяев весь опыт человечества, взятый *en gros*, говорит о том, что на самом деле почет, уважение и социальные

⁵²⁴ См. «Теэтет» 176 b, «Федр» 248 a о лучшей душе говорится *θεῶν ἐπιμέμηνη καὶ εὐκαιομένη*. В «Законах» 716 c–d богу, как мере всех вещей, может быть подобен только умеренный и справедливый, тогда как их антиподам бог враждебен.

преимущества достаются тем, кто был честен и правдив на протяжении всей своей жизни. Таким образом, вдобавок к главному благу, к внутреннему миру и счастью, которое приносит сама справедливость душе, она в этой жизни приносит человеку и то, что называется внешними благами.

* * *

Было показано, что справедливость приносит счастье самой душе, затем, что она приносит человеку еще и внешние блага, но теперь, в самом конце диалога значение справедливости распространяется на жизнь души после смерти. Платон завершает «Государство» эсхатологическим мифом. Точно так же он поступает в «Федоне» и «Горгии». Элементы эсхатологического мифа присутствуют и во второй речи Сократа в «Федре». Таким образом, у нас есть четыре варианта платоновской эсхатологии, каждый из которых наряду с общими им всем чертами имеет свою специфику. Поэтому Дж. Эннес не стоило бы удивляться и называть миф об Эре «болезненным шоком» для читателя и падением до нравственного уровня Кефала⁵²⁵. Страх перед преисподней играл и даже сейчас продолжает играть свою роль в нравственной жизни человечества, и Платон не собирался пренебрегать столь сильным и действенным инструментом. Большинство человечества мало отличается от детей, так отчего же не относиться к нему так, как относятся к детям?

Особенности каждого мифа определяются, прежде всего, общим характером каждого диалога, в котором они присутствуют. Эсхатология «Федона», главным образом, связана с критикой ионийского естествознания, с созданием иного представления о природе земли, которое соответствовало бы новой концепции души, о которой идет речь в диалоге. В «Федре» миф должен был, прежде всего, показать эсхатологическое значение диалектики, так сказать, потустороннюю основу ее действий. Завершая «Горгий» мифом, Сократ показывает Калликлу загробные последствия несправедливости и значение справедливой жизни души в перспективе

⁵²⁵ Эннес, р. 349.

неотвратимого загробного суда. В «Государстве» миф об Эре должен был стать завершением и своего рода итогом всего долгого рассуждения о справедливости и душе.

Платоноведы обычно задаются вопросом, насколько едино платоновское представление о загробном мире и судьбах души. А если в различных диалогах они находят различные противоречия, это дает повод говорить об изменении платоновского эсхатологического «учения», связанного с развитием Платона и его мысли. Но такого рода суждения упускают из виду, во-первых, тесную связь мифа с содержанием и целью диалога, в котором он присутствует, а во-вторых, специфику платоновского понимания эсхатологического мифа. Особенно здесь важен второй момент. При всей важности и всем значении такого рода мифов для мысли Платона они вовсе не являются для него абсолютной истиной, божественным откровением, выражением подлинной реальности, как она есть в себе. Платоновский эсхатологический миф — это лишь своего рода фантастическое дополнение к рассуждению, прекрасная и поучительная картина, которая должна действовать на воображение и эмоции слушателей и читателей⁵²⁶. Платон с его огромным художественным даром, безусловно, получал огромное наслаждение, создавая свои мифы, рисуя в них картины, истинность которых он, как серьезный мыслитель, никогда бы не стал доказывать. В «Горгии» он говорит, что к мифам о загробном мире стоило бы относиться с презрением, если бы мы могли — но мы не можем! — найти нечто лучшее⁵²⁷. Но раз мы не можем найти ничего лучшего, остается только в них верить. В «Федоне» он предостерегает от того, чтобы серьезно относиться к нарисованной им картине истинной земли и судьбе души после смерти⁵²⁸. Условность ее деталей и подробностей прекрасно ему понятна. Но если душа бессмертна, как было доказано путем рассуждений, то нечто похожее

⁵²⁶ Дортеру не стоило бы говорить, что платоновский миф находится на уровне *dianoia* (p. 332). Если и пытаться — что совсем необязательно — найти соответствие мифу в классификации «разделенной линии», то его место — это *πίστις*, убеждение, не имеющее доказательства.

⁵²⁷ «Горгий» 527 a.

⁵²⁸ «Федон» 114 d.

на придуманный им миф должно быть в реальности. Степень этого подобия и схожести никто оценить не в состоянии.

Одним словом, Платон — вовсе не представитель наивного сознания и наивной веры в загробное царство. Но он и не философ мифического откровения, считающий, что абсолютная истина мифа, открываемая интуиции, стоит выше любого рассуждения. Он никогда не апеллирует к истине мифа, чтобы доказать ложность того или иного рассуждения. Он позволяет себе творить мифы, чтобы воздействовать не только на ум читателя, но и на его фантазию и воображение. В этом смысле его мифы имеют исключительно дополнительное и педагогическое значение. Они также дают возможность высказаться о вещах, которые всерьез при тогдашнем состоянии естественных наук он обсуждать не собирался. География «Федона» и космография «Государства» дают нам понять, каковы были платоновские представления о Земле и космосе, которые всерьез он доказывать не мог и не хотел. Как он говорит в «Тимее», создавая самый значительный свой миф, все, что говорится о космосе, — это лишь приличная делу сказка, не более того. Поэтому при всем богатстве платоновской мысли, при всей замечательной символической, которая порой присутствует в платоновских мифах, главное значение его мифа — в моральном воздействии на читателя, который в большинстве своем далек от подлинной философии, заключающейся по Платону в чистом рассуждении.

Это проливает свет и на проблему источников платоновских мифов. В этой связи со времен Роде и Дитериха принято говорить об орфико-пифагорейском влиянии на Платона. Но все это влияние сводится к свободному заимствованию деталей орфико-пифагорейских сказаний о посмертной участи души и географии загробного мира. Поскольку Платон в отличие от религиозных сектантов того времени не пытается создать «подлинной» картины того, что происходит с душой после смерти, он спокойно и свободно пользуется элементами гомеровской, орфической, пифагорейской эсхатологии настолько, насколько ему это нужно для его собственных целей. Он выбирает то, что ему подходит, отвергает то, что ему вовсе не подходит, наполняет традиционные верования новым смыслом, который должен служить его собственным морально-

философским целям. Говоря в целом, религиозно-мифологический элемент для него не цель, как для религиозного фанатика, но только средство, о проблематичности и сомнительной истинности которого Платон хорошо осведомлен. В этом смысле он вовсе не религиозный философ, подчиняющий философию религиозному мифу. Напротив, как очень трезвый и очень скептический ум, он хочет использовать религию для целей, истинность которых определяется не самой религией, но моральными и политическими потребностями человечества.

Миф об Эре или, точнее, миф, который некогда поведал Эр, состоит из трех главных частей. Первая говорит о посмертном суде и воздаянии, вторая — об Ананке и ее веретене, третья — о том, как души выбирают свое будущее воплощение. Платон изящно обыгрывает в начале своего рассказа ссылку на гомеровский рассказ об Одиссее в загробном мире⁵²⁹ и выбирает в качестве нового героя, который побывал в царстве мертвых, некоего Эра, сына Армения, родом из Памфилии. Эдэм в своей комментарии указывает на восточный характер имени Эра, но насколько важным было для Платона это обстоятельство, сказать сложно. Возможно, определенный намек на восточные предания о загробном мире можно найти в известном совете Сократа в «Федоне», где он предлагает искать тех, кто способен чудесной речью убедить в бессмертии души, не только в Греции, но и за ее пределами. Климент Александрийский в «Строматах» говорит, что платоновский Эр — это Зороастр, и приводит в доказательство начало какого-то зороастрийского псевдэпиграфа: «Я, Зороастр, сын Армения, родом памфилиец, погибнув в битве, записал здесь то, что узнал от богов, оказавшись в Аиде»⁵³⁰. Естественно, эти нелепые фантазии Климента не имеют никакого значения и иллюстрируют лишь популярность платоновского мифа об Эре в эпоху религиозного синкретизма. Прокл в своей комментарии на этот миф говорит, что уже эпикуреец Колот утверждал принадлежность мифа не Эру, но Зороастру⁵³¹. Сам Прокл читал сочинение Зороастра «О природе» в четырех кни-

⁵²⁹ Ἀλκίνοῦ ἀπόλογος. См. прим. Дж.-К. и Эдема ad loc.

⁵³⁰ «Строматы» V 14, 103.

⁵³¹ «Комментарий на Государство» II 109–110.

гах⁵³², которое начиналось почти так же, как и у Климента⁵³³. Прокл приводит еще несколько фантастических предположений других комментаторов этого мифа, касающихся того, кем был Эр, но никакого внимания они не заслуживают⁵³⁴. Ничего не говорит и присутствие некоего Эра в родословной Иисуса по Евангелию от Луки⁵³⁵. Выбор Платоном некоего памфилийца в качестве героя своей загробной истории связан, скорее всего, с желанием придать ей более универсальное значение и, конечно, «спрятать концы» в далекой области Малой Азии. Аналогия, проводимая К. Дортером, между Эром и эросом, которая должна свидетельствовать о «пересечении» «Государства» и «Пира», прекрасно иллюстрирует то примечательное обстоятельство, что нести аллегорический вздор о Платоне могли не только неоплатоники старого доброго времени⁵³⁶.

Этого Эра, павшего в сражении, нашли на десятый день после битвы. В отличие от других тел, которые уже начали разлагаться, его тело оказалось нетленным, поэтому его смогли отвезти домой. На двенадцатый день, когда его тело уже собирались предать огню, он ожил и рассказал о том, что с ним произошло после битвы. Таким образом, его пребывание в загробном царстве длится двенадцать дней, и Платон в ходе своего повествования придерживается этого срока. Когда душа Эра покинула тело, она вместе с дру-

⁵³² П 109 *καὶ αὐτὸς ἐνέτυχον Ζωροάστρου βιβλίους τέτρασι παρὶ φύσεως.*

⁵³³ В этом сочинении, по свидетельству Прокла, Зороастр рассказывает свою историю царю Киру. Впрочем, как отмечает Прокл, какому именно царю Киру он это поведал, там не говорится.

⁵³⁴ Кроний, по Проклу, писал, что Эр был учителем Зороастра, другие утверждали, что он был отцом некоего Эвмеона, третьи, заменяя в *ἄρμενίου* ε на δ делали его сыном Гармония, некоторые толковали *ἄρμενίου* как этноним, превращая Эра в армянина.

⁵³⁵ 3, 28. Указано Эдэмом.

⁵³⁶ Дортер, р. 333. Основанием аналогии является то, что Дортер видит схожесть *Ἠρός* с *ἔρω*. Если принять метод сравнения родительного падежа с именительным, а слов на η- со словами на ε-, то можно будет отыскать массу новой символики и пересечений во всей греческой литературе и философии. С тем же или даже еще с большим успехом можно видеть в Эре умирающего и воскресающего бога, поскольку *ἦρ* значит «весна». По крайней мере, Эр действительно умирает и воскресает. Но никакой реальной ассоциации Эра с эросом у Платона нет и быть не может.

гими душами отправилась в путь и достигла некоего чудного и божественного места. Это место суда над душами. О нем говорится также в «Горгии» и оно упоминается — без подробностей — в «Федоне»⁵³⁷. И в «Государстве», и в «Горгии» это некий луг⁵³⁸, но в «Горгии» он предстает как развилка трех путей, один из которых — это путь, по которому души пришли, второй — путь к островам блаженным, третий — это путь в Тартар. В «Государстве» картина более необычная и, я бы сказал, изощренная. Здесь в этом месте имеются две пары параллельных отверстий, на небе и на земле, между которыми восседают судьи. Пара отверстий справа служит для подъема душ, левая пара — для их спуска. После суда над душами справедливые души отправляются направо, «одесную», и наверх через правое отверстие в небе. Эти души имеют спереди список своих справедливых поступков. Несправедливые отправляются налево, «ошуюю», и вниз через левое отверстие в земле. У них сзади список их неправедных дел.

В «Горгии» все значительно проще: праведники уходят к островам блаженным, грешники — в Тартар. В «Федоне», поскольку подземная география играет в его мифе большую роль, души грешников подвергаются дифференциации в зависимости от подземных рек и озер. Души, прожившие жизнь средне, не совершив ни особых преступлений, ни особых подвигов добродетели, по Ахеронту сплавляются на лодках до озера Ахерусиады. Там находится своего рода чистилище, где эти посредственные души получают немного наказаний и немного наград. Все прочие грешники попадают в Тартар. Самые гнусные и неисцелимые остаются там навсегда. Но те, кто хотя и совершил тяжкие преступления, убийства или насилие над родителями, затем в них раскаялся и прожил остаток жизни честно, попадают в Тартар только на один год. После этого срока они подземными реками сплавляются к озеру Ахерусиаде: убийцы на волнах Коцита, а насильники над родителями — течением огненного Пирифлегетонта. Достигнув Ахерусиады, они молят о прощении тех, кому они причинили насилие. И если их

⁵³⁷ 113 d εἰς τὸν τόπον ὃν ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει.

⁵³⁸ «Государство» 614 e εἰς τὸν λεμιῶνα, «Горгий» 524 a ἐν τῇ λεμιῶνι.

прощают, они остаются в чистилище. Те же, кто прожил справедливую жизнь, отправляются из той впадины, в которой мы живем и которую неправильно называем землею, на истинную землю, находящуюся высоко над нашим местом. Там располагаются острова блаженных, плавающие в воздухе рядом с поверхностью истинной земли.

В «Государстве» такого сложного распределения преступников нет, нет также упоминания о чистилище, в отличие от «Горгия» остаются безымянными судьи. Эр остается на лугу, где происходит суд, видит, как души после суда уходят к местам вознаграждения и наказания, он слышит разговоры тех душ, которые вернулись только что из этих мест. На основании этих разговоров душ между собой Эр свидетельствует о том, как происходит воздаяние. Мы уже видели, что Платон в «Государстве» не раз шутливо прибегает к числовой символике. Так он поступает и здесь, подчиняя осуществление воздаяния числу десять. За каждый проступок и за каждый хороший поступок душа получает в десять раз больше мучений и радостей. Поскольку земная жизнь человека составляет сто лет (10^2), то воздаяние длится тысячу лет (10^3). Вознаграждается душа на небесах, возможно, в местах, соответствующих истинной земле «Федона». А наказание происходит в Тартаре. Среди грешников в «Государстве», как и в «Горгии», признаются только два разряда: исцелимые и неисцелимые. Те, кто совершил самые тяжкие преступления, святотатства, отцеубийства и матереубийства, не могут никогда подняться наверх. Когда они подходят к отверстию, которое доставляет через тысячу лет грешников обратно на чудный луг, то это отверстие начинает мычать и гудеть. На эти звуки приходят свирепые и горящие пламенем мужи, которые одних неисцелимых грешников просто уводят, а других подвергают самым жестоким мучениям: связывают им руки и ноги, сдирают кожу, отрывают голову и тащат их через тернии, демонстрируя это зрелище всем остальным грешникам. Как и в «Горгии», этот вид грешников никогда не исцелится. Его задача служить примером для всех остальных душ. Интересно, что души, которые терпят наказание в Тартаре, в точности не знают, к какому они отнесены разряду, поэтому все они очень боятся услышать в последний мо-

мент мычание трубы, через которую они должны подняться наверх. Дж. Эннес видит в этом описании вечных мук небольшого числа отпетых и неисправимых мерзавцев «садистический ад»⁵³⁹. Она забывает, что грубость жизни и нравов, существовавшая тогда, требовала более сильных средств убеждения. Садистического смакования подробностей мучений нет у Платона. Все описано кратко и емко.

Если сравнивать три варианта загробных мучений и наград, представленных в «Горгии», «Федоне» и «Государстве», то при всем различии в деталях, суть платоновской эсхатологии вполне одина. Во всех трех вариантах говорится об аде и рае для душ, во всех души делятся на три больших разряда праведников, исцелимых грешников и грешников неисцелимых. Все остальное спокойно и свободно варьируется, поскольку настаивать здесь на деталях Платон считает неуместным. Например, в варианте «Горгия» ничего не говорится о возвращении душ на божественный луг после наказаний и наград. Но главной целью в «Горгии» была только демонстрация неотвратимости воздаяния за несправедливость, о чем Сократ говорил Калликлу. Поэтому эсхатология «Горгия» самая простая из трех. В «Федоне» картина более сложная, разрядов грешников намного больше, чем в «Горгии» или «Государстве». Но это, прежде всего, связано с необходимостью задействовать все те реки подземного мира, которые Платон с удовольствием описывает, создавая свою «гисторию» в пику ионийскому естествознанию. В «Государстве» описание посмертного воздаяния — это лишь часть более масштабного замысла, который в итоге должен привести к новому воплощению души. Более жестокая картина мучений для неисцелимых грешников — своего рода загробный ответ на слова Главкона во второй книге о том, что справедливый человек подвергается за свою справедливость самым зверским и жестоким мукам на земле⁵⁴⁰.

Следующая за этим часть рассказа Эра не имеет аналогов в других платоновских эсхатологических мифах. Ее истолкование

⁵³⁹ P. 351 Plato's underworld is a sadistic hell, not purgatory.

⁵⁴⁰ 361 e — 362 a.

сопряжено с большим количеством проблем в интерпретации текста Платона⁵⁴¹. Относительно деталей этой картины расходятся самые лучшие знатоки и комментаторы «Государства» — Шнейдер, Бёк, Грот, Эдем. Платон здесь очень быстро переходит от того, что требует буквального понимания, к тому, что имеет только символический характер. Его воображаемая небесная механика вовсе не предполагала быть научной картиной мира. При этом она в себе вполне осмысленна. Мы попробуем дать свое понимание общего смысла этой части мифа. Души, вернувшись после тысячелетнего блаженства или мучения к месту суда, проводят на лугу семь дней. На восьмой они снимаются со своих мест и отправляются в путь. На четвертый день пути они видят столп света, напоминающий колонну, сверху пронизывающий посередине все небо и землю. Цвет его напоминает цвет радуги, но только он более чистый и яркий. Это световая ось космоса, проходящая ровно по центру сферы неба и земного шара. Душам нужен еще целый день пути, чтобы достигнуть самой этой световой колонны. Достигнув ее, они видят, что посередине самого светового столпа с неба свисают концы этого света. Платон также замечает, что этот свет связывает и охватывает всю космическую сферу, как канаты боевой триремы, связывавшие для прочности деревянный корабль горизонтально, от носа до кормы. Волокна света сходятся на веретене Ананки, лежащем у нее на коленях.

Здесь стоит отметить следующее. Эдем вряд ли прав, когда он говорит, что, поскольку души видят, как световой столп пронизывает центр земли, то они должны там находиться. Вслед за Стюартом мне кажется, что никаких свидетельств того, что свой путь со своего луга души совершают по направлению к центру земли, нет. Платон здесь быстро переходит от описания того, что видят души, к тому, что есть на самом деле. Формально души не могли бы видеть со своей точки на плоскости Земли то, что столп света пронизывает землю по центру. Но Платон, создающий этот образ, знает, что это именно так. Однако Эдем прав в том, что свет действи-

⁵⁴¹ Бозанкет замечает (р. 414): I have no confidence in any interpretation of the passage. См. также замечание Спенса, первого переводчика «Государства» на английский язык, р. XXV издания 1763 года.

тельно связывает весь космос по его периферии. Возражения на это Стюарта не основательны. Платон здесь опять-таки быстро переходит от того, что могли видеть души, к объяснению того, что есть на самом деле. Души видят прямой столп света, видят свешивающиеся волокна, идущие к веретену Ананки. Но Платон прибавляет к этому объяснение⁵⁴² того, что это на самом деле значит. Это образ, говорящий о связующей роли света в космосе. Свет обвязывает всю небесную сферу по горизонтали. Иначе понять это место затруднительно.

Таким образом, души для решения своей последующей участи достигают самого центра космоса. Этот центр, по Платону, находится в центре земного шара. Души находятся там, где воедино сходятся небо и земля, соединенные световой осью. От этой картины Платон быстро переходит к образу Ананки и ее веретена. Это уже другой образ в свободной символической игре Платона. Большое количество проблем, которые возникают из попыток дать единую теорию, объединяющую образ центральной оси мира в виде световой колонны и оси веретена Ананки, устранены Дональдсоном, Эдэмом и Кук Вильсоном. Они считают, что мы имеем дело с двумя различными и несовместимыми концепциями. Это, действительно, так, но я бы здесь вообще не стал говорить о противоречии «концепций». Свет, являющийся осью космоса, дает волокна веретену Ананки. Положение веретена относительно света может быть любым. Обычно пряжи держат свое веретено под углом, большим или меньшим, относительно спускающихся волокон. Ананка может держать его под углом, может держать его строго перпендикулярно поверхности. Платону здесь это уже не важно, поскольку тема света уже сменилась темой веретена. А общий принцип платоновского создания мифа вовсе не запрещает перехода от одного образа к другому.

Веретено, которое находится у Ананки, состоит из трех частей. Из оси веретена, крючка и диска, нанизанного на ось веретена. Ось и крючок сделаны из стали, диск, о котором речь пойдет ни-

⁵⁴² Эр рассказывает, что души *ιδεῖν ... τὰ ἄκρα αὐτοῦ* (scil. τοῦ φωτός. — D.B.)... тогда как Платон добавляет: *εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς κτλ.*

же, хотя также имеет стальную компоненту, но к ней добавлены менее прочные материалы. Греческое веретено, которое описывает Платон, отличается от привычного нам русского типа веретена, будучи предком европейского подвесного веретена или дроп шпинделя. Его крючок направлен вверх, на него крепятся волокна шерсти или, в платоновской аллегории, световые волокна. Диск располагается внизу, играя роль балансира. Пряжущаяся нить уходит под него и наматывается на ось веретена. Своим крючком оно висит на волокнах. Как отмечают комментаторы, платоновский образ веретена не вполне укладывается в рамки предыдущего образа. Крючок захватывает лишь световые волокна, свисающие с неба, тогда как нижние волокна, которые должны быть по соображениям симметрии, остаются без внимания и не могут соединяться с крючком веретена. Но, возможно, здесь нет какой-то накладки. Возможно, световая нить, выпрядаемая из волокон света, отвесно уходит вниз, к другому полюсу земного шара и космоса. В любом случае, вряд ли стоит пытаться понять емкий платоновский образ буквально.

Ключевую роль в образе веретена Ананки играет диск. Он представляет собой восемь вставленных друг в друга плоскостей или чашечек. Платон сравнивает способ, каким они вставлены друг в друга, с тем, как вставляются друг в друга бочонки. При этом плоскости так тесно примыкают друг к другу, что образуют единую гладкую поверхность, на которой, однако, видны их ободки. Через центр внутренней восьмой плоскости проходит ось веретена. Этот состоящий из восьми плоскостей диск символически представляет собой всю космическую сферу, которая состоит из восьми сфер. Первая внешняя плоскость, самая широкая из всех, — это круг неподвижных звезд, вторая — Сатурн, третья — Юпитер, четвертая — Марс, пятая — Венера, шестая — Меркурий, седьмая — Солнце, восьмая, самая узкая, — Луна. Центр веретена — это земля, представляющая собой шар. То, что диск лишь частично сделан из стали, может означать, как справедливо заметил Неттлшип⁵⁴³, что космос лишь частично прочен и постоянен, тогда как многое в нем

⁵⁴³ Р. 363.

изменчиво и способно разрушаться. Вероятно, что прочность характеризует, прежде всего, сферу неподвижных звезд.

Ширина ободков у каждой плоски разная, что может обозначать или различие в размере небесных тел, либо дистанции между ними. Они обладают различной степенью яркости. Первый круг, круг звезд — пестрый, самый яркий — это седьмой круг солнца, цвет луны заимствован у солнца, цвета Сатурна и Венеры схожи, отличаясь от прочих желтизной, Юпитер самый белый, Марс красноватый, Меркурий — второй после Юпитера по белизне. Вращение веретена Ананки приводит в движение диск. Внешний круг неподвижных звезд, называемый в «Тимее» кругом тождественного, вращается в одном направлении, тогда как остальные круги планет, круг иного согласно «Тимею», вращаются в противоположном, участвуя, тем не менее, в общем движении космоса.

Самое быстрое вращение — у круга Луны, вторым по скорости является вращение, причем вращение совместное, кругов Солнца, Меркурия и Венеры, на третьем месте — скорость обращения Марса, на четвертом — Юпитера, на пятом — Сатурна. Таким образом, скорость вращения кругов возрастает к центру и уменьшается к периферии. Однако механико-математические моменты не исчерпывают платоновский образ. На каждом круге восседает Сирена, которая поет одну из восьми нот, так что в целом выходит октава, совершенная гармония, согласно пифагорейцам и Платону. Вокруг Ананки на равных расстояниях друг от друга на тронах восседают три Мойры, — Лахесис, Клото, Атропос, — одетые в белые одежды и увенчанные венками. Они поют торжественные песни под музыку Сирен: Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Клото время от времени кладет правую руку на внешний круг неподвижных звезд, помогая ему вращаться. Атропос левой рукой участвует во вращении внутренних кругов. Лахесис в свой черед обеими руками помогает вращению и внешнего и внутренних кругов. Внешний круг неподвижных звезд, будучи кругом тождественного, находится под попечением Мойры, отвечающей за существующее. Круги планет, имеющие не вполне правильные движения, регулируются Мойрой, ответственной за будущее. Лахесис, Мойра прошлого, имеет

отношение и к тому, и к другим, видимо, в силу предопределяющего характера прошлых событий.

В этой замечательной картине Платон соединил воедино мотивы, которые можно обнаружить в космологиях пифагорейцев и Парменида. Судя по всему, Пармениду он обязан центральным образом Ананки, которая, судя по нашей доксографии, отождествлялась Парменидом с Дикой и помещалась в центр космоса. К Пармениду Платон здесь близок и общим отношением к изображаемой картине. И для того, и для другого космос не является миром истинного бытия и, соответственно, предметом истинного познания. К пифагорейцам Платон, вероятно, близок в обсуждении порядка небесных тел, возможно, платоновский свет, образующий мировую ось, имеет некоторое отношение к пифагорейской Гестии. Естественно, тема гармонии сфер восходит к пифагорейским мотивам. Возможны влияния и в других деталях описания. Но в целом картина, нарисованная Платоном, — это его собственное детище, созданное им для своих целей, связанных с общим замыслом мифа об Эре внутри «Государства» и с основной идеей самого «Государства». По отношению к этой главной цели все детали, важные и интересные для историка астрономии или историка досократической философии, отходят на второй план.

В отличие от «Горгия» и «Федона» в «Государстве» Платон изображает не только суд над душой после смерти человека, но и момент, когда предопределяется судьба души в следующем воплощении. Место, где это происходит, помещается Платоном в самый центр космоса. Перед новой жизнью душа видит самый центр космического бытия. Она понимает, что весь космос подчинен единому порядку, исходящему от Ананки и ее веретена. Она созерцает этот порядок, воплощенный в сложном, но правильном и упорядоченном движении дисков в большом диске космоса. Она понимает то, чего не понимал Калликл в «Горгии»: этот мир есть мера и порядок, поэтому главной чертой человека должна быть порядочность и справедливость. Поэтому перед решающим событием начала новой жизни Платон отправляет души в центр космоса и дает им возможность созерцать его истинную природу. Но порядок предполагает необходимость, которая оказывается здесь в самом центре платоновского универсума. От нее зависит

все, что происходило, происходит и будет происходить. Должны ли мы в этом случае чувствовать себя просто автоматами, действующими исключительно в силу чуждых нам, пусть и прекрасных, движений космоса. Ответом на этот вопрос служит третья, последняя часть платоновского мифа.

Теперь к душам, собравшимся у престола Лахесис, выходит ее безымянный пресс-секретарь или «пророк». Взяв с колен Лахесис жребии и образцы жизней, он затем ставит души в строй и с высокой трибуны обращается к ним с вдохновенной и загадочной речью от имени Лахесис. Речь ее такова: «О души-эфемериды, се начало иного круга смертного рождения, несущего смерть. Не даймон вас получит по жребию в свой удел, но вы изберете себе даймона. И тот, кому первому выпадет жребий, тот пусть первым избирает жизнь, с которой он будет вместе по необходимости. Нет же владыки над добродетелью, почитая каковую или пренебрегая ею, всякий будет иметь ее больше или меньше. Вина на выбравшем. Бог без вины».

Чтобы разобраться в содержании этой божественной речи, очень важной для понимания Платона и «Государства», стоит заметить следующее. Прежде всего, Платон здесь отказывается от традиционного учения о божестве-даймоне, которого каждый человек получает от рождения и который является его олицетворенной судьбой. С этим учением, — возможно, в его пифагорейской форме — полемизировал Гераклит в известном фрагменте «демон человека — его нрав!» Платон также заменяет учение о даймоне, который почему-то выбрал нас, на учение о даймоне, которого выбираем мы сами. Поскольку даймон — это олицетворенная судьба каждого человека, то платоновское новое учение говорит, что мы сами определяем свою судьбу. Далее. Наша будущая судьба определяется в два этапа: на первом путем случайной жеребьевки души получают жребии, определяющие, в каковой очередности они будут выбирать образцы или типы жизней, которые перед ними только что разложили на земле. На втором этапе, собственно, и происходит выбор такого образца, причем образцов больше, чем выбирающих душ⁵⁴⁴. Таким образом, хотя вы-

⁵⁴⁴ См. также «Федр» 249 b, где речь идет об этих двух моментах: *κλήρωσις* и *αἵρεσις*.

бор есть для каждой души, но первая душа имеет больше вариантов, чем вторая и так далее. Под конец, для последней души, выбор становится небольшим, но он все равно есть. Таким образом, даже свободный выбор в загробном мире имеет свои ограничения. Интересно отметить, что Платон не без иронии переносит демократическую процедуру жеребьевки в загробный мир.

Выбор души определяет, какой образ жизни она будет вести, причем предопределяет его с необходимостью. После акта выбора для души нет никакой возможности жить какой-то иной жизнью. Поэтому в своем суждении о земной жизни человека Платон может исходить из не менее строгого детерминизма, чем Демокрит или Гельвеций. Свободной воли, которая могла бы каждый раз на земле ускользать от логики обстоятельств, Платон не признает. Он признает лишь трансцендентную свободу души выбирать образ жизни⁵⁴⁵, которая осуществляется один раз за 1100 лет. Более того, здесь, в мифе Платон говорит о том, что этот выбор предопределяет структуру души⁵⁴⁶, ту трехчастную структуру, от соотношения частей которой зависит социальное положение человека и возможность его счастья на земле. Так что загробный выбор души — это, действительно, решающее событие для всей жизни человека.

Возможность же выбора обусловлена для Платона тем, что добродетель-аретэ, — которая для него есть и моральное качество, и совершенство вещи, — никому и ничему не подвластна, кроме самой души. «Добродетель свободна» означает, что человек свободен только тогда, когда он следует добродетели. По своей воле человек никогда не выберет порок, поскольку тот портит и разрушает, хотя и не убивает, порочную душу. Порок выбирается только по незнанию. Добродетель, напротив, выбирается свободно, в здравом уме и твердой памяти, и этот выбор делает человека свободным. Как мы увидим чуть позже, решающим обстоятельством для правильного выбора души выступает качество его разумного начала, качество его знания. Поскольку характер выбора определяется знанием души, а не какими-то внешними обстоятельством

⁵⁴⁵ Ср. «Федр» I. с.

⁵⁴⁶ 618 b ψυχῆς τὰξίς.

ми, то вся ответственность за выбор лежит на человеке. Во всех обстоятельствах, определяемых выбранным образом жизни, вина лежит на самом человеке, на его уровне знания. «Вина на том, кто совершил выбор. Бог лишен вины». Такова схема платоновской философии свободы и необходимости, свободы выбора и теодицеи. Бог, таким образом, оправдан, и в собственных страданиях человек может винить только себя и свое невежество⁵⁴⁷.

Если в христианской мифологии решающим критерием оправдания или обвинения души на суде является ее вера, то у Платона им оказывается знание. Ситуация выбора будущей жизни требует применения диалектической способности. Душе предлагается на выбор большой выбор жизней как в мире животных, так и в человеческом обществе. Эти жизни имеют множество параметров в различном сочетании друг с другом: это и власть, и красота, и здоровье, и богатство, и сила, и конкурентоспособность, и родовитость, и хорошие интеллектуальные способности, равно как и их отсутствие. Задача души состоит в том, чтобы на основании всей имеющейся у нее информации, предоставленной Сократом и его собеседниками в «Государстве», она смогла, выбирая образ жизни, выбрать оптимальное сочетание всех этих параметров. Для этого она должна предпринять их сравнение, сопоставление и разделение, то есть стандартную процедуру платоновской диалектики, и на этом основании прийти к заключению, какая жизнь при такой-то и такой-то природе самой души и таких-то и таких-то вариантах образа жизни, заданных ее местом в жеребьевке, приведет к оптимальному результату. Насколько можно судить, у Платона каждая душа должна знать свою собственную природу, свои присущие ей от природы свойства, и уметь комбинировать их, выбирая новую жизнь, с внешними параметрами. Главным основанием этой комбинаторики выступает ясное понимание природы души и того, что ее делает счастливой или несчастной. Весь замысел «Государства» заключался в убеждении слушателя и читателя в том, что справедливость делает жизнь души счастливой, а несправед-

⁵⁴⁷ См. также «Тимей» 42 d, где демиург перед первым воплощением проводил инструктаж созданных им душ, объясняя им их жизненные задачи, *ἵνα τῆς ἕπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος*.

ливость несчастной. Из такого мнения должна исходить душа, делая свой жизненный выбор и в этом мире, и в мире потустороннем. Хотя Платон рассуждает здесь в основном о потустороннем выборе души, он дает понять, что этот выбор есть своего рода модель для человека, выбирающего свой путь в жизни в нашем обычном мире. Ни здесь, ни в Аиде человек не должен под влиянием иллюзии богатства или благородства происхождения отказаться от расчета и рассуждения, позволяющих выбрать самый оптимальный вариант в данных обстоятельствах.

Самой лучшей жизнью в общем и целом оказывается у Платона жизнь средняя⁵⁴⁸, которая протекает посередине крайностей избытка и недостатка⁵⁴⁹. В предпочтении такой жизни обычно видят характерную черту аристотелевского этического мировоззрения, но, как мы не раз убеждались, почти все важные моменты аристотелевской философии заимствованы у Платона. Именно Платон, причем в самом известном своем диалоге, пишет о том, что лучшей является жизнь средняя, которую нужно стараться выбрать и в потустороннем мире, и в обычной жизни. Именно такая жизнь делает человека самым счастливым, приводит его к вершине счастья. Известное аристотелевское учение о том, что «месотес есть акротес», таким образом, также есть платоновское учение, которое Аристотель лишь механически перенес и распространил, пользуясь при этом материалом платоновских диалогов, на основные этические понятия. Одним словом, разговоры о платоновском радикальном идеализме, которому якобы противостоит аристотелевская трезвая и спокойная философия меры и середины, это пустые разговоры. То, что у Платона этого учения не находят, объясняется, главным образом, тем, что Платон с присущим великому писателю тактом не педалирует и не повторяет раз за разом, что лучшая жизнь — средняя. Кроме того, эти слова находятся в мифе, из которого порой не умеют извлечь вполне понятного, земного и рационального содержания.

⁵⁴⁸ 619 а τὸν μέσον... βίον αἰρεῖσθαι и примечание Шорей ad loc. Штальбаум, естественно, вспоминает по этому поводу Rectius vives, Licini....

⁵⁴⁹ ibid. τὰ ὑπερβάλλοντα ἐκατέρωθεν.

Хотя от первой души к последней количество образцов, из которых можно выбирать, уменьшается в соответствующей прогрессии, это вовсе не исключает возможности счастья для последних душ. Им придется лишь прилагать больше усилий для того, чтобы жизнь их стала желанной. Однако Платон все же признает случаи, когда последствия того, что душа выбирала последней, оказываются фатальны для ее судьбы. Здесь Платон еще раз возвращается к теме, которую он затрагивал в шестой книге⁵⁵⁰, и на примере души, приступающей к выбору, вернувшись из рая, показывает недостаточность добродетели, основанной лишь на привычке, без философского знания. Он описывает судьбу души, которая была награждена за добродетельную жизнь тысячелетием райского блаженства. Этот человек прожил добродетельную жизнь в хорошо устроенном обществе, совершая справедливые поступки, но не приобрел знания добродетели. Стоит отметить вслед за Эдемом, что райское блаженство у Платона достается в награду не за мысли или веру, но за поступки. Он выбирает первым, но выбор его оказывается фатальным: он избирает жизнь тирана, не обратив внимания на чудовищные последствия такого выбора. Когда он пригляделся, было уже поздно. Платон описывает, как он стал обвинять судьбу и богов, а не самого себя в своем злосчастном выборе. При всем загробном колорите повествования Платон продолжает еще и еще раз говорить о том, что только знание и философия, а не конвенциональная мораль, могут быть действительной причиной для справедливости и счастья. Здравая любовь к мудрости при скромных внешних условиях дает возможность достичь счастья в этой жизни, и наслаждаться счастьем, переходя в загробное царство, а из него обратно на землю. Стоит отметить, что в отличие от «Федра» и «Федона» Платон здесь не говорит о возможности прекращения перевоплощений⁵⁵¹. Может создаться впечатление, что в «Государстве» описывается бесконечное круговращение душ, в том числе и философских. Но не стоит забывать, что мы здесь имеем дело с рассказом конкретного человека, Эра-

⁵⁵⁰ Также см. «Федон» 68 b, как правильно указывает Штальбаум.

⁵⁵¹ Ср. Бозанкет р. 410.

памфилийца, а не полное описание теории загробной жизни. В любом случае, как мы видели, потусторонние приключения души никогда не утверждались Платоном на полном серьезе, поэтому противоречия и различия между платоновскими мифами не имеют важного философского значения.

Обозначив главные принципы выбора душами своей будущей жизни, Платон дает волю воображению и рисует картину этого одновременно жалкого, смешного и удивительного выбора разными душами своей судьбы. Эр видит, как выбирают свою новую участь души знаменитых героев: Орфея, Фамирида, Аякса, Агамемнона, Эпея, Терсита, Одиссея и других⁵⁵². Все вышеперечисленные герои, кроме Эпея и Одиссея, выбирают участь соответствующих им по характеру животных. А Одиссей, которому досталось выбирать в самом конце, не желая больше предаваться честолюбивым мечтам, после долгих поисков с удовольствием выбирает праздную жизнь частного человека⁵⁵³, которой все остальные пренебрегли, и не желает больше никакой другой. Именно рассказом об Одиссее заканчивается повествование о выборе душ, что, конечно, не случайно. Такого рода жизнь вполне соответствует образу жизни философа. Платон рассказывает про постоянные переходы душ людей в животных и обратно, как и про переходы животных в животных и людей в людей. Часто платоноведы задаются вопросом, насколько серьезно Платон верил в возможность переселения души человека в тела других животных. У меня нет особых сомнений, что это свободная игра платоновской фантазии, вовсе не претендующей на какое бы то ни было «серьезное» значение. Миф, эсхатология, судьбы души в загробном мире — все это для Платона прекрасные речи, которые должны очаровать слушателей, но не имеющие никаких теоретических претензий. Если теоретически показано, что душа

⁵⁵² Из этого можно было бы заключить, что для Платона события Троянской войны происходили в четырнадцатом веке до н.э. Но все же такое умозаключение будет излишне педантичным. В «Законах» 677 d Платон относит начало нового витка цивилизационного и технического развития после очередной из катастроф к временам двухтысячелетней или тысячелетней давности. Упоминает он в связи с этим имена Дедала, Орфея, Паламеда, Марсия, Олимпа и Амфиона.

⁵⁵³ *Intellegit privati hominis otiosam ac tranquillam vitam*, как справедливо вслед за Гемстергузием замечает Штальбаум.

бессмертна, то можно как угодно представлять ее судьбы в загробном мире. Главное, чтобы эти представления оказывали хорошее моральное воздействие на людей и побуждали их заботиться о добродетели. Относиться к этому всерьез могли только суеверные умы позднейших платоников.

Выбор окончен. Души идут к Лахесис, которая наделяет каждую тем даймоном, которого они сами выбрали. Будущая судьба быстро олицетворяется и становится отдельным существом. Он проводит вверенную ему душу под рукой Клото, которая вращает веретено в этот момент. Платон не смог здесь удержаться от мгновенного выпада против материалистических концепций универсума, употребив для описания вращения веретена знаменитое в те времена словечко «динэ» — «вихрь». После Клото, которая утвердила и ратифицировала выбор, даймон и душа идут к Атропос, которая делает этот выбор окончательным и бесповоротным. Более не оглядываясь, души проходят под тронем Ананке и покидают загробный избирательный участок. Теперь их свободный выбор включен в общий и необходимый ход действия космических сил⁵⁵⁴.

После чего души отправляются в путь к Летейской равнине, где течет река Беспечности. По жаре они к вечеру достигают этой реки, из которой им нужно выпить воды, которая лишит их памяти. Разум должен удержать душу от того, чтобы принять больше, чем требуется. Иначе процесс припоминания будет проходить потом с трудом или вовсе не сможет состояться. Когда души уснут на берегу реки, ночью во время грозы и землетрясения они летят ввысь, в мир становления, словно падающие звезды. Так души снова приходят в наш мир. Эру не позволили выпить напитка и, как уже говорилось, на двенадцатый день он очнулся на погребальном костре.

«Государство» заканчивается торжественными словами Сократа, в которых подводится итог и мифу об Эре, и всему произведению. Главная цель диалога получает в них свое окончательное выражение. Уверенность в бессмертии души и в ее свободе получить как любое добро, так и любое зло должна побудить нас заботиться

⁵⁵⁴ См. справедливые замечания Бозанкета (р. 411).

прежде всего о справедливости и разумении⁵⁵⁵, чтобы мы достигли внутренней гармонии с самими собой⁵⁵⁶ и стали друзьями богов. Тогда и в этой жизни, и во время тысячелетнего путешествия после смерти наша жизнь будет хороша, и мы будем счастливы. Диалог закончен. Его тема, значение справедливости для нашего счастья, была раскрыта во всей ее полноте и значении, в этом мире и в мире, начинающемся после нашей смерти. Душа, ее «полития», справедливость и счастье — вот подлинный смысл грандиозного философского эпоса, который называется «Полития» Платона.

⁵⁵⁵ Как справедливо замечает Штальбаум *ad loc.*, *his duobus verbis (scil. δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως — D.V.) summam totius operis significat.* Также ср. «Теэтет» 176 b вместе с Дж.-К.: *δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

⁵⁵⁶ 621 с *ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὄμεν.* Речь вовсе не идет о *conscientia propriae virtutis*, как пишет Штальбаум *ad loc.* Шорей также зря ставит *we may be dear to ourselves.* Речь здесь не о нашем субъективном отношении к себе, но об объективной гармонии частей души между собой. Когда ее нет, части души вступают друг с другом во вражду. У Джоуэтта еще более неверно: *we shall live dear to one another.* Ср. также «Лисид» 214 с, где о людях порочных говорится, что они не друзья даже для самих себя, но непостоянны и склонны к измене, и где постоянство, верность самому себе является основой постоянства и дружбы по отношению к другим.

Избранная библиография

Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. V. 1–5. Oxonii, 1900.

Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М., 2008.

Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990.

Соловьев Вл. Творения Платона. М., 1899–1901. Т. 1–2.

Творения Платона / Пер. с греч. Вл. Соловьева. М.: Издание К.Т. Солдатенкова 1899. Т. 1.

Творения Платона/ Пер. с греч. Вл. Соловьева, М.С. Соловьева и кн. С.Н. Трубецкого. М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1903. Т. 2.

Adam J. Platonis Crito. Cambridge, 1888.

Adam J. The Republic of Plato. Vol. I–2. Cambridge, 1902.

Adkins A.W.H. Merit and Responsibility. Oxford, 1960.

Annas J. An Introduction to Plato's Republic. Oxford, 1982.

Bosanquet B. A Companion to Plato's Republic. New York, 1895.

Brandwood L. The Chronology of Plato's Dialogues. Cambridge, 1990.

Campbell L. The Sophistes and Politicus of Plato with a revised Text and English Notes. Oxford, 1867.

Cron Chr. Platons ausgewählte Schriften. Erster Teil. Leipzig, 1865³.

Friedländer P. Platon. Bd. 2³. Berlin, 1964.

Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Cambridge, 1975.

Hermann K.Fr. Geschichte und System der platonischen Philosophie. Heidelberg, 1839.

Irwin T. Plato's Ethics. New York; Oxford, 1995.

Jowett B. The Dialogues of Plato. Vol. II³. Oxford, 1892.

Jowett B., Campbell L. Plato's Republic. Vol. 1–3. Oxford, 1894.

Kahn Ch. Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue // The Classical Quarterly, New Series. Vol. 43. № 1 (1993). P. 131–142.

Kahn Ch. Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form. Cambridge, 1997.

Nettleship R.L. Philosophical Lectures and Remains of Richard Lewis Nettlehip. Edited with Biographical Sketch by A.C. Bradley and G.R. Benson. Volume II. London, 1897.

Raeder H. Platons philosophische Entwicklung. Leipzig, 1920.

Shorey P. The Unity of Plato's Thought. Chicago, 1903.

Shorey P. What Plato Said. Chicago and London, 1933.

Stemmer P. Der Grundriß der platonischen Ethik // Zeitschrift für philosophische Forschung. 42. 1988. S. 529–569.

White N.P. A Companion to Plato's Republic. Indianapolis, 1979.

Wilamowitz von Moellendorff U. Platon. Bd. 1–2². Berlin, 1920.

Wohlrab M. Platonis opera omnia. Vol. I. Sect. I. Apologia et Crito. Lipsiae, MDCCCLXXVII.