

ПЛАТОН

ГОСУДАРСТВО

ПЛАТОН
ГОСУДАРСТВО



АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

Πλάτων

Πολιτεία

Платон

Государство

«Академический проект»
Москва, 2015

УДК 1/14; 32 001
ББК 87; 66.0
П 37

Редакционный совет серии:
А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН,
председатель совета), П.П. Гайденко (чл.-корр. РАН),
В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН),
Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН).

Платон

П 37 Государство / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. Вступ. ст. Е.Н. Трубецкого. Коммент. В.Ф. Асмуса. Примеч. А.А. Тахо-Годи. — М.: Академический проект, 2015. — 398 с. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-1671-2

В настоящую книгу входит один из самых знаменитых диалогов Платона «Государство», давно ставший классикой философской мысли. Издание снабжено необходимыми примечаниями и комментариями. Книгу открывает фундаментальная статья выдающегося русского философа Евгения Николаевича Трубецкого, ранее не переиздававшаяся, в которой с привлечением большого числа источников проводится подробный сравнительный анализ «Государства» Платона и «Политики» Аристотеля — двух вершин античной мысли, оказавших существенное влияние на развитие социально-философских доктрин Средневековья и Нового времени.

Книга может быть рекомендована философам, историкам, а также всем интересующимся развитием философской мысли.

УДК 1/14; 32 001
ББК 87; 66.0

ISBN 978-5-8291-1671-2

© Тахо-Годи А.А., примечания, 2014;
© Асмус В.Ф., наследники, комментарии, 2014;
© составление, оригинал-макет, оформление, «Академический проект», 2015.

Е.Н. Трубецкой

Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении¹

Вглядываясь в историю философского мышления древних греков, мы убеждаемся в том, что в основе этого мышления лежат универсальные вечные истины, что философия эллинов с самого начала не была лишь бесплодной умственной гимнастикой, но познавала истину в исторически необходимых формах. Метафизика древних греков в своем развитии пришла к известным положительным результатам, раз и навсегда раскрыла в сознании человечества ряд элементарных метафизических истин, которые и были усвоены последующим европейским мышлением, оплодотворив собой и современную европейскую философию. Как средневековая, так и современная философия предполагает эти положительные результаты, добытые вековыми усилиями древней мысли. Задача настоящего очерка заключается в том, чтобы показать, что то же самое верно и относительно политического мирозерцания древних философов, тесно связанного с их метафизикой, что в основе их политического мышления лежат всемирно-исторические принципы, которые, будучи унаследованы по преемству европейскими народами христианской цивилизации, имели определяющее значение и в их политическом мирозерцании. Мы постараемся здесь доказать, что политические идеалы двух величайших мыслителей древности, Платона и Аристотеля, имели пророческое значение по отношению к средневековому и современному европейскому мирозерцанию.

|

Мы не станем здесь подробно останавливаться на слишком общеизвестном метафизическом учении Платона. Для нашей цели достаточно припомнить те основные черты этого учения, которые имеют определяющее значение по отношению к учению об обществе и государстве.

Вспомним, что для Платона чувственно воспринимаемый земной мир есть мир ложный и призрачный, что для него истинно сущее, вечное,

¹ Текст статьи приводится по изданию: *Трубецкой Е.Н.* Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // Вопросы философии и психологии. Кн. 4. М., 1890. С. 1–36. — *Прим. ред.*

пребывающее есть только сверхчувственная *идея*, первообраз всего существующего. В потоке разнообразных явлений, которые непрерывно притекают и утекают, возникают и уничтожаются, пребывают вечно одни идеи как общие родовые представления всего существующего.

Мир идей Платона не есть только сущность, но и конечная цель, вечный идеал всего существующего; этот мир идей есть не что иное, как вечная основа мировой жизни. Чтобы приобщиться к вечной блаженной жизни идей, нужно вырваться из оков чувственного бытия, нужно освободиться от этого земного мира — ложного, обманчивого, не долженствующего существовать, — нужно, иными словами, *умереть для всею земного*.

Земная жизнь человека не имеет в самой себе цены и смысла: цель человека не на земле, а за гробом. К этой сверхчувственной, вечной, загробной цели должно стремиться все существующее; к ней должна быть направлена и вся земная деятельность человека; человек должен прежде всего *спасти свою бессмертную душу* и для этого отрешиться от всяких мирских забот, пожертвовать всеми своими земными влечениями, погрузившись всецело в созерцание небесного мира вечных идей. Этому противится дурная двойственность человеческой природы; человек есть амфибия: он стоит между двумя мирами, живет в том и в другом частью своего существа. *Бессмертным разумом* он созерцает идею, но кроме этой высшей способности в человеческой душе есть две другие, низшие — *пожелание, похоть* (ἐπιθυμία), влекущая его к телу, к животной жизни чувственных аффектов, и третья *способность*, посредствующая между двумя первыми, *сердце* (θυμός), которое служит орудием разума в борьбе со страстью, сдерживая чувственные аффекты, или же, напротив, соединяется с плотской страстью в борьбе против велений разума.

Человек не может сразу покончить с дурной двойственностью, лежащей в основе его существа. Чтобы спастись, он должен прежде всего бороться с низшими способностями своей души, влекущими его к телесной земной жизни. Нужно путем долголетнего упражнения, так или иначе, *обуздать* эти влечения, если уж нельзя уничтожить их совершенно; нужно *подчинить их разуму* и обратить таким образом самый разлад душевных влечений и способностей в гармонию. При таком гармоническом состоянии вся жизнь человека подчинена сверхчувственной загробной его цели; он всем существом своим, как в зеркале, отражает и воспроизводит божественную, небесную жизнь идеи. Это гармоническое состояние души, при котором обе низшие способности делают свое дело, отправляют свои специфические функции, подчиняясь высшей, — это состояние, при котором все естество человека служит единой цели — *спасению души для вечной жизни*, и есть то, что Платон называет *справедливостью*.

Одними индивидуальными, личными силами своими человек спастись не может. Божественная идея есть представление по существу родовое,

универсальное. Она воплощается не в личной жизни одинокого человека, а в коллективной жизни человеческого общества, в общежитии как органической совокупности человеческих лиц. Чтобы осуществить идею, чтобы подчинить ей земную деятельность человека, для этого недостаточно одиноким усилием человеческой личности, для этого нужно взаимодействие людей, объединенных в один коллективный, социальный и политический организм. В основе общежития у Платона лежит та же сверхчувственная цель, которая определяет собой и индивидуальную жизнь личности. Государство ведет своих граждан к загробной, вечной, жизни; оно обуздывает их телесные влечения, подавляет в них всякие земные интересы, стремится к искоренению их эгоизма, заботится о внутреннем их объединении во взаимном дружестве, воспитывает в них единомыслие и единодушие.

В Платоновом государстве человек всецело приносит себя в жертву безличной родовой идее. Это государство стремится не к земному счастью и довольству своих граждан, взятых в отдельности или даже в совокупности; его цель есть торжество сверхчувственной божественной идеи. Идея, как представление общее, родовое, по существу безлична; чтобы приобщиться к ней, чтобы соединиться со своим божеством, человек должен отказаться от всего индивидуального, личного. И действительно, в Платоновом государстве гражданин не имеет *ничего своего*. Во-первых, он не имеет *собственности*, т. к. с частной собственностью соединен целый мир эгоистических земных интересов и забот. Чтобы спасти своих членов, идеальное государство прежде всего должно вырвать их из этой области изменных интересов, — оно должно *отнять у них собственность*. Само государство должно стать единственным собственником, собственность из индивидуальной должна стать коллективной. Коммунистический идеал Платона простирается, во-вторых, и на *семейные отношения*. И здесь гражданин Платонова государства не имеет *ничего своего*. «Между друзьями все должно быть общее» (κοινὰ τὰ τῶν φίλων), — все граждане идеального государства составляют одну семью, а потому не должно быть ничего, что бы обособляло их друг от друга, — никто из них не должен иметь своей семьи, точно так же как и своего имущества; никто из граждан не имеет своей жены, т. е. никто не имеет каких-либо исключительных прав на одну какую-либо женщину: жены, как и имущество, принадлежат всем в совокупности, а не кому-либо в отдельности. Никто в государстве Платона не может назвать какого-либо ребенка или жену своим или своею; всякий взрослый должен смотреть на всех малолетних как на своих детей и всякий малолетний на взрослых — как на своих отцов. Эта общность жен Платонова государства отнюдь не есть беспорядочное половое сожитие; цель Платона состоит не в том, чтобы разнуздать

половое влечение, напротив, он хочет его упорядочить, и т. к. уже нельзя его совершенно упразднить — иначе не может продолжаться род человеческий, — то следует по крайней мере его ограничить пределами необходимого, подчинив его контролю государства. Государство Платона не признает союза вечного, постоянного между мужем и женой и допускает только временное соединение, которое кончается, как только приводит к желанной цели, т. е. к рождению детей; и общность жен таким образом не имеет другой цели, кроме искоренения эгоистического чувства во имя сверхчувственной божественной идеи.

Таким образом, государство у Платона является воспитательным учреждением, которое имеет целью облегчить своим гражданам трудный путь восхождения от чувственного, земного мира к загробной вечной жизни. Цель этого государства не в нем самом, а в вечности; оно является лишь подготовительной ступенью к жизни будущей. Полития Платона задается в сущности той же задачей, которую в христианском мире преследует церковь: это — союз людей ради общего их спасения, и в этом отношении Платонов идеал есть предварение христианского общественного идеала, как бы он ни расходился с последним в представлении о самых путях и способах спасения. Уверовав в сверхчувственное Божество, Платон провозглашает отречение от индивидуальной воли, от земного счастья, от всех земных интересов, как необходимое условие спасения.

Загробной целью определяется весь строй идеального государства — общественный и политический. Государство, как и все земное, человеческое, живет двойственной жизнью: оно стремится подчинить всю жизнь общества вечной идее и вместе с тем борется против враждебных идее элементов земной действительности; это та же борьба, которую мы видим и в человеческой душе, и вообще, государство воспроизводит в себе увеличенный образ человеческой души. Здесь, как и в душе, *бессмертный разум лучшей части общества борется против страстей толпы*, стремящейся прежде всего к земной плотской жизни; и для того чтобы подчинить разуму это слепое стихийное начало, нужна третья сила, способная повиноваться велениям рассудка и подавлять необузданные страсти толпы. Трем основным способностям человеческой души — разуму, сердцу и пожеланию — соответствуют три общественных класса в государстве Платона: бессмертному разуму соответствует класс философов, которые одни способны возвыситься до созерцания идеи; «сердцу» соответствует класс воинов, борющийся против враждебных идее стихий, и, наконец, «пожеланию» соответствует класс работников, неспособный ни к какой другой жизни, кроме плотской земной жизни, и ни к какой другой деятельности, кроме материального труда.

Задаваясь целью спасения людей, государство Платона имеет свою иерархическую лестницу, причем положение в ней каждого отдельного гражданина определяется его близостью к идее; в этом-то и состоит *справедливость* идеального государства. Господство, управление государством, само собою разумеется, принадлежит тому классу людей, который в непосредственном созерцании постигает идею, видит красоту мысленного мира, — одним словом, классу философов. Этот класс философов, правителей является аристократическим меньшинством в идеальном государстве; недоступная чувственному зрению, сверхчувственная, внемировая идея открывается избранному меньшинству мудрых мыслителей. Задача класса философов заключается, во-первых, в том, чтобы созерцать идею, а во-вторых, в том, чтобы осуществлять ее в общественной жизни и деятельности; управляя обществом, философ должен заботиться не о многих земных благах, а постоянно созерцать единую небесную идею блага: без этого невозможна мудрая политика. Власть философов не подвержена ни ограничениям, ни контролю остальных классов общества, и не определена законом, т. к. писаное законодательство вообще отсутствует в идеальном государстве: в каждом данном случае философ руководствуется не внешними для него предписаниями закона, а непосредственным созерцанием идеи. Все общество есть лишь пассивный материал в руках правителя, которым он распоряжается по своему усмотрению; он один среди общества является проводником, *оракулом* идеи, — в его руках ключи Царства небесного и, следовательно, он один может вести общество к его вечной цели — спасению.

Ближайшей к философу ступенью общественной иерархии является класс воинов, который также отражает в себе божественную жизнь идеи, но не в такой полноте и не в таком совершенстве. Неспособный возвыситься до непосредственного созерцания идеи, неспособный к самостоятельному философскому мышлению, класс этот пребывает в сознательном подчинении мудрости правителя. Философ созерцает идею и раскрывает ее другим; воин с оружием в руках защищает ее господство в мире внешнем, борется как вне, так и внутри общества против темных, хаотических сил, враждебных идеальной культуре. Этой борьбой определяется весь круг задач класса воинов, вся его деятельность. Воин должен обладать *познанием идеи*, но лишь настолько, чтобы сознательно подчиняться мудрости правителя-философа, и *силой* для того, чтобы побеждать сопротивление темных масс, неспособных к идеальной жизни, которые, следовательно, только насильственно могут быть подчинены правителю. Пассивное орудие в руках философа, воин буквально не имеет своей воли; каждый шаг его определяется предписаниями философа, простирающимися решительно на все. В зависимость от философа поставлено самое рождение воина, т. к. регламентация и самое заключе-

ние браков определяется усмотрением правителя, который спаривает наиболее подходящие друг к другу особи. В его руках и воспитание юношества. Наконец, в зрелом возрасте вся деятельность воина подчиняется строгой военной дисциплине, всесторонней регламентации, исходящей от правителя.

Два высших класса общества, правители и воины, — свободны от материального труда, всецело посвящая себя общественной деятельности. Они не пахут земли и не занимаются ремеслом. Напротив, третий класс работников, не имея участия в общественной жизни и деятельности, всецело поглощен своим частным хозяйством. Этот класс один несет на себе всю тяжесть материального труда, обеспечивая таким образом материальные условия существования всего общества. Граждане двух высших классов, по словам Платона, смотрят на этих рабочих как на свободных, как на своих друзей и кормильцев. Но при внимательном рассмотрении мы убеждаемся в призрачности этой свободы. О свободе общественной и политической, конечно, не может быть и речи, т. к. рабочие, вовсе неспособные к идеальной жизни, поэтому самому вовсе исключены из жизни политической, общественной. За то, по-видимому, они обладают некоторой свободой частной, гражданской: им предоставлено иметь каждому свое жилище и имущество: коммунистический идеал на них не распространяется. Но такое положение третьего класса не должно рассматриваться как особая его привилегия или даже преимущество; это просто вопрос удобства для двух высших классов, которые, чтобы не заботиться самим о житейских нуждах, сваливают на рабочих всю тяжесть не только материального труда, но и материальных забот, предоставляя им содержать себя самих, пользоваться плодами своего труда. Но такое пользование не должно рассматриваться как собственность уже потому, что сами рабочие суть собственность — если не отдельных лиц, то государства. Правитель-философ безгранично распоряжается их жизнью и имуществом, определяя самую величину контрибуции, которую они должны платить государству для содержания общества свободных. Рабочие эти суть в полном смысле слова *государственные крепостные*, и Платон только потому не называет их рабами, что они действительно не суть личные рабы, не составляют частной собственности, которая вообще отрицается коммунистическим идеалом его Политии, а суть коллективная собственность государства. Культурная, идеальная жизнь общества — в двух высших классах, и все назначение низшего сводится лишь к тому, чтобы обеспечить материальные условия господства идеи в человеческом обществе.

Соответствуя трем основным душевным способностям, общественные классы идеального государства олицетворяют собою и специфические добродетели этих способностей. Специфическая добродетель созерца-

ющего разума — *мудрость* — есть вместе с тем и специфическое отличие класса философов; добродетель второй душевной способности — *сердца, мужество*, есть вместе с тем особая добродетель класса воинов; наконец, добродетель низшей части души — пожелания, *скромность*, состоящая в воздержании от чувственных аффектов и подчинении разуму, есть основная добродетель низшего общественного класса — рабочих.

Гармоническое состояние душевных сил, которое Платон называет *справедливостью*, выражается в том, что каждая душевная способность *делает свое дело*, не врываясь в сферу деятельности другой, и обе низшие способности подчиняются высшей — разуму. И точно той же формулой (*τά αὐτοῦ πράττειν*) выражается справедливость и в области общежития. И здесь она заключается в том, чтобы всякий общественный класс делал свое дело, не врываясь в сферу деятельности других, и оба низших класса гармонировали в общем подчинении высшему классу философов. Общежитие, как совершенное подобие души, должно отражать в себе гармонию душевных сил и способностей.

Изложенный нами политический идеал Платона представляет собой оригинальное явление *теократии* и притом *философской теократии* в рамках греческого государства-города. Ибо как же иначе назвать это общество, которое как в основных своих принципах, так и в малейших подробностях своего устройства всецело определяется загробным идеалом, это государство, которое ставит высшей своей целью — быть отражением, отблеском сверхчувственной действительности? Как иначе охарактеризовать политический идеал, который проповедует всецелое самоотречение личности и всего общества ради вечной жизни в Божестве? Платонова Полития есть теократия, но не кастовая, подобно восточным теократиям: в Политии Платона положение отдельного лица в обществе, его принадлежность к тому или другому классу определяется не рождением, не наследственностью, как при замкнутом кастовом устройстве, а *развитием и способностями каждого*. Далее, здесь нет и наследственного царя — олицетворения божественного на земле, и философ стоит во главе государства не в силу своего происхождения или какой-либо наследственной привилегии, а в силу своего умственного превосходства, — черта своеобразная и оригинальная, которая уже одна отличает государство Платона от восточных теократий, делая его явлением единственным в своем роде.

II

Верховный принцип Платона, лежащий в основе как его метафизики, так и его политического учения, есть вечная Божественная идея, *внемировая*, далекая и чуждая земной действительности и лишь внеш-

ним образом в ней отражающаяся; видимый земной мир чувственных явлений, точно так же как и мир земных человеческих интересов, есть нечто ложное, ненормальное, не долженствующее существовать. Диаметрально противоположный принцип лежит в основе как метафизики, так и политического учения Аристотеля. Аристотель идеалист, подобно Платону; для него точно так же сущность всего существующего (το τί ἐστί) выражается в вечных родовых типах, божественных идеях; но с его точки зрения, идея существует и проявляется только в конкретных чувственных явлениях, как форма *имманентная*, т. е. *внутренняя* им. *Божественная идея реальна только в конкретном воплощении в материи и не может существовать отдельно от нее*; в этом-то и заключается диаметрально противоположность обоих мыслителей. С точки зрения Аристотеля, чувственный мир не есть результат иллюзии: его сущность, его идея — *в нем самом*; Аристотель не признает *внемировой* идеи; поэтому для него цель и смысл мира земного — *в нем самом*, а не в загробной действительности. Этим определяется и взгляд Аристотеля на человека и его задачу. Как идея эта форма всего существующего неотделима от чувственных явлений, в которых она воплощается; так же точно и человеческая душа не может существовать отдельно от тела, будучи лишь органическим принципом, формой, одухотворяющей это земное тело. Как нет трансцендентной внемировой идеи, так нет и загробной жизни. Душа умирает вместе с телом. Нет другой действительности, кроме земной действительности, и человек не имеет иной жизни, кроме земной, телесной жизни. Как и все существующее, *человек имеет свою безусловную цель в самом себе, в своем земном настоящем, а не вне себя*. Как в физике Аристотеля, так и в его этике и политике господствует понятие *энтелехии*, т. е. цели внутренней, имманентной (от ἐν αὐτῷ τέλος ἔχειν). У Платона человек поглощен своим божеством; Аристотель, напротив, близок к противоположной крайности, к поглощению божественного человеком. Изю всех проявлений Божественного разума человек и его земная жизнь есть совершеннейшее, высшее; человеческий разум до такой степени сливается с божественным, что все отличие сводится к чисто случайному, временному соединению человеческого ума с душой, а через нее с телом: по разрешении соединения, когда индивидуальная жизнь человека прекращается, и самое различие это отпадает, утрачивается. Божественный разум у Аристотеля есть в сущности лишь высшая энергия разума человеческого и все отличие между ними есть лишь степенное, а не качественное¹.

¹ Дух или разум (νοῦς) человека, с точки зрения Аристотеля, не есть что-либо индивидуальное, личное: это — безличный принцип в человеке. Вот почему Аристотель может признавать бессмертие ума, этой высшей человеческой способности, бессмертие духа, отрицая вместе с тем индивидуальное, личное бессмертие человека. Ум человека состоит

Цель человека не на небе, а на земле: земной целью определяются и задачи человеческого общества и государства. Что такое государство для Аристотеля? «Сообщество для наилучшей жизни», совершенный союз, имеющий в себе «предел всякого самодовольства» (πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς Polit. изд. Susemihl'я кн. I, I): это союз самодовольствующий, т. е. имеющий в самом себе как свою безусловную цель, так и необходимые средства для удовлетворения этой цели. Как и у Платона, у Аристотеля наилучшее государство является воплощением божественного; его закон, нормирующий человеческие отношения, представляется олицетворением бесстрастного божественного разума: «Где правит закон, там правит Божество, где господствует человек, хотя бы лучший человек, там правит не только Бог, но и зверь» (Polit. кн. III, II).

Но божественное в государстве Аристотеля воплощается не в отрицании всех земных интересов и привязанностей, а напротив, *во всестороннем развитии разнообразной земной деятельности человека*; государство это стремится не к умерщвлению всего индивидуального, личного в человеке, а напротив, заботится о земном довольстве и благосостоянии своих граждан. Как *форма имманентная, внутренняя*, божественная идея в государстве Аристотеля проявляется в счастье всех и каждого, во всестороннем развитии энергии земной деятельности человека, в его личном, семейном и общественном благосостоянии. Государство это прежде всего стремится к земному благополучию своих членов; оно *в самом себе имеет свою безусловную цель или энтелехию*: не думая о будущей, вечной жизни своих граждан, оно учит их пользоваться настоящим, стремясь лишь к равномерному и справедливому распределению земных благ, т. е. политических прав и материального благосостояния. В основе государства Платона лежит единая сверхчувственная идея блага; а государство Аристотеля, не зная *единого небесного блага*, заботится о *многих земных благах*.

Полемизируя против Платона, Аристотель отстаивает частный интерес, семью и частную собственность против поглощения их безличным единством общежития. Платон хочет уничтожить всякое разнообразие в государстве, подчинив всю жизнь общества безличному божественному порядку. Он превращает стройное созвучие в унисон

в органической связи с его душою, а через нее и с его телом; сам же по себе чистый, божественный разум не имеет в себе ничего телесного, будучи совершенно свободен от материи; к этому в сущности сводится все отличие между чистым разумом и умом человека. Это и дает нам право утверждать, что в учении Аристотеля человеческий дух в сущности тождествен с божественным, не отличаясь от него ничем по разлучении с телом, после смерти; различие между божественным началом и высшею человеческой способностью — лишь случайное, временное.

(«симфонию в гомофонию»). Против такого учения Платона Аристотель выдвигает определение государства как единства, заключающего в себе разнородное множество. Прежде всего государство есть соединение многих хозяйств (*συνοικισμός*). Домашнее хозяйство есть элементарная общественная единица; из соединения нескольких таких элементарных единиц составляется деревня; наконец, общественный союз высшего порядка — государство или город — есть союз многих деревень «ради наилучшей жизни». Этот политический союз есть прежде всего сложный организм, объединяющий в себе множество разнородных единиц, обладающий многоразличными органами. Все составные его части — отдельные личности, семьи, общины — не схожи между собою; из этих несхожих элементов каждый в отдельности несовершенен; но в государстве все они взаимно восполняют и совершенствуют друг друга. Государство лишь постольку представляет собою высшее земное благо, поскольку оно объединяет в себе самые несходные между собою элементы, — удовлетворяет самым разнородным потребностям как материальным, так и духовным. Упраздня всякое качественное разнообразие элементов общежития, как это делает Платон, мы в самом корне подкапываем понятие государства. Общественный союз, преследующий *земную цель*, имеющий в виду разнообразные *жизненные нужды*, не мирится с таким мертвым однообразием.

Платонова Полития притом же и не в состоянии упразднить земных человеческих интересов; имея в виду человека идеального, Платон слишком мало считается с его земной природой. С этой точки зрения Аристотель возражает против коммунистического идеала Платона. Устанавливая общность материальных благ между гражданами, Полития не в состоянии и установить и упрочить между ними того единомыслия и единодушия, при котором только и может держаться такая общность. Уничтожая собственность, Платон думает упразднить раздор; но в этом государстве, где все между гражданами общее, — каждый отдельный предмет пользования, каждая отдельная женщина или ребенок может стать всеобщим яблоком раздора. *Человеческий эгоизм не может быть искоренен*; да и незачем искоренять естественного и вполне законного в известных пределах стремления к личному земному счастью. Гораздо лучше обратить это врожденное стремление каждого на пользу общежития.

Упраздня частный интерес, Платоново государство лишает себя одной из самых сильных пружин человеческой деятельности. В силу врожденного ему эгоизма, человек несравненно больше заботится о себе и о своем, чем об общем благе; стремление к частной собственности всегда служило и служит одним из самых сильных побуждений к деятельности. Никто не станет так трудиться для общества, как для

самого себя¹. Против коммуниста древности, Платона, Аристотель, таким образом, выдвигает аргумент, который и в наше время служит одним из самых сильных доводов для защитников частной собственности.

Также несостоятельна и попытка упразднить семью². Платон хочет, чтобы все граждане его государства составляли одну семью, чтобы родственное чувство одинаково связывало всех их; но родственное чувство, таким образом расширенное, разжижается, теряя всякую силу, так же точно, как капля сладости, смешанная с ведром воды, теряет свой вкус. Отцовское и материнское чувство не может распространяться на всех детей, а сыновнее чувство — на всех взрослых; иначе такие слова, как мой отец, мой сын, обратятся в пустые звуки. Попытка упразднить семью невозможна, потому что семья коренится в самом существе человеческой природы; влечение к семье гораздо сильнее в человеке, чем влечение к государству, и связь семейная гораздо прочнее политической. Поэтому государство, которое хочет уничтожить семью, вступает в неравную и непосильную борьбу. Связи кровного родства, как самые сильные и прочные, не могут быть уничтожены: система Платона, даже предполагая возможность ее осуществления, не может долго держаться, — отцы и матери рано или поздно соединятся со своими детьми, семья восстановится и идеальное государство рухнет. Два чувства, два влечения всего сильнее господствуют в человеке: стремление к собственности и любовь, — влечение к любимому существу³. Эти два двигателя человеческой природы игнорируются Платоном, в чем и заключается основной недостаток его идеального государства. Всякое государство, не исключая и Платонова, заботится о *счастье своих граждан*. Между тем, кто же счастлив в Политии Платона, в этом обществе, которое лишено самых элементарных, необходимых для этого условий? Не зная другого счастья, кроме земного, Аристотель не может его себе представить без семьи и собственности, недоумевая, чего, собственно, хочет это государство, столь смело игнорирующее условия и требования земной действительности!⁴

Отличаясь всецело от Политии Платона, идеальное государство Аристотеля преследует диаметрально противоположные задачи и цели⁵. Это — прежде всего *культурное государство*, стремящееся к всестороннему развитию умственной жизни своих граждан. Преследуя идеал земного счастья, оно хочет возвысить земную жизнь человека, подчинив ее высшим культурным целям; если Платон презирает земную жизнь, то

¹ Τῶν γὰρ ἰδίων φροντίζοντι τῶν δὲ κοινῶν ἥττον ἢ ὅσον ἐκάστῳ ἐπιβάλλει (ibid. II, I).

² Ср.: Polit. II, I.

³ Τὸ ἰδίον καὶ τὸ ἀγαπητόν (ibid.).

⁴ Ibid. II, 3.

⁵ О цели идеального государства ср.: Polit. IV, 1, 2, 3.

Аристотель, напротив, ее *идеализирует*. Два элемента входят как составные части в земное счастье человека: *добродетель* как всестороннее развитие умственной и нравственной жизни и *совокупность внешних благ*. Задача идеального государства таким образом двоякая: оно должно служить, во-первых, осуществлению высших этических идеалов, т. е. посредством воспитания сделать своих граждан добродетельными, — задача прежде всего *педагогическая*; во-вторых, оно должно обеспечить им совокупность внешних условий, необходимых для счастья, т. е. известный материальный достаток и справедливое распределение материальных благ и политических прав. Справедливое государственное устройство должно быть таково, чтобы *каждый гражданин имел свою долю участия в верховной власти*, пропорциональную его развитию, талантам и заслугам, чтобы никто не был исключен вовсе из этих прав верховенства и, с другой стороны, чтобы ни *одно лицо или сословие не могло получить неумеренного преобладания над остальными*.

Так как культурная цель должна стоять на первом плане в государстве, т. к. материальное благосостояние не может само по себе служить безусловной целью, а только средством для осуществления высших культурных идеалов, то идеальное государство не может поглощаться погоней за материальными благами: одно накопление богатств само по себе не составляет счастья, а потому одна нажива не исчерпывает собой деятельности государства. С этой точки зрения Аристотель неодобрительно отзывается о современной ему афинской демократии, где страсть к наживе поглощает все и всех, где вся жизнь общества сосредоточивается вокруг торговых, меркантильных интересов. Государство не должно превращаться в торговый рынок; но и политическое господство, да и вообще политическая деятельность, не есть высшая конечная цель человеческого существования.

Задача государства не исчерпывается тем, чтобы быть богатым и сильным. Аристотель энергично восстает против такого низменного политического идеала, который в его эпоху разделяется не только отдельными лицами, но господствует и в некоторых государствах, определяя собою весь их строй жизни и законодательство. Спарта, например, полагает свою исключительную цель в войне и деспотическом господстве над соседями. Но политическое могущество и господство должно само служить средством для высших культурных целей и царство кулака не есть высшее человеческое счастье. Война, чтобы не быть бессмысленной резней, не должна вестись ради войны, а служить орудием высших интересов; высшее счастье общежития состоит в мирном развитии культурной умственной жизни, и все назначение войн заключается лишь в том, чтобы обеспечить государству мирный досуг для такого развития. Несостоятельность противоположного режима ярко иллюстрируется примером

той же Спарты. Говоря о ней, Аристотель, по-видимому, проникнут воспоминаниями недавних поражений при Левктре и Мантинее. История Спарты являет собой поучительный урок: этот режим, основанный на силе, погиб от внешней силы. Такова неизбежная логика вещей: причина гибели Спарты коренится в неумении пользоваться мирным досугом для высших культурных целей. Спартанцы, неспособные к умственному развитию, в беспокойной жажде войны и господства не знали отдыха, а потому и среди могущества не были счастливым народом. И наконец, поражения, уничтожившие ореол спартанского могущества, разрушили и самую видимость счастья. Они наводят на простой логический вывод: спартанцы не были счастливым народом и господство меча не есть высшее человеческое счастье.

Итак, идеальное культурное государство должно прежде всего избежать двух одинаково губительных крайностей: оно не должно быть *торговым рынком*, подобно Афинам, ни *царством военной силы*, подобно Спарте. Его цель есть процветание умственной деятельности, мирный досуг (*σχολή*) как условие развития высших человеческих добродетелей. Добродетель, как ее понимает Аристотель, не есть только военная сила или гражданская доблесть; в понятие добродетели входит не только практическая, но и *созерцательная, теоретическая деятельность*. Вся практическая деятельность должна быть подчинена целям созерцательным, теоретическим, служа лишь средством для умственной деятельности, для созерцания и созидания прекрасного. И накопление богатств не имеет иной цели. Богатство желательно не само по себе; оно необходимо как средство для созидания прекрасного, а не как цель культурного развития: оно должно служить лишь внешним украшением человеческой жизни. Высшее счастье для государства то же, что и для отдельной личности. Здесь, как и там, внутренние, духовные блага выше внешних, созерцательные наслаждения выше и благороднее чувственных. Вот почему счастье и достоинство каждого государства измеряются его умением пользоваться материальными приобретениями и военными успехами для отдыха и спокойствия созерцательной жизни; в этом умении пользоваться внешними благами, обращать их в средства для целей теоретических и заключается искусство, мудрость политики. Жизнь государства, как и отдельного лица, должна служить воплощению божественной красоты и мудрости в разнообразных человеческих отношениях. Таков высокий культурный идеал, лежащий в основе государства Аристотеля.

Каково же, спрашивается, политическое устройство идеального государства? Оно всецело соответствует культурным задачам общежития¹. Государство это, как мы знаем, само должно удовлетворять всем своим

¹ Polit. II, 8.

существенным нуждам, чтобы быть независимым от соседей: этими различными нуждами определяются задачи деятельности каждого общественного класса. В идеальном государстве шесть общественных классов, соответствующих основным потребностям общежития: земледельцы, ремесленники, воины; класс крупных собственников, священники, наконец, шестой, высший класс — судьи и советники. В наилучшем государстве свободные граждане не занимаются ремеслом и земледелием. Как истый эллин, Аристотель разделяет предрассудок своей нации, считая ремесло унижительным для свободного. Вот почему два низших класса его идеального государства, т. е. ремесленники и земледельцы, не имея политических прав, не считаются гражданами. Только четыре высших класса общества имеют доступ к верховной власти: они одни участвуют в суде и правлении. Я уже говорил раньше, что Аристотель требует равномерного распределения прав верховенства между всеми свободными, участия всех в суде и правлении. Спрашивается, каким же образом обеспечивается такое всеобщее участие в верховной власти? Это достигается путем разделения граждан по возрасту, и в этом, без сомнения, самая оригинальная черта политического устройства идеального государства Аристотеля. Сила составляет отличительную черту людей молодых, а мудрость принадлежит старости; поэтому первые должны посвящать себя военной деятельности, последним же принадлежит управление государством. Таким путем достигается участие всех граждан в верховной власти, но не сразу, а в известной последовательности, по очереди. В молодости все граждане проходят через военную службу; здесь они учатся повиноваться для того, чтобы потом управлять, господствовать. Чтобы быть хорошим правителем, нужно самому пройти через долголетнюю практическую школу: нужно самому привыкнуть к строгой выдержке, дисциплине, для того, чтобы уметь управлять другими. Пройдя через это долголетнее испытание, каждый гражданин в старости сам становится правителем; наконец, старцы, уже отжившие, неспособные к управлению государством, отправляют жреческие функции. Этим путем политические функции равномерно распределяются между всеми гражданами. Никто не исключен вовсе из верховной власти, и каждый имеет в ней свою долю участия сообразно с летами и заслугами¹.

Справедливость идеального государства требует, как мы сказали, не только политического равенства, но и равномерного распределения материального благосостояния. Цель эта достигается следующим образом. Значительная часть земель — этого главного фонда народного богатства — составляет частную собственность: каждый свободный наделен участком земли. Притом, в видах смягчения неравенства, каждый обязан

¹ Polit. IV, 13.

в пределах дружбы делиться своим достатком с согражданами. Затем, в подражание Спартанским сисситиям, Аристотель вводит общие товарищеские обеды в свое идеальное государство. Граждане питаются от общего стола, который содержится из общего государственного фонда, едят ту же пищу, и таким образом преимущества частной собственности соединяются здесь с выгодами общего пользования материальными благами. Аристотель хочет уравнивать своих граждан хоть в пище, если уж нельзя уравнивать их в имуществе.

Чтобы закончить эту краткую характеристику Аристотелева идеального государства, остается коснуться его воспитательной деятельности. Воспитание населения есть, без сомнения, одна из главных задач культурного государства и не может быть предоставлено частной инициативе; и оно должно служить верховной цели общежития. Так как цель эта не заключается ни в военном господстве, ни в материальной наживе, а в умственном развитии, то и воспитание не должно стремиться сделать из гражданина *только война* или ремесленника, или торгаша. Оно не должно развивать в нем только силу и мужество; и вместе с тем в программу воспитания *не должно входить обучение ремеслу*, занятию, унижительному для свободного. Граждане должны быть воспитаны гораздо более для мира, чем для войны, гораздо более для искусства, чем для ремесла. Это воспитание по существу художественное, гуманитарное и научное — теоретическое. Оно не заботится «о приобретении полезных умений», прикладных знаний, а хочет прежде всего быть «прекрасным и достойным свободного»¹.

С точки зрения только что охарактеризованного нами культурного идеала Аристотель рассматривает и все существующие в действительности формы политического устройства Греции. Идеальное государство служит ему мерилom при оценке всех возможных форм действительности. Все они хороши, поскольку приближаются к идеальному государству, и все, напротив, дурны, поскольку они от него отклоняются. Если идеальное государство стремится соединить элементы демократические с аристократическими, народное самоуправление — с господством лучших людей, то отклонения от идеального политического устройства могут быть в ту или другую сторону — в сторону демократии или, наоборот, аристократической олигархии. Все существующие государства беспрестанно колеблются между численным перевесом толпы бедных и господством меньшинства богатых, между разнузданной демократией и узкой олигархией. При ожесточении партий, при всеобщем разложении общества, свидетелем которого был Аристотель, достижение идеала оказывается невозможным: наилучшее государство при сравнении с дей-

¹ Ср.: Polit. V, особ. 3.

ствительностью оказывается неосуществимым, невысказанным. За невозможностью достигнуть наилучшего, остается довольствоваться относительным; за невозможностью остановить разложение политического строя, нужно постараться спасти хоть кое-какие обломки, и для этого прежде всего пойти на компромисс с действительностью.

Требуется отыскать такую форму политического устройства, которая бы приближалась к существующим формам, сообразуясь с условиями действительности, а с другой стороны — не слишком бы отклонялась от идеальной формы. Это и будет относительно наилучшее государство в противоположность безусловно наилучшему¹.

И во-первых, это государство должно избежать двух одинаково губительных крайностей, пройти между Сциллой и Харибдой демократии и олигархии, найти между ними среднюю умеренную форму. Государственный идеал Аристотеля, как мы видели, противится исключительно преобладанию какого-либо одного лица или класса в государстве, требуя равномерного и пропорционального распределения прав верховенства между всеми. Если уже нельзя вполне устранить такое преобладание, то было бы всего лучше предоставить его тому классу общества, который сам одинаково чужд обеих крайностей, который не слишком богат и не слишком беден, — одним словом, среднему классу *людей зажиточных*. Относительно наилучшее государство есть то, в котором господствует средний класс. Это государство, которое Аристотель называет политией, составляет во всех отношениях середину между олигархией и демократией: одинаково свободное от противоположных крайностей той и другой, оно не страдает ни от властолюбия богачей, ни от голодной жадности нищей толпы. Это государство самое прочное и самое устойчивое: аристократические принципы и учреждения в нем органически сочетаются с демократическими. Лучшие люди, а также богатые и знатные здесь пользуются влиянием, но и бедные благодаря умеренному цензу не устранены вовсе от верховной власти: посещая народные собрания, они также принимают деятельное участие в управлении государством. Ясно, что такая конституция, хотя и значительно приближается к действительности, осуществима также не при всяких условиях. Она прежде всего предполагает существование сильного и могущественного среднего класса зажиточных людей и осуществима только при наличности такового. Оттого-то подобная Полития так редко встречается в действительности. Средний класс редко бывает силен и многочислен, богатство стремится скопиться в немногих руках, и общество невольно тяготеет к двум резко враждебным друг другу противоположностям — крайней олигархии и крайней демократии.

¹ Polit. VI, 10, 11.

Достоинство каждой из существующих форм определяется тем, насколько они приближаются к средней, умеренной форме, насколько, следовательно, учреждения, свойственные той или другой несовершенной форме, перемешиваются с учреждениями противоположной формы правления и умеряются ими. Например, лучшей из демократических форм представляется та, которая сохраняет в себе наибольшее количество аристократических учреждений, которая дает доступ к власти лучшим людям, отличая их от толпы; худшею, напротив, представляется крайняя демократия, которая все уравнивает и все смешивает, не отличая таланта от бездарности, демократия завистливая, — деспотизм массы. С другой стороны, из олигархических форм лучшими представляются те, которые не оттесняют низшие классы от кормила правления, где бедные обладают некоторой, хотя бы ограниченной, долей участия в верховной власти, где такое участие в правах верховенства обусловлено цензом не слишком высоким, а потому доступным людям среднего состояния; напротив, худшими представляются те олигархии, где ценз высокий, где следовательно власть сосредоточена в руках богачей, не будучи притом ограничена законом. Одним словом, всюду лучшими оказываются формы умеренные, средние.

С точки зрения своего культурного идеала Аристотель рассматривает не только все существующие в Греции формы политического устройства, но дает подробный анализ и всех наиболее типических разновидностей и оттенков главнейших из них, т. е. демократии и олигархии, подробно исследуя причины благосостояния и падения каждой, а также причины политических переворотов, условия, при которых каждая из существующих форм переходит в каждую из остальных. Основной двигатель всех политических переворотов есть стремление к равенству. Как только в государственном устройстве нарушается органическое равновесие, как только какой-либо частный интерес, сословный или личный, начинает неумеренно преобладать, так тотчас же является и противоположная реакция; угнетенные стремятся сбросить с себя иго своих угнетателей и сами стать вместо них у кормила власти: здесь — корень всех гражданских междоусобий. Внешний повод последних бывает иногда и незначителен, но реальная причина восстания никогда не бывает маловажна: в конце концов, всякое восстание обуславливается каким-либо нарушением органического равновесия, т. е., во-первых, возникшим неравенством, а во-вторых, стремлением устранить это неравенство, восстановить состояние органического равновесия или справедливости. К этой главной цели политических переворотов примешиваются и мотивы эгоистического свойства: эгоизм порождает эгоизм, и честолюбию богачей противопоставляются жадность и властолюбие

массы. Угнетенные не довольствуются восстановлением равенства, но стремятся сами к безграничному господству, а потому легко обращаются в угнетателей. Вот почему среди всеобщего партийного раздора и ожесточения ни одна из существующих государственных форм не может быть устойчивою, и государства беспрерывно колеблются между двумя противоположными крайностями олигархии и демократии. Из самого анализа Аристотеля ясно обнаруживается и причина неизлечимости этого главного недуга политического быта Греции. В этом государственном и общественном строе, стоящем на почве социального рабства, где свободный труд в презрении и гражданин живет на счет государства, вопрос о форме правления есть вместе с тем и вопрос о хлебе насущном. Для бедного населения быть оттесненным от кормила власти значит то же, что быть лишенным платы за участие в народных собраниях и судах, — иными словами, впасть в нищету; а для богачей выпустить власть из рук значит то же, что попасть в руки голодной завистливой толпы, — быть разоренными и разграбленными. Такое состояние нельзя признать ни нормальным, ни здоровым. Весь этот мастерской, обстоятельный анализ греческого общества, который нам, к сожалению, пришлось здесь изложить лишь в самых общих чертах, в тесных рамках журнальной статьи, можно сравнить с превосходным медицинским диагнозом: из сопоставления дряхлого организма тогдашней Греции с идеалом здорового, нормального общественного организма обнаруживается неизлечимость болезни, — врач остается констатировать безнадежное положение больного и отказаться от лечения. Это в сущности почти и сделано Аристотелем; ибо хотя он и предлагает те или другие способы лечения, пытаюсь воскресить умирающее тело, но из его же анализа обнаруживается отсутствие тех необходимых условий, при которых только и возможно нормальное политическое устройство. Да и его идеальное государство, не отдавая себе в том отчета, заражено общим смертельным недугом: и оно страдает тем же основным, фатальным противоречием, жертвой которого погибло греческое государство: оно основывает политическую свободу и народное самоуправление на темной почве социального рабства. И в этом государстве, где свободный гражданин предается на досуге созерцанию и политике, материальные условия существования общества обеспечиваются трудом рабов и полусвободных ремесленников.

III

Остается подвести итоги нашему очерку и указать на всемирно историческое значение двух противоположных политических идеалов, нами изложенных.

Платоново идеальное государство, как мы видели, есть союз людей ради вечного их спасения, для достижения совокупными силами загробной цели человеческой жизни.

Идеальное государство Аристотеля, напротив, есть союз людей, преследующий земную цель, заботящийся о земном благополучии своих граждан, стремящийся к осуществлению культурного идеала в земных человеческих отношениях.

В Платоновом государстве *человек поглощается безличной божественной идеей*. В государстве Аристотеля божественное утверждается в его имманентном земном значении, как жизненный принцип человеческого общества, причем, наоборот, скорее *божественное поглощается земным, человеческим*.

Цель государства Платона вне пределов земной жизни; вдохновляясь этой небесною целью, Платон презирает все земные человеческие интересы, проповедует в сущности отречение от земных желаний и привязанностей, упразднение семьи и собственности. Аристотель, напротив, настаивает на господстве земного интереса, отстаивает семью и собственность как необходимые формы земных отношений, против поглощения их безличным божественным порядком.

У Платона безграничное господство над обществом, с функциями власти духовной и вместе с тем светской, принадлежит всемогущей иерархии философов, которая ведет общество к его вечной цели спасения. Аристотель, напротив, утверждает идею *народовластия*, народного самоуправления, требуя участия всего свободного населения в правах верховенства, равномерного и пропорционального распределения политических прав между отдельными классами общества и отдельными лицами; жрецам отводится последнее место в государстве, жреческие функции отправляются выжившими из ума стариками.

Одним словом, борьба этих двух противоположных идеалов есть в сущности *конфликт теократии и культурного государства*, своего рода культурная борьба на почве древности.

Сопоставим те исторические условия, при которых возникли и столкнулись эти два столь противоположные принципа. Политический идеал Платона возник и развился под влиянием событий Пелопоннесской войны, когда эллины были поглощены смертельной борьбой из-за гегемонии, когда противоположность политических принципов, олигархического и демократического, обострилась до крайней степени и вся Греция распалась на два враждебные лагеря. Ожесточенная борьба велась не только между государствами, но и внутри самих государств противоположными политическими партиями: партия демократическая повсеместно опиралась на содействие Афин, олигархическая рассчитывала на помощь Спарты. При постоянных колебаниях гегемонии политические перево-

роты стали явлением каждодневным, все смешалось в хаосе всеобщего междоусобия. Исчезла уверенность в завтрашнем дне, все человеческие отношения стали непрочными и непостоянными, все в жизни общества и отдельной личности стало шатким и случайным. И вот среди этого всеобщего колебания и непостоянства зарождается политическая система, которая хочет спасти общество, построив общественное здание не на зыбкой почве человеческого произвола и эгоизма, а на вечной незыблемой основе божественного порядка. Одними человеческими силами общество спастись не может, все человеческое оказывается призрачным и непостоянным; только вечный божественный принцип может спасти общество от гибели, от вечного раздора и смуты. В противоположность этой ложной, ненормальной земной жизни общества, одна вечная божественная идея остается истинной и незыблемой. Колеблущимся и непостоянным политическим отношениям Платон противопоставляет вечный божественный порядок и *философскую теократию как его воплощение*.

Политический идеал Аристотеля вырос среди иных условий, соответствует иным историческим обстоятельствам. Платон был свидетелем обострившегося столкновения противоположных политических принципов. Напрягаясь в борьбе, они проявили всю свою жизненную энергию, обнаружили все свои отличия и особенности, высказались до конца; борьба эта была вместе с тем кульминационной точкой развития политической жизни Греции. В эпоху Аристотеля это развитие уже представляется законченным. Истощенное борьбой общество уже утратило свою энергию. Общественная жизнь греческих городов в то время уже перешла за кульминационную точку своего развития и клонится к упадку. Общественные идеалы уже не служат предметом живой веры; интересы материальные, своекорыстные господствуют в политике; общественные интересы эксплуатируются ради целей личной наживы и честолюбия. Тогдашняя Греция представляет собой картину всеобщего упадка и разложения.

Аристотель действительно жил среди общества разлагающегося и, как мы сказали, неизлечимо больного, умирающего. Политическое мирозерцание древних греков в его эпоху уже закончило цикл своего развития; оно выросло, отцвело, дало свой плод и начало разлагаться. Оставалось подвести ему итоги, т. е. посредством основательного анализа раскрыть, в чем заключался жизненный принцип этого общества, каковы были причины его разложения и смерти; оставалось, одним словом, исследовать его физиологию и патологию. Это и было сделано Аристотелем. Его политика есть в полном смысле итог всего политического развития древних греков, итог всей их политической мудрости, всего их веками накопившегося политического опыта.

Полития Платона отвергает самые основы всего политического мирозерцания древних греков, возлагая все свои надежды на иное, *лучшее будущее*; взор Аристотеля, напротив, устремлен в *прошедшее*: он пытается воскресить тот культурный идеал, который когда-то воодушевлял греческое общество в иные, лучшие времена — времена Перикла, когда действительно общественная жизнь и политика служили высшим культурным целям. Идеалы обоих мыслителей оказываются одинаково неосуществимыми и беспочвенными среди современной им действительности; оба одинаково ее осуждают и отрицают: один — во имя вечной божественной идеи, другой — во имя земного культурного идеала.

Всемирно-историческое значение политических учений обоих мыслителей — не в современной им действительности, *а в будущем европейской истории*.

Платоновое идеальное государство, как мы сказали, глядит с надеждой в будущее, являясь на почве языческой древности первой попыткой подчинить всю жизнь человеческого общества трансцендентной, загробной цели; и т. к. никто не может быть пророком в своем отечестве, то и Платонов идеал не мог на почве языческой Греции найти условий для своего осуществления. Платоновое идеальное государство действительно было явлением пророческим, предвестником христианского теократического идеала. Как идеализм метафизики Платона вошел целиком в христианскую философию отцов Церкви, так же точно и теократический принцип его государства, неразрывною логической связью связанный с его метафизическим учением, вошел в состав христианского теократического идеала. Мы уже говорили о том, что Платоновое государство как союз людей ради вечного их спасения преследует в сущности ту же цель, которой задается христианская Церковь в современном обществе; оно предъявляет человеческому обществу то же основное требование всецелого подчинения всей жизни, как частной, так общественной, вечному божественному порядку, подчинения всех земных интересов загробной цели спасения, оно также стремится объединить своих членов неразрывными узами взаимной любви.

Полития Платона является предвестником идеала христианского, теократического вообще, но в особенности, как это удалось доказать современному исследователю церковной истории, Бауру, теократии средневековой. Если Платоновое государство смешивает в безразличном единстве функции церкви и государства или, лучше сказать, не различает между ними, то в Средние века мы видим церковь с функциями государства (да и в наше время мы нигде не находим точного разграничения этих двух противоположных сфер). Всемогущему классу философов Платоновой республики соответствует *всевластное духовенство* католической церкви, также соединяющее в себе обе власти, духовную и мир-

скую. Второму классу Платоновой республики соответствует *светское, рыцарское сословие*, которое, подобно воинам Платона, сражается за «*мир Божий*», считая себя призванным с оружием в руках отстаивать божественный порядок против враждебных ему стихий, еретиков и неверных, этих «варваров» Средних веков. Наконец, третьему сословию Платона соответствуют средневековые *крепостные*, своим трудом обеспечивающие материальное пропитание общества свободных. Общественный идеал Платона требует искоренения в человеке его земной, чувственной природы и для этого — уничтожения семьи и собственности, — той сферы, где прежде всего проявляются естественные земные влечения человека. Не то ли же самое видим и в средневековом католическом мирозерцании? И здесь чувственная природа человека отрицается во имя трансцендентного, аскетического идеала; средневековая поэзия воспеваает девственность как идеал высшего человеческого совершенства, церковные писатели проповедуют отречение от чувственной любви «во имя Небесного Жениха», а высший класс средневекового общества — духовенство — в самом себе осуществляет идеал отречения от семьи в совершенном безбрачии. Собственность, как и семья, с точки зрения средневекового, аскетического мирозерцания есть продукт ненормального, греховного состояния человеческого рода, подлежащий упразднению. И здесь великий мыслитель древности является предтечей средневекового, да и вообще христианского монастырского идеала¹. Платон таким образом не без основания может быть назван предвестником христианской теократии, в особенности же в западной средневековой ее форме.

Но и Аристотель при всем сродстве его политического идеала с культурным идеалом Перикловых Афин не может быть назван только пророком прошедшего.

Читая Политику Аристотеля, мы невольно спрашиваем себя, для чего же понадобился этот прекрасный анализ греческого политического быта в эпоху, когда греческое государство уже пережило себя, для чего понадобился этот мастерской диагноз, который уже не мог послужить к исцелению умирающего общества и был в сущности смертельным ему приговором?

Политика Аристотеля есть как бы предсмертное политическое завещание умирающего эллинского мира. Среди разлагающегося политического быта Аристотель теоретически спас культурно-политические идеалы эллинов, увековечив их в классической научной форме, и в этом виде как бы завещал их временам последующим. В Политике Аристотеля

¹ Об аскетическом идеале Средних веков см. превосходную книгу Eicken'a *Gesch. u. Syst. d. mittelalterlichen Weltanschauung*, ч. III, гл. 3–4. (Русский перевод: Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907 (2-е изд. М., 2011). — Прим. ред.)

политическое самосознание умирающего общества как бы в последний раз углубляется в себя, оглядываясь на свое прошедшее и подводя ему итоги; политическая мудрость эллинов как бы собирается и сосредоточивается, чтобы сказать свое *последнее слово*, обращаясь в стройную научную *теорию* в ту самую эпоху, когда она уже утратила всякую жизненную силу на практике. В основе политического мирозерцания эллинов лежали универсальные начала, которые не должны были исчезнуть бесследно для цивилизации, и вот почему эти общечеловеческие начала, отжившие для тогдашней действительности, должны были быть теоретически сохранены и переданы наследникам эллинской цивилизации, — европейским народам, создавшим новейшую культуру на развалинах Древнего мира.

Мы назвали Платона пророком христианского теократического идеала. И с таким же основанием и правом Аристотель может быть назван пророком современного культурно-европейского государства. Понятие земного общества, имеющего в самом себе свою самобытную внутреннюю цель, понятие культурного государства, стремящегося прежде всего к земному счастью и совершенству человека, к всестороннему удовлетворению его земных потребностей и к развитию разнообразной энергии его деятельности, лежат в основе современных европейских государств. Против учения Платона, которое все упрощает, сводя государство к безличному единству, Аристотель выдвигает понятие государства как организма сложного, с разнородными органами и функциями. Но современное государство в гораздо большей степени, чем греческое государство-город, есть сложный организм, единство многих и качественно разнородных элементов, и потому соответствует более разнообразным и сложным культурным задачам. Современное господствующее политическое мировоззрение, как и политика Аристотеля, считает государство высшей формой человеческого общения, желая подчинить всевластному государству все другие общественные союзы как формы низшие, менее совершенные. Не задаваясь загробными идеалами, преследуя земную цель, современное культурно-европейское государство, как и идеальное государство Аристотеля, стремится к равномерному распределению материальных благ, т. е. политических прав и материального благосостояния между своими гражданами: оно усвоило завещанный Аристотелем идеал *политического равенства*; оно также стремится если не к устранению, то к *смягчению последствий социальных неравенств*. Аристотель завещал цивилизованному миру эллинский идеал *свободного гражданина* — гражданина, обладающего политическими правами, участвующего в той или иной форме в главных функциях верховной власти, — в суде, правлении и законодательстве. Идеал непосредственного народного самоуправления, выраженный в Политике Аристотеля,

конечно, был осуществим только в Греции, где государство совпадает с городом и все граждане умещаются на одной площади. Но идеал участия всего народа в правах верховенства осуществился в гораздо большем объеме в современном конституционном государстве, в народном представительстве, в институте всеобщего голосования. В современном культурном государстве даже до некоторой степени осуществилась та последовательность в отправлении политических обязанностей гражданина, которой требует Аристотель; удовлетворяя в юные годы требованиям *всеобщей воинской повинности*, современный европейский гражданин в зрелом возрасте, так или иначе, участвует в отправлении функций народного верховенства. Аристотель никогда не был поклонником крайней демократии; напротив, он стремился к органическому соединению учреждений и элементов демократических с аристократическими. Не то ли же самое видим мы и в современных европейских конституциях? И они стремятся примирить народное верховенство с господством лучших людей, и они противопоставляют увлечениям и крайностям демократии аристократические учреждения — элемент умеряющий и обуздывающий.

Таким образом, в двух противоположных учениях, нами изложенных, выражаются два жизненных принципа, два мировых идеала, которые всегда разделяли и доселе разделяют человечество. Платон уверовал в трансцендентную божественную идею, так что для него самая земная действительность поблекла, превратившись в слабый оттиск сверхчувственной действительности. Земное человеческое общество для него не высшая цель, а только средство для осуществления небесного царства идеи. Аристотель, напротив, требует реального, земного осуществления идеи, не веля в ее трансцендентное существование. Для него на первый план становится земное царство человека. Оба эти идеала, отдельно взятые, неполны и односторонни: Небесное царство, для того чтобы обнять собою полноту Вселенной, должно воплотиться на земле и земное человеческое царство, чтобы получить вечное незыблемое основание, должно проникнуться и просветиться божественной идеей. Примирение этих двух идеалов, этих двух противоположных требований человеческого духа и составляет высшую задачу истинной философии и мудрой политики. На почве древнего язычества задача эта не была, да и не могла быть разрешена. Спор неба и земли здесь остается без разрешения и без примирения. Эллины могли только завещать человечеству неоконченный спор, неразрешенное противоречие. Универсальные политические и общественные идеалы явились греческим мыслителям в узкой форме греческого государства-города. Это государство, стоящее на почве социального рабства, представляется нам исключительным, узконациональным и узкоаристократическим даже в самых демократических своих формах, т. к. оно основывает свободу меньшинства на порабощении мас-

сы. Этой узостью страдают и изложенные нами идеалы Платона и Аристотеля. Платоново государство задается целью вечного спасения *некоторых*, т. е. только ограниченного количества своих свободных граждан. Государство Аристотеля точно так же стремится к политической свободе для *немногих*, для узкого меньшинства свободных граждан *государства-города*; идея всеобщего спасения рода человеческого так же чужда Платону, как идея всеобщей политической свободы — Аристотелю. Идея всечеловеческой вселенской любви, выражающейся во всеобщем спасении, точно так же как и идея универсальной человеческой свободы, суть идеи по существу христианские, выросшие на почве христианской церкви и христианского культурного государства. Обе эти идеи, как сказано, чужды великим мыслителям древности: их политические идеалы еще не освободились от языческих преданий и узких национальных рамок. Универсальные принципы, лежащие в основе той и другой системы, должны были прорвать эту внешнюю оболочку, освободиться от этой случайной примеси национальных языческих элементов, чтобы оплодотворить собою культурное развитие европейских народов и вырасти на почве всемирной цивилизации. Как вино новое, они прорывают старые мехи, чтобы влиться в более широкие вместилища. Пустивши корни на новой почве, они при новых условиях снова вступают между собой в спор, в борьбу. Унаследованный христианскими народами спор этот продолжается и до наших дней, и вековая работа человеческой мысли изыскивает пути к его разрешению.

Государство

Сократ,
Главкон,
Полемах,
Фрасимах,
Адимант,
Кефал

Книга первая

[Сократ]. Вчера я ходил в Пирей вместе с Главконом, сыном Аристана, помолиться богине, а кроме того, мне хотелось посмотреть, каким образом справят там ее праздник, — ведь делается это теперь впервые. Прекрасно было, по-моему, торжественное шествие местных жителей, однако не хуже оказалось и шествие фракийцев¹. Мы помолились, насмотрелись и пошли обратно в город.

Увидев издали, что мы отправились домой, Полемарх, сын Кефала, велел своему слуге догнать нас и попросить, чтобы мы его подождали. Слуга, тронув меня сзади за плащ, сказал:

— Полемарх просит вас подождать его.

Я обернулся и спросил, где же он.

— Да вон он, подходит, вы уж, пожалуйста, подождите.

— Что ж, подождем, — сказал Главкон.

Немного погодя подошел и Полемарх, а с ним Адимант, брат Главкона, и Никерат, сын Никия, и еще кое-кто, также, вероятно, с торжественного шествия.

Полемарх сказал:

— Сдается мне, Сократ, вы спешите вернуться в город.

— Ты догадлив, — сказал я.

— А разве ты не видишь, сколько нас здесь?

— Как же не видеть!

— Вот вам и придется либо одолеть всех нас, либо остаться здесь.

— А разве нет еще и такого выхода: убедить вас, что надо нас отпустить?

— Как же можно убедить тех, кто и слушать-то не станет?

— Никак, — сказал Главкон.

— Вот вы и учтите, что мы вас не станем слушать.

Адимант добавил:

— Неужели вы не знаете, что под вечер будет конный пробег с факелами² в честь богини?

— Конный? — спросил я. — Это нечто новое. Будут передавать из рук в руки факелы при конных ристаниях? Так я тебя понял?

¹ Имеется в виду *шествие* на празднестве фракийской богини Бендиды, которая отождествлялась с греч. Артемидой. В *Пирее* были святилища этой богини (см.: *Ксенофонт*. Греческая история / Пер. С. Лурье. Л., 1935. II 4, 11). — Здесь и далее примечания А.А. Тахо-Годи.

² *Конный пробег с факелами* обычно посвящался Прометею и Афине как богам, связанным с огнем, ремеслами и науками.

— Да, так, — сказал Полемарх, — и вдобавок будут справляться ночные торжества, а их стоит посмотреть. После ужина мы пойдем смотреть празднество, и здесь можно будет встретить много молодых людей и побеседовать с ними. Пожалуйста, останьтесь, не раздумывайте.

Главкон отвечал:

— Видно, придется остаться.

— Раз уж ты согласен, — сказал я, — так и поступим.

И мы пошли к Полемарху домой и застали там Лисия и Евтидема, его братьев, а также халкедонца Фрасимаха, пэанийца Хармантида и Клитофонту, сына Аристонима. Дома был и отец Полемарха, Кефал, — он мне показался очень постаревшим: прошло ведь немало времени с тех пор, как я его видел. Он сидел на подушке в кресле с венком на голове, т. к. только что совершал жертвоприношение¹ во внутреннем дворике дома. Мы уселись возле него — там кругом были разные кресла.

Чуть только Кефал меня увидел, он приветствовал меня такими словами:

— Ты, Сократ, не частый гость у нас в Пирее. Это напрасно. Будь я еще в силах с прежней легкостью выбираться в город, тебе совсем не понадобилось бы ходить сюда — мы бы сами посещали тебя там; но теперь ты должен почаще бывать здесь: уверяю тебя, что, насколько во мне угасли всякие удовольствия, связанные с телом, настолько же возросла потребность в беседах и удовольствии, связанном с ним. Не уклоняйся же от общения с этими молодыми людьми и посещай нас, мы ведь с тобой друзья и близкие знакомые.

— Право же, Кефал, — сказал я, — мне приятно беседовать с людьми преклонных лет. Они уже опередили нас на том пути, который, быть может, придется пройти и нам, так что, мне кажется, нам надо у них расспросить, каков этот путь — тернист ли он и тягостен или удобен и легок². Особенно от тебя, раз уж ты в таких летах, когда стоишь, по словам поэтов, «на пороге старости»³, мне хотелось бы узнать, в тягость ли тебе жизнь. Или тебе кажется иначе?

— Тебе, Сократ, — отвечал Кефал, — я, клянусь Зевсом, скажу так, как мне кажется. Часто сходимся мы вместе, люди примерно тех же лет,

¹ Приносящие жертву надевали на голову *венки*.

² О двух *путях* — к пороку и добродетели см. у Гесиода (Труды и дни 288–290):

Путь не тяжелый ко злу, обитает оно недалеко.

Но добродетель от нас отделили бессмертные боги

Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога...

Пер. В.В. Вересаева.

³ У Гомера (Ил. XXIV 487) отец Ахилла «стоит на пороге старости скорбной».

что и я, оправдывая старинную поговорку¹. И вот, когда мы соберемся, большинство из нас сокрушенно вспоминают вожаденные удовольствия юности — любовные утехи, попойки, пирушки и т. п. — и брюзжат, словно это для нас великое лишение: вот тогда была жизнь, а теперь разве жизнь! А некоторые старики жалуются на родственников, помыкающих ими, и тянут все ту же песню, что старость причиняет им множество бед. А по мне, Сократ, они напрасно ее винят: если бы она была причиной, то и я испытывал бы то же самое, раз уж я состарился, да и все прочие, кто мне ровесник. Между тем я не раз встречал стариков, у которых все это не так; например, поэту Софоклу был при мне задан такой вопрос:

«Как ты, Софокл, насчет любовных утех? Можешь ли ты еще иметь дело с женщиной?» — «Что ты такое говоришь, право, — отвечал тот. — Да я с величайшей радостью избавился от этого, как убегает раб от необузданного и лютого господина».

Ответ Софокла мне и тогда показался удачным, да и теперь нравится не меньше. Ведь в старости возникает полнейший покой и освобождение ото всех этих вещей; ослабевают и прекращаются власть влечений, и во всех отношениях возникает такое самочувствие, как у Софокла², т. е. чувство избавления от многих неистовствующих владык. А [огорчения] по поводу этого, как и домашние неприятности, имеют одну причину, Сократ, — не старость, а самый склад человека. Кто вел жизнь упорядоченную и был добродушен, тому и старость лишь в меру трудна. А кто не таков, тому, Сократ, и старость, и молодость бывают в тягость.

В восхищении от этих его слов и желая вызвать его на дальнейший разговор, я сказал:

— Мне думается, Кефал, что люди, скажи ты им это, не согласятся с тобой, они решат, что ты легко переносишь свою старость не потому, что ты человек такого склада, а потому, что ты обладатель большого состояния. Они считают, что у богатых есть чем скрасить старость.

— Ты прав, — сказал Кефал, — они не согласятся и попытаются возражать. Но их доводы не так уже весомы, а вот хорош ответ Фемистокла одному серифийцу, который поносил его, утверждая, что своей славой Фемистокл³ обязан не самому себе, а своему городу: «Правда, я не стал

¹ Схоласт приводит здесь пословицу «Галка садится рядом с галкой». Однако к данному тексту ближе другая: «Сверстник радуется сверстника, старик — старика» (ср.: Федр 240с).

² Софокл (ок. 496–406), великий греческий драматург, с большим трагизмом изобразил старого, слепого, одинокого царя Эдипа («Эдип в Колоне»). Однако поэт замечал, что «старости нет у мудрецов — тех, кому присущ ум, вскормленный божественным днем [юности]» (fr. 864 N.–Sn.).

³ О Фемистокле см.: т. 1, Феаг, прим. 19. Сериф, о-в Кикладского архипелага, из-за своей незначительности и бедности жителей был предметом насмешек зажиточных греков. Разговор Фемистокла и жителя Серифа помещен также у Плутарха в «Сравнительных жизнеописаниях» (см.: т. 1, Фемистокл XVIII). (Здесь и далее в подобных случаях

бы знаменит, будь я серифийцем, зато и тебе не прославиться, будь ты хоть афинянином». Точно так же можно ответить и тем небогатым людям, которым тягостна старость: да, и человеку кроткого нрава, но бедному легко переносить старость в бедности, но уж человеку дурного нрава, как бы богат он ни был, старость всегда будет тягостна.

— А то, чем ты владеешь, Кефал, — спросил я, — ты большей частью получил по наследству или сам приобрел?

— Куда уж мне приобрести, Сократ! Как делец, я где-то посередине между моим дедом и моим отцом. Мой дед — его звали так же, как и меня, — получил в наследство примерно столько, сколько теперь у меня, но во много раз увеличил свое состояние, а мой отец Лисаний довел его до меньших размеров, чем теперь у меня. Я буду доволен, если оставлю вот им в наследство не меньше, а немножко больше того, что мне досталось.

— Я потому спросил, — сказал я, — что не замечаю в тебе особой привязанности к имуществу: это обычно бывает у тех, кто не сам нажил состояние. А кто сам нажил, те ценят его вдвойне. Как поэты любят свои творения, а отцы — своих детей, так и разбогатевшие люди заботливо относятся к деньгам — не только в меру потребности, как другие люди, а так, словно это их произведение. Общаться с такими людьми трудно: ничто не вызывает их одобрения, кроме богатства.

— Ты прав.

— Конечно, а скажи мне еще следующее: в чем состоит наибольшее благо от обладания значительным состоянием?

— Пожалуй, — сказал Кефал, — большинство не поверит моим словам о справедливости¹. Знаешь, Сократ, когда кому-нибудь приходит мысль о смерти, на человека находит страх и охватывает его раздумье о том, что раньше и на ум ему не приходило. Сказания, передаваемые об Аиде, — а именно, что там придется подвергнуться наказанию тому, кто здесь поступал несправедливо, — он до той поры осмеивал, а тут они переворачивают его душу: что, если это правда? Да и сам он — от старческой ли немощи или от того, что уже ближе стоит к тому миру, — как-то больше прозревает.

И вот его уже одолевают сомнения и опасения, он прикидывает и рассматривает, уж не обидел ли он кого чем. Кто находит в своей жизни много несправедливых поступков, тот, подобно детям, внезапно разбуженным от сна, пугается и в дальнейшем ожидает лишь плохого. А кто не знает за собой никаких несправедливых поступков, тому всегда со-

при указании на диалоги Платона имеется в виду издание: *Платон. Собр. соч.*: В 4 т. М.: Мысль, 1990–1994. Указывается номер тома, наименование произведения и конкретный фрагмент текста. — *Прим. ред.*)

¹ *Постановка вопроса о справедливости.* — Здесь и далее в подобных случаях текст, набранный полужирным шрифтом, обозначает разбиение на тематические разделы, сделанное А.Ф. Лосевым для Собрания сочинений Платона (4 т. М., 1970. 2-е изд. М., 1994).

путствует отрадная надежда, добрая «кормилица старости», как говорится и у Пиндара. Превосходно он это сказал, Сократ, что, кто проводит жизнь праведно и благочестиво, тому

Сладостная, сердце лелеющая сопутствует надежда,
Кормилица старости,
Переменчивыми помыслами смертных
Она всего более правит¹.

Хорошо он это говорит, удивительно сильно. К этому я добавлю, что обладать состоянием — это, конечно, очень хорошо, но не для всякого, а лишь для порядочного человека. Отойти отсюда в тот мир, не опасаясь, что ты, пусть невольно, обманул кого-нибудь, соврал кому-нибудь или же что ты остался должен богу какое-либо жертвоприношение либо человеку — деньги, — во всем этом большое значение имеет обладание состоянием. И для многого другого нужно богатство, но, сравнивая одно с другим, я бы лично полагал, Сократ, что во всем этом для человека с умом богатство не последнее дело и очень ему пригодится.

— Прекрасно сказано, Кефал, но вот что касается этой самой справедливости: считать ли нам ее попросту честностью и отдачей взятого в долг, или же одно и то же действие бывает подчас справедливым, а подчас и несправедливым? Я приведу такой пример: если кто получит от своего друга оружие, когда тот был еще в здравом уме, а затем, когда тот сойдет с ума и потребует свое оружие обратно, его отдаст, в этом случае всякий сказал бы, что отдавать не следует и несправедлив тот, кто отдал бы оружие такому человеку или вознамерился бы сказать ему всю правду.

— Это верно.

— Стало быть, не это определяет справедливость: говорить правду и отдавать то, что взял.

— Нет, именно это, Сократ, — возразил Полемарх, — если хоть сколько-нибудь верить Симониду².

— Однако, — сказал Кефал, — я препоручаю вам беседу, а мне уже пора заняться священнодействиями.

— Значит, — сказал я, — Полемарх будет твоим наследником?³

— Разумеется, — отвечал Кефал, улыбнувшись, и тотчас ушел совершать обряды⁴.

¹ Fr. 214 Snell–Maehler. О Пиндаре см.: т. 1, Горгий, прим. 35.

² О поэте Симониде Кеосском см.: т. 1, Протагор, прим. 24.

³ Полемарх — наследник имущества Кефала как его старший сын, и он — преемник в его разговоре с Сократом.

⁴ Кефал, задав тон своим определением справедливости, с которым не согласен Сократ, удаляется и больше в диалоге не участвует.

— Так скажи же ты, наследник Кефала в нашей беседе, какие слова Симолида о справедливости ты считаешь правильными?¹

— Да то, что справедливо отдавать каждому должное. Мне по крайней мере кажется, что это он прекрасно сказал.

— Конечно, нелегкое дело не верить Симолиду — это такой мудрый и божественный человек! Смысл его слов тебе, Полемарх, вероятно, понятен, а я вот не могу его постичь. Ясно, что у Симолида говорится не о том, о чем мы только что вспомнили, а именно, будто все, что бы нам ни дали во временное пользование, надо отдавать по требованию владельца, даже когда тот и не в здравом уме, хотя, конечно, он-то и одолжил нам то, чем мы пользовались. Не так ли?

— Да.

— Но ведь ни в коем случае не надо давать, когда этого требует человек не в здравом уме?

— Правда.

— Значит, у Симолида, по-видимому, какой-то другой смысл в утверждении, что справедливо отдавать каждому должное.

— Конечно, другой, клянусь Зевсом. Он считает, что долг друзей делать только хорошее своим друзьям и не причинять им никакого зла.

— Понимаю, — сказал я. — Когда кто возвращает деньги, он отдает не то, что должно, если и отдача и прием наносят вред, а между тем дело происходит между друзьями. Не об этом ли, по-твоему, говорит Симолид?

— Конечно, об этом.

— Ну а врагам, если случится, надо воздавать должное?

— Непременно, как они того заслуживают. Враг должен, я полагаю, воздать своему врагу как надлежит, т. е. каким-нибудь злом².

— Выходит, что Симолид дал лишь поэтическое, смутное определение того, что такое справедливость, вложив в него, как кажется, тот смысл, что справедливо было бы воздавать каждому надлежащее, и это он назвал должным.

— А, по-твоему, как?

— Клянусь Зевсом, если бы кто спросил его: «Симолид, что (разумеется, из надлежащего и подходящего) чему должно назначать врачебное искусство, чтобы считаться истинным?» Как бы он, по-твоему, нам ответил?

— Ясно, что лекарства, пищу, питье — телу.

— А что чему надо придать (надлежащее и подходящее), чтобы выказать поварское искусство?

¹ Справедливость как воздаяние должного каждому человеку.

² О справедливости как воздаянии добра друзьям и зла врагам см.: т. 1, Менон 71е. Эта традиционная этическая норма вызывала постоянный протест Сократа. Ср.: т. 1, Критон, прим. 11; Горгий, прим. 31.

— Приятный вкус — блюдам.

— Прекрасно. А что кому надо воздать, чтобы такое искусство заслужило название справедливости?

— Если следовать тому, Сократ, что было сказано ранее, то это будет искусство приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред.

— Значит, творить добро друзьям и зло врагам — это Симонид считает справедливостью?

— По-моему, да.

— А что касается болезней и здорового состояния, кто всего более способен творить добро своим друзьям, если они заболеют, и зло — своим врагам?

— Врач.

— А мореплавателям среди опасностей мореходства?

— Кормчий.

— Как же обстоит дело с тем, кто справедлив? Какими действиями и в какой области он более всего способен принести пользу друзьям и повредить врагам?

— На войне, помогая сражаться, мне кажется.

— Прекрасно. Но, дорогой мой Полемарх, тем, кто не болен, врач не нужен.

— Правда.

— А кто не находится в плавании на корабле, тому не нужен и кормчий.

— Да.

— Значит, кто не воюет, тем не нужен и справедливый человек?

— Это, по-моему, сомнительно.

— Так справедливость нужна и в мирное время?

— Нужна.

— А земледелие тоже? Или нет?

— Да, тоже.

— Чтобы собрать урожай?

— Да.

— И разумеется, нужно также сапожное дело?

— Да.

— Чтобы снабжать нас обувью, полагаю, скажешь ты.

— Конечно.

— Так что же? Для какой надобности и для приобретения чего, по-твоему, нужна в мирное время справедливость?

— Она нужна в делах, Сократ.

— Под делами ты понимаешь совместное участие в чем-нибудь или нет?

— Именно совместное участие.

— Будет ли хорошим и полезным участником в игре в шашки тот, кто справедлив, или же тот, кто умеет играть?

— Тот, кто умеет играть.

— А при кладке кирпича или камня справедливый человек как участник полезнее и лучше, чем строитель?

— Никоим образом.

— Но в каких делах участие справедливого человека предпочтительнее участия строителя или, скажем, кифариста, ведь ясно, что в игре на кифаре кифарист предпочтительнее?

— В денежных делах, как мне кажется.

— За исключением, может быть, расходования денег, Полемарх. Ведь когда понадобится сообща купить или продать коня, тогда, думается мне, полезнее будет искусный наездник.

— Видимо.

— А при приобретении судна — кораблестроитель или кормчий.

— Естественно.

— Когда надо сообща распорядиться серебром или золотом, бывают ли случаи, чтобы справедливый человек был полезнее других?

— Бывают, Сократ. Это когда надо отдать их на хранение или сбережение.

— То есть, по твоим словам, когда они лежат без употребления?

— Конечно.

— Значит, когда деньги бесполезны, тогда-то и полезна справедливость?

— Похоже, что это так.

— И чтобы хранить садовый нож, полезна справедливость общественная и частная, для пользования же им требуется умение виноградаря?

— Видимо, так.

— Пожалуй, ты скажешь, что, когда нужно хранить щит и лиру и в то же время ими не пользоваться, справедливость полезна, а когда нужно пользоваться, тогда полезно умение воина и музыканта.

— Непременно скажу.

— И во всем остальном так: справедливость при пользовании чем-нибудь не полезна, а при использовании полезна?

— Видимо, так.

— Стало быть, друг мой, справедливость — это не слишком важное дело, раз она бывает полезной лишь при бесполезности. Давай рассмотрим вот что: кто мастер наносить удары в кулачном бою или в каком другом, тот, не правда ли, умеет и уберечься от них?

— Конечно.

— А кто способен уберечься от болезни, тот еще гораздо более способен незаметно довести до болезненного состояния другого?

— Мне кажется, так.

— И воинский стан тот лучше оберегает, кто способен также проникнуть в замыслы неприятеля и предвосхитить его действия?

— Конечно.

— Значит, тот гораздо беречь, кто способен и воровать.

— По-видимому.

— Значит, если справедливый человек способен сохранить деньги, то он способен и похитить их.

— По крайней мере к этому приводит наше рассуждение.

— Значит, справедливый человек оказывается каким-то вором. Это ты, должно быть, усвоил из Гомера: он высоко ставит Автолика, деда Одиссея по матери, и говорит, что Автолик превосходил всех людей вороватостью и заклинаниями¹. Так что, и по-твоему, и по Гомеру, и по Симониду, справедливость — это нечто воровское, однако направленное на пользу друзьям и во вред врагам. Разве ты не так говорил?

— Нет, клянусь Зевсом. Впрочем, я уж и не знаю, что говорил. Однако вот на чем я все еще настаиваю: приносить пользу друзьям и вредить врагам — это и будет справедливость.

— А кто, по-твоему, друзья: те ли, кто кажутся хорошими людьми, или же только те, кто на самом деле таковы, хотя бы такими и не казались? То же и насчет врагов.

— Естественно дружить с тем, кого считаешь хорошим, и ненавидеть плохих людей.

— Но разве люди не ошибаются в этом? Многие кажутся им хорошими, хотя на деле не таковы, и наоборот.

— Да, ошибаются.

— Значит, хорошие люди им враги, а негодные — друзья?

— Это бывает.

— Но тогда будет справедливым приносить пользу плохим людям, а хорошим вредить?

— Оказывается, что так.

— А между тем хорошие люди справедливы, они не способны на несправедливые поступки.

— Это правда.

¹ См.: Од. XIX 395–398:

...и был он великий

Клятвопреступник и вор. Гермес даровал ему это.

Бедрa ягнят и козлят, приятные богу, сжигал он;

И Автолику Гермес был и спутник в делах, и помощник.

Пер. В.В. Вересаева.

— По твоим же словам, было бы справедливо причинять зло тем, кто не творит несправедливости.

— Ничего подобного, Сократ! Такой вывод, конечно, никуда не годится.

— Значит, справедливо было бы вредить несправедливым и приносить пользу справедливым людям.

— Этот вывод явно лучше.

— Значит, Полемарх, с теми из людей, кто ошибается, часто бывает, что они считают справедливым вредить своим друзьям — они их принимают за плохих людей — и приносить пользу своим врагам как хорошим людям. Таким образом, мы выскажем нечто прямо противоположное тому, что мы привели из Симонида.

— Да, это часто бывает. Но давай внесем поправку: ведь мы, пожалуй, неверно установили, кто нам друг, а кто враг.

— А как именно мы установили, Полемарх?

— Будто, кто кажется хорошим, тот нам и друг.

— А теперь какую же мы внесем поправку?

— Тот нам друг, кто и кажется хорошим, и на самом деле хороший человек. А кто только кажется, а на деле не таков, это кажущийся, но не подлинный друг. То же самое нужно установить и насчет наших врагов.

— Согласно этому рассуждению, хороший человек будет нам другом, а плохой — врагом.

— Да

— А как, по-твоему, прежнее определение справедливого, гласящее, что справедливо делать добро другу и зло врагу, нужно ли теперь дополнить тем, что справедливо делать добро другу, если он хороший человек, и зло — врагу, если он человек негодный?

— Конечно. Это, по-моему, прекрасное определение.

— Значит, справедливому человеку свойственно наносить вред некоторым людям?

— Да, конечно, надо вредить плохим людям и нашим врагам.

— А кони, если им нанести вред, становятся лучше или хуже?

— Хуже.

— В смысле достоинств собак или коней?

— Коней.

— И собаки, если им нанести вред, теряют достоинства собак, но не коней?

— Обязательно.

— А про людей, друг мой, не скажем ли мы, что и они, если им нанесен вред, теряют свои человеческие достоинства?

— Конечно.

— Но справедливость разве не достоинство человека?

— Это уж непременно.

— И те из людей, друг мой, кому нанесен вред, обязательно становятся несправедливыми?

— По-видимому.

— А разве могут музыканты посредством музыки сделать кого-либо немзыкальным?

— Это невозможно.

— А наездники посредством езды отучить ездить?

— Так не бывает.

— А справедливые люди посредством справедливости сделать кого-либо несправедливым? Или вообще: могут ли хорошие люди с помощью своих достоинств сделать других негодными?

— Но это невозможно!

— Ведь охлаждать, я думаю, свойство не теплоты, а того, что ей противоположно.

— Да.

— И увлажнять — свойство не сухости, а противоположного.

— Конечно.

— И вредить — свойство не хорошего человека, а наоборот.

— Очевидно.

— А справедливый — это хороший человек?

— Конечно.

— Значит, Полемарх, не дело справедливого человека вредить — ни другу, ни кому-либо иному; это дело того, кто ему противоположен, т. е. человека несправедливого.

— По-моему, Сократ, ты совершенно прав.

— Значит, если кто станет утверждать, что воздавать каждому должное — справедливо, и будет понимать это так, что справедливый человек должен причинять врагам вред, а друзьям приносить пользу, то говорящий это вовсе не мудрец, потому что он сказал неправду, ведь мы выяснили, что справедливо никому ни в чем не вредить.

— Я согласен с этим, — отвечал Полемарх.

— Стало быть, — сказал я, — мы с тобой сообща пойдем войной на тех, кто станет утверждать, что это было сказано Симонидом, или Биантом, или Питтаком, или кем-нибудь другим из мудрых¹ и славных людей.

— Я готов, — сказал Полемарх, — принять участие в такой битве.

— А знаешь, — сказал я, — чье это, по-моему, изречение, утверждающее, что справедливость состоит в том, чтобы приносить пользу друзьям и причинять вред врагам?

— Чье? — спросил Полемарх.

¹ Имеются в виду семь мудрецов. См.: т. 1, Гиппий Большой, прим. 2.

— Я думаю, оно принадлежит Периандру или Пердикке, а может быть, Ксерксу, или фиванцу Исмению¹, или кому другому из богачей, воображающих себя могущественными людьми.

— Ты совершенно прав.

— Прекрасно. Но раз выяснилось, что справедливость, т. е. [самое понятие] справедливого, состоит не в этом, то какое же другое определение можно было бы предложить?

Фрасимах во время нашей беседы неоднократно порывался вмешаться в разговор, но его удерживали сидевшие с ним рядом — так им хотелось выслушать нас до конца. Однако чуть только мы приостановились, когда я задал свой вопрос, Фрасимах уже не мог более стерпеть: весь напрягшись, как дикий зверь, он ринулся на нас, словно готов был нас растерзать.

Мы с Полемархом шарахнулись в испуге, а он прямо-таки закричал:

— Что за чепуху вы несете, Сократ, уже с которых пор! Что вы строите из себя простачков, играя друг с другом в поддавки? Если ты в самом деле хочешь узнать, что такое справедливость, так не задавай вопросов и не кичись тем, что можешь опровергнуть любой ответ. Тебе ведь известно, что легче спрашивать, чем отвечать, нет, ты сам отвечай и скажи, что ты считаешь справедливым. Да не вздумай мне говорить, что это — должное или что это — полезное, или целесообразное, или прибыльное, или пригодное; что бы ты ни говорил, ты мне говори ясно и точно, потому что я и слушать не стану, если ты будешь болтать такой вздор.

Ошеломленный словами Фрасимаха, я взглянул на него с испугом, и мне кажется, что, не взгляни я на него прежде, чем он на меня, я бы прямо онемел; теперь же, когда наша беседа привела его в ярость, я взглянул первым, так что оказался в состоянии отвечать ему и с трепетом сказал:

— Фрасимах, не сердись на нас. Если мы — я и вот он — и погрешили в рассмотрении этих доводов, то, смею тебя уверить, погрешили невольно. Неужели ты думаешь, что если бы мы, к примеру, искали золото, то мы стали бы друг другу поддаваться, так что это помешало бы нам его найти? Между тем мы разыскиваем справедливость — предмет драгоценнее всякого золота, ужели же мы так бессмысленно уступаем друг другу и не прилагаем всяческих стараний, чтобы его отыскать? Ты только по-

¹ *Периандр*, сын Кипсела, — тиран Коринфа, прославленный своей государственной деятельностью и умом. Его причисляли к семи мудрецам, хотя Геродот (III 48–53; V 92) и рисует его жестоким, властным и неумолимым человеком. Возможно, что Периандр-мудрец не имеет ничего общего с этим тираном. Во всяком случае уже античность сомневалась в мудрости сына Кипсела (см.: *Диоген Лаэртский* I 7, 97). Платон не считает его мудрецом (см.: т. 1, Протагор 343а, прим. 57; см. также: т. 1, Феаг, прим. 12). *Пердикка II* — македонский царь, отец известного Архелая (см.: т. 1, Феаг, прим. 13). О *Ксерксе* см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 5; об *Исмени* — т. 1, Менон, прим. 32.

думай, мой друг! Нет, это, по-моему, просто оказалось выше наших сил, так что вам, кому это под силу, гораздо приличнее пожалеть нас, чем сердиться.

Услышав это, Фрасимах усмехнулся весьма сардонически¹ и сказал:

— О Геракл! Вот она, обычная ирония Сократа!² Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься простачком и станешь делать все что угодно, только бы увернуться от ответа, если кто тебя спросит.

— Ты мудр, Фрасимах, — сказал я, — и прекрасно знаешь, что если ты спросишь, из каких чисел состоит двенадцать, но, задавая свой вопрос, заранее предупредишь: «Только ты мне не вздумай говорить, братец, что двенадцать — это дважды шесть, или трижды четыре, или шестью два, или четырежды три, иначе я и слушать не стану, если ты будешь молоть такой вздор», то тебе будет заранее ясно, думаю я, что никто не ответит на такой твой вопрос. Но если тебе скажут: «Как же так, Фрасимах? В моих ответах не должно быть ничего из того, о чем ты предупредил? А если выходит именно так, чудак ты, я все-таки должен говорить вопреки истине? Или как ты считаешь?» Что ты на это скажешь?

— Хватит, — сказал Фрасимах, — ты опять за прежнее.

— А почему бы нет? — сказал я. — Прежнее или за прежнее, но так может подумать тот, кому ты задал свой вопрос. А считаешь ли ты, что человек станет отвечать вопреки своим взглядам, все равно, существует ли запрет или его нет?

— Значит, и ты так поступишь: в твоём ответе будет как раз что-нибудь из того, что я запретил?

— Я не удивлюсь, если у меня при рассмотрении так и получится.

— А что, если я укажу тебе на другой ответ насчет справедливости, совсем не такой, как все эти ответы, а куда лучше? Какое ты себе тогда назначишь наказание?

— Какое же другое, как не то, которому должен подвергнуться невежда! А должен он будет поучиться у человека сведущего. Вот этого наказания я и заслуживаю.

— Сладко ты поешь! Нет, ты внеси-ка денежки за обучение³.

¹ *Сардонический*, или «сарданский», смех, как пишет схолиаст «Илиады» (XV 102), — это «когда кто-нибудь смеется не по внутреннему настроению». Связь этого названия с о-вом Сардиния объясняет Павсаний (X 17, 13), пишущий о ядовитой зелени о-ва Сардиния, вызывающей предсмертные конвульсии в виде смеха. См. также схолии к данному месту. Все тексты о сардоническом смехе подобраны и переведены А.Ф. Лосевым (Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 136–139).

² Замечательная характеристика *иронии Сократа* дана в речи Алкивиада в «Пире» (215а — 216а, 221d — 222b). См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 24.

³ Ср.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9.

— Само собой, когда они у меня появятся.

— Деньги есть! — воскликнул Главкон. — За этим дело не станет, Фрасимах, ты только продолжай — все мы внесем за Сократа.

— Чтобы, как я полагаю, Сократ мог поступать, как привык: не отвечать самому, а придираться к чужим доводам и их опровергать?

— Но как же отвечать, многоуважаемый Фрасимах, — сказал я, — если, во-первых, и ничего не знаешь и не притязашь на знание, а затем если и имеешь кое-какие соображения по этому поводу, так на них наложен запрет, да еще со стороны человека незаурядного, так что вообще нельзя сказать ничего из того, что думаешь? Скорее тебе следует говорить: ведь ты утверждаешь, что обладаешь знанием и тебе есть что сказать. Так не раздумывай, будь так любезен, отвечай мне и не откажи наставить уму-разуму Главкона, да и всех остальных.

Вслед за мной и Главкон, и все остальные стали просить его не отказываться. У Фрасимаха явно было горячее желание говорить, чтобы блеснуть: он считал, что имеет наготове великолепный ответ, но все же делал вид, будто настаивает на том, чтобы отвечал я. Наконец, он уступил и затем прибавил:

— Вот она, мудрость Сократа: сам не желает никого наставлять, а ходит повсюду, всему учится у других и даже не отплачивает им за это благодарностью.

— Что я учусь у других, это ты правду сказал, Фрасимах, но что я, по-твоему, не плачу благодарностью, это — ложь. Я ведь плачу как могу. А могу я платить только похвалой — денег у меня нет. С какой охотой я это делаю, когда кто-нибудь, по моему мнению, хорошо говорит, ты сразу убедишься, чуть только примешься мне отвечать: я уверен, что ты будешь говорить хорошо.

— Так слушай же¹. Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему². Но что же ты не похвалишь? Или нет у тебя желания?

— Сперва я должен понять, что ты говоришь. Пока еще я не знаю. Ты утверждаешь, что пригодное сильнейшему — это и есть справедливое. Если Полидамант³ у нас всех сильнее в борьбе и в кулачном бою и для здоровья его тела пригодна говядина, то будет полезно и вместе с тем справедливо назначить такое же питание и нам, хотя мы и слабее его?

¹ О справедливости как выгоде сильнейшего.

² О справедливости как праве сильного рассуждает софист Каллик в диалоге «Горгий». См.: т. 1, Горгий 485а — 492с и прим. 32.

³ Схолиаст пишет: «Полидамант из Скотуссы, в Фессалии, знаменитый, самый сильный пятиборец, который, находясь в Персии, у царя Оха, убивал львов и, вооружившись, сражался обнаженным» (р. 333 Hermann).

— Отвратительно это с твоей стороны, Сократ, — придавать моей речи такой гадкий смысл.

— Ничуть, благороднейший Фрасимах, но поясни свои слова.

— Разве ты не знаешь, что в одних государствах строй тиранический, в других — демократический, в третьих — аристократический?

— Как же не знать?

— И что в каждом государстве силу имеет тот, кто у власти?

— Конечно.

— Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу: демократия — демократические законы, тирания — тиранические, так же и в остальных случаях. Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных — это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости. Так вот я и говорю, почтеннейший Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она — сила, вот и выходит, если кто правильно рассуждает, что справедливость — везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего.

— Теперь я понял, что ты говоришь. Попытаюсь же понять, верно это или нет. В своем ответе ты назвал пригодное справедливым, хотя мне-то ты запретил отвечать так. У тебя только прибавлено: «для сильнейшего».

— Ничтожная, вероятно, прибавка!

— Еще неясно, может быть, она и значительна. Но ясно, что надо рассмотреть, прав ли ты. Ведь я тоже согласен, что справедливость есть нечто пригодное. Но ты добавляешь «для сильнейшего», а я этого не знаю, так что это нужно еще подвергнуть рассмотрению.

— Рассматривай же.

— Я так и сделаю. Скажи-ка мне, не считаешь ли ты справедливым повиноваться властям?

— Считаю.

— А власти в том или ином государстве непогрешимы или способны и ошибаться?

— Разумеется, способны и ошибаться.

— Следовательно, принимаясь за установление законов, они одни законы установят правильно, а другие неправильно?

— Я тоже так думаю, — сказал Фрасимах.

— Правильные установления — властям на пользу, а неправильные — во вред. Или как по-твоему?

— Да, так.

— Что бы они ни установили, подвластные должны это выполнять, и это-то и будет справедливым?

— Как же иначе?

— Значит, справедливым будет, согласно твоему утверждению, выполнять не только пригодное сильнейшему, но и противоположное, т. е. непригодное.

— Что это такое ты говоришь?

— То же самое, что и ты, как мне кажется. Давай рассмотрим получше: разве мы не признали, что власти, обязывая подвластных выполнять свои предписания, иной раз ошибаются в выборе наилучшего для самих же властей, а между тем со стороны подвластных будет справедливым выполнять любые предписания властей? Разве мы это не признали?

— Да, я думаю, что признали.

— Так подумай и о том, что ты ведь признал справедливым выполнять также и то, что идет во вред властям и вообще тем, кто сильнее: когда власти неумышленно предписывают что-нибудь самим себе во вред, ты все-таки утверждаешь, что справедливым будет выполнять их предписания. В этом случае, премудрый Фрасимах, разве дело не обернется непременно таким образом, что справедливым будет выполнять как раз противоположное тому, что ты говоришь? Ведь здесь слабейшим предписывается выполнять то, что вредно сильнейшему.

— Да, клянусь Зевсом, Сократ, — воскликнул Полемарх, — это совершенно ясно!

— Особенно, если ты засвидетельствуешь это Сократу, — вступил в беседу Клитофонт¹.

— При чем тут свидетели? Ведь сам Фрасимах признал, что власти иной раз дают предписания во вред самим себе, между тем для подвластных считается справедливым эти предписания выполнять.

— Выполнять приказы властей, Полемарх, — вот что считал Фрасимах справедливым.

— Да ведь он считал, Клитофонт, справедливым то, что пригоднее сильнейшему. Установив эти два положения, он также согласился, что власть имущие иной раз приказывают то, что им самим идет во вред, однако слабейшие и подвластные все-таки должны это выполнять. Из этого допущения вытекает, что пригоднее для сильнейшего несколько не более справедливо, чем непригоднее.

— Но под пригодным сильнейшему Фрасимах понимал то, что сам сильнейший считает для себя пригодным, — возразил Клитофонт. — Это и должен выполнять слабейший — вот что он признал справедливым.

— Нет, Фрасимах не так говорил, — сказал Полемарх.

— Не все ли равно, Полемарх, — заметил я, — если теперь Фрасимах говорит так, то мы так и будем его понимать. Скажи-ка мне, Фра-

¹ Софист *Клитофонт* иронизирует здесь над своим противником.

симах, хотел ли ты сказать, что справедливо все, что кажется сильнейшему пригодным для него самого, независимо от того, пригодно ли оно на самом деле или нет? Так ли нам понимать то, что ты говоришь?

— Вовсе не так. Неужели ты думаешь, что я считаю сильнейшим того, кто ошибается, и как раз тогда, когда он ошибается?

— Я по крайней мере думал, что таков смысл твоих слов, раз ты согласился, что власти небезгрешны, но, напротив, кое в чем и ошибаются.

— И крючокотвор же ты, Сократ, в твоих рассуждениях! Того, например, кто ошибочно лечит больных, назовешь ли ты врачом за эти его ошибки? Или мастером счета того, кто ошибается в счете именно тогда, когда он ошибается, и именно за эту его ошибку? Думаю, мы только в просторечье так выражаемся: «ошибся врач», «ошибся мастер счета» или «учитель грамматики». Я же полагаю, что если он действительно тот, кем мы его называем, то он никогда не совершает ошибок. По точному смыслу слова, раз уж ты так любишь точность, никто из мастеров своего дела в этом деле не ошибается. Ведь ошибаются от нехватки знания, т. е. от недостатка мастерства. Так что, будь он художник, или мудрец, или правитель, никто не ошибается, когда владеет своим мастерством, хотя часто и говорят: «врач ошибся», «правитель ошибся». В этом смысле ты и понимай мой ответ. Вот он с полнейшей точностью: правитель, поскольку он действительно настоящий правитель, ошибок не совершает, он безошибочно устанавливает то, что для него всего лучше, и это должны выполнять те, кто ему подвластен. Так что, как я и говорил с самого начала, я называю справедливостью выполнение того, что пригодно сильнейшему.

— Вот как, Фрасимах, по-твоему, я крючокотвор?

— И даже очень.

— Ты считаешь, что в моих рассуждениях я со злым умыслом задавал свои вопросы?

— Я в этом уверен. Только ничего у тебя не выйдет: от меня тебе не скрыть своей злонамеренности, а раз тебе ее не скрыть, то и не удастся тебе пересилить меня в нашей беседе.

— Да я не стал бы и пытаться, дорогой мой. Но чтобы у нас не получилось чего-нибудь опять в этом роде, определи, в обычном ли понимании или в точном смысле употребляешь ты слова «правитель» и «сильнейший», когда говоришь, что будет справедливым, чтобы слабейший творил пригодное сильнейшему.

— Я имею в виду правителя в самом точном смысле этого слова. Искажай теперь злобно и клевети, сколько можешь, — я тебе не уступлю. Впрочем, тебе с этим не справиться.

— По-твоему, я до того безумен, что решусь стричь льва¹ и клеветать на Фрасимаха?

— Однако ты только что пытался, хотя тебе это и не под силу.

— Довольно об этом. Скажи-ка мне лучше: вот тот, о котором ты недавно говорил, что он в точном смысле слова врач, — думает ли он только о деньгах, или он печется о больных? Конечно, речь идет о настоящем враче.

— Он печется о больных.

— А кормчий? Подлинный кормчий — это начальник над гребцами или и сам он гребец?

— Начальник над гребцами.

— Ведь нельзя, я думаю, принимать в расчет только то, что он тоже плывет на корабле — гребцом его не назовешь. Его называют кормчим не потому, что он на корабле, а за его умение и потому, что он начальствует над гребцами.

— Это верно.

— Стало быть, каждый из них, т. е. и врач, и кормчий, обладает какими-нибудь полезными сведениями?

— Конечно.

— Не для того ли вообще и существует искусство, чтобы отыскивать и изобретать, что кому пригодно?

— Да, для этого.

— А для любого искусства пригодно ли что-нибудь иное, кроме своего собственного наивысшего совершенства?

— Что ты имеешь в виду?

— Вот что: если бы меня спросили, довлеет ли наше тело само себе или же оно нуждается еще в чем-нибудь, я бы ответил: «Неприменно нуждается. Потому-то и найдены теперь способы врачевания, что тело у нас несовершенно, а раз оно таково, оно само себе не довлеет. Для придачи телу того, что ему пригодно, и потребовалось искусство». Как, по-твоему, верно я говорю или нет?

— Верно.

— Так что же? Разве несовершенно само искусство врачевания? Нужно ли вообще дополнять то или иное искусство еще каким-нибудь положительным качеством, как глаза — зрением, а уши — слухом? То есть нужно ли к любому искусству добавлять еще какое-нибудь другое искусство, которое решало бы, что пригодно для первого и чем его надо восполнить? Разве в самом искусстве скрыто какое-то несовер-

¹ Схолиаст отмечает, что эта пословица употребляется (довольно редко в классическом языке) в отношении тех, кто пытается взять на себя нечто невозможное (р. 334 Hermann).

шенство и любое искусство нуждается еще в другом искусстве, которое обсуждало бы, что полезно тому, первому? А для этого обсуждающего искусства необходимо, в свою очередь, еще другое подобного же рода искусство и так до бесконечности? Или же всякое искусство само по себе решает, что для него пригодно? Или же для обсуждения того, что исправит его недостатки, ему не требуется ни самого себя, ни другого искусства? Ведь у искусства не бывает никакого несовершенства или погрешности и ему не годится изыскивать пригодное за пределами себя самого. Раз оно правильно, в нем нет ущерб и искажений, пока оно сохраняет свою безупречность и целостность. Рассмотрим это в точном, установленном тобой смысле слова, — так это будет или по-другому?

— Видимо, так.

— Значит, врачевание рассматривает не то, что пригодно врачеванию, а то, что пригодно телу.

— Да.

— И верховая езда — то, что пригодно не для езды, а для коней. И любое другое искусство — не то, что ему самому пригодно (в этом ведь оно не нуждается), а то, что пригодно его предмету.

— Видимо, так.

— Но ведь всякое искусство, Фрасимах, это власть и сила в той области, где оно применяется.

Фрасимах согласился с этим, хотя и крайне неохотно.

— Следовательно, любое искусство имеет в виду пригодное не сильнейшему, а слабейшему, которым оно и руководит.

В конце концов Фрасимах согласился с этим, хотя и пытался сопротивляться, и, когда он согласился, я сказал:

— Значит, врач — поскольку он врач — вовсе не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно врачу, а только лишь то, что пригодно больному. Ведь мы согласились, что в точном смысле этого слова врач не стяжатель денег, а управитель телами. Или мы в этом не согласились?

Фрасимах ответил утвердительно.

— Следовательно, и кормчий в подлинном смысле слова — это управитель гребцов, но не гребец?

Фрасимах согласился.

— Значит, такой кормчий, он же и управитель, будет иметь в виду и предписывать не то, что пригодно кормчему, а то, что полезно гребцу, т. е. тому, кто его слушает.

Фрасимах с трудом подтвердил это.

— Следовательно, Фрасимах, и всякий, кто чем-либо управляет, никогда, поскольку он управитель, не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно ему самому, но только то, что пригодно его подчиненному,

для которого он и творит. Что бы он ни говорил и что бы ни делал, всегда он смотрит, что пригодно подчиненному и что тому подходит.

Когда мы пришли к этому в нашем споре и всем присутствующим стало ясно, что прежнее объяснение справедливости обратилось в свою противоположность, Фрасимах, вместо того чтобы отвечать, вдруг спросил:

— Скажи-ка мне, Сократ, у тебя есть нянька?

— Что такое? — сказал я. — Ты бы лучше отвечал, чем задавать такие вопросы.

— Да пусть твоя нянька не забывает утирать тебе нос, ты ведь у нее не отличаешь овец от пастуха.

— С чего ты это взял? — сказал я.

— Потому что ты думаешь, будто пастухи либо волопасы заботятся о благе овец или волов, когда откармливают их и холят, и что делают они это с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители — те, которые по-настоящему правят, — относятся к своим подданным как-то иначе, чем пастухи к овцам, и будто они днем и ночью только и думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу. «Справедливое», «справедливость», «несправедливое», «несправедливость» — ты так далек от всего этого, что даже не знаешь: справедливость и справедливое — в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнее всего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми. Подданные осуществляют то, что пригодно правителю, т. к. в его руках сила. Вследствие их исполнительности он благоденствует, а сами они — ничуть.

Надо обратить внимание, Сократ, величайший ты простак, на то, что справедливый человек везде проигрывает сравнительно с несправедливым. Прежде всего во взаимных обязательствах между людьми: когда тот и другой ведут какое-нибудь общее дело, ты нигде не найдешь, чтобы при окончательном расчете справедливый человек получил больше, чем несправедливый, наоборот, он всегда получает меньше. Затем во взаимоотношениях с государством, когда надо делать какие-нибудь взносы: при равном имущественном положении справедливый вносит больше, а несправедливый меньше, и, когда надо получать, справедливому не достается ничего, а несправедливый много выгадывает. Да и когда они занимают какую-нибудь государственную должность, то у справедливого, даже если ему не придется понести какого-нибудь иного ущерба, приходят в упадок его домашние дела, т. к. он не может уделять им достаточно внимания, из общественных же дел он не извлекает никакой пользы именно потому, что он человек справедливый. Вдобавок он вызывает недо-

вольство своих родственников и знакомых тем, что не хочет покровительствовать им, если это противоречит справедливости. А у человека несправедливого все это обстоит как раз наоборот.

Я повторяю то, что недавно говорил: обладание властью дает большие преимущества. Это ты и должен учитывать, если хочешь судить, насколько всякому для себя лично полезнее быть несправедливым, чем справедливым. Всего проще тебе будет это понять, если ты возьмешь несправедливость в ее наиболее завершенном виде, когда благоденствует как раз тот, кто нарушил справедливость, и в высшей степени жалок тот, кто на себе испытал несправедливость и все же не решился пойти против справедливости. Такова тирания: она то исподтишка, то насильственно захватывает то, что ей не принадлежит, — храмовое и государственное имущество, личное и общественное, — и не постепенно, а единым махом. Частичное нарушение справедливости, когда его обнаружат, наказывается и покрывается величайшим позором. Такие частичные нарушители называются, смотря по виду своих злодеяний, то святотатцами, то похитителями рабов, то взломщиками, то грабителями, то ворами. Если же кто, мало того что лишит граждан имущества, еще и самих их поработит, обратив в невольников, его вместо этих позорных наименований называют преуспевающим и благоденствующим, и не только его соотечественники, но и чужеземцы, именно потому, что знают: такой человек сполна осуществил несправедливость. Ведь те, кто порицает несправедливость, не порицают совершение несправедливых поступков, они просто боятся за себя, как бы им самим не пострадать. Так-то вот, Сократ: достаточно полная несправедливость сильнее справедливости, в ней больше силы, свободы и властности, а справедливость, как я с самого начала и говорил, — это то, что пригодно сильнейшему, несправедливость же целесообразна и пригодна сама по себе.

Сказав это, Фрасимах намеревался было уйти — потоком своего многословия он, словно банщик, окатил нас и залил нам уши, однако присутствующие не пустили его и заставили остаться, чтобы он привел доводы в подтверждение своих слов. Да я и сам очень нуждался в этом и потому сказал:

— Удивительный ты человек, Фрасимах. Цабрасываешься на нас с такой речью и вдруг собираешься уйти, между тем ты и нас не наставил в достаточной мере, да и сам не разобрался, так ли обстоит дело либо по-другому. Или, по-твоему, это мелочь — попытаться определить такой предмет? Разве это не было бы руководством в жизни, следуя которому каждый из нас стал бы жить с наибольшей для себя выгодой?

— Я думаю, — сказал Фрасимах, — что это-то обстоит иначе.

— По-видимому, — сказал я, — тебе нет никакого дела до нас, тебе все равно, станем ли мы жить хуже или лучше, оставаясь в неведении

относительно того, что ты, по твоим словам, знаешь. Но, дорогой мой, дай себе труд открыть это и нам. Нас здесь собралось так много, что, если ты нас облагодетельствуешь, это будет неплохим для тебя вкладом. Что касается моего мнения, то я говорю тебе, что я все-таки не верю и не думаю, будто несправедливость выгоднее справедливости, даже когда несправедливости предоставлена полная свобода действия. Допустим, дорогой мой, что кто-нибудь несправедлив, допустим, что он может совершать несправедливые поступки либо тайно, либо в открытом бою, все же это меня не убеждает, будто несправедливость выгоднее справедливости. Возможно, что и кто-нибудь другой из нас, а не только я вынес такое же впечатление. Так убеди же нас как следует, уважаемый Фрасимах, что мы думаем неправильно, когда ставим справедливость значительно выше несправедливости.

— Как же тебя убедить? — сказал Фрасимах. — Раз тебя не убедило то, что я сейчас говорил, как же мне еще с тобой быть? Не впихнуть же мои взгляды в твою душу!

— Ради Зевса, только не это! Прежде всего ты держись тех же взглядов, которые уже высказал, а если они у тебя изменились, скажи об этом открыто и не обманывай нас. Ты видишь теперь, Фрасимах (давай-ка еще раз рассмотрим прежнее): дав сперва определение подлинного врача, ты не подумал, что ту же точность надо потом сохранить, говоря и о подлинном пастухе. Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угоститься за столом; или, что касается доходов, так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем для этого искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а своему прямому назначению, и притом наилучшим образом, тогда овцы и будут в наилучшем состоянии; такое искусство будет достаточным для этой цели, пока в нем нет никаких недочетов. Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем — в общественном и в частном порядке. И неужели ты думаешь, будто те, кто правит государствами, — подлинные правители — правят по доброй воле?

— Клянусь Зевсом, не только думаю, но знаю наверняка.

— Правда, Фрасимах? Разве ты не замечаешь, что никто из других правителей не желает править добровольно, но все требуют вознаграждения, потому что от их правления будет польза не им самим, а их подчиненным? Скажи-ка мне вот что: не потому ли мы отличаем одно искусство от другого, что каждое из них имеет свое назначение? Только не высказывай, дорогой мой, чего-нибудь неожиданно странного — иначе мы никогда не кончим.

— Да, мы отличаем их именно поэтому.

— Следовательно, каждое приносит нам какую-то особую пользу, а не пользу вообще: например, врачевание — здоровье, кораблевождение — безопасность во время плавания и т. д.

— Конечно.

— А искусство оплачивать труд касается вознаграждения, ведь для этого оно и предназначено. Или врачевание и кораблевождение для тебя одно и то же? Согласно твоему предложению, ты хочешь все точно определить; так вот, если кто-нибудь, занимаясь кораблевождением, поздоровеет, т. к. ему пойдет на пользу морское плавание, будешь ли ты склонен из-за этого назвать кораблевождение врачеванием?

— Конечно, нет.

— И я думаю, ты не назовешь это оплатой труда, если кто, работая по найму, поздоровеет?

— Конечно, нет.

— Так что же? И врачевание ты не назовешь искусством работать по найму, когда врачующий так работает?

— Не назову.

— Стало быть, мы с тобой согласны в том, что каждое искусство полезно по-своему?

— Пусть будет так.

— Значит, какую бы пользу ни извлекали сообща те или иные мастера, ясно, что они сообща участвуют в том деле, которое приносит им пользу.

— По-видимому.

— Мы говорим, что мастерам, получающим плату, полезно то, что они получают выгоду от искусства оплаты труда.

Фрасимах неохотно согласился.

— Значит, у каждого из них эта самая польза, т. е. получение платы, истекает не от их собственного искусства. Если рассмотреть это точнее, то врачевание ведет к здоровью, а способ оплаты — к вознаграждению; строительное искусство создает дом, а искусство найма сопровождает это вознаграждением. Так и во всем остальном: каждое искусство делает свое дело и приносит пользу соответственно своему назначению. Если же к этому искусству не присоединится оплата, будет ли от него польза мастеру?

— Видимо, нет.

— Значит, ему нет никакой пользы, когда он работает даром?

— Я так думаю.

— Следовательно, Фрасимах, теперь это уже ясно: никакое искусство и никакое правление не обеспечивает пользы для мастера, но, как мы тогда и говорили, оно обеспечивает и предписывает ее своему подчинен-

ному, имея в виду то, что пригодно слабейшему, а не сильнейшему. Поэтому-то я и говорил не так давно, дорогой Фрасимах, что никто не захочет добровольно быть правителем и заниматься исправлением чужих пороков, но всякий, напротив, требует вознаграждения, потому что, кто намерен ладно применять свое искусство, тот никогда не действует и не повелевает ради собственного блага, но повелевает только ради высшего блага для своих подчиненных. Вот почему для приступающих к правлению должно существовать вознаграждение — деньги либо почет или же наказание для отказывающихся управлять.

— Как так, Сократ? — сказал Главкон. — Первые два вида вознаграждения я знаю, но ты и наказание отнес к своего рода вознаграждению: этого я уже не понимаю.

— Значит, ты не понимаешь вознаграждения самых лучших, благодаря которому и правят наиболее порядочные люди, в тех случаях, когда они соглашаются управлять. Разве ты не знаешь, что честолюбие и сребролюбие считаются позорными, да и на самом деле это так?

— Знаю.

— Так вот, хорошие люди потому и не соглашаются управлять — ни за деньги, ни ради почета: они не хотят прозываться ни наемниками, открыто получая вознаграждение за управление, ни ворами, тайно пользуясь его выгодами; в свою очередь, и почет их не привлекает — ведь они не честолюбивы. Чтобы они согласились управлять, надо обязать их к этому и применять наказания. Вот, пожалуй, причина, почему считается постыдным добровольно домогаться власти, не дожидаясь необходимости. А самое великое наказание — это быть под властью человека худшего, чем ты, когда сам ты не согласился управлять. Мне кажется, именно из опасения такого наказания порядочные люди и управляют, когда стоят у власти: они приступают тогда к управлению не потому, что идут на что-то хорошее и находят в этом удовлетворение, но по необходимости, не имея возможности поручить это дело кому-нибудь, кто лучше их или им равен.

Если бы государство состояло из одних только хороших людей, все бы, пожалуй, оспаривали друг у друга возможность устраниваться от правления, как теперь оспаривают власть. Отсюда стало бы ясно, что по существу подлинный правитель имеет в виду не то, что пригодно ему, а то, что пригодно подвластному, так что всякий понимающий это человек вместо того, чтобы хлопотать о пользе другого, предпочел бы, чтобы другие позаботились о его пользе. Я ни в коем случае не уступлю Фрасимаху, будто справедливость — это то, что пригодно сильнейшему. Но мы еще обсудим это потом.

Для меня сейчас гораздо важнее и недавнее утверждение Фрасимаха, будто жизнь человека несправедливого лучше жизни человека справед-

ливого¹. А ты, Главкон, что выбираешь? Какое из этих двух утверждений, по-твоему, более верно?

— По-моему, — сказал Главкон, — выгоднее жизнь человека справедливого.

— А ты слышал, сколько разных благ приписал Фрасимах жизни человека несправедливого?

— Слышал, да не верю.

— Так хочешь, мы его переубедим, если нам как-нибудь удастся обнаружить, что он не прав?

— Как не хотеть! — сказал Главкон.

— Однако если мы станем возражать ему, слово за словом перечисляя блага справедливости, а затем снова будет говорить он и опять мы, то понадобится вести счет указанным благам и измерять их, а чтобы решить, сколько их привел каждый из нас в каждом своем ответе, нам понадобятся судьи. Если же мы будем вести исследование, как мы делали это только что, когда сходились во мнениях, тогда мы одновременно будем и судьями, и защитниками.

— Конечно.

— Какой же из этих двух способов тебе нравится?

— Второй.

— Ну-ка, Фрасимах, — сказал я, — отвечай нам с самого начала. Ты утверждаешь, что совершенная несправедливость полезнее совершенной справедливости?

— Конечно, я это утверждаю, и уже сказал почему.

— Ну а как ты скажешь вот насчет чего: называешь ли ты одно из этих свойств добродетелью, а другое — порочностью?

— А почему бы нет?

— Значит, добродетелью ты назовешь справедливость, а порочностью — несправедливость?

— Не иначе, дражайший! И я говорю, что несправедливость целесообразна, а справедливость — нет!

— Ну и что же тогда получается?

— Да наоборот.

— Неужели, что справедливость порочна?

— Нет, но она — весьма благородная тупость (εὐήθειαν).

— Но называешь ли ты несправедливость злоумышленностью (κακοήθειαν)?

— Нет, это здравомыслие.

— Разве несправедливые кажутся тебе разумными и хорошими?

¹ Справедливость и несправедливость.

— По крайней мере, те, кто способен довести несправедливость до совершенства и в состоянии подчинить себе целые государства и народы. А ты, вероятно, думал, что я говорю о тех, кто отрезает кошельки? Впрочем, и это целесообразно, пока не будет обнаружено. Но о них не стоит упоминать; иное дело то, о чем я сейчас говорил.

— Мне прекрасно известно, что ты этим хочешь сказать, но меня удивляет, что несправедливость ты относишь к добродетели и мудрости, а справедливость — к противоположному.

— Конечно, именно так.

— Это уж слишком резко, мой друг, и не всякий найдет, что тебе сказать. Если бы ты утверждал, что несправедливость целесообразна, но при этом, подобно другим, признал бы ее порочной и позорной, мы нашлись бы, что сказать, согласно общепринятым взглядам. А теперь ясно, что ты станешь утверждать, будто несправедливость — прекрасна и сильна и т. д., т. е. припишешь ей все то, что мы приписываем справедливости, раз уж ты дерзнул отнести несправедливость к добродетели и мудрости.

— Ты догадался в высшей степени верно.

— В таком случае не следует отступать от подробного рассмотрения всего этого в нашей беседе, пока ты, насколько я замечаю, говоришь действительно то, что думаешь. Мне кажется, Фрасимах, ты сейчас несколько не шутишь, а высказываешь то, что представляется тебе истинным.

— Не все ли тебе равно, представляется это мне таковым или нет? Ведь мое утверждение ты не опровергнешь.

— Оно, конечно, хоть и все равно, но попытайся вдобавок ответить еще на это: представляется ли тебе, что справедливый человек желал бы иметь какое-либо преимущество перед другим, тоже справедливым?

— Ничуть, иначе он не был бы таким вежливым и простоватым, как это теперь наблюдается.

— Ну а в делах справедливости?

— Даже и там нет.

— А притязал бы он на то, что ему следует обладать преимуществом сравнительно с человеком несправедливым и что это было бы справедливо? Или он не считал бы это справедливым?

— Считал бы и притязал бы, да только это ему не под силу.

— Но я не об этом спрашиваю, а о том, считает ли нужным и хочет ли справедливый иметь больше, чем несправедливый?

— Да, конечно, хочет.

— А несправедливый человек? Неужели он будет притязать на обладание преимуществом сравнительно со справедливым человеком также и в делах справедливости?

— А почему бы и нет? Ведь он притязает на то, чтобы иметь больше всех.

— Значит, несправедливый человек будет притязать на обладание преимуществом перед другим несправедливым человеком и его деятельностью и будет с ним бороться за то, чтобы захватить самому как можно больше?

— Да, это так.

— Значит, мы скажем следующим образом: справедливый человек хочет обладать преимуществом сравнительно не с подобным ему человеком, а с тем, кто на него не похож, между тем как несправедливый хочет им обладать сравнительно с обоими — и с тем, кто подобен ему, и с тем, кто на него не похож.

— Это ты сказал как нельзя лучше.

— А ведь несправедливый человек все же бывает разумным и значительным, а справедливый — ни тем ни другим.

— Это тоже хорошо сказано.

— Значит, несправедливый человек бывает похож на человека разумного и значительного, а справедливый, напротив, не похож?

— Как же человеку не быть похожим на себе подобных, раз он сам таков? А если он не таков, то и не похож.

— Прекрасно. Значит, каждый из них таков, как те, на кого он похож.

— А почему бы и нет?

— Пусть так. А скажи, Фрасимах, называешь ли ты одного человека знатоком музыки, а другого — нет?

— Конечно.

— Какой же из них разумен, а какой — нет?

— Знаток музыки, конечно, разумен, а другой — неразумен.

— И раз он разумен, значит, этот человек выдающийся, а кто неразумен — ничтожен?

— Да.

— Ну а врач? Не так же ли точно?

— Так же.

— А как, по-твоему, уважаемый Фрасимах, знаток музыки, настроившая лиру, этим натягиванием и отпусканием струн притязает ли на что-нибудь большее, чем быть знатоком?

— По-моему, нет.

— Ну а на что-то большее в сравнении с другим, не знатоком?

— Это уж непременно.

— А врач? Назначая ту или иную пищу и питье, притязает ли он этим на что-то большее, чем быть врачом и знать врачебное дело?

— Нет, нисколько.

— А притязает ли он на что-то большее, чем тот, кто не врач?

— Да.

— примени же это к любой области знания и незнания. Считаешь ли ты, что знаток любого дела притязает на большее в своих действиях и высказываниях, чем другой знаток того же дела, или на то же самое в той же области, что и тот, кто ему подобен?

— Пожалуй, я должен согласиться с последним.

— А невежда? Разве он не притязал бы на большее одинаково в сравнении со знатоком и с другим невеждой?

— Возможно.

— А знаток ведь человек мудрый?

— Я полагаю.

— А мудрый человек обладает достоинствами?

— Полагаю.

— Значит, человек, обладающий достоинствами, и к тому же мудрый, не станет притязать на большее сравнительно с ему подобным, а только с тем, кто на него не похож, т. е. ему противоположен.

— По-видимому.

— Человек же низких свойств и невежда станет притязать на большее и сравнительно с ему подобным, и сравнительно с тем, кто ему противоположен.

— Очевидно.

— Стало быть, Фрасимах, несправедливый человек будет у нас притязать на большее сравнительно и с тем, кто на него не похож, и с тем, кто похож. Или ты не так говорил?

— Да, так.

— А справедливый человек не станет притязать на большее сравнительно с ему подобным, а только с тем, кто на него не похож.

— Да.

— Следовательно, справедливый человек схож с человеком мудрым и достойным, а несправедливый — с человеком плохим и невеждой.

— Пожалуй, что так.

— Но ведь мы уже признали, что, кто на кого похож, тот и сам таков.

— Признали.

— Следовательно, у нас оказалось, что справедливый — это человек достойный и мудрый, а несправедливый — невежда и недостойный.

Хотя Фрасимах и согласился со всем этим, но далеко не с той легкостью, как я это вам сейчас передаю, а еле-еле, через силу. Попотел он при этом изрядно, тем более что дело происходило летом. Тут и узрел я впервые, что даже Фрасимах может покраснеть.

После того как мы оба признали, что справедливость — это добродетель и мудрость, а несправедливость — порочность и невежество, я сказал:

— Пусть так. Будем считать это у нас уже установленным. Но мы еще утверждали, что несправедливость могущественна. Или ты не помнишь, Фрасимах?

— Помню. Но я недоволен тем, что ты сейчас утверждаешь, и должен по этому поводу сказать кое-что. Впрочем, если я стану говорить, я уверен, ты назовешь это разглагольствованием. Так что либо предоставь мне говорить, что я хочу, либо, если тебе угодно спрашивать, спрашивай, а я тебе буду вторить, словно старухам, рассказывающим сказки, и то одобрительно, то отрицательно кивать головой.

— Только ни в коем случае не вопреки собственному мнению.

— Постараюсь, чтобы ты остался доволен мной, раз уж ты не даешь мне говорить. Чего ты от меня еще хочешь?

— Ничего, клянусь Зевсом. Если ты будешь так поступать — дело твое, я же тебе задам вопрос.

— Задавай.

— Я спрашиваю о том же, что и недавно, чтобы наше рассуждение шло по порядку, а именно: как относится справедливость к несправедливости? Ведь раньше было сказано, что несправедливость и могущественнее, и сильнее справедливости. Теперь же, раз справедливость — это мудрость и добродетель, легко, думаю я, обнаружится, что она и сильнее несправедливости, раз та не что иное, как невежество. Это уж всякий поймет.

Но я не хочу, Фрасимах, рассматривать это так плоско, а скорее вот в каком роде: признаешь ли ты, что государство может быть несправедливым и может пытаться несправедливым образом поработить другие государства и держать их в порабощении, причем многие государства бывают порабощены им?

— А почему бы нет? Это в особенности может быть осуществлено самым превосходным из государств, наиболее совершенным в своей несправедливости.

— Я понимаю, что таково было твое утверждение. Но я вот как его рассматриваю: государство, становясь сильнее другого государства, приобретает свою мощь независимо от справедливости или же обязательно в сочетании с нею?

— Если, как ты недавно говорил, справедливость — это мудрость, тогда — в сочетании со справедливостью. Если же дело обстоит, как говорил я, то — с несправедливостью.

— Меня очень радует, Фрасимах, что ты не говоришь просто «да» или «нет», но отвечаешь мне, да еще так превосходно.

— Это я тебе в угоду.

— И хорошо делаешь. Угоди же мне еще вот чем: скажи, как, по-твоему, государство, или войско, или разбойники, или воры, или еще какой-либо народ, несправедливо приступающий сообща к какому-нибудь делу,

может ли что-нибудь сделать, если эти люди будут несправедливо относиться друг к другу?

— Конечно, нет.

— А если не будут относиться несправедливо, тогда скорей?

— Еще бы!

— Ведь несправедливость, Фрасимах, вызывает раздоры, ненависть, междоусобицы, а справедливость — единодушие и дружбу¹. Не так ли?

— Пусть будет так, чтобы не спорить с тобой.

— Это хорошо с твоей стороны, почтеннейший. Скажи-ка мне вот что: если несправедливости, где бы она ни была, свойственно внедрять ненависть повсюду, то, возникши в людях, все равно, свободные ли они или рабы, разве она не заставит их возненавидеть друг друга, не приведет к распрям, так что им станет невозможно действовать сообща?

— Конечно.

— Да хотя бы их было только двое, но раз уж она в них возникла, разве они не разойдутся во взглядах, не возненавидят, как враги, друг друга, да притом и людей справедливых?

— Да, они будут врагами.

— Если даже, Фрасимах, — удивительный ты человек! — несправедливость возникнет только у одного, разве потеряет она тогда свойственную ей силу? Или же, наоборот, она будет иметь ее несколько не меньше?

— Пускай себе имеет ничуть не меньше.

— А силу она имеет, как видно, какую-то такую, что, где бы несправедливость ни возникла — в государстве ли, в племени, в войске или в

¹ *Единодушие* (ομόνοια) и *дружба* (φιλία) были возведены в принцип справедливой государственной власти с развитием новых, космополитических, а не узкополисных идей растущего эллинистического общества. Еще у Ксенофонта Сократ в беседе с софистом Гиппием говорит: «Единодушие граждан, по общему мнению, есть величайшее благо для государства... везде в Элладе есть закон, чтобы граждане давали клятву жить в единодушии, и везде эту клятву дают» (Воспоминания... IV 4, 16). Часто оперируют этим термином ораторы Исократ (Panegyг. 3, 104; Panath. 42, 77, 217, 225, 226, 258; Philipp. 16, 40, 141; Nicocl. 41; Areop. 69 // Isocratis orationes / Ed. G. Benseler — F. Blass. Vol. I–II. Lipsiae, 1913–1927) и Демосфен (I 5; IX 38; XVIII 246; XX 12, 110; XXII 77; XXIV 185; XXV 89 // Demosthenis orationes / Rec. G. Dindorf. Ed. 4 cur. F. Blass. Vol. I–III. Lipsiae, 1885–1889).

Аристотель в «Никомаховой этике» отличает единодушие, или единомыслие, от дружбы, которой он посвятил восьмую книгу. Единомыслие понимается Аристотелем не в плане личном, как простое совпадение мнений, а как категория социальная и этическая. В связи с этим Аристотель пишет: «Те государства мы назовем единомыслящими, которые имеют одинаковые воззрения на то, что полезно, и, стремясь к полезному, осуществляют его сообща». «Единомыслие есть политическая дружба», и она существует «между нравственными людьми», воля которых «направлена на полезное и на справедливое» и которые «к этой цели стремятся сообща». Единомыслия не может быть у дурных людей, т. к. они везде, где чувствуют наживу, стремятся к излишней выгоде и «польза общества» их не касается (IX 6, 1167a 22–25). Идею единодушия посвятил три речи (38–40) блестящий оратор и деятель греческого Возрождения (I–II вв. н. э.) Дион Хризостом.

чем-либо иным, — она прежде всего делает невозможным действия этих групп, поскольку эти действия сопряжены с ней самой, ведь она ведет к раздорам, к разногласиям, внутренней и внешней вражде, в том числе и к справедливому противнику. Разве не так?

— Конечно, так.

— Даже возникая в одном человеке, она производит все то, что ей свойственно совершать. Прежде всего она делает его бездейственным, т. к. он в раздоре и разладе с самим собой, он враг и самому себе, и людям справедливым. Не так ли?

— Да.

— Но ведь и боги справедливы, друг мой?

— Пусть так.

— Выходит, и богам, Фрасимах, несправедливый враждебен, а справедливый им — друг.

— Угощайся этим рассуждением сам, да смелее. Я тебе не стану перечить, чтобы не нажить врагов среди присутствующих.

— Ну так дополни это мое угощение еще и остальными ответами, подобно тому как ты это делал сейчас. Обнаружилось, что справедливые люди мудрее, лучше и способнее к действию, несправедливые же не способны действовать вместе. Хотя мы и говорим, что когда-то кое-что было совершено благодаря энергичным совместным действиям тех, кто несправедлив, однако в этом случае мы выражаемся не совсем верно. Ведь они не пощадили бы друг друга, будь они вполне несправедливы, стало быть, ясно, что было в них что-то и справедливое, мешавшее им обижать друг друга так, как тех, против кого они шли. Благодаря этому они и совершили то, что совершили. На несправедливое их подстрекала присущая им несправедливость, но были они лишь наполовину порочными, потому что люди совсем плохие и совершенно несправедливые совершенно не способны и действовать. Вот как я это понимаю, а не так, как ты сперва утверждал.

Нам остается еще исследовать то, что мы вслед за тем решили подвергнуть рассмотрению, т. е. лучше ли живется людям справедливым, чем несправедливым, и счастливее ли они. Хотя, по-моему, это уже и теперь видно из сказанного, все же надо рассмотреть это основательнее — ведь речь идет не о пустяках, а о том, каким образом надо жить.

— Так рассмотри же это.

— Я это и делаю. Ну вот скажи мне, есть, по-твоему, у коня какое-нибудь назначение?

— По-моему, да.

— Не то ли ты считал бы назначением коня или чего угодно другого, что может быть выполнено только с его помощью или во всяком случае лучше всего с ней?

— Не понимаю.

— Да вот как: можешь ли ты видеть чем-нибудь иным, кроме глаз?

— Нет, конечно.

— Ну а слышать чем-нибудь иным, кроме ушей?

— Ни в коем случае.

— Так разве неправильно будет сказать, что эти вещи — их предназначение?

— Разумеется, правильно.

— Ну а ветви виноградной лозы можешь ты обрезать садовым и простым ножом и многими другими орудиями?

— Конечно.

— Но ничем не обрежешь их так хорошо, как особым серпом, который для того-то и сделан.

— Это правда.

— Так не считать ли нам это назначением серпа?

— Будем считать.

— Теперь, я думаю, ты лучше поймешь мой недавний вопрос: не будет ли назначением каждой вещи то, что кто-нибудь выполняет только с ее помощью или, лучше всего, пользуясь ею, нежели любой иной вещью?

— Понимаю. По-моему, это и будет назначением каждой вещи.

— Хорошо. А не находишь ли ты, что раз у каждой вещи есть свое назначение, то у нее должны быть и свои достоинства? Вернемся к нашим примерам: признаем ли мы, что глаза имеют свое назначение?

— Да, имеют.

— Значит, у глаз есть и свое достоинство?

— Есть и это.

— Ну а уши имеют свое назначение?

— Да.

— Значит, и свое достоинство?

— А в отношении всех остальных вещей разве дело обстоит не так же?

— Так.

— Погоди-ка. Могут ли глаза хорошо выполнять свое назначение, если у них нет свойственных им достоинств, а вместо этого — одни недостатки?

— Как можно! Вместо зрения ты, верно, говоришь о сплошной слепоте.

— Да, именно зрение и составляет достоинство глаз. Но я пока не об этом спрашиваю, а о том, не вследствие ли присущих им достоинств глаза хорошо выполняют свое назначение, а при недостатках — плохо.

— Это ты верно говоришь.

— И уши, лишенные свойственных им достоинств, плохо выполняют свое назначение?

— Конечно.

— Подведем ли мы и все остальное под это правило?

— По-моему, да.

— Тогда рассмотри после этого вот что: есть ли у души какое-либо назначение, которое нельзя выполнить решительно ничем другим из существующего, например заботиться, управлять, советоваться и т. п.? Есть ли что-нибудь другое, кроме души, к чему мы с полным правом могли бы все это отнести и сказать, что это его дело?

— Другого такого нет ничего.

— Опять-таки жизнь: признаем ли мы, что это дело души?

— Безусловно.

— Стало быть, мы признаем, что у души есть какое-то присущее ей достоинство?

— Признаем.

— А лишившись этого присущего ей достоинства, может ли душа хорошо выполнять свое назначение или это невозможно?

— Невозможно.

— Стало быть, правление и попечение низкой души неизбежно будет плохим, а у возвышенной души все это выходит хорошо.

— Это необходимо.

— Но ведь мы согласились, что достоинство души — это справедливость, а недостаток — несправедливость.

— Да, согласились.

— Значит, справедливая душа и справедливый человек будут жить хорошо, а несправедливый — плохо.

— Видно так, согласно твоему рассуждению.

— Но кто живет достойно, тот человек благоденствующий и счастливый, а кто живет недостойно — как раз наоборот.

— Да, не иначе.

— Следовательно, справедливый счастлив, а несправедливый — это жалкий человек.

— Пусть так.

— Но что за прок быть несчастным? Иное дело — быть счастливым.

— Как же иначе?

— Следовательно, — чудак ты, Фрасимах! — несправедливость никогда не может быть выгоднее справедливости.

— Ну, этим и угощайся, Сократ, на Бендидиях!¹

— Это ты меня угощаешь, Фрасимах, раз ты у меня стал таким кротким и перестал сердиться. Впрочем, я еще не вдоволь угостился, но в этом

¹ См. прим. 1.

моя вина, а не твоя. Как лакомки¹, сколько бы чего ни подали к столу, набрасываются на каждое блюдо, дабы отведать и его, хотя они еще недостаточно насладились предыдущим, так, по-моему, и я: не найдя ответа на то, что мы рассматривали сначала, а именно на вопрос, что такое справедливость, я бросил это и кинулся исследовать, будет ли она недостатком и невежеством или же она — мудрость и добродетель. А затем, когда я столкнулся с утверждением, будто несправедливость выгоднее справедливости, я не удержался, чтобы не перейти от того вопроса к этому. Так-то и вышло, что сейчас я ничего не вынес из этой беседы. Раз я не знаю, что такое справедливость, я вряд ли узнаю, есть ли у нее достоинства или нет, и несчастлив ли обладающий ею или, напротив, счастлив.

¹ Платоновское сравнение любознательного человека с *лакомкой* получило развитие и детализацию у историка Полибия, III–II вв. (III 57, 7–9), у Юлиана, IV в. н. э. (II 69c // *Juliani Imperatoris quae supersunt...* / Rec. F.C. Hertlein. Bd. 1–2. Lipsiae, 1875–1876), у ритора Фемистия, IV в. н. э. (XVIII 220 // *Themistii Orationes* / Ed. G. Downey, A. Norman. I–III. Leipzig, 1965–1974) и у других авторов.

Книга вторая

Я думал, что после таких моих слов мне будет уже излишне продолжать беседу, но оказалось, что это было не более как вступление к ней¹. Главкон, который никогда ни перед чем не отступает, и сейчас не стерпел отказа Фрасимаха от рассуждения и сказал:

— Сократ, желательна ли тебе, чтобы только казалось, будто ты нас переубедил, или чтобы мы подлинно убедились в том, что быть человеком справедливым в любом случае лучше, чем несправедливым?

— Я бы, конечно, предпочел подлинно убедить, если б это от меня зависело.

— Между тем ты не делаешь того, что тебе желательно. Скажи-ка мне, представляется ли тебе благом то, что для нас приемлемо не ради его последствия, но ценно само по себе? Вроде как, например, радость или какие-нибудь безобидные удовольствия — они в дальнейшем ни к чему, но они веселят человека.

— Мне лично оно представляется чем-то именно в таком роде.

— Далее. А то, что мы чтим и само по себе, и ради его последствий? Например, разумение, зрение, здоровье и все ценное для нас по обеим этим причинам считаешь ли ты благом?

— Да.

— А не замечаешь ли ты еще и какого-то третьего вида блага, к которому относятся упражнения тела, пользование больных, лечение и прочие прибыльные занятия? Мы признали бы, что они тягостны, хотя нам и полезны². Вряд ли мы стали бы ими заниматься ради них самих, но они оплачиваются и дают разные другие преимущества.

— Существует и такой третий вид благ. Но что из того?

— К какому же виду благ ты относишь справедливость?

— Я-то полагаю, что к самому прекрасному, который и сам по себе, и по своим последствиям должен быть ценен человеку, если тот стремится к счастью.

— А большинство держится иного взгляда и относит ее к виду тягостному, которому можно предаваться лишь за вознаграждение, ради уважения и славы, сама же она по себе будто бы настолько трудна, что лучше ее избегать.

— Я знаю такое мнение; недаром Фрасимах давно уже порицает этот вид блага и превозносит несправедливость. Но я, видно, непонятлив.

¹ Справедливость и несправедливость (продолжение).

² О платоновском понимании *полезного* и его отличии от пригодного см.: т. 1, Гиппий Большой, прим. 31.

— Погоди, выслушай и меня — вдруг ты со мной согласишься. Фрасимах, по-моему, слишком скоро поддался, словно змея, твоему заговору, а я все еще не удовлетворен твоим доказательством как той, так и другой стороны вопроса. Я желаю услышать, что же такое справедливость и несправедливость и какое они имеют значение, когда сами по себе содержатся в душе человека; а что касается вознаграждения и последствий, это мы оставим в стороне.

Вот что я сделаю, если ты не возражаешь: я снова вернусь к рассуждению Фрасимаха. Скажу, во-первых, о том, как представляют себе такие люди справедливость и ее происхождение; во-вторых, упомяну, что все, кто ее придерживается, делают это против воли, словно это необходимость, а не благо; в-третьих, укажу, что так и надо поступать, потому что, как уверяют, жизнь человека несправедливого много лучше жизни справедливого. Мне-то лично, Сократ, все это представляется совсем не так, но я нахожусь в недоумении — мне все уши прожужжали и Фрасимах, и тысячи других людей. А вот того, что мне хочется, — доказательства в защиту справедливости, т. е., что она лучше несправедливости, — я как-то ни от кого не слышал. Мне хочется услышать похвалу ей самой по себе. Думаю, что в особенности от тебя я могу узнать об этом — вот почему я нарочно стану хвалить несправедливую жизнь, чтобы тем самым подсказать тебе, каким образом мне хотелось бы услышать от тебя порицание несправедливости и похвалу справедливости. Смотри, согласен ли ты с моим предложением?

— Вполне. Разве есть для разумного человека что-нибудь более приятное, чем возможность почаще беседовать о таком предмете?

— Прекрасно. Выслушай же то, о чем я упомянул сперва, а именно: в чем состоит справедливость и откуда она берется.

Говорят, что творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее — плохо. Однако когда терпишь несправедливость, в этом гораздо больше плохого, чем бывает хорошего, когда ее творишь. Поэтому, когда люди отведали и того и другого, т. е. и поступали несправедливо, и страдали от несправедливости, тогда они, раз уж нет сил избежать одной и придерживаться другой, нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости, и не страдать от нее. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор¹. Установления закона и получили имя законных и справедливых — вот

¹ Идея общественного договора, основанного на взаимном согласии людей, а не обусловленного природой, была широко распространена в античности у досократиков — атомистов и софистов. Согласно этой теории, всякое законодательство — продукт искусства, все боги «существуют не по природе, а вследствие искусства и в силу некоторых законов», прекрасным же «по природе является одно, а по закону — другое», «справедливого же вовсе нет по природе» (см.: т. 4, Законы X 889e — 890a).

каково происхождение и сущность справедливости. Таким образом, она занимает среднее место — ведь творить несправедливость, оставаясь притом безнаказанным, это всего лучше, а терпеть несправедливость, когда ты не в силах отплатить, — всего хуже. Справедливость же лежит посреди между этими крайностями, и этим приходится довольствоваться, но не потому, что она благо, а потому, что люди ценят ее из-за своей собственной неспособности творить несправедливость. Никому из тех, кто в силах творить несправедливость, т. е. кто доподлинно муж, не придет в голову заключать договоры о недопустимости творить или испытывать несправедливость — разве что он сойдет с ума. Такова, Сократ, — или примерно такова — природа справедливости, и вот из-за чего она появилась, согласно этому рассуждению.

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

У людей была бы полнейшая возможность, как я говорю, творить все что угодно, если бы у них была та способность, которой, как говорят, обладал некогда предок Лида. Он был пастухом и батрачил у тогдашнего правителя Лидии; как-то раз, при проливном дожде и землетрясении, земля кое-где расселась и образовалась трещина в том месте, где он пас свое стадо. Заметив это, он из любопытства спустился в расселину и увидел там, как рассказывают, разные диковины, между прочим, медного коня, полого и снабженного дверцами. Заглянув внутрь, он увидел мертвеца, на вид больше человеческого роста. На мертвце не было ничего, только на руке — золотой перстень. Пастух снял его и взял себе, а затем вылез наружу. Когда пришла пора пастухам собраться на сходку, как они обычно делали каждый месяц, чтобы отчитаться перед царем о состоянии стада, и он отправился туда, а на руке у него был перстень. Так вот, когда он сидел среди пастухов, случилось ему повернуть перстень камнем к ладони, и, чуть только это произошло, он стал невидимкой, и сидевшие рядом с ним говорили о нем уже как об отсутствующем. Он подивился, нащупал снова перстень и повернул его камнем наружу, а чуть повернул, снова стал видимым. Заметив это, пастух начал пробовать, действительно ли перстень обладает таким свойством, и всякий раз получалось, что, стоило только повернуть перстень камнем к ладони, он делался невидимым, когда же он поворачивал его камнем наружу — видимым.

Поняв это, он сразу устроил так, что попал в число вестников, посланных к царю. А получив к царю доступ, совратил его жену, вместе с ней напал на него, убил и захватил власть¹.

Если бы было два таких перстня — один на руке у человека справедливого, а другой у несправедливого, тогда, надо полагать, ни один из них не оказался бы настолько твердым, чтобы остаться справедливым и решительно воздержаться от присвоения чужого имущества и не притрагиваться к нему, хотя и тот и другой имели бы возможность без всякой опаски брать что угодно на рыночной площади, проникать в дома и сходиться с кем вздумается, убивать, освобождать из заключения кого захочет — вообще действовать среди людей так, словно он равен богу. Поступая таким образом, обладатели перстней нисколько не отличались бы друг от друга: оба они пришли бы к одному и тому же. Вот это и следует признать сильнейшим доказательством того, что никто не бывает справедливым по своей воле, но лишь по принуждению, раз каждый человек не считает справедливость самое по себе благом, и, где только в состоянии поступать несправедливо, он так и поступает. Ведь всякий человек про себя считает несправедливость гораздо более выгодной, чем справедливость, и считает он это правильно, скажет тот, кто защищает такой взгляд. Если человек, овладевший такою властью, не пожелает когда-либо поступить несправедливо и не притронется к чужому имуществу, он всем, кто это заметит, покажется в высшей степени жалким и неразумным, хотя люди и станут притворно хвалить его друг перед другом — из опасения, как бы самим не пострадать. Вот как обстоит дело.

Что же касается самой оценки образа жизни тех, о ком мы говорим, то об этом мы будем в состоянии правильно судить только тогда, когда сопоставим самого справедливого человека и самого несправедливого, в противном же случае — нет. В чем же состоит это сопоставление? А вот в чем: у несправедливого человека нами не будет изъято ни одной черты несправедливости, а у справедливого — ни одной черты справедливости, так что и тот и другой будет у нас доведен в своих привычках до совершенства. Так вот, прежде всего пусть человек несправедливый действует наподобие искусных мастеров: умелый кормчий или врач знает, что в его

¹ Платоновский *Лид*, по Геродоту, — сын Атиса, эпоним лидийцев (17). Геродот рассказывает также о царе Гиге, сыне Даскила (VII), в бытность копьеносцем убившем Кандавла, своего господина, правителя Лидии, и завладевшем его богатством, женой и царством (I 8–15). Платон упоминает кольцо Гига в кн. X «Государства» (612b): оно делало человека невидимым, как шлем Аида у Гомера (Ил. V 845). Волшебное кольцо Гига и шапка Аида фигурируют также у Лукиана (Дважды обвиненный 21 // Лукиан. Собр. соч. / Пер. под ред. Б.Л. Богаевского. Т. 1–2. М.; Л., 1935. Т. 2). О «многозлатом Гигесе» знал Архилох (fr. 22 Diehl). Вполне возможно, что Платон здесь, как это у него часто бывает, сам творит миф, придавая ему глубокий нравственный смысл.

деле невозможно, а что возможно — за одно он принимается, за другое даже не берется; вдобавок он способен и исправить какой-нибудь свой случайный промах. У человека несправедливого — коль скоро он намерен именно таковым быть — верным приемом в его несправедливых делах должна быть скрытность. Если его поймают, значит, он слаб. Ведь крайняя степень несправедливости — это казаться справедливым, не будучи им на самом деле. Таким образом, совершенно несправедливого человека следует наделить совершеннейшей справедливостью, не лишая ее ни одной черточки; надо допустить, что тот, кто творит величайшую несправедливость, уготовит себе величайшую славу в области справедливости: если он в чем и промахнется, он сумеет поправиться. Он красноречив и способен переубедить людей, если раскроется что-нибудь из его несправедливых дел; он способен также применить насилие, где это требуется, потому что он обладает и мужеством, и силой, да, кроме того, приобрел себе друзей и богатство.

Представив себе таким несправедливого человека, мы в этом нашем рассуждении противопоставим ему справедливого, т. е. человека бесхитростного и благородного, желающего, как сказано у Эсхила, не казаться, а быть хорошим¹. Показное здесь надо откинуть. Ибо если он будет справедливым напоказ, ему будут воздаваться почести и преподноситься подарки; ведь всем будет казаться, что он именно таков, а ради ли справедливости он таков или ради подарков и почестей — будет неясно. Так что все у него следует забрать, оставив ему только справедливость, и сделать его полной противоположностью тому, первому человеку. Не совершая никаких несправедливостей, пусть прослышет он чрезвычайно несправедливым, чтобы тем самым подвергнуться испытанию на справедливость и доказать, что его не трогает дурная молва и то, что за нею следует. Пусть он неизменно идет своим путем до самой смерти, считаясь несправедливым при жизни, хотя на самом деле он справедлив. И вот когда оба они дойдут до крайнего предела, один — справедливости, другой — несправедливости, можно будет судить, кто из них счастливее.

— Ох, дорогой Главкон, — сказал я, — крепко же ты отшлифовал для нашего суждения, словно статую, каждого из этих двоих людей!

— Постарался, как только мог, — отвечал Главкон, — а раз они таковы, то, думаю я, будет уже нетрудно выяснить путем рассуждения, какая жизнь ожидает каждого из них. Надо об этом сказать; если же выйдет несколько резко, то считай, Сократ, что это говорю не я, а те, кто вместо справедливости восхваляют несправедливость. Они скажут: столь справедливый человек подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него

¹ См.: Эсхил. Семеро против Фив 592 (о прорицателе Амфиарае, одном из семерых вождей, идущих на Фивы).

наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов после всяческих мучений его посадят на кол и он узнает, что желательно не быть, а лишь казаться справедливым. Причем выражение Эсхила гораздо правильнее будет применить к человеку несправедливому. Ведь действительно скажут, что человек несправедливый занимается делом не чуждым истины, живет не ради славы, желает не только казаться несправедливым, но на самом деле быть им:

Свой ум взрыхлил он бороздой глубокою,
Произрастают где решенья мудрые¹.

Прежде всего в его руках окажется государственная власть, поскольку он будет казаться справедливым, затем он возьмет себе жену из какой угодно семьи, станет выдавать своих дочерей за кого ему вздумается, будет завязывать связи и общаться с кем ему угодно, да еще вдобавок из всего этого извлекать выгоду, потому что он ничуть не брезгает несправедливостью. Случится ли ему вступить в частный или в общественный спор, он возьмет верх и одолеет своих врагов, а одолев их, разбогатеет, станет благодетельствовать своим друзьям и преследовать врагов, станет приносить богам обильные и роскошные жертвы и дары, т. е. будет чтить богов да и кого захочет из людей гораздо лучше, чем человек справедливый, так что, по всей вероятности, скорее ему, а не человеку справедливому пристало быть угодным богам. Вот чем, Сократ, подкрепляется утверждение, что и со стороны богов, и со стороны людей человеку несправедливому уготована жизнь лучшая, чем справедливому.

Когда Главкон кончил, я собрался было с мыслями, чтобы как-то ему возразить, но его брат Адимант обратился ко мне:

— Ты, Сократ, конечно, не считаешь, что сказанное решает спорный вопрос?

— А что такое?

— Упущено самое главное из того, что надо было сказать.

— Значит, согласно поговорке: «Брат выручай брата»², если Главкон что упустил, твое дело помочь ему. А для меня и того, что он сказал, уже достаточно, чтобы оказаться побитым и лишиться возможности помочь справедливости.

— Ты говоришь пустое, — сказал Адимант, — но выслушай еще вот что: нам надо разобрать и те доводы, которые противоположны сказан-

¹ См.: Эсхил. Семеро против Фив 593, 594 (также об Амфиарае).

² Поговорка эта восходит к Гомеру, у которого поток Скамандр (Ксанф) зовет на помощь своего брата Симоента, чтобы одолеть Ахилла: «Милый мой брат! Хоть вдвоем обуздаем неистовство мужа!» (Ил. XXI 308, пер. В.В. Вересаева).

ному Главконом и в которых одобряется справедливость и порицается несправедливость, тогда станет яснее, по-моему, намерение Главкона. И отцы, когда говорят и внушают своим сыновьям, что надо быть справедливыми, и все, кто о ком-либо имеет попечение, одобряют не самое справедливость, а зависящую от нее добрую славу, чтобы тому, кто считается справедливым, достались и государственные должности, и выгоды в браке, т. е. все то, о чем сейчас упоминал Главкон, говоря о человеке, пользующемся доброй славой [хотя и несправедливым]. Более того, эти люди ссылаются и на другие преимущества доброй славы. Они говорят, что те, кто добился благосклонности богов, получают от них блага, которые, как они считают, боги даруют людям благочестивым. Об этом говорит такой возвышенный поэт, как Гесиод, да и Гомер тоже. По Гесиоду, боги сотворили для праведных дубы:

Желуди чтобы давать с верхушки и мед из середины,
Овцы отягчены густорунные шерстью богатой¹.

И много других благ сотворили они в дополнение к этому. Почти то же самое и у Гомера:

Ты уподобиться можешь царю беспорочному,
страха Божия полный [и многих людей повелитель могучий].
Правду творит он; в его областях изобильно рождается рожь, и ячмень, и пшено, тяготееют плодами деревья,
Множится скот на полях, и кипят многорыбием воды...²

А Мусей и его сын уделяют праведникам от богов блага еще более прекрасные. В их рассказах, когда праведники сойдут в Аид, их укладывают на ложа, устраивают пирушку для этих благочестивых людей и делают так, что они проводят все остальное время уже в опьянении, с венками на голове. Очевидно, Мусей считает, что самая прекрасная награда за добродетель — это вечное опьянение³.

А согласно другим учениям, награды, даруемые богами, распространяются еще дальше: после человека благочестивого и верного клятвам останутся дети его детей и все его потомство. Вот за что — и за другие вещи в этом же роде — восхваляют они справедливость. А людей нечес-

¹ Труды и дни 233, 234.

² См.: Од. XIX 109–113.

³ Мусей (см.: т. 1, Ион, прим. 23) и его сын (а может быть, и отец) Евмолп — мифические певцы. В именах этих певцов ясно чувствуется персонификация одного из видов искусств — пения. Здесь явная насмешка над некоторыми аспектами орфических представлений о загробной жизни. Ср. у Плутарха (Comp. Cim. et Lucull. 1).

тивных и неправедных они погружают в какую-то трясину в Аиде и заставляют носить решетом воду¹. Таким людям еще при их жизни выпадает дурная слава: то наказание, о котором упоминал Главкон, говоря о людях справедливых, но прославивших несправедливыми. Оно-то постигает, как они уверяют, людей несправедливых. Вот и все, что можно об этом сказать. Такова похвала и порицание тем и другим.

Кроме того, Сократ, относительно справедливости и несправедливости рассмотри еще и другой вид высказываний, встречающихся и в обыденной речи, и у поэтов. Все в один голос твердят, что рассудительность и справедливость — нечто прекрасное, однако в то же время тягостное и трудное, а быть разнузданным и несправедливым приятно и легко и только из-за общего мнения и закона это считается постыдным. Говорят, что несправедливые поступки по большей части целесообразнее справедливых: люди легко склоняются к тому, чтобы и в общественной жизни, и в частном быту считать счастливыми и уважать негодяев, если те богаты и вообще влиятельны, и ни во что не ставят и презирать каких-нибудь немощных бедняков, пусть даже и признавая, что они лучше богачей.

Из всего этого наиболее удивительны те взгляды, которые высказывают относительно богов и добродетели, — будто бы и боги уделяют несчастье и плохую жизнь многим хорошим людям, а противоположным — и противоположную участь². Нищенствующие прорицатели околачиваются у дверей богачей, уверяя, будто обладают полученной от богов способностью жертвоприношениями и заклинаниями загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках проступок, причем это будет сделано приятным образом, посреди празднеств. Если же кто пожелает нанести вред своему врагу, то при незначительных издержках он справедливому человеку может навредить в такой же степени, как и несправедливому: они уверяют, что с помощью каких-то заклятий и узелков они склоняют богов к себе на службу³. А в подтверждение всего этого приводят свидетельства поэтов, говорящих о доступности зла:

¹ По преданию, данаиды, убившие своих мужей, были осуждены вечно лить воду в бездонные амфоры (ср. намек на это у Горация: Оды III, 11, 22–24).

² У Солона читаем: «...много дурных людей обогащается, а хороших — страдает» (fr. 4, 9 Diehl). Феогнид восклицает (377–380):

Как же, Кронид, допускает душа твоя, чтоб нечестивцы
Участь имели одну с теми, кто правду блюдет?
Чтобы равны тебе были разумный душой и надменный;
В несправедливых делах жизнь проводящий свою?

³ Ср.: т. 4, Законы XII 933а — о вреде, который люди наносят «при помощи ворожбы, зачаровывающих песен и так называемых пут».

Выбор зла в изобилии предоставляется людям
Очень легко: ровен путь и обитель его совсем близко;
А преддверием доблести пот установлен богами¹;

да и путь к ней труден и крут. В подтверждение же того, что люди способны склонить богов, ссылаются на Гомера, т. к. и он сказал, что «боги и те умолимы»:

Но и бессмертных богов благовоньями, кроткой молитвой,

Вин возлияньем и жиром сжигаемой жертвы смягчает
Смертный просящий, когда он пред ними виновен и грешен².

У жрецов под рукой куча книг Мусея и Орфея, потомков, как говорят, Селены и Муз, и по этим книгам они совершают свои обряды, уверяя не только отдельных лиц, но даже целые народы, будто и для тех, кто еще жив, и для тех, кто уже скончался, есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и в приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства; это будто бы избавляет нас от загробных мучений, а кто не совершал жертвоприношений, тех ожидают беды³.

И сколько же такой всякой всячины, дорогой Сократ, утверждается относительно добродетели и порочности и о том, как они расцениваются у людей и у богов! Что же под впечатлением всего этого делать, скажем мы, душам юношей? Несмотря на свои хорошие природные задатки, они слетаются, словно [птицы] на приманку, на такие рассказы и по ним заключают, каким надо быть человеку и какого ему направления придерживаться, чтобы как можно лучше пройти свой жизненный путь. По всей вероятности, юноша задаст самому себе вопрос наподобие Пиндара:

¹ См.: *Гесиод*. Труды и дни 287–290.

² См.: *Ил.* IX 497–501. Это слова старца Феникса, обращенные к Ахиллу, остававшемуся неумолимым в ответ на просьбы ахейских послов.

³ Здесь имеются в виду орфики и их *таинства*. См.: т. 1, Горгий, прим. 80. О *Мусее* и *Орфее* см.: т. 1, Ион, прим. 11 и 23. Первые упоминания об *Орфее* относятся к VI в. У Ивика (fr. 27 Diehl): «славно именитый Орфей». Пиндар (Pyth. IV 176 Snell–Maehler) называет его «прославленным отцом песен». Геродот (II 81) знает об орфических таинствах наряду с пифагорейскими и вакхическими. Родина Орфея — фессалийская Пиерия у Олимпа, где, согласно мифам, обитали *Музы* (см.: т. 2, Федр, прим. 50). По другой версии, он родился во Фракии от музы Каллиопы и царя Эагра. Аристотель (fr. 9 // *Aristotelis fragmenta* / Ed. V. Rose. Lipsiae, 1886) прямо отрицал существование поэта Орфея, в то время как софист Гиппий считал его предшественником Гомера и Гесиода (86 В 6 Diels). Орфею приписывали теогоническую поэму в 24 песни, так называемые Священные слова; отрывки из этой поэмы помещены в известном издании Керпа. Его сборник «Орфические гимны» содержит гимны начиная с VI в. и кончая первыми веками н. э.

Правдой ли взойти мне на вышнюю крепость
Или обманом и кривдой¹ —

и под их защитой провести жизнь? Судя по этим рассказам, если я справедлив, а меня таковым не считают, пользы мне от этого, как уверяют, не будет никакой, одни только тяготы и явный ущерб. А для человека несправедливого, но снискавшего себе славу справедливого жизнь, как утверждают, чудесна. Следовательно, раз видимость, как объясняют мне люди мудрые, пересиливает даже истину² и служит главным условием благополучия, мне именно на это и следует обратить все свое внимание: прежде всего для видимости мне надо как бы огородиться живописным изображением добродетели и под этим прикрытием проташить лисицу премудрого Архилоха, ловкую и изворотливую³. Но, скажет кто-нибудь, нелегко все время скрывать свою порочность. Да ведь и все великое без труда не дается, ответим мы ему. Тем не менее если мы стремимся к благополучию, приходится идти по тому пути, которым ведут нас эти рассуждения. Чтобы это осталось тайной, мы составим союзы и общества; существуют также наставники в искусстве убеждать, от них можно заимствовать судейскую премудрость и умение действовать в народных собраниях: таким образом, мы будем прибегать то к убеждению, то к насилию, так чтобы всегда брать верх и не подвергаться наказанию.

Но, скажут нам, от богов-то невозможно ни утаиться, ни применить к ним насилие. Тогда, если боги не существуют или если они несколько не заботятся о человеческих делах, то и нам нечего заботиться о том, чтобы от них утаиться. Если же боги существуют и заботятся о нас, так ведь мы знаем о богах или слышали о них не иначе как из сказаний и от поэтов, изложивших их родословную⁴. Однако те же самые источники утверждают, что можно богов переубедить, привлекая их на свою сторону жертвами, «кроткими молитвами» и приношениями⁵. Тут придется либо верить и в то и в другое, либо не верить вовсе. Если уж верить, то следует сначала поступить несправедливо, а затем принести жертвы

¹ Fr. 213 Sneel–Maehler.

² Эти слова принадлежат поэту Симониду Кеосскому (fr. 55 Diehl). См. также: т. 1, Протагор, прим. 24.

³ *Архилоху* (см.: т. 1, *Ион*, прим. 7) принадлежат две стихотворные басни — о *лисице* и *обезьяне* (см.: fr. 81, а также fr. 88–95 Diehl), в которых подразумеваются личные отношения Архилоха и Ликамба, отца его возлюбленной Необулы, вероломно обманувшего поэта. Обе басни известны в пересказе Эзопа (I 1, 14 // *Corpus fabularum Aesopiarum I 1* / Ed. A. Nausgath. Lipsiae, 1957; см. также: *Басни Эзопа* / Пер., статья и комм. М.А. Гаспарова. М., 1968).

⁴ См. также: т. 1, Кратил 396 cd.

⁵ См. выше: 364e.

богам за свои несправедливые стяжания. Ведь, придерживаясь справедливости, мы, правда, не будем наказаны богами, но зато лишимся выгоды, которую могла бы нам принести несправедливость. Придерживаться же несправедливости нам выгодно, а что касается наших преступлений и ошибок, так мы настойчивой мольбой переубедем богов и избавимся от наказания. Но ведь в Аиде [скажут нам] либо нас самих, либо детей наших детей ждет кара за наши здешние несправедливые поступки. Однако, друг мой, скажет расчетливый человек, здесь-то и имеют великую силу посвящения в таинства и боги-избавители, и именно этого придерживаются как крупнейшие государства, так и дети богов, ставшие поэтами и божьими пророками¹: они указывают, что дело обстоит именно таким образом.

На каком же еще основании выбрали бы мы себе справедливость вместо крайней несправедливости? Ведь если мы овладеем несправедливостью в сочетании с притворной благопристойностью, наши действия будут согласны с разумом пред лицом как богов, так и людей и при нашей жизни и после кончины — вот взгляд, выражаемый большинством выдающихся людей. После всего сказанного есть ли какая-нибудь возможность, Сократ, чтобы человек, одаренный душевной и телесной силой, обладающий богатством и родовитый, пожелал уважать справедливость, а не рассмеялся бы, слыша, как ее превозносят? Да и тот, кто может опровергнуть все, что мы теперь сказали, и кто вполне убежден, что самое лучшее — это справедливость, даже он будет очень склонен извинить людей несправедливых и отнестись к ним без гнева, сознавая, что возмущаться несправедливостью может лишь человек, божественный по природе, и воздерживаться от нее может лишь человек, обладающий знанием, а вообще-то никто не придерживается справедливости по доброй воле: всякий осуждает несправедливость из-за своей робости, старости или какой-либо иной немощи, т. е. потому, что он просто не в состоянии ее совершить. Ясно, что это так. Ведь из таких людей первый, кто только войдет в силу, первым же и поступает несправедливо, насколько способен.

Причина этому не что иное, как то, из чего и исходило все это наше рассуждение. И вот как Фрасимах, так и я, мы оба скажем тебе, Сократ, следующее: «Поразительный ты человек! Сколько бы всех вас ни было, признающих себя почитателями справедливости, никто, начиная от первых героев — ведь высказывания многих из них сохранились — и вплоть до наших современников, никогда не порицал несправедливость и не восхвалял справедливость иначе как за вытекающие из них славу, почести

¹ *Крупнейшие государства*: имеются в виду Афины, особенно чтившие элевсинские мистерии; *дети богов* — Мусей и Орфей (см.: т. 1, Ион, прим. 11 и 23).

и дары. А самое справедливость или несправедливость, их действие в душе того, кто ими обладает, хотя бы это таилось и от богов, и от людей, еще никто никогда не подвергал достаточному разбору ни в стихах, ни просто в разговорах, и никто не говорил, что несправедливость — это величайшее зло, какое только может в себе содержать душа, а справедливость — величайшее благо. Если бы вы все с самого начала так говорили и убедили бы нас в этом с юных лет, нам не пришлось бы остерегаться друг друга от несправедливых поступков, каждый был бы своим собственным стражем из опасения, как бы не стать сподвижником величайшего зла, творя несправедливость».

Вот что, а быть может, и более того сказал бы Фрасимах — или кто другой — о справедливости и несправедливости, как мне кажется, грубо извращая их значение. Но я — мне нечего от тебя таить, — горячо желаю услышать от тебя опровержение, оттого-то я и говорю, напрягаясь изо всех сил. Так вот ты в своем ответе и покажи нам не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той или другой самой по себе — зло или благо. Мнений же о справедливости и несправедливости не касайся, как это и советовал Главкон. Ведь если ты сохранишь в обоих случаях истинные мнения, а также присовокупишь к ним ложные, то мы скажем, что ты хвалишь не справедливость, но ее видимость, а порицание твое относится не к несправедливости, а к мнению о ней. Получится, что ты советуешь несправедливому человеку таиться и соглашаешься с Фрасимахом, что справедливость — это благо другого, что она пригодна сильнейшему, для которого пригодна и целесообразна собственная несправедливость, слабейшему не нужная. Раз ты признал, что справедливость относится к величайшим благам, которыми стоит обладать и ради проистекающих отсюда последствий, и еще более ради них самих, — таковы зрение, слух, разум, здоровье и разные другие блага, подлинные по самой своей природе, а не по мнению людей, — то вот эту сторону справедливости ты и отметь похвалой, скажи, что она сама по себе помогает человеку, если он ее придерживается, несправедливость же, напротив, вредит. А хвалить то, что справедливость вознаграждается деньгами и славой, ты предоставь другим. Когда именно за это восхваляют справедливость и осуждают несправедливость, превознося славу и награды или же их порицая, то от остальных людей я это еще могу вынести, но от тебя нет — разве что ты этого потребуешь, — потому что ты всю свою жизнь не исследовал ничего другого, кроме этого. Так вот, в своем ответе ты покажи нам не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той или другой самой по себе — все равно, утаилось ли это от богов и людей или нет, — и почему одна из них — благо, а другая — зло.

Эти слова Адиманта меня тогда особенно порадовали, хотя я и всегда-то восхищался природными задатками его и Главкона.

— Вы и впрямь сыновья своего славного родителя, — сказал я, — и неплохо начало элегии, с которой обратился к вам поклонник Главкона, когда вы отличились в сражении под Мегарой:

Славного Аристона божественный род — его дети¹.

Это, друзья, по-моему, хорошо. Испытываемое вами состояние вполне божественно, раз вы не держитесь взгляда, будто несправедливость лучше справедливости, хотя в речах и отстаиваете это. Мне кажется, что вы и в самом деле не держитесь такого взгляда. Заключаю так по всему вашему поведению, потому что одним вашим словам я бы не поверил. Но чем больше я вам верю, тем больше недоумеваю, как мне быть, не знаю, чем вам помочь, и признаю свое бессилие. Знаком этого служит мне следующее: мои доводы против Фрасимаха, которые, как я полагал, уже показали, что справедливость лучше несправедливости, не были вами восприняты. С другой стороны, я не могу не защищать свои взгляды. Ведь я боюсь, что нечестиво, присутствуя при поношении справедливости, уклоняться от помощи ей, пока ты еще дышишь и в силах подать голос. Самое лучшее — вступить за нее в меру сил.

Тут Главкон и остальные стали просить меня помочь любым способом и не бросать рассуждения, но, напротив, тщательно исследовать, что такое справедливость и несправедливость и как обстоит с истинной их полезностью. И я сказал свое мнение:

— Исследование, которое мы предприняли, — дело немаловажное, оно под силу, как мне кажется, лишь человеку с острым зрением. Мы недостаточно искусны, по-моему, чтобы произвести подобное разыскание, это все равно что заставлять людей с не слишком острым зрением читать издали мелко написанные буквы. И вдруг кто-то из них сообразит, что те же самые буквы бывают и крупнее, где-нибудь в надписи большего размера! Я думаю, прямо находкой была бы возможность прочесть сперва крупное, а затем разобрать и мелкое, если это одно и то же.

— Конечно, — сказал Адимант, — но какое же сходство усматриваешь ты здесь, Сократ, с разысканиями, касающимися справедливости?

— Я тебе скажу. Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству.

— Конечно.

¹ Смысл этого стиха: Главкон и Адимант — *дети Аристона*, буквально «лучшего человека», и отличаются в споре так же, как в сражении под Мегарой (409 или 405), о чем и написал некий поклонник Главкона (по одной из догадок это, может быть, Критий, хотя в дошедших до нас его элегических фрагментах таких строк нет).

— А ведь государство больше отдельного человека?

— Больше.

— Так в том, что больше, вероятно, и справедливость имеет большие размеры и ее легче там изучать¹. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке, т. е. рассмотрим, в чем меньшее сходно с большим.

— По-моему, это хорошее предложение.

— Если мы мысленно представим себе возникающее государство, мы увидим там зачатки справедливости и несправедливости, не так ли?

— Есть надежда, что в таком случае легче будет заметить то, что мы ищем.

— Конечно.

— Так надо, по-моему, попытаться этого достичь. Думаю, что дела у нас тут будет более чем достаточно. Решайте сами.

— Уже решено, — сказал Адимант. — Приступай же².

— Государство, — сказал я, — возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом еще нуждается. Или ты приписываешь начало общества чему-либо иному?

— Нет, ничему иному.

— Таким образом, каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства, не правда ли?

— Конечно.

— Таким образом, они кое-что уделяют друг другу и кое-что получают, и каждый считает, что так ему будет лучше.

— Конечно.

— Так давай же, — сказал я, — займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности³.

¹ Использование государственного опыта для познания частной справедливости.

² Разделение труда в идеальном государстве соответственно потребностям и природным задаткам.

³ Возникновение *государства* в связи с необходимостью удовлетворить *потребности* человека рассматривается Платоном также в «Законах», где исторический план повествования перемежается легендами о катастрофах, потопах, завоеваниях, замедливших развитие человечества, но вместе с тем способствовавших объединению людей в общества с установленными законами (III 676a — 682e).

Аристотель в «Политике» критикует Платона и Сократа за то, что их государство основано на объединении классов ремесленников и земледельцев, удовлетворяющих нужды общества. Аристотель утверждает, что «все эти классы, по мнению Сократа, заполняют собою «первое» государство, как будто вечное государство образуется лишь

— Несомненно.

— А первая и самая большая потребность — это добыча пищи для существования и жизни.

— Безусловно.

— Вторая потребность — жилье, третья — одежда, и т. д.

— Это верно.

— Смотри же, — сказал я, — каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой — строителем, третий — ткачом? И не добавить ли нам к этому сапожника и еще кого-нибудь из тех, кто обслуживает телесные наши нужды?

— Конечно.

— Самое меньшее, государству необходимо состоять из четырех или пяти человек.

— По-видимому.

— Так что же? Должен ли каждый из них выполнять свою работу с расчетом на всех? Например, земледелец, хотя он один, должен ли выращивать хлеб на четверых, тратить вчетверо больше времени и трудов и уделять другим от того, что он произвел, или же, не заботясь о них, он должен производить лишь четвертую долю этого хлеба, только для самого себя, и тратить на это всего лишь четвертую часть своего времени, а остальные три его части употребить на постройку дома, изготовление одежды, обуви и не хлопотать о других, а производить все своими силами и лишь для себя?

— Пожалуй, Сократ, — сказал Адимант, — первое будет легче, чем это.

— Здесь нет ничего странного, клянусь Зевсом. Я еще раньше обратил внимание на твои слова, что люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, так что они имеют различные способности к тому или иному делу. Разве не таково твое мнение?

— Да, таково.

— Так что же? Кто лучше работает — тот, кто владеет многими искусствами или же только одним?

— Тот, кто владеет одним.

ради удовлетворения насущных потребностей, а не имеет предпочтительно своею целью достижение прекрасного существования» (Политика IV 3, 12, 1291a 10–19). Совершенно очевидно, что Аристотель напрасно сетует здесь на Платона, т. к. Платон разделяет причину возникновения государства и цель, для которой оно создано. Вряд ли Платон отрицал «прекрасное существование» (конечно, понимаемое как высшее благо, а не чисто прагматически и утилитарно) в качестве цели государства. Об аристотелевской теории государства в связи с Платоном см.: *Weil R. Aristôtle et l'histoire. Essai sur la Politique.* Paris, 1960. P. 327–339.

— Ясно, по-моему, и то, что стоит упустить время для какой-нибудь работы, и ничего не выйдет.

— Конечно, ясно.

— И по-моему, никакая работа не захочет ждать, когда у работника появится досуг; наоборот, он постоянно должен уделять ей внимание, а не заниматься ею так, между прочим.

— Непременно.

— Поэтому можно сделать все в бóльшем количестве, лучше и легче, если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы¹.

— Несомненно.

— Так вот, Адимант, для обеспечения того, о чем мы говорили, потребуется больше чем четыре члена государства. Ведь земледелец, вероятно, если нужна хорошая соха, не сам будет изготавливать ее для себя, или мотыгу и прочие сельскохозяйственные орудия. В свою очередь, и домостроитель — ему тоже требуется многое. Подобным же образом и ткач, и сапожник. Не так ли?

— Это правда.

— Плотники, кузнецы и разные такие мастера, если их включить в наше маленькое государство, сделают его многолюдным.

— И даже очень.

— Все же оно не будет слишком большим, даже если мы к ним добавим волопасов, овчаров и прочих пастухов, чтобы у земледельцев были волы для пахоты, у домостроителей вместе с земледельцами — подъяремные животные для перевозки грузов, а у ткачей и сапожников — кожа и шерсть.

— Но и немалым будет государство, где все это есть.

— Но разместить такое государство в местности, где не понадобится ввоза, почти что невозможно.

— Невозможно.

— Значит, вдобавок понадобятся еще и люди для доставки того, что требуется, из другой страны.

— Понадобятся.

— Но если такой посредник отправится в другую страну порожняком, не взяв с собой ничего такого, в чем нуждаются те люди, от которых он собирается забрать то, что нужно здесь, то он так и уедет от них ни с чем.

— По-моему, да.

¹ Если еще у Гомера «люди несходны, те любят одно, а другие — другое» (см.: Од. XIV 228), то у Ксенофонта Сократ не только подтверждает отличие людей «по природе», но и отмечает их значительный прогресс благодаря упражнению «в той области, в которой хотят стать известной величиной» (Воспоминания... III 9, 3).

— Следовательно, здесь нужно будет производить не только то, что достаточно для самих себя, но и все то, что требуется там, сколько бы этого ни требовалось.

— Да, это необходимо.

— Нашей общине понадобится побольше земледельцев и разных ремесленников.

— Да, побольше.

— И посредников для всякого рода ввоза и вывоза. А ведь это — купцы. Разве нет?

— Да.

— Значит, нам потребуются и купцы.

— Конечно.

— А если это будет морская торговля, то вдобавок потребуется еще и немало людей, знающих морское дело.

— Да, немало.

— Так что же? Как будут они передавать друг другу все то, что каждый производит внутри самого государства? Ведь ради того мы и основали государство, чтобы люди вступили в общение.

— Очевидно, они будут продавать и покупать.

— Из этого у нас возникнет и рынок, и монета — знак обмена.

— Конечно.

— Если земледелец или кто другой из ремесленников, доставив на рынок то, что он производит, придет не в одно и то же время с теми, кому нужно произвести с ним обмен, неужели же он, сидя на рынке, будет терять время, нужное ему для работы?

— Вовсе нет, — сказал Адимант. — Найдутся ведь люди, которые, видя это, предложат ему свои услуги.

В благоустроенных государствах это, пожалуй, самые слабые телом и непригодные ни к какой другой работе. Они там, на рынке, только того и дожидаются, чтобы за деньги приобрести что-нибудь у тех, кому нужно сбыть свое, и опять-таки обменять это на деньги с теми, кому нужно что-то купить.

— Из-за этой потребности появляются у нас в городе мелкие торговцы. Разве не назовем мы так посредников по купле и продаже, которые засели на рынке?

А тех, кто странствует по городам, мы назовем купцами.

— Конечно.

— Бывают, я думаю, еще и какие-то иные посредники: разумение их таково, что с ними не очень-то стоит общаться, но они обладают телесной силой, достаточной для тяжелых работ. Они продают внаем свою силу и называют жалованьем цену за этот наем, потому-то, я думаю, их и зовут наемниками. Не так ли?

— Конечно, так.

— Для полноты государства, видимо, нужны и наемники.

— По-моему, да.

— Так разве не разрослось у нас, Адимант, государство уже настолько, что можно его считать совершенным?

— Пожалуй.

— Где же в нем место справедливости и несправедливости? В чем из того, что мы разбирали, они проявляются?

— Я лично этого не вижу, Сократ. Разве что в какой-то взаимной связи этих самых занятий.

— Возможно, ты прав. Надо тщательно исследовать и не отступаться. Прежде всего рассмотрим образ жизни людей, так подготовленных. Они будут производить хлеб, вино, одежду, обувь, будут строить дома, летом бóльшей частью работать обнаженными и без обуви, а зимой достаточно одетыми и обутыми. Питаться они будут, изготавливая себе крупу из ячменя и пшеничную муку; крупу будут варить, тесто месить и выпекать из него великолепные булки и хлеб, раскладывая их в ряд на тростнике или на чистых листьях. Возлежа на подстилках, усеянных листьями тиса и мирта, они будут пировать, и сами и их дети, попивая вино, будут украшать себя венками и воспевать богов, радостно общаясь друг с другом; при этом, остерегаясь бедности и войны, они будут иметь детей не свыше того, чем позволяет им их состояние.

Тут Главкон прервал меня:

— Похоже, ты заставляешь этих людей угощаться без всяких приправ!

— Твоя правда, — сказал я, — совсем забыл, что у них будут и приправы. Ясно, что у них будет и соль, и маслины, и сыр, и лук-порей, и овощи, и они будут варить какую-нибудь деревенскую похлебку. Мы добавим им и лакомства: смокву, горошек, бобы; плоды мирта и буковые орехи они будут жарить на огне и в меру запивать вином. Так проведут они жизнь в мире и здоровье и, достигнув, по всей вероятности, глубокой старости, скончаются, завещав своим потомкам такой же образ жизни.

— Если бы, Сократ, — возразил Главкон, — устраиваемое тобой государство состояло из свиней, какого, как не этого, задал бы ты им корму?

— Но что же иное требуется, Главкон?

— То, что обычно принято: возлежать на ложах, обедать за столом, есть те кушанья и лакомства, которые имеют нынешние люди, — вот что, по-моему, нужно, чтобы не страдать от лишений.

— Хорошо, — сказал я, — понимаю. Мы, вероятно, рассматриваем не только возникающее государство, но и государство богатое. Может быть, это и неплохо. Ведь, рассматривая и такое государство, мы, вполне

возможно, заметим, каким образом в государствах возникает справедливость и несправедливость. То государство, которое мы разобрали, представляется мне подлинным, т. е. здоровым. Если вы хотите, ничто не мешает нам присмотреться и к государству, которое лихорадит. В самом деле, иных, по-видимому, не удовлетворит все это и такой простой образ жизни — им подавай и ложе, и столы, и разную утварь, и кушанья, мази и благовония, а также гетер, вкусные пироги, да чтобы всего этого было побольше. Выходит, что необходимым надо считать уже не то, о чем мы говорили вначале, — дома, обувь, одежду, нет, подавай нам картины и украшения, золото и слоновую кость — все это нам нужно. Не правда ли?

— Да.

— Так не придется ли увеличить это государство? То, здоровое, государство уже недостаточно, его надо заполнить кучей такого народа, присутствие которого в государстве не вызвано никакой необходимостью; таковы, например, всевозможные охотники¹, а также подражатели — их много по части рисунков и красок, много и в мусическом искусстве: поэты и их исполнители, рапсоды, актеры, хоревты, подрядчики, мастера различной утвари, изделий всякого рода и женских уборов. Понадобится побольше и посредников: разве, по-твоему, не нужны будут там наставники детей, кормилицы, воспитатели, служанки, цирюльники, а также кулины и повара? Понадобятся нам и свинопасы. Этого не было у нас в том, первоначальном государстве, потому что ничего такого не требовалось. А в этом государстве понадобится и это, да и множество всякого скота, раз идет в пищу мясо. Не так ли?

— Конечно.

— Потребность во врачах будет у нас при таком образе жизни гораздо больше, чем прежде.

— Много больше.

— Да и страна, тогда достаточная, чтобы прокормить население, теперь станет мала. Или как мы скажем?

— Именно так.

— Значит, нам придется отрезать часть от соседней страны, если мы намерены иметь достаточно пастбищ и пашен, а нашим соседям, в свою очередь, захочется отхватить часть от нашей страны, если они тоже пустятся в бесконечное стяжательство, перейдя границы необходимого.

¹ Это можно понимать в прямом смысле (ср.: Законы 823b — об охоте на разных зверей и птиц, а также об охоте на людей во время войны) либо в переносном, как в диалоге «Софист», где дается определение софиста в виде рыболова, поддевающего своих собеседников на крючок ложной мудрости (221de). Сам Сократ, по Ксенофону, тоже считает себя опытным в «охоте за людьми» и советует Критобулу «быть хорошим человеком» и «ловить нравственных людей» (Воспоминания... II 6, 28–29).

— Это совершенно неизбежно, Сократ.

— В результате мы будем воевать, Главкон, или как с этим будет?

— Да, придется воевать.

— Пока мы еще ничего не станем говорить о том, влечет ли за собой война зло или благо, скажем только, что мы открыли причину войны — главного источника частных и общественных бед, когда она ведется.

— Конечно.

— Вдобавок, друг мой, придется увеличить наше государство не на какой-то пустяк, а на целое войско: оно выступит на защиту всего достоинства, на защиту того, о чем мы теперь говорили, и будет отражать нападение.

— Как так? Разве мы сами к этому неспособны?

— Неспособны, если ты и все мы правильно решили этот вопрос, когда строили наше воображаемое государство. Решили же мы, если ты помнишь, что невозможно одному человеку с успехом владеть многими искусствами.

— Ты прав.

— Что же? Разве, по-твоему, военные действия не требуют искусства?

— И даже очень.

— Разве надо больше беспокоиться о сапожном, а не о военном искусстве?

— Ни в коем случае.

— Чтобы у нас успешнее шло сапожное дело, мы запретили сапожнику даже пытаться стать земледельцем, или ткачом, или домостроителем; так же точно и всякому другому мы поручили только одно дело, к которому он годится по своим природным задаткам, этим он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое, и достигнет успеха, если не упустит время. А разве не важно хорошее выполнение всего, что относится к военному делу? Или оно настолько легко, что земледелец, сапожник, любой другой ремесленник может быть вместе с тем и воином? Прилично играть в шашки или в кости никто не научится, если не занимался этим с детства, а играл так, между прочим. Неужели же стоит только взять щит или другое оружие и запасть военным снаряжением — и сразу станешь способен сражаться, будь то в рядах гоплитов или других воинов? Никакое орудие только от того, что оно очутилось у кого-либо в руках, не сделает его сразу мастером или атлетом и будет бесполезно, если человек не умеет с ним обращаться и недостаточно упражнялся.

— Иначе этим орудиям и цены бы не было!

— Значит, чем более важно дело стражей, тем более оно несовместимо с другими занятиями, ведь оно требует мастерства и величайшего старания.

— Думаю, что это так.

— Для этого занятия требуется иметь соответствующие природные задатки.

— Конечно.

— Пожалуй, если только мы в состоянии, нашим делом было бы отобрать тех, кто по своим природным свойствам годен для охраны государства.

— Конечно, это наше дело.

— Клянусь Зевсом, нелегкий предмет мы себе облюбовали! Все же, насколько хватит сил, не надо поддаваться робости.

— Разумеется, не надо.

— Как, по-твоему, в деле охраны есть ли разница между природными свойствами породистого щенка и юноши хорошего происхождения?

— О каких свойствах ты говоришь?

— И тот и другой должны остро воспринимать, проворно преследовать то, что заметят, и, если настигнут, упорно сражаться.

— Все это действительно нужно.

— И чтобы хорошо сражаться, надо быть мужественным.

— Как же иначе?

— А захочет ли быть мужественным тот, в ком нет яростного духа — будь то конь, собака или другое какое животное? Разве ты не заметил, как неодолим и непобедим яростный дух: когда он есть, любая душа ничего не страшится и ни перед чем не отступает?

— Заметил.

— Итак, ясно, какими должны быть телесные свойства такого стража.

— Да.

— Тоже и душевные свойства, т. е. яростный дух.

— И это ясно.

— Однако, Главкон, если стражи таковы по своей природе, не будут ли они свирепыми и друг с другом, и с остальными согражданами?

— Клянусь Зевсом, на это нелегко ответить.

— А между тем они должны быть кроткими к своим людям и грозными для неприятеля. В противном случае им не придется ждать, чтобы их истребил кто-нибудь другой: они сами это сделают и погубят себя.

— Правда.

— Как же нам быть? Где мы найдем нрав и кроткий, и вместе с тем отважный? Ведь кроткий нрав противоположен ярости духа.

— Это очевидно.

— Если же у кого-нибудь нет ни того ни другого, он не может стать хорошим стражем. Похоже, что это требование невыполнимо, и, таким образом, выходит, что хорошим стражем стать невозможно.

— Пожалуй, что так, — сказал Главкон.

Я находился в затруднении и мысленно перебирал сказанное ранее.

— Мы, друг мой, — заметил я, — справедливо недоумеваем, потому что мы отклонились от того образа, который сами предложили.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы не сообразили, что бывают характеры, о которых мы и не подумали, а между тем в них имеются эти противоположные свойства.

— В каких же характерах?

— Это замечается и в других животных, но всего лучше в том из них, которое мы сравнили с нашим стражем. Ты ведь знаешь про породистых собак, что их свойство — быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми — как раз наоборот.

— Знаю, конечно.

— Стало быть, это возможно, и стражи с такими свойствами не противоречат природе.

— По-видимому, нет.

— Не кажется ли тебе, что будущий страж нуждается еще вот в чем: мало того, что он яростен, он должен по своей природе еще и стремиться к мудрости.

— Как это? Мне непонятно.

— И эту черту ты тоже заметишь в собаках, что очень удивительно в животном.

— Что именно?

— Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого, ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. Тебя это не поражало?

— Я до сих пор не слишком обращал на это внимание, но ясно, что собака ведет себя именно так.

— Но это свойство ее природы представляется замечательным и даже подлинно философским.

— Как так?

— Да так, что о дружественности или враждебности человека, которого она видит, собака заключает по тому, знает ли она его или нет. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания?

— Этого нельзя отрицать.

— А ведь стремление познавать и стремление к мудрости — это одно и то же.

— Да, одно и то же.

— Значит, мы смело можем допустить то же самое и у человека: если он будет кротким со своими близкими и знакомыми, значит, он по своей природе должен иметь стремление к мудрости и познанию.

— Допустим это.

— Итак, безупречный страж государства будет у нас по своей природе обладать и стремлением к мудрости, и стремлением познавать, а также будет проворным и сильным.

— Совершенно верно.

— Таким пусть и будет. Но как нам выращивать и воспитывать стражей? Рассмотрение этого будет ли у нас способствовать тому, ради чего мы все и рассматриваем, т. е. заметим ли мы, каким образом возникают в обществе справедливость и несправедливость? Как бы нам не упустить цели нашей беседы и не сделать ее слишком пространной.

На это брат Главкона сказал:

— Я по крайней мере ожидаю, что это рассмотрение будет очень кстати для нашей задачи.

— Клянусь Зевсом, милый Адимант, — сказал я, — значит, не стоит бросать это рассмотрение, даже если оно окажется длинным.

— Да, не стоит.

— Так давай, не торопясь, как делают это повествователи, займемся — пусть на словах — воспитанием этих людей.

— Это необходимо сделать.

— Каким же будет воспитание?¹ Впрочем, трудно найти лучше того, которое найдено с самых давних времен. Для тела — это гимнастическое воспитание, а для души — мусическое².

— Да, это так.

— И воспитание мусическое будет у нас предшествовать гимнастическому.

— Как же иначе?

— Говоря о мусическом воспитании, ты включаешь в него словесность, не правда ли?

— Я — да.

— В словесности же есть два вида: один — истинный, а другой — ложный?³

— Да.

— И воспитывать надо в обоих видах, но сперва — в ложном?

— Вовсе не понимаю, о чем это ты говоришь.

— Ты не понимаешь, что малым детям мы сперва рассказываем мифы? Они, вообще говоря, ложь, но есть в них и истина. Имея дело с детьми, мы к мифам прибегаем раньше, чем к гимнастическим упражнениям.

— Да, это так.

¹ Двойное воспитание стражей: мусическое и гимнастическое.

² О двух типах *воспитания* см.: т. 1, Критон 50de и прим. 13.

³ Два вида словесности: истинный и ложный. Роль мифов в воспитании стражей.

— Потому-то я и говорил, что сперва надо приниматься за мусическое искусство, а затем за гимнастическое.

— Правильно.

— Разве ты не знаешь, что во всяком деле самое главное — это начало, в особенности если это касается чего-то юного и нежного. Тогда всего вернее образуются и укореняются те черты, которые кто-либо желает там запечатлеть.

— Совершенно справедливо.

— Разве можем мы так легко допустить, чтобы дети слушали и воспринимали душой какие попало и кем попало выдуманные мифы, большей частью противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют?

— Мы этого ни в коем случае не допустим.

— Прежде всего нам, вероятно, надо смотреть за творцами мифов: если их произведение хорошо, мы допустим его, если же нет — отвергнем. Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела — руками. А большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить.

— Какие именно?

— По более значительным мифам мы сможем судить и о второстепенных: ведь и те и другие должны иметь одинаковые черты и одинаковую силу воздействия. Или ты не согласен?

— Согласен, но я не понимаю, о каких более значительных мифах ты говоришь?

— О тех, которые рассказывали Гесиод, Гомер и остальные поэты. Составив для людей лживые сказания, они стали им их рассказывать, да и до сих пор рассказывают¹.

— Какие же? И что ты им ставишь в упрек?

— То, за что прежде всего и главным образом следует упрекнуть, в особенности если чей-либо вымысел неудачен.

— Как это?

— Когда кто-нибудь, говоря о богах и героях, плохо их изобразит, словно художник, который нарисовал несколько не похожими тех, чье подобие он хотел изобразить.

¹ Критику Гомера и Гесиода мы находим уже у досократиков. Особенно был известен в этом отношении элеат Ксенофан Колофонский, «порицавший обманщика Гомера» и считавший, что «одинаково нечестиво поступают как те, которые утверждают, что боги родились, так и те, кто говорит, что боги умерли» (А 1, 11 Diels). По словам Ксенофана, Гомер и Гесиод «весьма много незаконных дел рассказали о богах: воровство, прелюбодеяния и взаимный обман» (В 12 Diels). В своей известной 1-й элегии он утверждал, что «не должно воспевать сражений титанов, гигантов и кентавров — вымысел прежних времен» (В 1 Diels).

— Такого рода упрек правилен, но что мы под этим понимаем?

— Прежде всего величайшую ложь, причем о самом великом, неудачно выдумал тот, кто сказал, будто Уран совершил поступок, упоминаемый Гесиодом, и будто Кронос ему отомстил. О делах же Кроноса и о мучениях, которые он претерпел от сына, даже если бы это было правдой, я не считал бы нужным так запросто рассказывать тем, кто еще неразумен и молод, — гораздо лучше обходить это молчанием, а если уж и нужно почему-либо рассказать, так пусть лишь весьма немногие выслушают это втайне и при этом принесут в жертву не поросенка, но что-то большое и труднодоступное, чтобы рассказ довелось услышать как можно меньшему числу людей¹.

— В самом деле, рассказывать об этом трудно.

— Да их и не следует рассказывать, Адимант, в нашем государстве. Нельзя рассказывать юному слушателю, что, поступая крайне несправедливо, он не совершает ничего особенного, даже если он всячески карает своего совершившего проступок отца, и что он просто делает то же самое, что и первые, величайшие боги.

— Клянусь Зевсом, мне и самому кажется, что не годится говорить об этом.

— Как и вообще о том, что боги воюют с богами, строят козни, сражаются — да это и неверно; ведь те, кому предстоит стоять у нас на страже государства, должны считать величайшим позором, если так легко возникает взаимная вражда. Вовсе не следует излагать и расписывать битвы гигантов и разные другие многочисленные раздоры богов и героев с их родственниками и близкими, напротив, если мы намерены внушить гражданам такое убеждение, чтобы никогда никто из них не питал вражды к другому и что это было бы нечестиво, то об этом-то и должны сразу же и побольше рассказывать детям и старики, и старухи, да и потом, когда дети подрастут; и поэтов надо заставить об этом писать в своем творчестве. А о том, что на Геру наложил оковы ее сын, что Гефест был сброшен с Олимпа собственным отцом, когда тот избивал его мать, а Гефест хотел за нее заступиться, или о битвах богов, сочиненных Гомером, — такие рассказы недопустимы в нашем государстве, не важно, сочинены ли они с намеком или без него². Ребенок не в состоянии судить,

¹ Здесь имеется в виду узкий круг посвященных в мистерии, быть может, в элевсинские, на которых *приносили в жертву поросенка*. История оскпления *Урана Кроносом* и низвержения Кроноса в Тартар его сыном Зевсом красочно описана у *Гесиода* (Теогония 154–210, 452–505). Этот миф причислялся Ксенофаном к «беззакониям» Гесиода (В 12 Diels).

² О битве титанов с олимпийцами см. у Гесиода (Теогония 674–735); о *битве богов* — у Гомера (Ил. XX 1–75; XXI 385–514). Что касается *намёка*, о котором здесь идет речь, то, видимо, имеются в виду аллегорические толкования Гомера Гераклидом Понтийским и другими авторами.

где содержится иносказание, а где нет, и мнения, воспринятые им в таком раннем возрасте, обычно становятся неизгладимыми и неизменными. Вот почему, пожалуй, более всего надо добиваться, чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели.

— Это разумно. Но если кто и об этом спросит нас — что это за мифы и о чем они, — какие мифы могли бы мы назвать?

— Адимант, — сказал я, — мы с тобой сейчас не поэты, а основатели государства. Не дело основателей самим творить мифы, им достаточно знать, какими должны быть основные черты поэтического творчества, и не допускать их искажения.

— Верно. Но вот это — основные черты, каковы они в учении о богах?

— Да хотя бы такие: каков бог, таким его всегда и надо изображать, выведен ли он в эпической поэзии, в мелической или в трагедии.

— Да, так и надо поступать.

— Разве бог не благ по существу и разве не это нужно о нем утверждать?

— Как же иначе?

— Но ведь никакое благо не вредоносно, не так ли?

— По-моему, так.

— А то, что не вредоносно, разве вредит?

— Никоим образом.

— А то, что не вредит, творит разве какое-нибудь зло?

— Тоже нет.

— А то, что не творит никакого зла, не может быть и причиной какого-либо зла?

— Как же это было бы возможно?

— Так что же? Благо — полезно?

— Да.

— Значит, оно — причина правильного образа действий?

— Да.

— Значит, благо — причина не всяких действий, а только правильных?

В зле оно неповинно.

— Безусловно.

— Значит, и бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога.

— Ты, по-моему, совершенно прав.

— Значит, нельзя принять эти заблуждения Гомера или другого поэта относительно богов: Гомер безрассудно заблуждается, говоря, что два больших сосуда

в Зевсовом доме великом;
Полны даров: счастливых — один, а другой — несчастливых;

и кому Зевс дает, смешав, из обоих, тот

В жизни своей переменен то горе находит, то радость;

а кому, не смешав, только из второго сосуда, то

Бешеный голод его по земле божественной гонит¹.

Также неверно, будто Зевс у нас подателем

Благ, но также и зла оказался².

Мы не одобрим, если кто скажет, что Афина и Зевс побудили Пандара нарушить клятвы и договоры³. То же самое и относительно битвы богов и их распри, вызванной Фемидой и Зевсом⁴. Опять-таки нельзя позволить юношам слушать то, что говорит Эсхил:

Причину смертным бог родит;
Когда чей-либо дом желает истребить⁵.

Если в каком-либо произведении встретятся такие ямбические стихи и будут описаны бедствия Ниобы или Пелопидов⁶, или события Троян-

¹ См.: Ил. XXIV 527–533.

² В этой строке неизвестного происхождения содержится мысль, близкая Гесиоду и Пиндару. У Гесиода читаем о богах, что «в руке их кончина людей, и дурных и хороших». У Пиндара — что «Зевс уделает и то и другое, Зевс — владыка всего» (Isthm. V 52 Snell–Maehler).

³ О нарушении клятв *Пандаром* и его коварном выстреле см.: *Гомер*. Ил. IV 68–126.

⁴ Решение *Зевса* уничтожить по просьбе матери-Земли человеческий род в Троянской войне (отзвук этого мы находим в Ил. I 5) было принято им совместно с *Фемидой* (см.: Procli chrestomat., p. 102, 13 Allen), бывшей некогда (по словам Пиндара) «древней супругой Зевса», «благосоветной», «небесной» (fr. 30 Snell–Maehler).

⁵ Стихи из трагедии «*Ниоба*» (см. прим. 35): fr. 156 N.–Sn.

⁶ *Ниоба*, гордившаяся своими многочисленными сыновьями и дочерьми, потеряла их из-за зависти богов Аполлона и Артемиды, убивших всех ее детей (см.: *Овидий*. Метаморфозы VI 146–312). *Пелопиды* — потомки царя Пелопа (Пелопса), испытавшие на себе проклятие Зевса и вероломно убитого Пелопом возничего Миртила (см.: т. 1, Менек-

ской войны, или что-нибудь в этом роде, то надо либо не признавать все это делом божьим, либо, если это дело божье, вскрыть здесь примерно тот смысл, который мы сейчас отыскиваем, и утверждать, что бог вершит лишь справедливое и благое, а кара, постигающая этих людей, им же на пользу. Но нельзя позволить утверждать поэту, будто они бедствуют, подвергаясь наказанию, а тот, от кого это зависит, — бог. Однако если бы поэты сказали, что люди эти нуждались в каре и что бедствуют только порочные, которые, подвергаясь наказанию, извлекают для себя пользу от бога, это можно допустить. Но когда говорят, что бог, будучи благим, становится для кого-нибудь источником зла, с этим всячески надо бороться: никто — ни юноша, ни взрослый, если он стремится к законности в своем государстве, — не должен ни говорить об этом, ни слушать ни в стихотворном, ни в прозаическом изложении, потому что такое утверждение нечестиво, не полезно нам и противоречит самому себе.

— Я голосую вместе с тобой за этот закон — он мне нравится.

— Это был бы один из законов и одно из предназначений относительно богов: сообразно с ним и в речах, и в поэтических произведениях следует утверждать, что бог — причина не всего, а только блага.

— Это вполне подобает.

— А как насчет второго закона? Разве, по-твоему, бог — волшебник и, словно нарочно, является то в одних, то в других видах: то он сам меняется, принимая вместо своего облика различные другие формы, то лишь нас вводит в заблуждение, заставляя нас мнить о нем временами одно, временами другое? Или бог есть нечто простое и он менее всего отклоняется от своего вида?

— Я не могу так сразу на это ответить.

— А на это: если что-нибудь отходит от своего облика, необходимо ли, чтобы оно изменялось либо само собой, либо под воздействием чего-либо другого?

— Необходимо.

— Но то, что находится в наилучшем состоянии, менее всего изменяется и сдвигается под воздействием другого. Разве, например, не с чрезвычайной неохотой поддается изменениям отличающееся здоровьем и силой тело под воздействием пищи, питья, трудов? Или же любое растение — под воздействием солнечного тепла, ветра и тому подобного?

— Конечно.

— И душу — по крайней мере, наиболее мужественную и разумную — всего меньше расстроит и изменит какое-либо внешнее воздействие.

сен, прим. 45). История Пелопидов, или Атридов (Атрей — сын Пелопа), стала предметом многих греческих трагедий (*Эсхил* — «Орестея»; *Софокл* — «Электра»; *Еврипид* — «Электра», «Орест» и др.).

— Да.

— Даже и всякие составленные вещи — утварь, постройки, одежда, если они хорошо сделаны и содержатся в порядке, — по той же самой причине чрезвычайно мало изменяются под влиянием времени и других воздействий.

— Это так.

— Все, что хорошо от природы или благодаря искусству, а также благодаря тому и другому, меньше всего подвержено изменению под воздействием иного.

— По-видимому.

— Но ведь бог и то, что с ним сопряжено, — это во всех отношениях наилучшее.

— Конечно.

— По этой причине бог всего менее должен принимать различные формы.

— Именно всего менее.

— Разве что, может быть, он сам себя превращает и изменяет?

— Очевидно, если только он изменяется.

— Превращает ли он себя в нечто лучшее и более прекрасное или в нечто худшее и безобразное?

— Неизбежно, что в худшее, если только он изменяется. Ведь невозможно сказать, что бог испытывает недостаток в красоте и добродетели.

— Ты совершенно прав. Но раз это так, считаешь ли ты, Адимант, что кто-либо, будь это бог или человек, добровольно сделает себя худшим в каком-нибудь отношении?

— Это невозможно.

— Значит, невозможно и то, чтобы бог пожелал изменить самого себя, но, очевидно, всякий бог, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным — насколько лишь это возможно, — пребывает попросту всегда в своей собственной форме.

— По-моему, это совершенно необходимо.

— Так пусть никто из поэтов, друг мой, не рассказывает нам, будто

Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных;
Входят в чужие жилища...¹

и пусть никто не возводит напраслины на Протея и Фетиду², и в трагедиях и разных других сочинениях пусть не выводят Геру, превратившуюся в жрицу, собирающую подаяние для

¹ См.: Гомер. Од. XIII 485 сл.

² О Протее см.: т. 1, Евтидем, прим. 35. Фетида — дочь Нерея, морская богиня, супруга смертного героя Пелея и мать Ахилла. Она, как и Протей, была наделена даром бесконечных превращений (подобно самому морю — родной стихии обоих богов).

Инаха жизнедающих детей — сыновей аргосца речного¹;

и пусть вообще не выдумывают подобной лжи. В свою очередь, и матери не должны, поверив им, пугать детей рассказами, будто какие-то боги бродят по ночам под видом разных чужестранцев, это хула на богов, да и дети делаются от этого боязливыми.

— Да, этого нельзя допускать.

— Значит, сами боги не изменяются. Но может быть, они колдовством вводят нас в обман, внушая нам представления о различных своих обликах?

— Может быть.

— Что же? Пожелает ли бог лгать, выставляя перед нами — на словах ли или на деле — всего лишь призрак?

— Не знаю.

— Ты не знаешь, что подлинную ложь — если можно так выразиться — ненавидят все боги и люди?!

— Как, как ты говоришь?

— Так, что относительно самого для себя важного и о самых важных предметах никто не пожелает никого добровольно вводить в обман или обмануться сам — тут всякий всего более остерегается лжи.

— Я все еще не понимаю.

— Ты думаешь, я высказываю что-то особенное? Я говорю только, что вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью — это ни для кого неприемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь.

— И весьма даже.

— Так вот то, о чем я только что сказал, можно с полным правом назвать подлинной ложью: это укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введенному в заблуждение. А словесная ложь — это уже воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение, и это-то уж не будет беспримесной ложью в чистом виде. Разве не так?

— Конечно, так.

— Действительная ложь ненавистна не только богам, но и людям.

— По-моему, да.

— Так что же? Словесная ложь не бывает ли иной раз для чего-нибудь и полезна, так что не стоит ее ненавидеть? Например, по отношению к неприятелю и тем, кого мы называем друзьями? Если в

¹ Схолиаст к «Лягушкам» Аристофана (ст. 1344) относит эти стихи к одной из драм Эсхила (fr. 168 N.-Sn.). Дочь *Инаха* Ио, возлюбленная Зевса, была жрицей Геры.

исступлении или безумии они пытаются совершить что-нибудь плохое, не будет ли ложь полезным средством вроде лекарства, чтобы удержать их? Да и в тех преданиях, о которых мы только что говорили, не делаем ли мы ложь полезной, когда как можно более уподобляем ее истине, раз уж мы не знаем, как это все было на самом деле в древности?¹

— Конечно, все это так.

— Но в каком же из этих отношений могла бы ложь быть полезной богу? Может быть, не имея сведений о древних временах, он обманывает с помощью уподобления?

— Это было бы просто смешно.

— Значит, в боге не живет лживый поэт.

— По-моему, так.

— А стал бы бог обманывать из страха перед врагами?

— Это никак не может быть.

— А из-за неразумия или помешательства тех, кто ему близок?

— Никакой неразумный или помешанный не мил богу.

— Значит, нет ничего, ради чего бы он стал обманывать.

— Ничего.

— Значит, любому божественному началу ложь чужда.

— Совершенно чужда.

— Значит, бог — это нечто вполне простое и правдивое и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения — ни наяву, ни во сне.

— Мне и самому это становится ясным из твоих слов.

— Значит, ты соглашаешься, что обязательным и для рассуждений, и для творчества, если они касаются богов, будет у нас этот второй закон: боги не колдуны, чтобы изменять свой вид и вводить нас в обман словом или делом.

— Согласен.

— Значит, многое одобряя у Гомера, мы, однако, не одобрим того сновидения, которое Зевс послал Агамемнону²; не одобрим мы и того

¹ Относительное представление об истине и лжи было широко распространено в Греции. У Геродота прямо говорится: «Где ложь нужна, там следует лгать. Ведь цель правды и лжи одна и та же. Одни лгут в расчете убедить ложью и извлечь из того пользу, другие говорят правду для того, чтобы правдивостью добыть корысть и внушить к себе больше доверия; таким образом, в обоих случаях мы преследуем одну и ту же цель, хотя и различными средствами» (III 72). Софокл говорит: «Нехорошо лгать, но когда правда ведет к страшной гибели, то извинительно и нехорошее» (fr. 326 N.—Sn.). У Аристотеля рассуждения на эту тему читаем в «Никомаховой этике» (IV 13, 1127a 28–1127b 17).

² Зевс послал Агамемнону обманный сон, желая испытать твердость ахейского войска (Ил. II 1–41).

места Эсхила, где Фетида говорит, что Аполлон пел на ее свадьбе, суля ей счастье в детях:

Болезни их минуют, долог будет век —
Твоя судьба, сказал он, дорога богам.
Такою песнью он меня приветствовал.
Надеялся я, что ложь чужда устам Божественным и Феба про-
рицаниям.
Так пел он сам, на пире сам присутствовал;
Сам так предрек, и сам же он убийцей стал Мне сына моего¹.

И у нас вызовет негодование тот, кто станет говорить подобные вещи о богах, мы не дадим ему хора и не позволим учителям пользоваться такими сочинениями при воспитании юношества, т. к. стражи должны у нас быть благочестивыми и божественными, насколько это под силу человеку.

— Я вполне согласен с этими правилами и готов пользоваться ими как законами.

¹ Согласно преданию, Аполлон играл на форминге во время свадьбы Пелея и Фетиды, будучи вместе с тем, по словам Геры, «всегда вероломным» (см.: *Гомер*. Ил. XXIV 62 сл.). Здесь цитируется фр. 350 (N.—Sn.) из неустановленной трагедии Эсхила.

Книга третья

— Итак, что касается богов, — сказал я, — то вот что следует — или, наоборот, не следует — с детских лет слушать тем, кто намерен почитать богов и своих родителей и не будет умалять значения дружбы между людьми¹.

— И я думаю, — сказал Адимант, — что это у нас правильный взгляд.

— Так что же? Если они должны быть мужественными, разве не следует ознакомить их со всем тем, что позволит им нисколько не бояться смерти? Разве, по-твоему, может стать мужественным тот, кому свойствен подобный страх?

— Клянусь Зевсом, по-моему, нет.

— Что же? Кто считает Аид существующим, и притом ужасным, разве будет тот чужд страха смерти и разве предпочтет он поражению и рабству смерть в бою?

— Никогда.

— Нам надо, как видно, позаботиться и о таких мифах и требовать от тех, кто берется их излагать, чтобы они не порицали все то, что в Аиде, а скорее хвалили: ведь в своих порицаниях они не правы, да и не полезно это для будущих воинов².

— Да, этим надо заняться.

— Вычеркнем же, начиная с первого же стиха, все в таком роде:

Лучше б хотел я живой, как поденщик работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый³;

а также:

И жилищ бы его не открыл и бессмертным и смертным,
Мрачных, ужасных, которых трепещут ѿ самые боги⁴;

¹ Роль поэзии в воспитании стражей.

² Царство смерти не должно, по Платону, пугать мужественных воинов, т. к. умирать, сражаясь за родину в первых рядах бойцов, почетно и прекрасно; об этом писал еще поэт Тиртей (6, 7 Diehl).

³ См.: *Гомер*. Од. XI 489–491. С этими словами тень Ахилла обращается к Одиссею, спустившемуся в царство мертвых.

⁴ См.: *Гомер*. Ил. XX 64 сл.

или:

Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном
Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный¹;

а также:

Он лишь с умом, все другие безумными тенями веют²;

или:

Тихо душа, излетевши из тела, нисходит к Аиду;
Плачась на жребий печальный, бросая и крепость и юность³;

а также:

...душа [Менетида], как облако дыма, сквозь землю
С воем ушла...⁴

или:

...как мыши летучие, в недрах глубокой пещеры
Цепью к стенам прикрепленные, — если одна, оторвавшись,
Свалится наземь с утеса, визжа, в беспорядке порхая:
Так, завизжав, полетели...⁵

Мы извиняемся перед Гомером и остальными поэтами — пусть они не сердятся, если мы вычеркнем эти и подобные им стихи, и не потому, что они непоэтичны и неприятны большинству слушателей, нет, наоборот: чем более они поэтичны, тем менее следует их слушать и детям, и взрослым, раз человеку надо быть свободным и больше смерти страшиться рабства.

— Совершенно верно.

¹ См.: Ил. XXIII 103 сл. Эти слова принадлежат Ахиллу, не сумевшему удержать явившуюся к нему ночью тень своего погибшего друга Патрокла.

² См.: Од. X 49. В Аиде способность мыслить оставлена только фиванскому прорицателю Тиресию. Остальные души лишены разума и памяти.

³ См.: Ил. X—VI 856 сл. Речь здесь идет о душе убитого Гектором Патрокла.

⁴ См.: Ил. XXIII 100 сл. Так уходит душа Патрокла, сына Менетия, из рук пытавшегося обнять ее Ахилла.

⁵ См.: Од. XXIV 6—9. С летучими мышами сравниваются души убитых Одиссеем женихов Пенелопы, которых бог Гермес ведет в Аид. О судьбе души в загробном мире см.: т. 1, Горгий, прим. 80.

— Кроме того, следует отбросить и все связанные с этим страшные, пугающие обозначения — «Кокит», «Стикс», «покойники», «усопшие» и т. д., отчего у всех слушателей волосы встают дыбом¹. Возможно, что все это пригодно для какой-нибудь другой цели, но мы опасаемся за наших стражей, как бы они не сделались у нас от таких потрясений чересчур возбудимыми и чувствительными.

— И правильно опасаемся.

— Значит, это надо отвергнуть.

— Да.

— И надо давать иной, противоположный образец для повествований и стихов?

— Очевидно.

— Значит, мы исключим сетования и жалобные вопли прославленных героев?

— Это необходимо, если следовать ранее сказанному.

— Посмотри, — сказал я, — правильно ли мы делаем, исключая подобные вещи, или нет. Мы утверждаем, что достойный человек не считает чем-то ужасным смерть другого, тоже достойного человека, хотя бы это и был его друг.

— Да, мы так утверждаем.

— Значит, он не станет сетовать, словно того постигло нечто ужасное.

— Конечно, не станет.

— Но мы говорим также, что такой человек больше кого бы то ни было довлеет сам себе, поскольку ведет достойную жизнь, и в отличие от всех остальных мало нуждается в ком-то другом.

— Это верно.

— Значит, для него совсем не страшно лишиться сына, или брата, или имущества, или чего-либо другого, подобного этому.

— Совсем не страшно.

— Значит, он вовсе не будет сетовать и с величайшей кротостью перенесет постигшее его несчастье.

— С величайшей.

— Значит, мы правильно исключили бы плачи знаменитых героев, предоставив их женщинам, и то несерьезным, да разве еще и никчемным мужчинам. Таким образом, те, кого мы, как было сказано, воспитываем для охраны страны, считали бы возмутительным прибегать к этому.

— Правильно.

— И снова мы попросим Гомера и остальных поэтов не заставлять Ахилла, коль скоро он сын богини, «то на хребет... то на бок» ложиться,

¹ См.: *Кокит, Стикс*, т. 2, Федон, прим. 71, 72.

«то ниц обратяся», или чтобы он, «напоследок бросивши ложе, берегом моря бродил... тоскующий» и «быстро в обе... руки схвативши нечистого пепла, голову... им осыпал»¹. Да и по другому поводу пусть он не плачет и не сетует, как это часто выдумывает Гомер; и пусть бы Приам, близкий богам по рождению;

по грязи катаясь,

не умолял;

называя по имени каждого мужа².

А еще более мы попросим Гомера не заставлять богов скорбеть, произнося:

«Горе мне бедной, горе несчастной, героя родившей»³.

Если и вообще нельзя так изображать богов, то какую же надо иметь дерзость, чтобы вывести величайшего из богов настолько непохожим на себя, что он говорит:

«Горе! Любезного мужа, гонимого около града;
Видят очи мои, и болезнь проходит мне сердце»⁴,

или:

«Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне между смертных,
Днесь суждено под рукою Патрокловой пасть побежденным!»⁵

Если наши юноши, дорогой Адимант, всерьез примут такие рассказы и не осмеют их как нечто недостойное, то вряд ли кто-нибудь, будучи лишь человеком, сочтет ниже своего достоинства и поставит себе в упрек,

¹ Здесь цитируются стихи из «Илиады» Гомера, описывающие горе и тоску *Ахилла* после гибели его друга Патрокла (XXIV 10–13 и XVIII 23–27).

² См.: Ил. XXII 413 сл. Троянский царь *Приам*, отец Гектора, просил сограждан отпустить его к Ахиллу, чтобы умолить того прекратить надругательство над телом убитого сына.

³ См.: Ил. XVIII 54. Эти слова произносит мать Ахилла, морская богиня *Фетида*, вышедшая из моря со своими сестрами *Нереидами*, чтобы утешить сына, оплакивающего своего друга Патрокла.

⁴ См.: Ил. XXII 168 сл. Зевс произносит эти слова, глядя на преследование Ахиллом Гектора.

⁵ См.: Ил. XVI 433 сл. Зевс горюет, предугадывая гибель своего сына Сарпедона от руки Патрокла.

если ему придет в голову сказать или совершить что-нибудь подобное, — напротив, он без всякого стыда и по малейшему поводу станет распевать плачи и причитания.

— Сущяя правда.

— Это не должно быть, как только что было установлено в нашем рассуждении, на которое и надо полагаться, пока нам не приведут иных, лучших доводов.

— Согласен.

— Но наши юноши не должны также быть и чрезмерно смешливыми: почти всегда приступ сильного смеха сменяется потом совсем иным настроением.

— Да, и мне так кажется.

— Значит, нельзя допускать, чтобы изображали, как смех одолевает достойных людей и уж всего менее богов.

— Да, это уж всего менее.

— Следовательно, мы не допустим и таких выражений Гомера о богах:

Смех несказанный воздвигли блаженные жители неба;
Видя, как с кубком Гефест по чертогу вокруг суетится¹.

Этого, по твоим словам, нельзя допускать.

— Да, если тебя интересует мое мнение, этого действительно нельзя допускать.

— Ведь надо высоко ставить истину. Если мы правильно недавно сказали, что богам ложь по существу бесполезна, людям же она полезна в качестве лечебного средства, ясно, что такое средство надо предоставить врачам, а несведущие люди не должны к нему прикасаться.

— Да, это ясно.

— Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих граждан для пользы своего государства, но всем остальным к ней нельзя прибегать². Если частное лицо станет лгать собственным правителям, мы будем считать это таким же — и даже худшим — проступком, чем ложь больного врачу, или когда занимающийся гимнастическими упражнениями не говорит учителю правды о состоянии своего тела, или когда гребец сообщает кормчему о корабле и гребцах не то, что на самом деле происходит с ним и с другими гребцами.

¹ См.: Ил. I 599 сл.

² О необходимости *лжи*, идущей на *пользу* государственному человеку, Платон говорит и далее, 414с.

— Совершенно верно.

— Значит, если правитель уличит во лжи какого-нибудь гражданина из числа тех,

кто нужен на дело:

Или гадателей, или врачей, или искусников зодчих...¹

он подвергнет его наказанию за то, что тот вводит гибельный обычай, преворачивающий государство, как корабль.

— Особенно когда слова завершаются делами.

— Пойдем дальше. Разве рассудительность не нужна будет нашим юношам?

— Как не быть нужной?

— А сказывается рассудительность главным образом в том, чтобы не только повиноваться владыкам, но и самим быть владыками удовольствий, которые нам доставляют еда, питье и любовные утехы.

— По-моему, так.

— Я думаю, мы признаем удачным то, что у Гомера говорит Диомед:

Молча стой [Капанид], моему повинуюсь совету²;

а также и стихи, близкие по содержанию:

силой дыша, приближались ахейцы;

Молча шагали, вождей опасаясь своих...³

Одобрим мы и все, что на это походит.

— Прекрасно.

— Ну а вот это:

Пьяница жалкий с глазами собаки и сердцем оленя!⁴

и следующие затем стихи — разве они хороши? Да и вообще хорошо ли, чтобы кто-нибудь из простых людей позволял себе в речах или в стихах такие выходки по отношению к правителям?

— Нет, совсем нехорошо.

¹ См.: Гомер. Од. XVII 384 сл.

² См.: Ил. IV 412. Диомед обращается с этими словами к Сфенелу, несправедливо упрекающему царя Агамемнона во лжи.

³ Первая из этих строк — Ил. III 8, вторая — там же, IV 431.

⁴ См.: Ил. I 225. Так гневный Ахилл бранит Агамемнона.

— Я думаю, рассудительности юношей не будет способствовать, если они станут об этом слушать. Впрочем, такие вещи могут доставить удовольствие, в этом нет ничего удивительного. Или как тебе кажется?

— Именно так.

— Ну что ж? Выводить в своих стихах мудрейшего человека, который говорит, что ему кажется прекрасным, когда

сидят за столами, и хлебом и мясом
Пышно покрытыми... из кратер животворный напиток
Льет виночерпий и в кубках его опененных разносит...¹

Способствует ли это, по-твоему, воздержанности у юноши, который слушает такое? Или вот это:

Но умереть нам голодную смертью всего ненавистней²;

или, рассказав про Зевса, будто он когда все остальные боги и люди спали и только один он бодрствовал, то из-за страстного любовного вожделения он просто позабыл обо всем, что замыслил, и при виде Геры настолько был поражен страстью, что не пожелал даже взойти в опочивальню, но решился тут же, на земле, соединиться с ней, признаваясь, что страсть охватила его с такой силой, как никогда не бывало даже при первой их встрече «от милых родителей втайне»³. По такой же точно причине Арес и Афродита были скованы вместе Гефестом⁴.

— Клянусь Зевсом, все это не кажется мне подобающим.

— Зато примеры стойкости во всем, показываемые и упоминаемые прославленными людьми, следует и видеть, и слышать, хотя бы вот это:

В грудь он ударил себя и сказал [раздраженному] сердцу:
Сердце, смирись: ты гнуснейшее вытерпеть силу имело⁵.

¹ См.: Од. IX 8–10. Слушая пение Демодока во дворце царя Алкиноя, Одиссей восхваляет радость пиршественного стола. Здесь Платон как бы забывает, что гомеровский Одиссей хвалит не только пышную трапезу, но и «радость светлую», наполняющую сердца гостей, внимающих «песнопениям прекрасным» мужа, «по пению равного богу» (IX 2–8).

² См.: Од. XII 342. Эти слова служили убедительным аргументом для спутников Одиссея, зарезавших священных коров Гелиоса.

³ Здесь имеется в виду обольщение Зевса Герой (Ил. XIV 295), замыслившей погубить троянцев во время сна Зевса.

⁴ Певец Демодок на пиру у царя Алкиноя поет о *Гефесте*, заковавшем в нерасторжимые сети свою жену *Афродиту* и *Ареса*, с которым она ему изменила (см.: Од. VIII 266–366).

⁵ Од. XX 17 сл. Одиссей сдерживает себя, возмущенный бесчинством женихов в его собственном доме.

— Совершенно верно.

— Нельзя также позволить нашим воспитанникам быть взяточниками и корыстолюбцами.

— Ни в коем случае.

— Нельзя, чтобы они слушали, как воспевается, что

Всех ублажают дары — и богов и царей величайших¹.

Нельзя похвалить и Феникса, воспитателя Ахилла, который будто бы разумно советовал Ахиллу принять дары и помочь ахейцам, если же не будет даров, не отступаться от своего гнева². Не согласимся мы также со всем тем, что недостойно Ахилла, например когда говорят, будто бы он был настолько корыстолюбив, что принял от Агамемнона дары или, опять-таки за выкуп, отдал тело мертвеца, а иначе бы не захотел это сделать³.

— Подобные поступки не заслуживают похвалы.

— Поскольку это Гомер, я не решаюсь сказать, что даже нечестиво изображать так Ахилла и верить, когда это утверждается и другими поэтами. Но опять-таки вот что Ахилл говорит Аполлону:

Так, обманул ты меня, о зловреднейший между богами!
Я отомстил бы тебе, когда б то возможно мне было!⁴

Даже потоку — а ведь это бог — Ахилл не повиновался и готов был сразиться с ним⁵. И опять-таки о своих кудрях, посвященных другому потоку, Сперхею, Ахилл сказал:

Храбрый Патрокл унесет Ахиллесовы кудри с собою⁶;

а Патрокл был тогда уже мертв. Нельзя поверить, чтобы Ахилл сделал это. Опять-таки рассказы, будто Ахилл волочил Гектора вокруг могилы Патрокла, будто он заклал пленников⁷ для погребального костра, — все

¹ Эта строка приписывается Гесиоду (Suidae lexicon... Δώρα), видимо, по созвучию с мыслями поэта о «дароядных людях» и «царях-дароядцах» (Труды и дни 22, 263).

² См.: Ил. IX 515–526.

³ См.: Ил. XIX 278–280, 175 сл.

⁴ См.: Ил. XXII 15 сл.

⁵ См.: Ил. XXI 130–132, 211–226, 233–329 — поединок Ахилла с богом реки Скамандром.

⁶ См.: Ил. XXIII 140–151. Ахилл должен был посвятить свои волосы реке Сперхею, но вложил их в руки мертвого Патрокла, гибель которого как бы предвещала его собственную.

⁷ См.: Ил. XXII 395–405; XXIII 175–183.

это, скажем мы, ложь. Мы не допустим, чтобы наши юноши верили, будто Ахилл, сын богини и Пелея — весьма рассудительного человека и к тому же внука Зевса, — Ахилл, воспитанный премудрым Хироном¹, настолько был преисполнен смятения, что питал в себе две противоположные друг другу болезни — низость одновременно с корыстолюбием, а с другой стороны, пренебрежение к богам и к людям.

— Ты прав.

— Мы ни в коем случае не поверим и не допустим рассказов, будто Тесей, сын Посейдона, и Пирифой, сын Зевса, отваживались на ужасный разбой², да и вообще будто кто-либо из сыновей бога или героев дерзал на ужасные, нечестивые дела, которые теперь им ложно приписывают. Мало того: мы заставим поэтов утверждать, что либо эти поступки были совершены другими лицами, либо, если и ими, то что они не дети богов; и впредь рассказывать не иначе. Пусть и не пытаются у нас внушить юношам убеждение, будто боги порождают зло и будто герои ничуть не лучше людей. Как мы говорили и раньше³, это нечестиво и неверно — ведь мы уже доказали, что боги не могут породить зло.

— Несомненно.

— И даже слушать об этом вредно: всякий станет тогда извинять в себе зло, убежденный, что подобные дела совершают и совершали

те, кто родственны богам;
И те, кто к Зевсу близок; среди Идейских гор
Там жертвенник отца их, Зевса, высится.
Не истощилась в них гениев, их предков, кровь⁴.

А потому нам пора перестать рассказывать эти мифы, чтобы они не породили в наших юношах склонности к пороку.

— Совершенно верно.

— Какой же еще вид сочинительства остался у нас для определения того, о чем следует говорить и о чем не следует? Что надо говорить о богах, а также о гениях, героях и о тех, кто в Аиде, уже сказано.

¹ О Пелее см.: т. 1, Феаг, прим. 11. Хирон — сын Кроноса и нимфы Филиры (*Аполлодор* I 2, 4), мудрый кентавр, воспитавший на горе Пелион многих героев.

² Тесей (см.: т. 1, Критон, прим. 1) и его друг, царь лапифов *Пирифой*, пытались похитить супругу Аида, богиню царства мертвых Персефону. Хотя Платон называет Пирифоя сыном Зевса, но он сын царя Иксиона, тоже святотатца, пытавшегося, согласно преданию, овладеть супругой Зевса Герой (*Pyth.* II 21–48 Snell–Maehler).

³ См.: II 379a — 380c.

⁴ См.: *Эсхил*. Ниоба (fr. 162 N.–Sn.). Эти слова, видимо, принадлежат Ниобе и относятся к ее отцу, сыну Зевса Танталу.

— Вполне.

— Не о людях ли осталось нам сказать?

— Очевидно.

— Однако, друг мой, пока что нам невозможно это установить.

— Почему?

— Да в этом случае, мне кажется, нам придется сказать, что и поэты, и те, кто пишет в прозе, большей частью превратно судят о людях; они считают, будто несправедливые люди чаще всего бывают счастливы, а справедливые — несчастны; будто поступать несправедливо — целесообразно, лишь бы это оставалось втайне, и что справедливость — это благо для другого человека, а для ее носителя она — наказание¹. Подобные высказывания мы запретим и предпишем и в песнях, и в сказаниях излагать как раз обратное. Или, по-твоему, не так?

— Нет, так, я в этом уверен.

— Если ты согласен с тем, что я прав, я буду считать, что ты согласен и с нашими прежними рассуждениями.

— Твое предположение верно.

— Что высказывания относительно людей и не должны быть такими, мы установим тогда, когда выясним, что такое справедливость и какая естественная польза происходит от нее для того, кто ее придерживается, все равно, считают ли люди его справедливым или нет.

— Сущая правда.

— Покончим на этом с сочинительством². Теперь, как я думаю, надо присмотреться к способам выражения — тогда у нас получится полное рассмотрение и того, о чем, и того, как следует говорить.

Тут Адимант сказал:

— Не понимаю я твоих слов.

— Однако ты должен, — сказал я. — Пожалуй, вот как поймешь ты скорее: все, о чем бы ни говорили сказители и поэты, это повествование о прошлом, о настоящем либо о будущем, не так ли?

— Как же иначе?

— И не правда ли, они это делают или путем простого повествования, или посредством подражания, либо того и другого вместе?³

¹ Здесь явно содержится отзвук слов Фрасимаха (см. выше, 343а — 344а).

² Способы выражения, или стили поэтического искусства.

³ Сократ делит здесь всю поэзию на три рода, образцы которых он приводит в дальнейшем (394с): 1) *повествование* самого поэта, например дифирамб; 2) *подражание* поэта в трагедии и комедии и 3) эпический род, совместивший в себе рассказ и драматическую речь. Следует отметить, что классическая античность в любых видах искусства видела преимущественно только разную степень мимесиса, т. е. подражания (ср.: *Аристотель. Поэтика* I 1447а 13–1447б 29, III 1448а 20–24). Но если Аристотель рассматривает все искусства как подражательные и уточняет лишь степень этой подражательности в разных видах искусства, то Платон, достаточно резко расходясь с Аристотелем, полагает, что

— Объясни понятнее.

— Видно, учитель я никудышный и бестолковый. Так вот, подобно тем, кто не умеет излагать, я возьму не все в целом, а какой-нибудь частный случай и на нем попытаюсь объяснить тебе, чего я хочу. Скажи-ка мне, ты знаешь начало «Илиады», где поэт говорит о том, как Хрис просил Агамемнона отпустить его дочь, как тот разгневался и как Хрис, не добившись своего, молил бога отомстить ахейцам?¹

— Да, я знаю.

— Так ты знаешь, что, кончая стихами:

...умолял убедительно всех он ахеян;
Паче ж Атридов могучих, строителей рати ахейской²;

говорит лишь сам поэт и не пытается вводить нас в заблуждение, изображая, будто здесь говорит кто-то другой, а не он сам. А после этого он говорит так, будто он и есть сам Хрис, и изо всех сил старается заставить нас поверить, что это говорит не Гомер, а старик жрец³. И все остальное повествование он ведет, пожалуй, таким же образом, будь то событие в Илионе, на Итаке или в других описанных в «Одиссее» местах⁴.

— Конечно.

— Стало быть, и когда он приводит чужие речи, и когда в промежутках между ними выступает от своего лица, это все равно будет повествование?

— Как же иначе?

— Но когда он приводит какую-либо речь от чужого лица, разве мы не говорим, что он делает свою речь как можно более похожей на речь того, о чьем выступлении он нас предупредил?

— Да, мы говорим так.

истинное искусство вообще не может быть подражательным. Такой настоящей поэзией Платон считает дифирамб (см. 394c), древний вид поэзии, который, по Платону, выражает безыскусное чувство.

О термине «мимесис» у досократиков см.: т. 1, Кратил, прим. 86. О двух типах подражания, создающих истинные образы и кажущиеся (подобия), см.: т. 2, Софист, прим. 16 и 18. Сводка новейших работ по теории мимесиса имеется в книге: Aristotle's politics / Introd... by D.W. Lucas. Append. I. P. 258–272.

¹ См.: Ил. I 1–42. Вождь ахейцев *Агамемнон* навлекает на свое войско чуму, посланную Аполлоном за то, что Агамемнон оскорбил бога, отняв у жреца *Хриса* его дочь.

² См.: *Гомер. Ил.* I 15 сл.

³ См.: Ил. I 7–21.

⁴ В «Илиаде» изображен ряд военных эпизодов последнего года осады Трои (*Илиона*). О-в *Итака* — родина Одиссея, героя поэмы «Одиссея».

— А уподобиться другому человеку — голосом или обликом — разве не означает подражать тому, кому ты уподобляешься?

— Ну и что же?

— Видимо, в таком случае и Гомер, и остальные поэты повествуют с помощью подражания.

— Конечно.

— Если бы поэт нигде не прятался, все его творчество и повествование были бы лишены подражания. А чтобы ты не сказал, что снова не понимаешь, я объясню, как это может получиться. Если бы, сказавши, что пришел Хрис, принес выкуп за дочь и умолял ахейцев, а особенно царей, Гомер продолжал бы затем свой рассказ все еще как Гомер, а не говорил бы так, словно он стал Хрисом, ты понимаешь, что это было бы не подражание, а простое повествование. И было бы оно в таком роде (скажу не стихами, ведь я далек от поэзии): «Пришел жрец и стал молиться, чтобы боги позволили им, взяв Троицу, остаться самим невредимыми и чтобы ахейцы, взяв выкуп и устыдившись бога, вернули ему дочь; когда он это сказал, все прочие почтили его и дали согласие, но Агамемнон разгневался и приказал ему немедленно уйти и никогда больше не приходить, а не то не защитит жреца ни жезл, ни божий венец. А о его дочери сказал, что, прежде чем отпустит ее, она состарится вместе с ним в Аргосе. Он велел жрецу уйти и не раздражать его, если тот хочет вернуться домой невредимым. Услышав это, старик испугался и молча удалился, а выйдя из лагеря, стал усердно молиться Аполлону, призывая его всеми его именами и требовательно напоминая ему о своих некогда сделанных ему в угоду дарах — и для построения храмов, и для священных жертвоприношений. В награду за это он просил, чтобы Аполлон отомстил ахейцам за эти слезы своими стрелами». Вот каким, друг мой, бывает простое повествование без подражания¹.

— Понимаю.

— Теперь тебе понятно, что может быть и противоположное этому: стоит только изъять то, что говорит поэт от себя в промежутках между речами, и оставить лишь обмен речами.

— И это понимаю — так бывает в трагедиях.

— Ты очень верно схватил мою мысль, и я думаю, что теперь я уже разъяснил тебе то, что раньше не мог, а именно: один род поэзии и мифотворчества весь целиком складывается из подражания — это, как ты говоришь, трагедия и комедия; другой род состоит из высказываний самого поэта — это ты найдешь преимущественно в дифирамбах; а в эпической поэзии и во многих других видах — оба эти приема, если ты меня понял.

¹ Сократ нарочито прозаически пересказывает «Илиаду» (I 11–42).

— Что ж, я понимаю, о чем ты тогда хотел говорить.

— И припомни, о чем мы беседовали перед тем: что говорится в поэзии — уже было указано, но надо рассмотреть еще и как об этом говорится.

— Я помню.

— Об этом-то я как раз и сказал, что нам надо условиться, позволять ли нам подражание в поэтических повествованиях или лишь в некоторых позволять, а в других — нет, и в каких именно, или же совсем исключить подражание.

— Догадываюсь, что ты про себя думаешь о том, допускать ли нам трагедию и комедию в наше государство или нет.

— Может быть, — сказал я, — но, может быть, я не ограничусь этим, я пока не знаю: куда слово нас понесет, словно ветер, туда и надо идти.

— Прекрасно сказано!

— Ты вот что реши, Адимант: должны ли стражи быть у нас подражателями или нет? Впрочем, и это вытекает из предшествовавшего обсуждения — ведь каждый может хорошо заниматься лишь одним делом, а не многими: если он попытается взяться за многое, ему ничего не удастся и ни в чем он не отличится.

— Да, так и будет.

— Не таков ли довод и относительно подражания?

Не может один и тот же человек с успехом подражать одновременно многим вещам, будто это все — одно и то же.

— Да, не может.

— Вряд ли кто сумеет так совместить занятия чем-нибудь достойным упоминания со всевозможным подражанием, чтобы действительно стать подражателем. Ведь даже в случае, когда, казалось бы, два вида подражания близки друг другу, и то одним и тем же лицам это не удается — например тем, кто пишет и комедии, и трагедии¹. Разве ты не назвал только что то и другое подражанием?

— Да, конечно, и ты прав, что одни и те же лица неспособны одновременно к тому и другому.

— И рапсоды² не могут быть одновременно актерами.

— Верно.

— И одни и те же актеры не годятся для комических и трагических поэтов, хотя и то и это — подражание. Разве нет?

— Да, это подражания.

¹ Ср. утверждение Сократа, противоположное этому, в «Пире» (223d). См. также: т. 2, Пир, прим. 99.

² См.: т. 2, Федр, прим. 84.

— Вдобавок, Адимант, в человеческой природе, мне кажется, есть столько мелких черточек, что во многом не удастся воспроизвести или выполнить все то, подобием чего служит подражание.

— Это в высшей степени верно.

— Значит, если мы сохраним в силе наше первое рассуждение, наши стражи должны отбросить все остальные занятия и заниматься лишь охраной свободы государства¹ самым тщательным образом и не отвлекаясь ничем посторонним. Им не надо будет делать ничего другого или чему-либо другому подражать. А если уж подражать, так только тому, что им подобает, т. е. уже с малых лет подражать людям мужественным, рассудительным, свободным и т. д. А того, что несвойственно свободно-му человеку и что вообще постыдно, они и делать не должны (и будут даже не в состоянии этому подражать), чтобы из-за подражания не появилось у них склонности быть и в самом деле такими. Или ты не замечал, что подражание, если им продолжительно заниматься, начиная с детских лет, входит в привычку и в природу человека — меняется и наружность, и голос, и духовный склад.

— Да, очень даже замечал.

— Так вот мы не допустим, чтобы те, о ком, повторяю, мы заботимся и кто должен стать добродетельным, подражали бы женщине, хотя сами они мужчины, — все равно, молодая ли женщина или уже пожилая, бранится ли она с мужем или спорит с богами, заносчиво воображая себя счастливой², либо, напротив, бедствует и изливает свое горе в жалобных песнях — да всего и не предусмотритишь.

— Конечно.

— Не годится и подражание рабыням и рабам — ведь они выполняют лишь то, что положено рабам.

— Да, и это не годится.

— Или подражание дурным людям: ведь они, как водится, трусливы и действуют вопреки тому, о чем мы только что говорили, — злословят, осмеивают друг друга, сквернословят и в пьяном виде, и трезвые, да и вообще, каких только проступков не совершают они по отношению к самим себе и к другим людям как на словах, так и на деле! Также недопустимо, считаю я, чтобы наши стражи привыкали уподобляться — и словом и делом — людям безумным. Надо уметь распознавать помешанных и испорченных, будь то мужчины или женщины, и ни совершать что-либо подобное, ни подражать им не следует.

— Сущая правда.

¹ Стражи государства должны искусно владеть своим ремеслом — охраной свободы, т. е. укреплением законов, по которым строго соблюдается сознательная иерархия подчинения одного сословия другому.

² См.: кн. II, прим. 35.

— Дальше. Следует ли подражать кузнецам, различным ремесленникам, гребцам на триерах и их начальникам, вообще тем, кто занят чем-нибудь в этом роде?

— Как можно! Ведь нашим стражам не позволено даже ничему этому уделять внимание.

— Дальше. Станут ли они подражать ржанию коней, мычанию быков, журчанию потоков, шуму морского прибоя, грому и прочему в том же роде?

— Но ведь им запрещено впадать в помешательство и уподобляться безумцам.

— Если я правильно понимаю твои слова, существует такой вид изложения и повествования, которым мог бы пользоваться действительно безупречный человек, когда ему нужно что-нибудь сообщить; существует, однако, и другой вид, несколько с этим не схожий, к которому мог бы прибегнуть в своем повествовании человек противоположных природных задатков и воспитания.

— Какие это виды?

— Мне кажется, что умеренному человеку, когда он дойдет в своем повествовании до какого-либо высказывания или действия человека добродетельного, захочется подать это так, словно он сам и есть тот человек; такое подражание не вызывает стыда. Такое желание сильнее всего, когда подражают надежным и разумным действиям доброго человека, и куда меньше хочется подражать человеку с расшатанным здоровьем или нестойкому из-за влюбчивости, пьянства либо из-за каких-нибудь иных невзгод. Когда же повествователь столкнется с кем-нибудь, кто его недостоин, ему не захочется всерьез уподобляться худшему, чем он сам, разве лишь ненадолго, если этот худший совершает все-таки нечто дельное. Повествователь неопытен в подражании таким людям, и ему будет стыдно и вместе с тем противно отречься от себя и принять облик людей худших, чем он, которых он по своему духовному складу не может уважать — разве что лишь в шутку.

— Это естественно.

— Значит, он в своем повествовании воспользуется теми замечаниями, которые мы только что сделали по поводу стихов Гомера: изложение будет у него вестись и тем и другим способом, т. е. и посредством подражания, и посредством повествования, но доля подражания будет незначительна, если взять его произведение в целом. Или я не прав?

— Конечно, у этого рассказчика непременно будут такие приемы.

— Значит, у другого, который хуже и на этого не похож, всевозможных подражаний тем больше будет, чем он хуже: уж такой-то ничем не побрезгует, всему постарается подражать всерьез, в присутствии многочисленных слушателей, т. е., как мы говорили, и грому, и

шуму ветра и града, и скрипу осей и колес, и звуку труб, флейт и свирелей — любых инструментов, — и вдобавок даже лаю собак, блянию овец и голосам птиц. Все его изложение сведется к подражанию звукам и внешнему облику, а если и будет в нем повествование, то уж совсем мало.

— И это неизбежно.

— Так вот это и есть те два вида изложения, о которых я говорил.

— В самом деле, именно так и бывает.

— Один из этих видов допускает лишь незначительные отклонения, и, если придать этому изложению подобающую гармонию и ритм, у всех правильно его применяющих получится чуть ли не один и тот же слог с единообразной стройностью — ведь отклонения здесь невелики; так же приблизительно обстоит дело и с ритмом.

— Конечно, это так.

— А как обстоит дело с другим видом? Разве он не требует прямо противоположного, т. е. всех видов ритма и строя, чтобы подходящим образом воздействовать на слушателей? Ведь здесь возможны разные формы изменений.

— Да, это верно.

— А ведь все поэты или вообще люди, выступающие с чем-нибудь перед слушателями, имеют дело либо с тем, либо с другим из этих способов изложения, либо, наконец, с каким-нибудь их сочетанием.

— Это неизбежно.

— Так что ж нам делать? Допустить ли в нашем государстве все эти виды, или же какой-нибудь один из несмешанных, либо, напротив, смешанный вид?

— Если бы мое мнение взяло верх, это был бы несмешанный вид, в котором поэт подражал бы человеку порядочному.

— Однако, Адимант, приятен и смешанный вид. Детям и их воспитателям несравненно приятнее вид, противоположный тому, который ты выбираешь; так и подавляющей части толпы.

— Да, им он много приятнее.

— Но возможно, ты скажешь, что он не согласуется с нашим государственным устройством, потому что у нас человек не может быть ни двойственным, ни множественным, раз каждый делает что-то одно.

— Да, скажу, что не согласуется.

— Поэтому только в нашем государстве мы обнаружим, что сапожник — это сапожник, а не кормчий вдобавок к своему сапожному делу; что земледелец — это земледелец, а не судья вдобавок к своему земледельческому труду и военный человек — это военный, а не делец вдобавок к своим военным занятиям; и т. д.

— Это верно.

— Если же человек, обладающий умением перевоплощаться и подражать чему угодно, сам прибудет в наше государство, желая показать нам свои творения, мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным, но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что не дозволено здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство, умастив его главу благовоениями и увенчав шерстяной повязкой¹, а сами удовольствуемся, по соображениям пользы, более суровым, хотя бы и менее приятным, поэтом и творцом сказаний, который подражал бы у нас способу выражения человека порядочного и то, о чем он говорит, излагал бы согласно образцам, установленным нами вначале, когда мы занимались воспитанием воинов.

— Мы, конечно, поступили бы так, если бы это от нас зависело.

— Теперь, друг мой, у нас, пожалуй, уже полностью завершено обсуждение той части мусического искусства, которая касается сочинительства и сказаний: выяснено, о чем надо говорить и как надо говорить.

— Мне тоже так кажется.

— Значит, — сказал я, — остается рассмотреть свойства песнопений и мелической поэзии.

— Очевидно.

— Какими они должны быть и что нам надо о них сказать — это уж всякий выведет из сказанного ранее, если только мы будем последовательны.

Главкон улыбнулся.

— Я лично, Сократ, — сказал он, — пожалуй, не из этих всяких, потому что не очень-то схватываю сейчас, что именно должны мы утверждать. Впрочем, я догадываюсь.

— Во всяком случае, — сказал я, — ты прежде всего смело можешь утверждать, что в мелосе есть три части: слова, гармония и ритм.

— Да, это-то я могу утверждать.

— Поскольку там есть слова, мелос в этом несколько не отличается от слов без пения, т. е. он тоже должен согласовываться с теми образчиками изложения, о которых мы только что говорили.

— Это верно.

— И слова должны сопровождаться гармонией и ритмом.

— Как же иначе?

— Но мы признали, что в поэзии не должно быть причитаний и жалоб.

— Да, не должно.

¹ Ср. высказывание Гераклита о том, что «многознайство» «не научает уму» (см.: В 40 Diels).

— А какие же лады свойственны причитаниям? Скажи мне — ты ведь сведущ в музыке.

— Смешанный лидийский, строгий лидийский и некоторые другие в таком же роде.

— Значит, их надо изъять, — сказал я, — они не годятся даже для женщин, раз те должны быть добропорядочными, не то что для мужчин.

— Конечно.

— Стражам совершенно не подходит опьянение, изнеженность и праздность.

— Разумеется.

— А какие же лады изнеживают и свойственны застольным песням?

— Ионийский и лидийский — их называют расслабляющими.

— Так допустимо ли, мой друг, чтобы ими пользовались люди воинственные?

— никоим образом. Но у тебя остается еще, пожалуй, дорийский лад и фригийский.

— Не разбираюсь я в музыкальных ладах, но ты оставь мне тот, который подобающим образом подражал бы голосу и напевам человека мужественного, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности; когда он терпит неудачи, ранен, или идет на смерть, или его постигло какое-либо иное несчастье, а он стойко, как в строю, переносит свою участь.

Оставь еще и другой музыкальный лад для того, кто в мирное время занят не вынужденной, а добровольной деятельностью, когда он либо в чем-нибудь убеждает — бога ли своими молитвами, человека ли своими наставлениями и увещаниями, — или о чем-то просит, или, наоборот, сам внимательно слушает просьбы, наставления и доводы другого человека и потому поступает разумно, не зазнается, но во всем действует рассудительно, с чувством меры и довольствуясь тем, что получается.

Вот эти оба лада — «вынужденный» и «добровольный» — ты и оставь мне: они превосходно подражают голосам людей несчастных, счастливых, рассудительных, мужественных¹.

— Но ты просишь оставить не что иное, как те лады, о которых я и говорил сейчас.

— Таким образом, в пении и мелической поэзии не потребуется ни многоголосия, ни смешения всех ладов?

— Мне кажется, что нет.

¹ Об этической стороне гармонии (*лада*) и ритмов см.: Филеб, прим. 14. Классические труды античных авторов по гармонии и ритму см. в изданиях: Aristoxenus von Tarent / Obers, u. erlaut. v. R. Westphal. Leipzig, 1883; Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus, griechisch und deutsch / Hrsg v. P. Marquard. Berlin, 1868; Scriptorum musica / Ed. C. Jan. Lipsiae, 1895; см. также: т. 1, Алкивиад, прим. 13.

— Значит, мы не будем готовить мастеров, делающих тригоны, пектиды и всякие другие инструменты со множеством струн и ладов?¹

— По-видимому, нет.

— Ну а мастеров по изготовлению флейт и флейтистов допустишь ты в наше государство? Разве это не самый многоголосый инструмент, так что даже смешение всех ладов — это лишь подражание игре на флейте?

— Ясно, что это так.

— У тебя остаются лира и кифара — они будут пригодны в городе, в сельских же местностях, у пастухов, были бы в ходу какие-нибудь свирели.

— Так показывает наше рассуждение.

— Мы не совершаем, — сказал я, — ничего необычного, когда Аполлона и его инструменты ставим выше Марсия и его инструментов².

— Клянусь Зевсом, — отвечал он, — это, по-моему, так.

— И клянусь собакой, — воскликнул я, — мы и сами не заметили, каким чистым снова сделали государство, которое мы недавно называли изнеженным.

— Да ведь мы действуем рассудительно, — сказал он.

— Давай же очистим и все остальное. Вслед за гармониями возник бы у нас вопрос о ритмах — о том, что не следует гнаться за их разнообразием и за всевозможными размерами, но, напротив, надо установить, какие ритмы соответствуют упорядоченной и мужественной жизни. А установив это, надо обязательно сделать так, чтобы ритм и напев следовали за соответствующими словами, а не слова — за ритмом и напевом. Твоим делом будет указать, что это за ритмы, как ты сделал раньше относительно музыкальных ладов.

— Но клянусь Зевсом, я не умею объяснить. Я еще, приглядевшись, сказал бы, что имеется три вида стоп, из которых складываются стихотворные размеры, вроде как все лады образуются из четырех звучаний, но какой жизни какие из них подражают — этого я не могу сказать³.

¹ *Тригон*, букв. «треугольник», — музыкальный щипковый инструмент, близкий к лире; издавал слишком нежные и мягкие звуки. *Пектида* — многострунная разновидность лиры лидийского происхождения. На ней играли без плектра, перебирая струны пальцами. Многострунные инструменты, по Платону, раздробляя единую гармонию на множество оттенков, способствуют как бы дроблению целостности человека, развивая утонченность, изощренность и распушенность. На этом же основании из государства изгоняется флейта (см. ниже), известная своим многоголосием и обостренным, экстагическим звучанием, далеким от классической простоты.

² *Инструмент Аполлона* — лира, а *Марсия* — флейта. Известен миф об их музыкальном состязании (см.: т. 1, Евтидем, прим. 29). В этом мифе — символическое противопоставление благородной сдержанности лиры и дикой страстности флейты, т. е. классической Греции и ее хтонических древних истоков.

³ В греческом стихосложении, основанном на пропорциональном чередовании долгих и кратких слогов, различали три главных типа ритмических форм: равные формы, где долгая часть стопы равна ее краткой части (2:2 — дактиль — U U; анапест U U —; спон-

— Об этом, — сказал я, — мы посоветуемся с Дамоном¹, а именно какие размеры подходят для выражения низости, наглости, безумия и других дурных свойств, а какие ритмы надо оставить для выражения противоположных состояний. Я смутно припоминаю, что слышал, как Дамон называл и какой-то составной плясовой военный размер, одновременно дактилический и героический², но не знаю, как он его строил и как достигал равномерности повышений и понижений в стихе, складывающемся из краткостей и долгот. Помнится, Дамон называл и ямб, и какую-то другую стопу — кажется, трохей, где сочетаются долготы и краткости³. В некоторых случаях его порицание или похвала касались темпов стопы не менее, чем самих ритмов, или того и другого вместе, впрочем, мне этого не передать. Все это, как я и говорю, предоставим Дамону — ведь это требует долгого обсуждения. Или твое мнение иное?

— Нет, клянусь Зевсом.

— Но вот что по крайней мере ты можешь отметить: соответствие между благообразием и ритмичностью, с одной стороны, и уродством и неритмичностью — с другой.

— Да, конечно.

— Подобным же образом ритмичность отвечает хорошему слогу речи, а неритмичность — его противоположности. То же самое и с хорошей или плохой гармонией, раз уж ритм и лад, как недавно говорилось, должны следовать за речью, а не речь за ними.

— Действительно, они должны сообразоваться со слогом.

дей — —); двойные формы, где долгая часть стопы вдвое длиннее, чем краткая (2:1 — ямб U —; трохей, или хорей, — U ионики U U — —); полуторные формы, где долгая часть стопы в полтора раза длиннее краткой (3:2 — все четыре вида пэонов — U U U, U — U U, U U — U, U U U —; кретик — U —; бакхий — — U). Об этих ритмических формах, которые можно назвать также двудольными, трехдольными и пятидольными, см. в кн.: Лосев А.Ф. Античная музыкальная эстетика. М., 1960–1961. С. 94–104. Древние авторы подчеркивали обычно «важность», «торжественность», «величавость» дактило-спондея, образующего эпический гекзаметр; мягкость и печальность элегического стиха; маршеобразный, бодрый характер анапеста; «ужас» и «страшность» трохея; «быстроту», «ярость», «неукротимость» ямба; расслабленность и размягченность иоников; «энтузиастичность» пэонов, связанную с культом фригийских корибантов и Великой матери богов Кибелы.

Под четырьмя *звучаниями* имеется в виду музыкальный тетрахорд, состоящий из двух тонов и одного полутона, который заполняет один из интервалов в начале, середине или конце тетрахорда, создавая определенное чередование, т. е. гармонию, или лад — фригийский, лидийский, дорийский, ионийский (см.: т. 1, Лахет, прим. 22).

¹ О Дамоне см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 25.

² *Дактилическая* стопа входит в эпический гекзаметр, почему здесь и объединяется с *героическим размером* (эноплием), который схолиаст «Облаков» Аристофана (651) отождествляет с кретиком, или амфимавром (— U —). Вместе с тем схолиаст как будто сближает эноплий с пиррихием (U U), когда называет его «видом ритма, при котором танцевали, потрясая оружием».

³ О ямбе (U —) и трохее (— U) см. прим. 130.

— А способ выражения и сама речь разве не соответствуют душевному складу человека?

— Конечно.

— Но ведь все прочее соответствует речи?

— Да.

— Значит, ладная речь, благозвучие, благообразие и ладный ритм — это следствие простодушия (εὐηθεία) не того недомыслия (ἄνοϊαν), которое мы, выражаясь мягко, называем простодушием, но подлинно безупречного нравственно-духовного склада.

— Вполне согласен.

— Разве юноши не должны всячески стремиться к этому, если намерены выполнять свои обязанности?

— Должны.

— А ведь так или иначе этим полна и живопись, и всякое подобное мастерство — ткачество, и вышивание, и строительство, и производство разной утвари, и, вдобавок, даже природа тел и растений — здесь во всем может быть благообразие и уродство. Уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположности, наоборот, — близкое подражание рассудительности и нравственности¹.

— Безусловно.

— Так вот, неужели только за поэтами надо смотреть и обязывать их либо воплощать в своих творениях нравственные образы, либо уж совсем отказаться у нас от творчества? Разве не надо смотреть и за остальными мастерами и препятствовать им воплощать в образах живых существ, в постройках или в любой своей работе что-то безнравственное, разнужданное, низкое и безобразное? Кто не в состоянии выполнить это требование, того нам нельзя допускать к мастерству, иначе наши стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно на дурном пастбище, много такого соберут и поглотят — день за днем, по мелочам, но в многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое единое великое зло. Нет, надо выискивать таких мастеров, которые по своей одаренности способны проследить природу красоты и благообразия, чтобы нашим юношам подобно жителям здоровой местности всё шло на пользу, с какой бы стороны ни представилось их зрению или слуху что-либо из прекрасных произведений: это словно дуновение из благодетельных краев, несущее с собой здоровье и уже с малых лет

¹ Ср.: т. 1, Протагор 326b — о кифаристах, которые, обучая музыке, «заставляют души мальчиков свыкаться с гармонией и ритмом, чтобы они стали более чуткими, соразмерными, гармоничными, чтобы были пригодны для речей для деятельности, ведь вся жизнь человеческая нуждается в ритме и гармонии».

незаметно делающее юношей близкими прекрасному слову и ведущее к дружбе и согласию с ним.

— Насколько же лучше было бы так воспитывать!

— Так вот, Главкон, — сказал я, — в этом главнейшее воспитательное значение мусического искусства: оно всего более проникает в глубь души и всего сильнее ее затрагивает; ритм и гармония несут с собой благообразие, а оно делает благообразным и человека, если он правильно воспитан, если же нет, то наоборот¹. Кто в этой области воспитан как должно, тот очень остро воспримет разные упущения и недостатки в природе и искусстве. Его раздражение или, наоборот, удовольствие будут правильными; он будет хвалить то, что прекрасно, и, приняв его в свою душу, будет питаться им и сам станет безупречным; а безобразное он правильно осудит и возненавидит с юных лет, раньше даже, чем сумеет воспринять разумную речь; когда же придет пора такой речи, он полюбит ее, сознавая, что она ему свойственна по воспитанию.

— По-моему, — сказал Главкон, — в этом-то и состоит значение мусического искусства для воспитания.

— В таком же роде и умение читать, — сказал я. — Мы с ним справляемся, когда нам становится ясно, что разных букв во всем, где они встречаются, не так уж много; однако мы ни в малом, ни в великом не пренебрегаем ими, будто не стоит и замечать их, но везде стремимся распознать и научаемся читать не раньше, чем с этим справимся.

— Верно.

— Значит, и изображения букв, отражающиеся где-нибудь в воде или в зеркале, мы узнаем не прежде, чем будем знать сами буквы, впрочем, это требует того же самого искусства и упражнения.

— Безусловно.

— Но ведь это-то я и утверждаю, клянусь богами: нам точно так же не овладеть мусическим искусством — ни нам самим, ни тем стражам, которых, как мы говорим, мы должны воспитать, пока мы не распознаем повсюду встречающиеся виды рассудительности, мужества, благородного образа мыслей, великодушия и всего того, что им сродни, а также и их противоположности, и пока мы не заметим всего этого там, где оно существует — само по себе или в изображениях; ни в малом, ни в великом мы не станем этим пренебрегать, но будем считать, что здесь требуется то же самое, — искусство и упражнение.

— Это совершенно необходимо.

— Значит, — сказал я, — если случится, что прекрасные нравственные свойства, таящиеся в душе какого-нибудь человека, будут согласовываться и с его внешностью, поскольку они будут принадлежать к од-

¹ См.: т. 1, Протагор, прим. 38.

ному роду, это будет прекраснейшее зрелище для того, кто способен видеть.

— Конечно.

— А ведь высшая красота в высшей степени привлекательна.

— Еще бы!

— Таких-то вот людей и любил бы всего больше тот, кто предан мусическому искусству. А в ком нет этой гармоничности, тех бы он не любил.

— Да, не любил бы, если это недостаток душевный; если же физический, можно еще выдержать и находить встречи приятными.

— Понимаю, — сказал я, — у тебя есть или был такой любимец, поэтому я не возражаю. Но скажи мне вот что: имеется ли что-нибудь общее между рассудительностью и излишествами в удовольствиях?

— Как можно! От них становишься безумным не меньше, чем от страдания.

— А есть ли у них общее с какой-нибудь другой добродетелью?

— Ни в коем случае.

— А, например, с наглостью и разнузданностью?

— С ними-то более всего.

— Можешь ли ты назвать удовольствие более сильное и острое, чем любовные утехи?

— Не могу, да и нет ничего более безумного.

— Между тем правильной любви свойственно любить скромное и прекрасное, притом рассудительно и гармонично.

— Конечно.

— Значит, в правильную любовь нельзя привносить неистовство и все то, что сродни разнузданности?

— Нельзя.

— Стало быть, нельзя привносить и наслаждение: с ним не должно быть ничего общего у правильно любящих или любимых, т. е. ни у влюбленного, ни у его любимца.

— Да, Сократ, клянусь Зевсом, наслаждение сюда не следует привносить.

— В создаваемом нами государстве ты установишь, чтобы влюбленный был другом своему любимцу, вместе с ним проводил время и относился к нему как к сыну во имя прекрасного, если тот согласится. А в остальном пусть он так общается с тем, за кем ухаживает, чтобы никогда не могло возникнуть даже предположения, что между ними есть нечто большее. В противном случае он навлечет на себя упрек в грубости и непонимании прекрасного¹.

¹ Взаимоотношения любящего и любимого не раз рассматриваются в «Пире» Платона. Взаимная любовь, по Платону, учит стремиться к прекрасному. См.: т. 2, Пир, прим. 1, 32, 40.

— Да, это так.

— Не кажется ли и тебе, — сказал я, — что наше рассуждение о мусическом искусстве пришло к концу? Оно завершилось тем, чем должно было завершиться, — ведь все, что относится к мусическому искусству, должно завершаться любовью к прекрасному.

— Согласен, — сказал Главкон¹.

— Вслед за мусическим искусством юноши должны обучаться и гимнастике².

— Конечно.

— И в этом отношении нужно воспитывать тщательно, начиная с детства и в течение всей жизни. Дело здесь, я думаю, вот в чем (впрочем, решай и ты): я не считаю, что, когда тело у человека в порядке, оно своими собственными добрыми качествами вызывает хорошее душевное состояние; по-моему, наоборот, хорошее душевное состояние своими добрыми качествами обуславливает наилучшее состояние тела³. А тебе как кажется?

— По-моему, тоже так.

— Стало быть, если мы достаточно позаботимся о духовном облике наших стражей и затем уже их разумению поручим тщательную заботу о теле, сами же во избежание многословия ограничимся указанием нескольких образцов, мы поступим правильно?

— Вполне.

— Что они должны воздерживаться от опьянения, мы уже говорили. Напиться так, что даже не знаешь, где ты находишься, скорее уж можно кому-нибудь другому, только не стражу.

— Смешно, если страж сам нуждается в страже.

— А как насчет их питания? Ведь эти люди — участники величайшего состязания. Разве не так?

— Да, так.

— Не подойдут ли для них условия жизни атлетов?

— Возможно.

— Но ведь это ведет к сонливости и опасно для здоровья. Разве ты не наблюдаешь, что эти атлеты спят всю жизнь и, чуть только нарушат предписанный им режим, сейчас же начинают очень сильно хворать?

— Да, я это наблюдаю.

— Военные атлеты нуждаются в более совершенной подготовке: им необходимо иметь чутье, как у собаки, отличаться крайне острым зре-

¹ Взаимообусловленность мусического и гимнастического воспитания.

² См.: т. 1, Критон, прим. 13; т. 2, Пир, прим. 50.

³ Ср. созвучное этому замечание Демокрита: «Людам следует больше заботиться о душе, чем о теле, ибо совершенство души исправляет недостатки тела, телесная же сила без рассудка нисколько не улучшает душу» (68 В 187 Diels — 384 Маков.).

нием и слухом и обладать таким здоровьем, чтобы в походах оно не пошатнулось от перемены воды, разного рода пищи, от зноя или ненастья.

— И мне так кажется.

— Но наилучшее гимнастическое воспитание разве не родственно тому простому мусическому искусству, которое мы только что разбирали?

— Как ты это понимаешь?

— Такое воспитание должно быть простым и подобающим особенно в отношении военного дела.

— Как это?

— Об этом можно узнать даже у Гомера. Ты ведь знаешь, что во время похода Гомер не кормит героев ни рыбой, хотя дело происходит у моря, на Геллеспонте, ни вареным мясом, а только жареным, что для воинов в самом деле удобнее: ведь огонь, так сказать, везде под рукой, и не надо возить с собою посуду.

— Да, это много удобнее.

— И о приправах, насколько мне известно, Гомер никогда не упоминает. Впрочем, и атлеты это знают: кто хочет поддерживать свое тело в хорошем состоянии, тому надо воздерживаться ото всего такого.

— И правильно, они это знают и воздерживаются.

— Как видно, ты не одобряешь сиракузского стола и сицилийского разнообразия блюд, раз по-твоему это правильно?¹

— Не одобряю.

— Значит, и если коринфская девушка полюбилась тому, кто хочет поддерживать свое тело в хорошем состоянии², ты это также порицаешь?

— Разумеется.

— И аттические печенья, хотя они славятся приятным вкусом?³

— Конечно.

— Я думаю, мы правильно уподобили бы такое питание и образ жизни мелической поэзии или песнопению, сочиненному одновременно во всех музыкальных ладах и во всех ритмах.

— Конечно.

— Там пестрота порождает разнузданность, здесь же — болезнь. А простота в мусическом искусстве дает уравновешенность души, в области же гимнастики — здоровье тела.

¹ О знаменитых сиракузских кулинарах см.: т. 1, Горгий, прим. 75.

² По преданию, коринфяне славились легкостью своих нравов. Об этом см. у Фемистия (XXIV 301b // Themistii orationes).

³ Об *аттических* лакомствах читаем у Афиня (XIV 643e — 648c), который перечисляет бесконечное количество изделий из теста, сладостей, печений, варений на виноградном сиропе и меду, каждый раз указывая, кто из греческих авторов упоминает данное редкое блюдо.

— Совершенно верно.

— Когда в государстве распространятся распущенность и болезни, разве не потребуется во множестве открыть суды и больницы? И разве не будут в почете судебное дело и врачевание, когда ими усиленно станут заниматься даже многие благородные люди?

— Да, выйдет так.

— Какое же ты можешь привести еще большее доказательство плохого и постыдного воспитания граждан, если нужду во врачах и искусных судьях испытывают не только худшие люди и ремесленники, но даже и те, кто притязает на то, что они воспитаны на благородный лад? Разве, по-твоему, не позорна и не служит явным признаком невоспитанности необходимость пользоваться, за отсутствием собственных понятий о справедливости, постановлениями посторонних людей, словно они какие-то владыки и могут все решить!

— Это величайший позор.

— А не кажется ли тебе еще более позорным то обстоятельство, что человек не только проводит большую часть своей жизни в судах как ответчик либо как истец, но по своей невоспитанности еще и чванится этим в уверенности, что он горазд творить несправедливости, знает всякие уловки и также лазейки, чтобы увернуться от наказания, и все это ради мелких, ничего не стоящих дел? Ему неведомо, насколько прекраснее и лучше построить свою жизнь так, чтобы вовсе не нуждаться в ключющем носом судьбе.

— Да, это еще более позорно.

— А когда нужда в лечении возникает не из-за ранений или каких-либо повторяющихся из года в год болезней, но из-за праздности и того образа жизни, о котором мы уже упоминали, — это ли не позорно? Влаги и испарения застаиваются тогда, словно в болоте, и это побуждает находчивых Асклепиадов¹ давать болезням название «ветры» и «истечения».

— В самом деле, это новые и нелепые названия болезней.

— Не существовавших, я думаю, во времена Асклепия. Я заключаю так потому, что под Троей его сыновья не порицали той женщины, которая дала раненому Еврипилу выпить прамнийского вина, густо насыпав туда ячменной крупы и наскоблив сыра, что как раз должно было, по видимому, вызвать слизистое воспаление. Не возражали сыновья Асклепия и против лечебных мер Патрокла².

¹ *Асклепиады* — общество врачей, известное своей деятельностью на о-вах Родосе, Косе и Книде. См. также: т. 1, Ион, прим. 2.

² *Сыновья Асклепия*, Махаон и Подалирий, — участники осады Трои. Они прославились исцелением Филоктета (см.: *Аполлодор*. Эпитома 5, 8 // Мифологическая библиотека. Л., 1972). Платон объединяет здесь два разных эпизода из XI кн. «Илиады» (638–641

— Вот уж действительно странное питье для человека в таком состоянии!

— Не так уж оно странно, если ты учтешь, что в те времена, до появления Геродика¹, Асклеиады, как утверждают, не умели направлять течение болезни, т. е. не применяли нынешнего способа лечения. Геродик же был учителем гимнастики. Когда он заболел, он применил для лечения гимнастические приемы; сперва он терзал этим главным образом самого себя, а затем, впоследствии, и многих других.

— Каким образом?

— Он отодвинул свою смерть; сколько он ни следил за своей болезнью — она у него была смертельной, и излечиться он, я думаю, был не в силах, вот он и жил, ничем другим не занимаясь, а только лечась да мучаясь, как бы не нарушить в чем-либо привычный ему образ жизни. Так, в состоянии непрерывного умирания он и дожил до старости благодаря своей премудрости.

— Хорошо же его вознаградило его искусство!

— По заслугам, раз человек не соображал, что Асклепий не по неведению или неопытности ничего не сообщил своим потомкам об этом виде лечения. Асклепий знал, что каждому, кто придерживается законного порядка, назначено какое-либо дело в обществе и он его обязан выполнять, а не заниматься всю жизнь праздным лечением своих болезней. Забавно, что подтверждение этому мы наблюдаем у ремесленников, а у людей богатых и слывающих благополучными этого не замечается.

— Что ты имеешь в виду?

— Плотник, когда заболевает, обращается к врачу за лекарством, вызывающим рвоту или слабительное действие, чтобы таким путем избавиться от болезни, а не то просит сделать ему прижигание или разрез. Если же ему назначат длительное лечение, велют кутать голову и т. д., он сразу же скажет, что ему недосуг хворать, да и ни к чему будет жить, если обращать внимание на болезнь и пренебрегать надлежащей работой. Распростившись с такого рода врачом, он возвращается к своему обычному образу жизни и, если выздоровеет, продолжает заниматься своим делом; если же его тело не способно справиться с болезнью, наступает конец и избавление от хлопот.

— Такому человеку, видимо, именно так подобает пользоваться врачеванием.

и 842–848). Пленница Нестора Гекамеда угощает Нестора и раненого Махаона смесью из козьего сыра и ячменной муки на прамнийском вине. *Патфокл* исцеляет раненого *Евритида*, вынув у него из бедра наконечник стрелы и присыпав рану целебным порошком горького корня.

¹ См.: т. 1, Протагор, прим. 24.

— Не потому ли, что у него есть какая-то работа, и, если он не будет ее выполнять, ему и жить ни к чему?

— Очевидно.

— А у богатого, как мы говорили, нет ведь такого обязательного дела, что ему и жизнь станет не в жизнь, если он будет вынужден от него отказаться.

— Но в этом обычно не признаются.

— Ты ведь не согласен с утверждением Фокилида, что крепость тела надо развивать в себе лишь тогда, когда уже обеспечены условия жизни?¹

— Я думаю, что это надо начинать еще раньше.

— Не будем из-за этого воевать с Фокилидом, а лучше выясним для самих себя, нужно ли богатому человеку заботиться об этом и не будет ли и ему жизнь не в жизнь, если он этим не занимается, или же только плотникам и другим ремесленникам нельзя возиться со своими болезнями, т. к. это отвлекает их внимание от работы, и совет Фокилида вообще-то ничему не мешает.

— Клянусь Зевсом, — сказал Главкон, — мешает в высшей степени, если такая излишняя забота о своем теле выходит за пределы обычной гимнастики: тогда это раздражает и в домашних делах, и в военных походах и неприятно также в представителях городской власти.

— Но самое главное, такая излишняя забота служит препятствием для приобретения любых знаний, для размышлений и работы над собой: ведь людям при этом постоянно мнится, что у них болит или кружится голова, а винят в этом философию, так что там, где эта забота главенствует, она является помехой в том, чтобы развивать и проверять свою добродетель, поскольку из-за этой заботы человек мнит себя вечно больным и непрестанно чувствует боли в теле.

— Это похоже на правду.

— Так не сказать ли нам, что и Асклепию это было известно: у кого от природы здоровое тело и кто ведет здоровый образ жизни, но схватил какую-нибудь необычную болезнь, таким людям и при таком их состоянии Асклепий указал, как надо лечиться, — лекарствами и разрезами надо изгонять болезни, сохраняя, однако, обычный образ жизни, чтобы не пострадали общественные дела. В случае же внутренних болезней, продолжающихся всю жизнь, Асклепий не делал попыток чуть-чуть облегчить положение больного и, изменяя его образ жизни и затягивая болезнь, удлинить человеку никчемную его жизнь да еще дать ему случай произвести, естественно, такое же точно потомство. Кто в положенный человеку срок не способен жить, того, считал Асклепий, не нужно

¹ *Фокилид* из Милета (VI в.) — известный гномический поэт, автор высокоморальных изречений в форме элегических стихов (I 48–51 Diehl). Здесь упоминается fr. 9.

и лечить, потому что такой человек бесполезен и для себя, и для общества.

— Ты утверждаешь, что Асклепий заботился об обществе?

— Это очевидно. Да и его сыновья показали, что он был таков. Разве ты не видишь, как они отличились в битвах под Троей, где применяли свое врачебное искусство именно так, как я говорю? Или не помнишь, что у Менелая из раны, полученной от стрелы Пандара, они

Кровь отжимали, смягчающим зельем обсыпавши рану¹.

А насчет того, что нужно потом пить и есть, они дали Менелая ничуть не больше предписаний, чем Еврипиду, потому что для излечения довольно бывает лекарства, если до ранения человек был здоров и вел упорядоченный образ жизни, хотя бы сейчас и довелось ему выпить смесь из вина, меда, ячменной крупы и тертого сыра. А жизнь человека, от природы болезненного, да к тому же еще невоздержного, Асклеиады находили бесполезной и для него самого, и для окружающих, так что, считали они, не стоит за ним ухаживать и его лечить, будь он даже богаче Мидаса².

— Если верить тебе, сыновья Асклепия были очень смысленными.

— Так им и полагается, хотя с нами не согласятся ни трагики, ни Пиндар: они уверяют, что хотя Асклепий и был сыном Аполлона, однако дал себя подкупить, чтобы исцелить одного уже умиравшего богача, за что и был испепелен молнией³. Но мы, исходя из того, о чем у нас уже шла речь, не верим им ни в том ни в другом: если он был сыном бога, он, скажем мы, не должен был быть корыстолюбив, а если он корыстолюбив, он не был сыном бога.

— Это-то совершенно верно. Но что ты скажешь, Сократ, в отношении следующего: разве не требуются в нашем государстве хорошие врачи? А такими могли бы быть, всего вероятнее, те, через чьи руки прошло как можно больше людей как здоровых, так и больных. Точно так же и с судьями: те из них лучше, кому приходилось общаться с самыми разными по своим природным задаткам людьми.

¹ В Ил. (IV 212–219) Махаон, залечивая рану *Менелая*, высасывает из нее кровь и посыпает рану лекарствами, как учил его отца Асклепия мудрый кентавр Хирон.

² См.: т. 2, *Федр*, прим. 61.

³ *Пиндар* подробно описывает рождение *Асклепия* и его удивительные способности целителя; вместе с тем он замечает, что «корыстью ослепляется и мудрость», и рассказывает драматическую историю гибели Асклепия, которого, как оказывается, совратило золото, «заблеставшее в руках», «великая плата» за то, чтобы «он возвратил от смерти уже плененного ею человека». За это Зевс испепелил его молнией (Pyth. III 55–58 Snell–Maehler).

— Конечно, они должны быть очень хорошими врачами. А знаешь, кого я считаю такими?

— Пожалуйста, скажи мне.

— Что ж, попытаюсь. Но ты в своем вопросе объединил не сходные между собою вещи.

— Как так?

— Искуснейшими врачами стали бы те, кто, начиная с малолетства, кроме изучения своей науки имел бы дело по возможности с большим числом совсем безнадежных больных, да и сам перенес бы всякие болезни и от природы был бы не слишком здоровым. Ведь лечат, по-моему, не телом тело — иначе было бы недопустимо плохое телесное состояние самого врача, — нет, лечат тело душой, а ею невозможно хорошо лечить, если она у врача плохая или стала такой.

— Это верно.

— А судья, друг мой, душой правит над душами.

Нельзя, чтобы она у него с юных лет воспитывалась среди порочных душ, общалась с ними, прошла бы через всяческие несправедливости и сама поступала так, — и все это только для того, чтобы по собственному опыту заключать о чужих поступках, как о чужих болезнях заключают по своим. Напротив, душа должна смолоду стать невинной и не причастной к дурным нравам, если ей предстоит безупречно и здраво вершить правосудие. Потому-то люди порядочные и кажутся в их молодые годы простоватыми и легко поддаются обману со стороны людей несправедливых — ведь у них самих нет никаких черточек, созвучных людям испорченным.

— В самом деле, с ними часто так случается.

— Поэтому хорошим судьей будет не юноша, а старик, который лишь в зрелые годы ознакомился с тем, что такое несправедливость. Ее наличие он подметил не у себя в душе и не как собственное свойство, а, напротив, в душах других людей как нечто ему чуждое. Понадобилось много времени, чтобы он научился разбираться в том, каково это зло, — ведь для него оно предмет знания, а не собственного опыта.

— Это будет отличный судья, как видно.

— Да, хороший: вот то, о чем ты спрашивал. Ведь хорош тот, у кого хорошая душа. А человек ловкий и во всем подозревающий лишь дурное, сам совершивший немало несправедливостей и считающий себя мастером на все руки и мудрецом, правда, общаясь с себе подобными, выглядит знатоком своего дела, потому что он всего остерегается, наблюдая на самом себе дурные примеры, но, когда он встречается с хорошими людьми и с теми, кто постарше его, он выглядит глупо, т. к. бывает некстати недоверчив из-за своего неведения здоровых нравов, — ведь эти примеры ему чужды. А т. к. с людьми порочными он сталкивается чаще, чем

с хорошими, то и самому себе, и другим он кажется скорее мудрым, чем невеждой.

— Совершенно верно.

— Стало быть, не такого судью нам надо искать, если мы хотим, чтобы был он хорош и мудр, а такого, как мы указывали прежде. Порочность никогда не может познать ни добродетель, ни самое себя, тогда как добродетель человеческой природы, своевременно получившей воспитание, приобретет знание и о самой себе, и о порочности. Именно такой человек, кажется мне, и становится мудрым, а вовсе не негодай.

— И мне так кажется.

— Значит, вместе с такого рода судебным искусством ты узаконишь в нашем государстве и врачевание в том виде, как мы говорили. Оба они будут заботиться о гражданах, полноценных в отношении как тела, так и души, а кто не таков, кто полноценен лишь телесно, тем они предоставят вымирать; что касается людей с порочной душой, и притом неисцелимых, то их они сами умертвят.

— Ясно, что так будет всего лучше и для тех, кто страдает подобными недостатками, и для всего государства.

— А юноши, видно, поостерегутся у тебя обращаться в суд, раз они будут владеть тем простым мусическим искусством, которое, как мы говорили, порождает рассудительность.

— Конечно.

— Следуя тем же путем, человек, владеющий мусическим искусством, если пожелает, примет такое же решение, занимаясь гимнастикой, т. е. не станет прибегать к врачебной помощи без необходимости.

— Я с этим согласен.

— Он будет заниматься гимнастическими упражнениями и преодолевать трудности во имя природной отваги и пылкости духа, ради их пробуждения, а не ради приобретения силы — не то, что другие атлеты, которые и питаются, и переносят тяготы только для того, чтобы стать покрепче.

— Ты совершенно прав.

— Те, кто установил, что воспитывать надо с помощью мусического и гимнастического искусства, для того ли сделали это, Главкон, чтобы, как думают некоторые, посредством одного развивать тело, а посредством другого — душу?

— А как же иначе?

— Пожалуй, и то и другое установлено главным образом для души.

— Как так?

— Разве ты не замечал, каким бывает духовный склад у тех, кто всю жизнь посвятил гимнастике и вовсе не касался мусического искусства? И каков он у людей, им противоположных?

— Что ты имеешь в виду?

— Грубость и жестокость, с одной стороны, мягкость и изнеженность — с другой.

— Да, я замечал, что занимающиеся только гимнастикой становятся грубее, чем следует, а занимающиеся одним только мусическим искусством — настолько мягкими, что это их не украшает.

— А между тем грубость могла бы способствовать природной ярости духа и при правильном воспитании обратилась бы в мужество; но, конечно, чрезмерная грубость становится тяжелой и невыносимой.

— Да, мне так кажется.

— Что же? Разве кротость не будет свойством характеров, склонных к философии? Правда, излишняя кротость ведет к чрезмерной мягкости, но при хорошем воспитании она остается только кротостью и скромностью.

— Это так.

— А наши стражи, говорим мы, должны обладать обоими этими природными свойствами.

— Да.

— И эти свойства должны согласоваться друг с другом.

— Конечно.

— И в ком они согласованы, душа у того рассудительная и мужественная.

— Вполне.

— А в ком не согласованы — трусливая и грубая.

— И даже очень.

— Если человек допускает, чтобы мусическое искусство завораживало его звуками флейт и через уши, словно через воронку, вливало в его душу те сладостные, нежные и печальные лады, о которых мы только что говорили; если он проводит всю жизнь, то жалобно стеная, то радуясь под воздействием песнопений, тогда, если был в нем яростный дух, он на первых порах смягчается наподобие того, как становится ковким железо, и ранее бесполезный, крутой его нрав может пойти ему ныне на пользу. Но если, не делая передышки, он непрестанно поддается такому очарованию, то он как бы расплавляется, ослабляет свой дух, пока не ослабит его совсем, словно вырезав прочь из души все сухожилия, и станет он тогда «копьеносцем некрепким»¹.

— Несомненно.

— Это происходит быстро, если попадается человек с самого начала по природе своей слабый духом. А у кого яростный дух, тот, и подавив свою горячность, останется вспыльчивым: всякая мелочь его задевает,

¹ См.: Ил. XVII 587 сл. Аполлон, обращаясь к Гектору, упрекает его за бегство от Менелая, который все время был «копьеборцем ничтожным».

хотя он и отходчив. Из пылких такие люди становятся раздражительными, гневливыми и полными недовольства.

— Вот именно.

— Что же? Если человек кладет много труда на телесные упражнения, хорошо и обильно ест, но не причастен ни к мусическому искусству, ни к философии, не преисполнится ли он высокомерия и пыла и не прибавит ли он себе мужества?

— Вполне возможно.

— И что же? Раз он ничем другим не занимается и никак не общается с Музой, его жажда учения, даже если она и была в его душе, не отвела ни познания, ни поиска, осталась непричастной к сочинительству и к прочим мусическим искусствам, а потому она слабеет, делается глухой и слепой, т. к. она не побуждает этого человека, не питает его и не очищает его ощущений.

— Да, это так.

— Такой человек, по-моему, становится ненавистником слова, невеждой; он совсем не пользуется даром словесного убеждения, а добивается всего дикостью и насилием, как зверь; он проводит жизнь в невежестве и глупости, нескладно и непривлекательно.

— Это совершенно верно.

— Очевидно, именно ради этих двух сторон [человеческой природы] какой-то, я бы сказал, бог даровал людям два искусства: мусическое искусство и гимнастику, но не ради души и тела (это разве что между прочим), а ради яростного и философского начал в человеке, чтобы оба они согласовывались друг с другом, то как бы натягиваясь, то расслабляясь, пока не будет достигнуто надлежащее их состояние.

— Видимо, это так.

— Стало быть, кто наилучшим образом чередует гимнастические упражнения с мусическим искусством и в надлежащей мере преподносит их душе, того мы вправе были бы считать достигшим совершенства в мусическом искусстве и осуществившим полную слаженность гораздо более, чем тот, кто настраивает струны.

— Естественно, это так, Сократ.

— Значит, Главкон, и в нашем государстве для сохранения его устройства будет постоянно нужен какой-то такой попечитель.

— И очень даже будет нужен.

— Главные образцы воспитания и обучения пусть будут у нас такими. К чему пускаться в подробности о том, какими будут у наших граждан хороводные пляски, звероловство, псовая охота, состязания атлетов и соревнования в управлении конями и колесницами? В общем примерно ясно, что все это должно согласоваться с главными образцами, так что здесь уже нетрудно будет найти то, что требуется.

— Пожалуй, нетрудно.

— Но что же нам предстоит разобрать после этого? Может быть, кто из этих наших граждан должен начальствовать, а кто — быть под началом?¹

— Конечно.

— Ясно, что начальствовать должны те, кто постарше, а быть под началом те, кто помоложе.

— Ясно.

— И притом начальствовать должны самые лучшие.

— И это ясно.

— А из земледельцев самые лучшие разве не те, кто отличился в земледелии?

— Да.

— Ну а теперь вот что: раз наши граждане должны быть лучшими из стражей, значит, ими будут те, кто наиболее пригоден для охраны государства?

— Да.

— Здесь требуется и понимание, и способности, а кроме того, и забота о государстве.

— Разумеется.

— А всякий больше всего заботится о том, что он любит.

— Непременно.

— Любит же он что-либо больше всего, когда считает, что польза дела — это и его личная польза, и когда находит, что успех дела совпадает с его собственной удачей, в противном же случае — наоборот.

— Да, это так.

— Значит, из стражей надо выбрать таких людей, которые, по нашим наблюдениям, целью всей своей жизни поставили самое ревностное служение государственной пользе и ни в коем случае не согласились бы действовать вопреки ей.

— Это были бы подходящие попечители.

— По-моему, среди людей любого возраста надо нам подмечать того, кто способен быть на страже таких воззрений, так что ни обольщения, ни насилие не заставят его забыть или отбросить мнение, что надлежит делать наилучшее для государства.

— Как это ты говоришь — отбросить?

— Я скажу тебе. Мне кажется, что мнения выпадают из сознания человека иногда по его воле, а иногда невольно: по его воле, если человек, передумав, отбрасывает ложное мнение, невольно же — когда он отбрасывает любое истинное мнение.

¹ Отбор правителей и стражей.

— Как это происходит по нашей воле, я понимаю, но как это бывает невольно, это мне еще надо понять.

— Почему? Разве ты не считаешь, что люди лишаются чего-нибудь хорошего лишь против своей воли, а плохого — всегда добровольно? Разве это не плохо — заблуждаться насчет истины, и разве не хорошо — ее придерживаться? Иметь мнение о том, что действительно существует, разве это, по-твоему, не значит придерживаться истины?

— Ты прав. Мне тоже кажется, что истинных мнений люди лишаются лишь невольно.

— Стало быть, это случается, когда людей обкрадывают, обольщают или насилуют?

— Теперь я снова не понимаю.

— Видно, я выражаюсь, как в трагедиях¹. Обокраденными я называю тех, кто дал себя переубедить или кто забывчив: одних незаметным для них образом обкрадывает время, других — словесные доводы. Теперь ты понимаешь?

— Да.

— Подвергшимися насилию я называю тех, кого страдания или горе заставили изменить свое мнение.

— Это я тоже заметил. Ты верно говоришь.

— Обольщенными же и ты признаешь, я думаю, тех, кто изменил свое мнение, замороженный удовольствиями или охваченный страхом перед чем-нибудь.

— Все обманчивое, естественно, обольщает.

— Так вот, как я только что и говорил, надо искать людей, которые всех доблестнее стоят на страже своих взглядов и считают, что для государства следует делать все, по их мнению, наилучшее. Даже в их детские годы, предлагая им занятия, надо наблюдать, в чем кто из них бывает особенно забывчив и поддается обману. Памятливых и не поддающихся обману надо отбирать, а кто не таков, тех отвергнуть. Не так ли?

— Да.

— Надо также возлагать на них труды, тяготы и состязания и там подмечать то же самое.

— Правильно.

— Надо, стало быть, устроить для них испытание и третьего вида, т. е. проверку при помощи обольщения, и при этом надо их наблюдать². Подобно тому как жеребят гоняют под шум и крик, чтобы подметить, пугливы ли они, так и юношей надо подвергать сначала чему-нибудь

¹ Ср.: т. 1, Менон, прим. 15.

² Три рода испытаний, о которых здесь говорит Сократ, употреблялись в практике античного воспитания, особенно у спартанцев.

страшному, а затем, для перемены, приятному, испытывая их гораздо тщательнее, чем золото в огне: так выяснится, не поддается ли юноша обольщению, во всем ли он благопристойен, хороший ли он страж как самого себя, так и мусического искусства, которому он обучался, покажет ли он себя при всех обстоятельствах умеренным и гармоничным, способным принести как можно больше пользы и себе, и государству. Кто прошел это испытание и во всех возрастах — детском, юношеском и зрелом — выказал себя человеком цельным, того и надо ставить правителем и стражем государства, ему следует воздавать почести и при жизни, и после смерти, удостоив почетных похорон и особо увековечив о нем память. А кто не таков, тех надо отвергнуть. Вот каким должен быть, Главкон, отбор правителей и стражей и их назначение; правда, это сказано сейчас лишь в главных чертах, без подробностей.

— Мне тоже кажется, что это должно быть так.

— Разве не с полным поистине правом можно назвать таких стражей совершенными? Они охраняли бы государство от внешних врагов, а внутри него оберегали бы дружественных граждан, чтобы у этих не было желаний, а у тех — сил творить зло. А юноши, которых мы называем стражами, были бы помощниками правителей и проводниками их взглядов.

— Я согласен.

— Но какое мы нашли бы средство заставить преимущественно самих правителей — а если это невозможно, так хоть остальных граждан — поверить некоему благородному вымыслу из числа тех, которые, как мы недавно говорили¹, возникают по необходимости?

— Какому же это вымыслу?

— Вовсе не новому, а финикийскому²: прежде это нередко случалось, как рассказывают поэты, и люди им верят, но в наше время этого не бывало, и не знаю, может ли быть, и, чтобы заставить этому верить, требуются очень убедительные доводы.

— Ты, видимо, не решаешься сказать.

— Моя нерешительность покажется тебе вполне естественной, когда я скажу.

— Говори, не бойся.

— Хорошо, я скажу, хотя и не знаю, как мне набраться смелости и какими выражениями воспользоваться. Я попытаюсь внушить сперва

¹ См. выше: 389b–d.

² *Финикийский вымысел* — т. е. чужеземная и вместе с тем очень древняя выдумка (схолиаст связывает это выражение с именем финикийца Кадма, сына Агенора), которую использовали на благо народа умелые законодатели. В «Законах» Платон приводит миф о Кадме как пример того, что «можно убедить души молодых людей в чем угодно» (см.: II 664a).

самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что то, как мы их воспитывали и взращивали, и все, что они пережили и испытали, как бы привиделось им во сне, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет¹. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей².

— Недаром ты так долго стеснялся изложить этот вымысел.

— Вполне естественно. Однако выслушай и остальную часть сказания. Хотя все члены государства братья (так скажем мы им, продолжая этот миф), но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников. Все вы друг другу родственники, но большей частью рождаете себе подобных, хотя все же бывает, что от золота рождается серебряное потомство, а от серебра — золотое; то же и в остальных случаях. От правителей бог требует прежде всего и преимущественно, чтобы именно здесь они оказались доблестными стражами и ничто так усиленно не оберегали, как свое потомство, наблюдая, что за примесь имеется в душе их детей, и, если ребенок рождается с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, т. е. включать его в число ремесленников или земледельцев; если же у последних рождается кто-нибудь с примесью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники. Имеется, мол, предсказание, что государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный. Но как заставить поверить этому мифу³, есть ли у тебя для этого какое-нибудь средство?

— Никакого, чтобы поверили сами [первые] стражи, но можно это внушить их сыновьям и позднейшим потомкам.

¹ Миф о порождении людей *землей* не раз упоминается Платоном. См.: Тимей, прим. 25; т. 1, Менексен, прим. 45.

² У Эсхила в трагедии «Семеро против Фив» Этеокл призывает граждан «на защиту детей и милой матери, родной земли» (ст. 16–20).

³ Сократ следует здесь гесиодовскому *мифу*, согласно которому в своей истории человеческий род прошел через золотое, серебряное, медное и железное поколения, что свидетельствует о неуклонном ухудшении людей (Труды и дни 109–201). Это разделение на поколения было подвергнуто резкой критике Аристотелем, который скептически отнесся и к «Государству» и к «Законам» Платона (Политика 112, 1264b 6–25).

— Однако уже и это способствовало бы тому, чтобы граждане с бóльшей заботой относились и к государству, и друг к другу, я примерно так понимаю твои слова. Успех здесь зависит от того, насколько распространится такая молва; мы же, снабдив этих наших земнородных людей оружием, двинемся с ними вперед под руководством правителей. Придя на место, пусть они осмотрятся, где им всего лучше раскинуть в городе лагерь, чтобы удобнее было держать жителей в повиновении в случае, если кто-нибудь не пожелает подчиняться законам, и отражать внешних врагов, если неприятель нападет, как волк на стадо. Раскинув лагерь и совершив надлежащие жертвоприношения, пусть они займутся устройством жилья. Не так ли?

— Да, так.

— Жилье, не правда ли, должно быть таким, чтобы могло укрывать их и зимой, и летом?

— Как же иначе? Ведь ты, мне кажется, говоришь о домах.

— Да, но о домах для воинов, а не для дельцов.

— А в чем же, по-твоему, здесь разница?

— Попытаюсь тебе объяснить. Самое ужасное и безобразное — это если пастухи так растят собак для охраны стада, что те от непослушания ли, с голоду или вследствие дурного обычая причиняют овцам зло и похожи не на собак, а на волков.

— Это ужасно, конечно.

— Надо всячески остерегаться, чтобы помощники [правителей], раз уже они превосходят граждан, не делали бы у нас по отношению к ним ничего подобного, но оставались бы их доброжелательными союзниками и не уподоблялись свирепым владыкам.

— Да, этого надо остерегаться.

— Разве не чрезвычайно предусмотрительным было бы позаботиться о том, чтобы они были действительно хорошо воспитаны?

— Но ведь это так и есть, — заметил Главкон.

Тут я сказал:

— На этом не стоит настаивать, дорогой мой Главкон. Лучше будем утверждать то, о чем мы недавно говорили: они должны получить правильное воспитание, каково бы оно ни было, раз им предстоит соблюдать самое главное — с кротостью относиться и друг к другу, и к охраняемым ими гражданам.

— Это мы правильно говорили.

— В дополнение к их воспитанию, скажет всякий здравомыслящий человек, надо устроить их жилища и прочее их имущество так, чтобы это не мешало им быть наилучшими стражами и не заставляло бы их причинять зло остальным гражданам¹.

¹ Быт стражей.

— Да, здравомыслящий человек скажет именно так.

— Смотри же, — продолжал я, — если им предстоит быть такими, не следует ли устроить их жизнь и жилища примерно вот каким образом: прежде всего никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем, ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий. Припасы, необходимые для рассудительных и мужественных знатоков военного дела, они должны получать от остальных граждан в уплату за то, что их охраняют. Количества припасов должно хватать стражам на год, но без излишка. Столуясь все вместе, как во время военных походов, они и жить будут сообща¹. А насчет золота и серебра надо сказать им, что божественное золото — то, что от богов, — они всегда имеют в своей душе, так что ничуть не нуждаются в золоте человеческом, да и нечестиво было бы, обладая тем золотом, осквернять его примесью золота смертного: у них оно должно быть чистым, не то что ходячая монета, которую часто нечестиво подделывают. Им одним не дозволено в нашем государстве пользоваться золотом и серебром, даже прикасаться к ним, быть с ними под одной крышей, украшаться ими или пить из золотых и серебряных сосудов². Только так могли бы стражи остаться невредимыми и сохранить государство. А чуть только заведется у них собственная земля, дома, деньги, как сейчас же из стражей станут они хозяевами и земледельцами; из союзников остальных граждан сделаются враждебными им владыками; ненавидя сами и вызывая к себе ненависть, питая злые умыслы и их опасаясь, будут они все время жить в бóльшем страхе перед внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случае и сами они, и все государство устремится к своей скорейшей гибели.

Вот по этим причинам, как я сказал, и надо именно так устроить жилища стражей и все прочее и возвести это в закон. Или ты не согласен?

— Согласен, — отвечал Главкон.

¹ Имеются в виду так называемые *сисситии* (совместные трапезы), которые были приняты у спартанцев. В «Законах» *сисситии* считаются обязательными (см.: VI 762с).

² Здесь также отзвуки обычаев, принятых в Спарте. Плутарх сообщает, что спартанские эфоры приговорили к смерти друга полководца Лисандра Торака, «вместе с ним командовавшего войском и уличенного во владении золотом» (Лисандр XIX). Ксенофонт в сочинении «Лакедемонское государство» пишет, что Ликург «запретил свободным гражданам все, что имеет отношение к прибыли, заставив их думать только о том, что составляет свободу городу»; поэтому «золото и серебро тщательно разыскиваются, и если окажутся, то владелец подвергается штрафу» (см.: VII 3, 6//Xenophontis scripta minora / Ed. Ruhl. Fasc. II. Lipsiae, 1920). См. также: т. 1, Алкивиад I, прим. 36.

Книга четвертая

Тут вмешался Адимант.

— Как же тебе защититься, Сократ, — сказал он, — если станут утверждать, что не слишком-то счастливыми делаешь ты этих людей, и притом они сами будут в этом виноваты: ведь, говоря по правде, государство в их руках, но они не воспользуются ничем из предоставляемых государством благ, между тем как другие приобретут себе пахотные поля, выстроят большие, прекрасные дома, обставят их подобающим образом, будут совершать богам свои особые жертвоприношения, гостеприимно встречать чужеземцев, владеть тем, о чем ты только что говорил, — золотом и серебром и вообще всем, что считается нужным для счастливой жизни. Видимо, твои стражи обосновались в государстве, можно сказать, попросту как наемные вспомогательные отряды, исключительно для сторожевой службы.

— Да, — сказал я, — и вдобавок в отличие от остальных они служат только за продовольствие, не получая сверх него никакого вознаграждения, так что им невозможно ни выезжать в чужие земли по собственному желанию, ни подносить подарки гетерам, ни производить иные траты по своему усмотрению, какие бывают у тех, кто слывет счастливым. Все это и еще многое другое в том же роде ты упустил, выдвигая против меня твое обвинение.

— Ну так включим все это в обвинение, — сказал Адимант.

— Значит, ты спрашиваешь, как мы построим свою защиту?

— Да.

— Я думаю, мы найдем, что́ сказать, если двинемся по тому же пути. Мы скажем, что нет ничего удивительного, если наши стражи именно таким образом будут наиболее счастливы; а впрочем, мы основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом. Ведь именно в таком государстве мы рассчитывали найти справедливость, а несправедливость, наоборот, в наихудшем государственном строе и на основании этих наблюдений решить вопрос, так долго нас занимающий. Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное. Это вроде того, как если бы мы писали картину, а кто-нибудь подошел и стал порицать нас за то, что для передачи самых красивых частей живого существа мы не пользуемся самыми красивыми

красками, например если глаза, хотя это самое красивое, были бы нарисованы не пурпуром, а черным цветом. Пожалуй, было бы уместно, защищаясь от таких упреков, сказать: «Чудак, не думай, будто мы должны рисовать глаза до того красивыми, что они и на глаза-то вовсе не будут похожи; то же самое относится и к другим частям тела, — ты смотри, выходит ли у нас красивым все в целом, когда мы каждую часть передаем подобающим образом¹.

Вот и сейчас — не заставляй нас соединять с должностью стражей такое счастье, что оно сделает их кем угодно, только не стражами. Мы сумели бы и земледельцев нарядить в пышные одежды, облечь в золото и предоставить им лишь для собственного удовольствия возделывать землю, а гончары пускай с удобством разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют, пододвинув поближе гончарный круг и занимаясь своим ремеслом лишь столько, сколько им захочется. И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство.

Нет, не уговаривай нас, ведь если мы тебя послушаем, то и земледelec не будет земледельцем, и гончар — гончаром, и вообще никто из людей, составляющих государство, не сохранит своего лица. Впрочем, в иных случаях это еще не так важно. Ведь если сапожники станут негодными, испорченными и будут выдавать себя не за то, что они есть на самом деле, в этом государстве еще нет беды. Но если люди, стоящие на страже законов и государства, таковы не по существу, а только такими кажутся, ты увидишь, что они разрушат до основания все государство, и только у них одних будет случай хорошо устроиться и процветать».

Если мы сделаем стражей подлинными стражами, они никоим образом не станут причинять зла государству. А кто толкует о каких-то земледельцах, словно они не члены государства, а праздные и благополучные участники всенародного пиршества, тот, вероятно, имеет в виду не государство, а что-то иное. Нужно решить, ставим ли мы стражей, имея в виду наивысшее благополучие их самих, или же нам надо заботиться о государстве в целом и его процветании. Стражей и их помощников надо заставить способствовать этому и надо внушить им, чтобы они стали отличными мастерами своего дела, да и всем остальным тоже. Таким образом, при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным данным.

— По-моему, ты хорошо говоришь.

— Но покажется ли тебе правильно сказанным то, что очень с этим сходно?

¹ Ср.: т. 1, Гиппий Большой 290b–d.

— А что именно?

— Посмотрим, не это ли портит всех остальных мастеров, так что они становятся плохими...

— Что ты имеешь в виду?

— Богатство и бедность.

— Как это?

— А вот как: разбогатевший горшечник захочет ли, по-твоему, совершенствоваться в своем ремесле?

— Нисколько.

— Скорее он будет становиться все более ленивым и небрежным?

— И даже очень.

— Значит, он станет худшим горшечником?

— И это, конечно, так.

— А если по бедности он не может завести себе инструмента или чего-нибудь другого нужного для его ремесла, то его изделия будут хуже и он хуже обучит этому делу своих сыновей и других учеников.

— Да, не иначе.

— Значит, и от того, и от другого — и от бедности, и от богатства — хуже становятся как изделия, так и сами мастера.

— Это очевидно.

— Так, по-видимому, мы нашли для наших стражей еще что-то такое, чего надо всячески остерегаться, как бы оно ни проникло в государство незаметным для стражей образом¹.

— Что же это такое?

— Богатство и бедность. Одно ведет к роскоши, лени, новшествам, другая кроме новшеств — к низостям и злодеяниям.

— Конечно. Однако, Сократ, взвесь и это: как наше государство будет в силах воевать, если оно не располагает денежными средствами, в особенности если оно будет вынуждено вести войну с большим и богатым государством?

— Ясно, что воевать с одним таким государством ему было бы трудновато, а с двумя — легко.

— Как это?

— Да прежде всего потому, что, раз уж на то пошло, разве не с богатыми людьми будут сражаться наши знатоки военного дела?

— Конечно, с богатыми.

— Так что же, Адимант? Разве тебе не кажется, что одному кулачному бойцу, превосходно подготовленному, будет легко биться с двумя не обученными этому делу, богатыми и тучными людьми?

— Но пожалуй, не с обоими зараз.

¹ Об устранении богатства и бедности в идеальном государстве.

— Нет, именно так: от него зависело бы отбежать, а затем, обернувшись, ударить первого, кто к нему приблизится. А если он почаще повторит этот прием, да еще на солнце, в удушливый зной? Разве такой боец не одолеет и бóльшее число подобных противников?

— Спору нет, удивляться этому не приходится.

— Но разве ты не считаешь, что у богатых людей больше умения и опытности скорее уж в кулачном бою, чем в военном деле?

— Считаю.

— Значит, наши знатоки военного дела, естественно, способны сражаться с двойным и даже тройным числом противников.

— Уступаю тебе: по-моему, ты говоришь правильно.

— Далее. Если они пошлют посольство в другое государство и скажут правду, т. е.: «Мы вовсе не пользуемся ни золотом, ни серебром — нам это не дозволено, но ведь вам-то можно, значит, если вы будете вести войну в союзе с нами, вам обеспечена наша доля добычи», — думаешь ли ты, что в ответ кто-нибудь предпочтет выступить против крепких, поджарых собак, а не скорее вместе с ними — против тучных и изнеженных овец?

— Думаю, что не предпочтет. Ну а если и богатства остальных государств сосредоточатся в одном из них, смотри, не будет ли это опасно для государства, не имеющего богатства?

— Счастлив ты, если считаешь, что заслуживает названия государства какое-нибудь иное, кроме того, которое основываем мы.

— Но почему же?

— У всех остальных название должно быть длиннее, потому что каждое из них представляет собою множество государств, а вовсе не «город», как выражаются игроки¹. Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому. Если же ты подойдешь к ним как к множеству и передашь денежные средства и власть одних граждан другим или самих их переведешь из одной группы в другую, ты всегда приобретешь себе союзников, а противников у тебя будет немного. И пока государство управляется разумно, как недавно и было нами постановлено, его мощь будет чрезвычайно велика; я говорю не о показной, а о подлинной мощи, если даже государство защищает всего лишь тысяча воинов. Ни среди эллинов, ни среди варваров нелегко найти хотя бы одно государство, великое в этом смысле, между тем как мнимо

¹ Речь идет об игре в шашки или шахматы, при которой «город» как бы разделен на две враждующие стороны.

великих множество и они во много раз больше нашего государства. Или ты считаешь иначе?

— Нет, клянусь Зевсом.

— Стало быть, как раз это и служило бы правителям пределом для необходимой величины устраиваемого ими государства¹; и соответственно его размерам они и определяют ему количество земли, не посягая на большее.

— О каком пределе ты говоришь?

— По-моему, вот о каком: государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более этого.

— Прекрасно.

— Стало быть, мы дадим нашим стражам еще и такое задание: всячески следить за тем, чтобы наше государство было не слишком малым, но и не мнимо большим — оно должно быть достаточным и единым.

— Легкую же мы им задали задачу!

— А еще легче будет им то, о чем мы уже упоминали, говоря, что потомство стражей, если оно неудачно, надо переводить в другие сословия, а одаренных людей из остальных сословий — в число стражей. Этим мы хотели показать, что и каждого из остальных граждан надо ставить на то одно дело, к которому у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему подобает, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным.

— Эта задача проще той.

— Кто-нибудь, возможно, найдет, дорогой мой Адимант, что все наши требования слишком многочисленны и высоки для стражей. Между тем все это пустяки, если они будут стоять, как говорится, на страже одного лишь великого дела или скорее не великого, а достаточного.

— А что это за дело?

— Обучение и воспитание². Если путем хорошего обучения стражи станут умеренными людьми, они и сами без труда разберутся в этом, а также и во всем том, что мы сейчас опускаем, например подыскание себе жены и брак, а также деторождение. Ведь все это надо согласовать с пословицей: «У друзей все общее»³.

— Это было бы вполне правильно.

— Да и в самом деле, стоит только дать первый толчок государственному устройству, и оно двинется вперед само, набирая силы, словно колесо. Ведь правильное воспитание и обучение пробуждает в человеке

¹ Размер идеального государства.

² Роль правильного воспитания, обучения и законов в идеальном государстве.

³ Древнее изречение, быть может пифагорейское. Ср.: Государство V 449с и Законы V 739с, где проводится идея общности жен, детей и всего имущества.

хорошие природные задатки, а у кого они уже были, те благодаря такому воспитанию становятся еще лучше — и вообще, и в смысле передачи их своему потомству, что наблюдается у всех живых существ.

— Это естественно.

— Короче, тем, кто блюдет государство, надо прилагать все усилия к тому, чтобы от них не укрылась его порча, и прежде всего им надо оберегать государство от нарушающих порядок новшеств в области гимнастического и мусического искусств. Когда ссылаются на то, что

песнопение люди особенно ценят

Самое новое, то, что певцы недавно сложили¹, —

надо в особенности опасаться, что могут подумать, будто поэт говорит не о новом содержании песен, а о новом стиле напева, и именно вот это одобрить. Между тем такие вещи не следует одобрять и нельзя таким образом понимать этот стих. Надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства — здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях — так утверждает Дамон, и я ему верю.

— И меня присоедини к числу тех, кто ему верит, — сказал Адимант.

— Видно, именно где-то здесь надо будет нашим стражам установить свой сторожевой пост — в области мусического искусства.

— Действительно, сюда легко и незаметно вкрадывается нарушение законов.

— Да, под прикрытием безвредной забавы.

— На самом же деле нарушение законов причиняет именно тот вред, что, мало-помалу внедряясь, потихоньку проникает в нравы и навыки, а оттуда, уже в более крупных размерах, распространяется на деловые взаимоотношения граждан и посягает даже на сами законы и государственное устройство, притом заметь себе, Сократ, с величайшей распушенностью, в конце концов переворачивая все вверх дном как в частной, так и в общественной жизни.

— Допускаю, что дело обстоит именно так.

— По-моему, да.

— Следовательно, как мы и говорили вначале, даже игры наших детей должны как можно больше соответствовать законам, потому что, если они становятся беспорядочными и дети не соблюдают правил, невозможно вырастить из них серьезных, законопослушных граждан.

— Разумеется.

¹ См.: Гомер. Од. I 351 сл.

— Если же дети с самого начала будут играть как следует, то благодаря мусическому искусству они привыкнут к законности, и в полную противоположность другим детям эта привычка будет у них постоянно укрепляться и сказываться во всем, даже способствовать исправлению государства, если что в нем было не так¹.

— Это верно.

— И во всем, что считается мелочами, они найдут нормы поведения; между тем это умение совершенно утрачено теми, о ком мы упоминали сначала.

— Какие же это нормы?

— Следующие: младшим полагается молчать при старших, уступать им место, вставать в их присутствии, почитать родителей²; затем идет все, что касается наружности: стрижка, одежда, обувь и т. д. Или ты не согласен?

— Согласен.

— Но я думаю, глупо было бы определять все это законом, это нигде не принято, да такие постановления все равно не удержатся, будь они даже изложены письменно.

— Почему?

— В каком направлении кто был воспитан, Адимант, таким и станет, пожалуй, весь его будущий путь. Или, по-твоему, подобное не вызывается обычно подобным?

— Как же иначе?

— И я думаю, мы сказали бы, что от воспитания в конце концов зависит вполне определенный и выраженный результат: либо благо, либо его противоположность.

— Конечно.

— По этой причине я лично и не пытался бы пока что предписывать законы в этой области.

— Естественно.

— Но скажи, ради богов, отважимся ли мы устанавливать какие-либо законы, касающиеся рынка, т. е. насчет тех сделок, которые там заключаются, а если угодно, то и насчет отношений между ремесленниками, ссор, драк, предъявления исков, назначения судей? А тут еще

¹ В «Законах» Платон тоже говорит об огромном воспитательном значении игры (VII 797b).

² У Ксенофонта Сократ говорит своему другу Херекрату: «Да разве не принято, чтобы младший при встрече уступал старшему дорогу? Если он сидит, чтобы вставал, чтобы в знак уважения отдавал ему лучшую постель, чтобы при разговоре предоставлял ему первое слово?» (Воспоминания... II 3, 16). У Аристотеля также читаем: «Вообще говоря, мы обязаны выказывать почтение каждому старшему лицу, вставая перед ним, уступая ему почетное место» (Никомахова этика IX 2, 1165a 27сл.).

понадобится взыскивать и определять налоги то на рынке, то в гавани — словом, вообще касаться рыночных, городских, портовых и тому подобных дел.

— Не стоит ли давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы.

— Да, мой друг, это так, если бог им даст сохранить в целости те законы, которые мы разбирали раньше.

— А если нет, вся их жизнь пройдет в том, что они вечно будут устанавливать множество разных законов и вносить в них поправки в расчете, что таким образом достигнут совершенства.

— По твоим словам, жизнь таких людей будет вроде как у тех больных, которые из-за распушенности не желают бросить свой дурной образ жизни.

— Вот именно.

— Забавное же у них будет времяпрепровождение: лечась, они добиваются только того, что делают свои недуги разнообразнее и сильнее, но все время надеются выздороветь, когда кто присоветует им новое лекарство.

— Действительно, состояние подобных больных именно такое.

— Далее. Разве не забавно у них еще вот что: своим злейшим врагом считают они того, кто говорит им правду, а именно, что, пока они не перестанут пьянствовать, наедаться, предаваться любовным утехам и праздности, им нисколько не помогут ни лекарства, ни прижигания, ни разрезы, а также заговоры, амулеты и т. п.

— Но это не слишком забавно: что уж забавного в том, когда верные указания вызывают гнев?

— Ты, как видно, не склонен воздавать хвалу таким людям.

— Нет, клянусь Зевсом.

— Следовательно, ты не воздашь хвалы и государству, которое все целиком, как мы недавно говорили, занимается чем-то подобным. Или тебе не кажется, что то же самое происходит в плохо управляемых государствах, где гражданам запрещается изменять государственное устройство в целом и такие попытки караются смертной казнью? А кто старается быть приятным и угождает гражданам, находящимся под таким управлением, лебезит перед ними, предупреждает их желания и гораздо их исполнять, тот, выходит, будет хорошим человеком, мудрым в важнейших делах, и граждане будут оказывать ему почести.

— По-моему, такое государство поступает подобно тем больным [о которых ты говорил], а этого я никак не могу одобрить.

— И тебя не восхищает смелость и ловкость тех, кто с полной готовностью усердно служит таким государствам?

— Восхищает, но я делаю исключение для тех, кто обманывается насчет таких государств и воображает себя подлинным государственным деятелем, оттого что его восхваляет толпа.

— Как ты говоришь? Ты не согласен с ними? Или, по-твоему, когда человек не умеет измерять, а множество других людей, тоже не умеющих этого делать, уверяют его, что он ростом в четыре локтя, он все же в состоянии не думать, что он таков?

— Это невозможно.

— Так не сердись на них. И верно, такие законодатели всего забавнее: они, как мы только что говорили, все время вносят поправки в свои законы, думая положить предел злоупотреблениям в делах, но, как я сейчас заметил, не отдают себе отчета, что на самом-то деле уподобляются людям, рассекающим гидру¹.

— Это верно, ничего другого они и не делают.

— Так вот, я считал бы, что в государстве, плохо ли, хорошо ли устроенном, подлинному законодателю нечего хлопотать о таком виде законов, потому что в первом случае они бесполезны и совершенно ни к чему, а во втором кое-что из них установит всякий, кто бы он ни был, в остальном же они сами собой вытекают из уже ранее имевшихся навыков.

— Что же еще, — спросил Адимант, — остается у нас по части законодательства?

Тогда я сказал:

— У нас-то ничего, а вот у Аполлона, что в Дельфах, — величайшие, прекраснейшие и первейшие законоположения².

— Какие же это?

— О постройке святилищ, жертвоприношениях и всем прочем, что касается почитания богов, гениев и героев; также и о погребениях мертвых, и о том, что надо выполнять, чтобы милостиво расположить к себе тех, кто находится там, в Аиде. Подобные вещи самим нам неизвестны, но, основывая государство, мы и другому никому не поверим, если у нас есть ум, и не прибегнем ни к какому иному наставнику, кроме отечественного: ведь в подобных вещах именно этот бог — отечественный наставник всех людей; он наставляет, восседая там, где находится пуп Земли³.

¹ См.: т. 1, Евтидем, прим. 43.

² Аполлон считался покровителем упорядоченного государства (см., например: *Эсхил. Евмениды*) и общественной гармонии. В «Законах» прямо говорится, что «надлежит заимствовать законы из Дельф и ими пользоваться, назначив для них истолкователей» (см.: VI 759с).

³ *Отечественный наставник* — бог Аполлон, отец Иона (см.: т. 1, Евтидем, прим. 55). В Дельфах, у святилища Аполлона, находился так называемый Омфал, *пуп Земли* — тот самый камень (глыба белого мрамора), который, согласно мифу, некогда Рея дала проглотить Кроносу вместо младенца Зевса. Когда Кронос изверг его обратно, камень «поместили в Дельфы под самым Парнасом» как святыню, обозначающую центр

— Прекрасно сказано! Так и поступим.

— Далее, сын Аристона, допустим, что государство у тебя уже основано. После этого, взяв какой-нибудь достаточно яркий светильник, посмотри сам да пригласи и своего брата, а также Полемарха и всех остальных, не удастся ли нам разглядеть, где там кроется справедливость, а где несправедливость, в чем между ними различие и которой из них надо обладать человеку, чтобы быть счастливым, все равно, утаится ли он от всех богов и людей или нет.

— Вздор, — сказал Главкон. — Ты ведь сам обещал произвести такое исследование, считая, что с твоей стороны было бы неблагочестиво не прийти на помощь справедливости по мере твоих сил, любимым способом.

— Ты верно напомнил, — сказал я, — так и надо поступать, но и вы должны мне помочь.

— Пожалуйста, мы готовы.

— Я надеюсь найти ответ вот как: думаю, что это государство, раз оно правильно устроено, будет у нас вполне совершенным.

— Непременно¹.

— Ясно, что оно мудро, мужественно, рассудительно и справедливо².

— Ясно.

— Значит, при наличии того, что мы в нем обнаружим, ненайденным будет лишь то, что останется?

— Что ты имеешь в виду?

— Это так же, как бывает относительно любых четырех вещей, если мы разыскиваем среди них какую-нибудь одну: достаточно либо заранее знать, что она такое, либо же знать предварительно остальные три вещи; тем самым мы найдем ту, которую ищем, — ведь ясно, что она не что иное, как остаток.

— Ты правильно говоришь.

— Значит, и в нашем вопросе надо тоже так вести поиски, раз наше государство отличается четырьмя свойствами.

— Очевидно.

— И прежде всего, по-моему, вполне очевидна его мудрость, хотя дело с ней представляется несколько странным.

— Почему?

— То государство, которое мы разбирали, кажется мне действительно мудрым — ведь в нем осуществляются здравые решения, не так ли?

— Да.

Земли (*Гесиод*. Теогония 497–500). Омфал умащали, делали ему возлияния, облачали его в разные одежды. Сведения об Омфале находим у Павсания (X 16, 3), Страбона (IX 3, 6), Эсхила (Евмениды 39–41), Пиндара (Раean. VI 15–17 Snell–Maehler).

¹ Четыре добродетели идеального государства.

² О добродетели и ее видах см.: т. 1, Менон 70a — 81b.

— Между тем эти-то здравые решения и суть какое-то знание; ведь не невежество, а знание помогает хорошо рассуждать.

— Очевидно.

— А в государстве можно встретить много разнообразных знаний.

— Конечно.

— Так неужели же благодаря знанию плотничьего искусства государство следует назвать мудрым и принимающим здравые решения?

— Вовсе не из-за этого, иначе его следовало бы назвать плотницким.

— Значит, хотя государству и желательно, чтобы деревянные изделия были как можно лучше, однако не за умелое их изготовление можно назвать государство мудрым.

— Конечно, нет.

— Что же? За медные и другие такие же изделия?

— Все это тут ни при чем.

— И не за выращивание плодов земли, иначе государство можно было бы назвать земледельческим.

— Мне кажется так.

— Что же? Есть ли в только что основанном нами государстве у кого-либо из граждан какое-нибудь такое знание, что с его помощью можно решать не мелкие, а общегосударственные вопросы, наилучшим образом руководя внутренними и внешними отношениями?

— Да, есть.

— Какое же и у кого?

— Это искусство быть всегда на страже: им обладают те правители, которых мы недавно назвали совершенными стражами.

— Раз есть такое знание, то что ты скажешь о нашем государстве?

— В нем осуществляются здравые решения, и оно отличается подлинной мудростью.

— А как ты считаешь, кого больше в нашем государстве — кузнецов или этих подлинных стражей?

— Кузнецов гораздо больше.

— Да и сравнительно со всеми остальными, у кого есть какое-нибудь знание и кто по нему так и прозывается, стражей будет все меньше.

— Да, намного меньше.

— Значит, государство, основанное согласно природе, всецело было бы мудрым благодаря совсем небольшой части населения, которая стоит во главе и управляет, и ее знанию. И по-видимому, от природы в очень малом числе встречаются люди, подходящие, чтобы обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости.

— Ты совершенно прав.

— Вот мы и нашли, уж и не знаю каким это образом, одно из четырех свойств нашего государства — и как таковое, и место его в государстве.

— Мне по крайней мере кажется, что мы его достаточно разъяснили.

— Что же касается мужества — каково оно само и где ему место в государстве (отчего и называют государство мужественным) — это не так уж трудно заметить.

— Как же?

— Называя государство робким или мужественным, кто же обратит внимание на что-нибудь иное, кроме той части его граждан, которые воюют и сражаются за него?

— Да ни один человек не станет смотреть ни на что иное.

— Ведь, думается мне, по остальным его гражданам, будь они трусливы или мужественны, нельзя заключать, что государство такое, а не иное.

— Нельзя.

— Мужественным государство бывает лишь благодаря какой-то одной своей части — благодаря тому, что в этой своей части оно обладает способностью постоянно сохранять то мнение об опасностях — а именно, что они заключаются в том-то и том-то, — которое внушил ей законодатель путем воспитания. Разве не это называешь ты мужеством?

— Я не совсем понял, о чем ты говоришь. Повтори, пожалуйста.

— Мужество я считаю некой сохранностью.

— Какой такой сохранностью?

— Той, что сохраняет определенное мнение об опасности, — что она такое и какова она. Образуется это мнение под воспитывающим воздействием закона. Я сказал, что оно сохраняется, т. е. человек сохраняет его и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и в страхе и никогда от него не отказывается. А с чем это схоже, я мог бы, если ты хочешь, объяснить тебе с помощью уподобления.

— Конечно, хочу.

— Как ты знаешь, красильщики, желая окрасить шерсть в пурпурный цвет, сперва выбирают из большого числа оттенков шерсти одну только — белой окраски, затем старательно, разными приемами подготавливают ее к тому, чтобы она получше приняла пурпурный цвет, и наконец красят. Выкрашенная таким образом шерсть уже не линяет, и стирка, будь то со щелочью или без, не влияет на цвет. В противном случае ты сам знаешь, что бывает, если красят — все равно, в этот ли цвет или в другой — без предварительной подготовки.

— Знаю, как непрочна тогда окраска и как смешно она выглядит.

— Так вот учти, что нечто подобное делаем и мы по мере сил, когда выбираем воинов и воспитываем их при помощи мусического искусства и гимнастики. Мы не преследуем ничего другого, кроме того, чтобы они

по возможности лучше и убежденнее восприняли законы — словно окраску: их мнение об опасностях и обо всем остальном станет прочным благодаря их природным задаткам и полученному ими соответствующему воспитанию, и эту окраску нельзя будет смыть никакими сильными щелочами — ни удовольствием, которое действует сильнее халестрийского поташа¹ и золы, ни скорбью, ни страхом, ни страстью, вообще ничем из подобных едких средств. Вот подобного рода способность и постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, что опасно, а что нет, я называю и считаю мужеством, если ты не возражаешь.

— Я нисколько не возражаю, потому что, мне кажется, то мнение об этом предмете, которое, хотя оно и правильно, возникло помимо воспитания, как это замечается у животных и у рабов, ты не считаешь законным и называешь как-то иначе, только не мужеством.

— Сущая правда.

— Стало быть, я согласен с твоим пониманием мужества.

— Для верного понимания согласишься еще и с тем, что здесь говорится о мужестве как о гражданском свойстве. Как-нибудь в другой раз мы, если хочешь, разберем все это получше, ведь сейчас наши поиски касаются не мужества, а справедливости. А для этой цели о мужестве, по моему, сказано достаточно.

— Прекрасно, — сказал Главкон.

— Остается рассмотреть еще два свойства нашего государства: рассудительность и то, ради чего и предпринято все наше исследование, — справедливость.

— Да, конечно.

— Как бы это нам раньше найти, что такое справедливость, и уж больше не возиться с рассудительностью.

— Я лично не знаю, но мне не хотелось бы выяснять, что такое справедливость, прежде чем мы рассмотрим рассудительность. Если хочешь сделать мне приятное, рассмотри сперва ее.

— Я-то хочу и даже должен, если не ошибаюсь.

— Так приступай.

— Да, обязательно. Рассудительность, с нашей точки зрения, более чем те, предшествовавшие свойства, походит на некое созвучие и гармонию.

— Как это?

— Нечто вроде порядка² — вот что такое рассудительность; это власть над определенными удовольствиями и вожделениями — так ведь утверждают, приводя выражение «преодолеть самого себя», уж не знаю

¹ *Халестрийский поташ* — щелочной натр. Назван по имени города Халестра, или Халастра, в Мигдонии.

² Здесь — характерное употребление музыкальной терминологии для нравственной характеристики человека. *Созвучие и гармония* его души родственны *порядку*, т. е. космосу

каким это образом. И про многое другое в этом же роде говорят, что это следы рассудительности. Не так ли?

— Именно так.

— Разве это не смешно: «преодолеть самого себя»? Выходит, что человек преодолевает того, кто совершенно очевидно сам себе уступает, так что тот, кто уступает, и будет тем, кто преодолевает: ведь при всем этом речь идет об одном и том же человеке.

— Конечно.

— Но мне кажется, этим выражением желают сказать, что в самом человеке, в его душе есть некая лучшая часть и некая худшая, и, когда то, что по своей природе лучше, обуздывает худшее, тогда говорят, что оно «преодолевает само себя»: значит, это похвала; когда же из-за дурного воспитания или окружения верх берет худшее (ведь его так много, а лучшего гораздо меньше), в порицание и с упреком, называют это «уступкой самому себе», человека, испытывающего такое состояние, — невоздержным.

— Обычно так и говорят.

— Посмотри теперь на наше новое государство, и ты найдешь в нем одно из этих двух состояний: ты скажешь, что такое государство справедливо можно объявить преодолевшим самого себя, поскольку нужно называть рассудительным и преодолевшим самого себя все то, в чем лучшее правит худшим.

— Я смотрю и вижу, что ты прав.

— Множество самых разнообразных вожделений, удовольствий и страданий легче всего наблюдать у детей, женщин и у домашней челяди, а среди тех, кого называют свободными людьми, — у ничтожных представителей большинства.

— Конечно.

— А простые, умеренные переживания, продуманно направленные с помощью разума и правильного мнения, ты встретишь у очень немногих, лучших по природе и по воспитанию.

— Это верно.

— Так не замечаешь ли ты этого и в нашем государстве: ничтожные вожделения большинства подчиняются там разумным желаниям меньшинства, т. е. людей порядочных?

— Да, замечаю.

— Значит, если уж признавать какое-нибудь государство преодолевшим и удовольствия, и вожделения, и самое себя, так это будет наше государство.

(ср.: Тимей, прим. 34, а также Государство X 616с — 617с; см. также: т. 1, Алкивиад I, прим. 13).

— Совершенно верно.

— А разве нельзя, согласно всему этому, признать его и рассудительным?

— Вполне можно!

— И опять-таки, если уж в каком-нибудь государстве и у правителей, и у подвластных существует согласное мнение о том, кому следует править, то оно есть и в нашем государстве. Или ты не согласен?

— Вполне и бесспорно согласен.

— Раз дело обстоит так, то кому из граждан присуща, скажешь ты, рассудительность — правителям или подвластным?

— Вроде бы тем и другим.

— Ну, вот видишь, мы, значит, верно предсказывали не так давно, что рассудительность подобна некой гармонии¹.

— И что же?

— Это не так, как с мужеством или мудростью: те, присутствуя в какой-либо одной части государства, делают все государство соответственно либо мужественным, либо мудрым; рассудительность же в государстве проявляется по-иному: она пронизывает на свой лад решительно все целиком; пользуясь всеми своими струнами, она заставляет и те, что слабо натянуты, и те, что сильно, и средние звучать согласно между собою, если угодно, с помощью разума, а то и силой или наконец числом и богатством и всем тому подобным, так что мы с полным правом могли бы сказать, что эта вот согласованность и есть рассудительность, иначе говоря, естественное созвучие худшего и лучшего в вопросе о том, чему надлежит править и в государстве, и в каждом отдельном человеке.

— Я вполне того же мнения.

— Хорошо. Мы обозрели эти три свойства нашего государства. А оставшийся неразобраным вид, тот, благодаря которому государство становится причастным добродетели, что он собой представляет? Впрочем, ясно, что это — справедливость.

— Ясно.

— Теперь, Главкон, нам нужно, словно охотникам, окружить эту чашу и внимательно следить, чтобы от нас не удрала справедливость, а то она ускользнет, и опять все будет неясно. Ведь она явно прячется где-то здесь: ты гляди и старайся ее заметить, а если увидишь первым, укажи и мне.

— Если б я только мог! Скорей уж следовать за тобой, рассматривая, что мне укажут, — вот на что я тебе гораздо больше гожусь.

— Так следуй, помолившись вместе со мною.

¹ *Рассудительность*, по Платону, создает гармоничное звучание всех «струн» города, т. е. гармоничную жизнь его сословий.

— Я так и сделаю, а ты веди меня.

— А ведь верно, здесь непроходимая чаща, кругом темно и трудно хоть что-то разведать. Но все равно — надо идти вперед.

— Да, идем!

Вдруг, заметив что-то, я воскликнул: «Эй, Главкон, какая радость! Пожалуй, мы попали на ее след, мне кажется, она недалеко от нас убежала!»

— Благие вести! — сказал Главкон.

— Однако и ротозеи же мы!

— Как так?

— Милый мой, она чуть ли не с самого начала вертится у нас под ногами, а мы на нее и не смотрим — просто смех! Это вроде того как иной раз ищешь то, что у тебя в руках: вот и мы смотрели не сюда, а куда-то вдаль, где она будто бы от нас укрылась.

— Как это ты говоришь?

— А вот как: по-моему, в нашей беседе мы сами себя не поняли, т. е. не сообразили, что уже тогда мы каким-то образом говорили именно о справедливости.

— Слишком длинное предисловие, когда не терпится узнать!

— Так слушай и суди сам. Мы еще вначале, когда основывали государство, установили, что делать это надо непременно во имя целого. Так вот это целое и есть справедливость или какая-то ее разновидность. Мы установили и после все время повторяли, если ты помнишь, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен.

— Да, мы говорили так.

— Но заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость, об этом мы слышали от многих других, да и сами часто так говорили.

— Да, говорили.

— Так вот, мой друг, заниматься каждому своим делом — это, пожалуй, и будет справедливостью. Знаешь, почему я так заключаю?

— Нет, объясни, пожалуйста.

— По-моему, кроме тех свойств нашего государства, которые мы рассмотрели, — его рассудительности, мужества и разумности — в нем остается еще то, что дает возможность присутствия их там и сохранения. И мы утверждали, что остаток, после того как мы нашли эти три свойства, и будет справедливостью.

— Непременно.

— Однако, если бы требовалось решить, присутствие какого из этих свойств всего более делает наше государство совершенным, это было бы

трудной задачей: будет ли это единство мнений у правителей и подвластных, или присутствие у воинов и сохранение ими соответствующего законам мнения о том, что опасно, а что нет, или, наконец, присущая правителям разумность и бдительность? Или же всего более способствует совершенству нашего государства то, что присуще там и ребенку, и женщине, и рабу, и свободному, и ремесленнику, и правителю, и подвластному, а именно: каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела.

— Это, конечно, трудно решить.

— Видно, в вопросе совершенства государства способность каждого гражданина делать свое дело соперничает с мудростью, рассудительностью и мужеством.

— И даже очень.

— Так не полагаешь ли ты, что и справедливость борется с ними за государственное совершенство?

— Несомненно.

— Рассмотрим еще вот что — не знаю, согласишься ли ты с этим: разве не правителям государства поручишь ты судебные дела?

— Как же иначе?

— А при судебном разбирательстве разве усилия их будут направлены больше на что-нибудь иное, а не на то, чтобы никто не захватывал чужого и не лишался своего?

— Нет, именно на это.

— Потому что это справедливо?

— Да.

— Значит, и на этом примере можно убедиться, что справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое.

— Да, это так.

— Ну а согласишься ли ты со мной вот в чем: если плотник попробует выполнять работу сапожника, а сапожник — плотника, поменявшись с ним и инструментом, и званием, или если один и тот же человек попытается выполнять обе работы и все поменяются местами, считаешь ли ты, что государство потерпит большой ущерб?

— Не очень большой.

— Но право, когда ремесленник или кто-либо другой, делец по своим природным задаткам, возвысится благодаря своему богатству, многочисленным связям, силе и тому подобному и попытается перейти в сословие воинов, или когда кто-нибудь из воинов постарается проникнуть в число членов совета или в стражи, будучи этого недостоин, причем и те и другие поменяются и своими орудиями, и своим званием, или когда один и тот же человек попытается все это делать одновременно, тогда, думаю, и ты согласишься, что такая замена и вмешательство не в свое дело губительны для государства.

— Именно так.

— Значит, вмешательство этих трех сословий в чужие дела и переход из одного сословия в другое — величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением.

— Совершенно верно.

— А высшее преступление против своего же государства не назовешь ли ты несправедливостью?

— Конечно.

— Значит, вот это и есть несправедливость. И давай скажем еще раз: в противоположность ей справедливостью будет — и сделает справедливым государство — преданность своему делу у всех сословий — дельцов, помощников и стражей, причем каждое из них будет выполнять то, что ему свойственно.

— Дело обстоит, как мне кажется, именно таким образом.

— Пока мы не станем утверждать этого слишком решительно, но если идея эта подойдет и к каждому отдельному человеку и подтвердится, что и там осуществляется справедливость, тогда уж мы согласимся, потому что о чем еще и говорить? Если же нет, тогда нам придется исследовать по-другому. А теперь давай завершим наше рассмотрение так, как мы намечали: раз мы сперва взялись наблюдать что-то крупное, в чем осуществляется справедливость, нам уже легче заметить ее в отдельном человеке. Крупным считали мы государство, и его мы устроили как могли лучше, зная наверное, что в совершенном государстве должна быть осуществлена справедливость.

То, что мы там обнаружили, давай перенесем на отдельного человека. Если совпадает — очень хорошо; если же в отдельном человеке обнаружится что-то иное, мы проверим это, снова обратившись к государству. Возможно, что этим сближением, словно трением двух кусков дерева друг о друга, мы заставим ярко вспыхнуть справедливость, а раз она станет явной, мы прочно утвердим ее в нас самих.

— Ты указываешь верный путь, так и надо поступить.

— Если кто называет одинаково большее и меньшее, то неужели они не схожи в том, из-за чего их так называют? Или они схожи между собой?

— Схожи.

— Значит, и справедливый человек не будет отличаться от справедливого государства по самой идее своей справедливости, но, напротив, будет с ним схож.

— Да, схож.

— Между тем государство мы признали справедливым, когда имеющиеся в нем три различных по своей природе сословия делают каждое свое дело. А рассудительным, мужественным и мудрым мы признали государство вследствие соответствующего состояния и свойств представителей этих же самых сословий.

— Верно.

— Значит, мой друг, мы точно так же будем расценивать и отдельного человека: в его душе имеются те же виды, что и в государстве, и вследствие такого же их состояния будет правильным применить к ним те же обозначения.

— Это совершенно неизбежно.

— Ну что ж, опять нам подвернулся простой предмет исследования, дорогой мой! Дело идет о душе: имеются ли в ней эти три вида или нет?

— По-моему, это не так просто, ведь, пожалуй, правильно говорится: «прекрасное — трудно»¹.

— По-видимому. И будь уверен, Главкон, что, по моему мнению, теми приемами, которыми мы пользовались сейчас в своих рассуждениях, нам никогда не охватить этого предмета с достаточной точностью, к нему ведет путь гораздо более долгий и трудный, который, впрочем, соответствует тому, о чем мы говорили и что мы рассматривали ранее.

— Так разве этого не довольно? Для меня сейчас и это было бы хорошо.

— А для меня и более того.

— Так не унывай и приступи к рассмотрению.

— Разве нам, — сказал я, — не приходится неизбежно признать, что в каждом из нас присутствуют как раз те же виды нравственных свойств, что и в государстве? Иначе откуда бы им там взяться?² Было бы смешно думать, что такое свойство, как ярость духа, развилось в некоторых государствах не от того, что таковы там отдельные лица — носители этой причины: так обстоит дело с обитателями Фракии, Скифии и почти всех северных земель, а любознательностью отличаются в особенности наши края, корыстолюбие же замечается всего более у финикийян и у египтян³.

— И даже очень.

— И что с этим дело обстоит именно так, узнать нисколько не трудно.

— Да, нисколько.

— Трудно же узнать вот что: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или, поскольку этих свойств три, каждое из них

¹ Платон часто приводит эту поговорку. См.: т. 1, Гиппий Большой 304e и прим. 37.

² Для Платона человек-«микрокосм» соответствует не только обществу, но также Вселенной-«макрокосму»; поэтому для человека и общества, хоть и в разной степени, характерен принцип автаркии (ср.: Тимей, прим. 45). Как видно из дальнейших строк (441cd), у Платона элементы души и соответствующие им нравственные качества отдельного человека типичны для целых государств и народов.

³ *Фракия* — крайний север Греции, на границе с Македонией (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 4). *Скифия* — причерноморские и приазовские земли, бывшие для греков далекими северными пределами (см.: *Геродот*, IV).

вызывает особое действие? Познаем мы посредством одного из имеющих в нас свойств, а гнев обусловлен другим, третье же свойство заставляет нас стремиться к удовольствию от еды, деторождения и всего того, что этому родственно. Или когда у нас появляются такие побуждения, в каждом из этих случаев наши действия вызываются всей нашей душой в целом? Вот что трудно определить так, как того заслуживает этот предмет.

— По-моему, тоже.

— Попытаемся следующим образом определить, тождественны ли эти свойства, или же между ними есть различие...

— Как же мы станем определять?

— Очевидно, тождественное не способно одновременно совершать или испытывать противоположные в одном и том же отношении действия. Поэтому, если мы заметим, что здесь это наблюдается, мы будем знать, что перед нами не одно и то же, а многое.

— Пусть так.

— Смотри же, к чему я веду.

— Говори.

— Может ли одно и то же в одном и том же отношении одновременно стоять и двигаться?

— Никоим образом.

— Давай условимся поточнее, чтобы впредь не было недоразумений. Если о том, кто стоит, но двигает руками и головой, скажут, что вот человек и стоит, и вместе с тем движется, мы, я думаю, не согласились бы, что следует так говорить, тут надо бы сказать, что одно у него неподвижно, а другое движется. Не так ли?

— Так.

— Но тот, кто так говорит, привел бы шуточный и еще более остроумный пример: волчок весь целиком стоит и одновременно движется — он вращается, но острие его упирается в одно место. Можно привести и другие примеры предметов, совершающих круговращение, не меняя места. Но мы отбросим все это, потому что в этих случаях предметы пребывают на месте и движутся не в одном и том же отношении. Мы сказали бы, что у них имеется прямизна и округлость: в прямом направлении они стоят, ни в какую сторону не отклоняясь, а по кругу они вращаются. Когда же при сохранении вращательного движения прямое направление смещается вправо или влево, вперед или назад, тогда уж никак нельзя говорить, что эти предметы стоят.

— Это верно.

— Следовательно, ни один из приводимых примеров не смутит нас и не переубедит, будто что-нибудь, оставаясь самим собой, станет вдруг

одновременно испытывать или совершать действие, противоположное своей тождественности или направленное против нее¹.

— Меня-то в этом не убедят.

— Но все же, чтобы нам не пришлось разбирать всевозможные недоумения подобного рода и длинно доказывать их неправомерность, давай допустим, что все это так, и двинемся дальше, условившись, что если когда-либо дело обернется иначе, то отпадут и все следствия, выведенные нами из этого положения.

— Да, так надо сделать.

— Далее: кивать в знак согласия и отрицательно качать головой; стремиться получить что-нибудь и отклонять то же самое; привлекать к себе и отталкивать (ведь все эти случаи подобны) — все это разве ты не примешь за противоположные друг другу действия или состояния?

— Конечно, они противоположны.

— И еще дальше: испытывать жажду и голод и вообще вожделения, а также желать, хотеть — все это разве ты не отнесешь к тем видам, о которых у нас только что была речь? Разве ты не скажешь, например, что душа вожделеющего человека стремится к предмету своего вожделения или что она привлекает к себе то, чем хочет обладать? Или другой пример: не скажешь ли ты, что, поскольку ей хочется получить что-нибудь, она кивает в знак одобрения сама себе, словно ее об этом спрашивают, и стремится осуществить свое желание?

— Да, я скажу именно так.

— Что же дальше? «Не хотеть», «не желать», «не вожделеть» — разве мы не отнесем все это к тому же [виду], что и «отталкивать», «не принимать душой», т. е. ко всему противоположному?

— Конечно.

— Раз это так, то не скажем ли мы, что существует некий вид вожделений и самые упорные из них те, что мы называем жаждой и голодом?

— Да, скажем.

— Первое — это, не правда ли, желание пить, а второе — желание есть?

— Да.

— Поскольку первое — это жажда, то возникает ли в душе человека еще и дополнительное желание, кроме нами указанного? Иначе говоря,

¹ В этом месте устанавливается логический закон противоречия, звучащий формально по сравнению с диалектическим законом единства противоположностей. Ср. сходные тексты (т. 2): «Ничего другого не остается по отношению к каждой вещи, кроме как либо знать, либо не знать» (Тезет 188ab); «Большое никогда не согласится быть одновременно и большим и малым», и «вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет» (Федон 102e — 103e).

будет ли это желанием пить непременно горячее или холодное, много или мало — словом, пить какой-нибудь определенный напиток? Если человеку жарко, не прибавится ли к его жажде желание чего-нибудь холодного, а если ему холодно, то — горячего? Если налицо большой выбор напитков, жажда принимает различные оттенки: начинают желать многого; если же это просто жажда, то — немногого. Но жажда сама по себе никогда не будет вожделением к чему-нибудь другому, кроме естественного желания пить, а голод сам по себе — кроме естественного желания есть.

— Таким образом, — сказал он, — каждое вожделение само по себе направлено лишь на то, что в каждом отдельном случае отвечает его природе. Вожделение же к такому-то и такому-то качеству — это нечто привходящее.

— Однако как бы кто-нибудь, воспользовавшись нашей неосмотрительностью, не смутил нас, указав, что никто не желает просто питья, но обязательно пригодного питья, и не просто пищи, но пригодной пищи. Ведь все вожделеют именно хорошего. Раз жажда есть вожделение, она должна быть желанием пригодного питья или чего бы то ни было другого, на что направлено вожделение. Так же и во всем остальном.

— Пожалуй, это было бы дельным возражением.

— Но оно касается лишь тех вещей, которые берутся в соотношении с чем-нибудь: у них такие-то качества, потому что такие-то качества у того, с чем их соотносят, а сами по себе они соотносятся лишь с самими собой.

— Я не понял.

— Ты не понял, что бóльшее будет таким потому, что оно больше чего-нибудь?

— Это, конечно, понятно.

— Не того ли, что меньше?

— Да.

— А то, что много больше, — того, что много меньше. Не так ли?

— Да.

— И некогда бывшее бóльшим — некогда бывшего меньшим? И будущее бóльшим — будущего меньшим?

— Но как же иначе?

— И многое будет многим лишь по отношению к малому, двойное — к половинному и т. д.; опять-таки и более тяжелое — по отношению к более легкому, более быстрое — к более медленному, горячее — к холодному и также все остальное, подобное этому. Или не так?

— Конечно, так.

— А что сказать о наших знаниях? Не то же ли и там? Знание само по себе соотносится с самим изучаемым предметом, знание какого бы предмета мы ни взяли: оно таково потому, что оно относится к такому-то и

такому-то предмету. Я имею в виду вот что: когда научились строить дома, это знание выделилось из остальных, поэтому его называли строительным делом.

— Так что же?

— Значит, его так прозвали за то, что ни одно из остальных знаний на него не похоже.

— Да.

— Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание. То же и со всеми прочими знаниями и искусствами.

— Это так.

— Вот и считай, что я тогда как раз это и хотел сказать, если теперь ты понял, что значит качественное соотношение вещей: сами по себе они соотносятся только с самими собой, взятые же в соотношении с другими вещами, они принимают качества этих вещей. Но я не хочу этим сказать, что они имеют сходство с тем, с чем соотносятся, например будто знание здоровья и болезней становится от этого здоровым или болезненным, а знание зла и блага — плохим или хорошим. Знание не становится тем же, что его предмет, оно соотносится со свойствами предмета — в данном случае со свойством здоровья или болезненности, — и это свойство его определяет. Это и заставляет называть такое знание не просто знанием, но искусством врачевания — по его привходящему свойству.

— Я понял, и, по-моему, дело обстоит именно так.

— Ну а жажду разве не отнесешь ты к таким вещам, которые в том, что они есть, соотносятся с чем-то другим? В данном случае — как жажда?

— Да, я взял бы ее в ее отношении к питью.

— То есть к определенному питью относится определенная жажда, сама же по себе она не направлена ни на обильное питье, ни на малое, ни на хорошее, ни на плохое — одним словом, ни на какое качество: жажда сама по себе естественно соотносится только с питьем как таковым.

— Безусловно.

— Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душа хочет не чего иного, как пить, к этому она стремится и порывается.

— Очевидно.

— И если, несмотря на то что она испытывает жажду, ее все-таки что-то удерживает, значит, в ней есть нечто отличное от вожделеющего начала, побуждающего ее, словно зверя, к тому, чтобы пить. Ведь мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении.

— Конечно, нет.

— Точно так же о том, кто стреляет из лука, было бы, думаю я, неудачно сказано, что его руки тянут лук одновременно к себе и от себя. Надо сказать: «Одна рука тянет к себе, а другая — от себя».

— Совершенно верно.

— Можем ли мы сказать, что люди, испытывающие жажду, иной раз все же отказываются пить?

— Даже очень многие и весьма часто.

— Что же можно о них сказать? Что в душе их присутствует нечто побуждающее их пить, но есть и то, что пить запрещает, и оно-то и берет верх над побуждающим началом?

— По-моему, так.

— И не правда ли, то, что запрещает это делать, появляется — если уж появляется — вследствие способности рассуждать, а то, что ведет к этому и влечет, — вследствие страданий и болезней?

— По-видимому¹.

— Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений².

— Признать это было бы не только обоснованно, но и естественно.

— Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что же касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид или вид этот однороден с одним из тех двух?

— Пожалуй, он однороден со вторым, т. е. вожделеющим, видом.

— Мне как-то рассказывали, и я верю этому, что Леонтий, сын Аглайона, возвращаясь из Пирея, по дороге, снаружи под северной стеной, заметил, что там возле палача валяются трупы. Ему и посмотреть хотелось, и вместе с тем было противно, и оң отворачивался. Но сколько он ни боролся и ни закрывался, вожделение оказалось сильнее — он подбежал к трупам, широко раскрывая глаза и восклицая: «Вот вам, злополучные, насыщайтесь этим прекрасным зрелищем!»³

— Я и сам слышал об этом.

¹ Три начала человеческой души.

² Платоновское учение о душе наиболее кратко излагает Диоген Лаэртций (см.: III 67), отмечая самодвижность (αὐτοκίνητον) и трехчастность души, причем ее часть разумная (λογιστικόν) находится, по Диогену, в голове, яростная (θυμοειδής) — в сердце, вожделеющая (ἐπιθυμητικόν) — в области пупка и печени.

³ Намек на эту историю есть во фрагментах аттических комедиографов (см.: Theophrasti fr. 24 Kock I, p. 739).

— Однако этот рассказ показывает, что гнев иной раз вступает в борьбу с вожделениями и, значит, бывает от них отличен.

— И в самом деле.

— Да и во многих других случаях разве мы не замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать, бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников? Гнев такого человека становится союзником его разуму в этой распре, которая идет словно лишь между двумя сторонами. А чтобы гнев был заодно с желаниями, когда разум налагает запрет, такого случая, думаю я, ты никогда не наблюдал, признайся, ни на самом себе, ни на других.

— Не наблюдал, клянусь Зевсом.

— Дальше. Когда человек сознает, что он поступает несправедливо, то, чем он благороднее, тем менее способен негодовать на того, кто, по его мнению, вправе обречь его на голод, стужу и другие подобные муки: это не возбудит в нем гнева — вот о чем я говорю.

— Верно.

— Ну а когда он считает, что с ним поступают несправедливо, он вскипает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все подобные этим муки, лишь бы победить; он не откажется от своих благородных стремлений — либо добиться своего, либо умереть, разве что его смирят доводы собственного рассудка, который отзовет его на подобие того, как пастух отзывает свою собаку.

— Твое сравнение очень удачно. Ведь в нашем государстве мы поручили его защитникам служить как сторожевым собакам, а правителям — как пастухам.

— Ты прекрасно понял, что я хочу сказать, но обрати внимание еще вот на что...

— А именно?

— На то, что о яростном духе у нас сейчас составилось представление, противоположное недавнему. Раньше мы его связывали с вожделяющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное.

— Безусловно.

— Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существует всего два вида [начал]: разумное и вожделяющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало — яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.

— Непременно должно быть и третье начало.

— Да, если только обнаружится, что оно не совпадает с разумным началом, подобно тому как выяснилось его отличие от начала вожделеющего.

— Это нетрудно обнаружить. На примере малых детей можно видеть, что они, чуть родятся, беспрестанно бывают исполнены гнева, между тем некоторые из них, на мой взгляд, так и не становятся способными к рассуждению, а большинство становятся способными к нему очень поздно.

— Да, клянусь Зевсом, это ты хорошо сказал. Вдобавок и на животных можно наблюдать, что дело обстоит так, как ты говоришь. Кроме того, об этом свидетельствует и стих Гомера, который мы как-то уже приводили раньше:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу...¹

Здесь Гомер ясно выразил, как из двух разных [начал] одно укоряет другое, т. е. начало, разбирающееся в том, что лучше, а что хуже, порицает начало безрассудно яростное.

— Ты очень правильно говоришь.

— Следовательно, хоть и с трудом, но мы это все же преодолели и пришли к неплохому выводу, что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково.

— Да, это так.

— Значит, непременно должно быть и вот что: как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц.

— Конечно.

— И в чем и как проявляет свое мужество частный человек, в том же и точно так же будет мужественным и государство. Оба они одинаково обладают и всем прочим, что имеет отношение к добродетели.

— Да, это необходимо.

— И справедливым — я думаю, Главкон, мы признаем это — отдельный человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве.

— Это тоже совершенно необходимо.

— Но ведь мы не забыли, что государство у нас было признано справедливым в том случае, если каждое из трех его сдсловий выполняет в нем свое дело.

— Мне кажется, не забыли.

— Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющих в нас начал выполняет свое.

¹ См.: Од. XX 17.

— Это надо твердо помнить.

— Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником.

— Конечно.

— И не правда ли, как мы и говорили, сочетание мусического искусства с гимнастическим приведет оба этих начала к созвучию: способность рассуждать оно сделает стремительнее и будет питать ее прекрасными речами и науками, а яростное начало оно несколько ослабит, смягчая его словами и успокаивая гармонией и ритмом.

— Совершенно верно.

— Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вождедеющим, а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал.

— Безусловно.

— Оба начала превосходно оберегали бы всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них — своими советами, другое — вооруженной защитой; оно будет следовать за господствующим началом и мужественно выполнять его решения.

— Это так.

— И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно.

— Это верно.

— А мудрым — в той малой мере, которая в каждом главенствует и дает эти указания, ибо она-то и обладает знанием того, что пригодно и каждому отдельному началу, и всей совокупности этих трех начал.

— Конечно.

— Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него?

— Действительно, рассудительность — и государства, и частного лица — не что иное, как это.

— Но и справедливым будет человек, как мы уже часто указывали, именно вследствие этого и как раз таким образом.

— Всенепременно.

— Что же? Нет ли здесь какого-то смутного намека на то, что справедливость может оказаться чем-то иным, а не тем, чем мы признали ее в государстве?

— По-моему, нет.

— Если в душе у нас еще есть какое-то сомнение, мы можем полностью его рассеять, приведя примеры из обыденной жизни.

— Какие же?

— Если бы требовалось нам прийти к соглашению относительно нашего государства и подобного ему по своей природе отдельного человека, подобным же образом воспитанного, вот тебе пример: если такому человеку дать на хранение золото или серебро, можно ли думать, что он их украдет? Кому, по-твоему, может прийти в голову, что от такого человека можно скорее этого ожидать, чем от человека иного нрава?

— Никому.

— Он в стороне от святотатств, краж, предательств, касаются ли они частного обихода — его личных друзей или же общественного — государственной жизни.

— Да, он от этого всего в стороне.

— И он, конечно, не вероломен в клятвах и разного рода соглашениях.

— Конечно.

— Прелюбодеяние, пренебрежение к родителям, непочитание богов — все это скорее подходит кому угодно другому, только не ему.

— Да, любому другому.

— А причиной всему этому разве не то, что каждое из имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения?

— Да, причиной это, а не что-либо другое.

— И ты еще хочешь, чтобы справедливость была чем-то другим, а не той силой, которая делает такими, а не иными как людей, так и государства?

— Клянусь Зевсом, я этого не хочу.

— Значит, полностью сбился наш сон — то, о чем мы только догадывались: едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу вступили, как видно, в область начала и образца справедливости.

— Несомненно.

— Значит, Главкон, неким отображением справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим природным задаткам годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим, а кто годится в плотники — пусть плотничает. То же самое и в остальных случаях.

— Очевидно, это так.

— Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внут-

ренного воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся; все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния, а мудростью — умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством — мнения, ею руководящие.

— Ты совершенно прав, Сократ.

— Ну что ж, — сказал я. — Если мы признаем, что определили справедливого человека и справедливое государство, а также проявляющуюся в них справедливость, то нам не покажется, думаю я, будто мы в чем-то слишком уж заблуждаемся¹.

— Не покажется, клянусь Зевсом.

— Стало быть, мы признаем это?

— Признаем.

— Пусть будет так. После этого, я думаю, надо подвергнуть рассмотрению несправедливость.

— Это ясно.

— Она должна заключаться, не правда ли, в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней, хотя данная часть к этому не предназначена по своей природе, а должна повиноваться той части, которой господствовать подобает. Вот что, я думаю, мы будем утверждать о несправедливости: она смятение и блуждание разных частей души, их разнузданность и трусость и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло.

— Это все одно и то же.

— Стало быть, что значит поступать несправедливо и совершать преступления и, напротив, поступать по справедливости — все это, не правда ли, уже совершенно ясно, раз определилось, что такое несправедливость и что такое справедливость?

¹ Справедливое государство и справедливый человек.

— А разве это определилось?

— Справедливость и несправедливость ничем не отличаются от здоровых или болезнетворных начал, только те находятся в теле, а эти — в душе.

— Каким образом?

— Здоровое начало вызывает здоровье, а болезнетворное — болезнь.

— Да.

— Не так ли и справедливая деятельность ведет к справедливости, а несправедливая — к несправедливости?

— Непременно.

— Придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами, между тем как болезнь означает их господство или подчинение вопреки природе¹.

— Это так.

— Значит, и внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвластности ее начал, а внести несправедливость — значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе.

— Совершенно верно.

— Стало быть, добродетель — это, по-видимому, некое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность — болезнь, безобразие и слабость.

— Да, это так.

— Хорошие привычки разве не ведут к обладанию добродетелью, а дурные — к порочности?

— Неизбежно.

— Нам остается, как видно, исследовать, что целесообразнее — поступать справедливо, иметь хорошие привычки и быть справедливым, все равно, остается ли это скрытым или нет, или совершать преступления и быть несправедливым, хотя бы это и не грозило карой и исправительным наказанием.

— Но мне кажется, Сократ, что теперь смешно производить такое исследование: если человеку и жизнь не в жизнь, когда повреждается его телесная природа, пусть бы у него при этом было вдоволь различных кушаний, напитков, всевозможного богатства и всяческой власти, то ка-

¹ Здесь у Платона Гиппократова теория происхождения болезни. По Гиппократу, здоровье основано на «равномерном соотношении крови, слизи, желчи (желтой и черной) при их смешении друг с другом», а болезнь происходит, если «что-либо из них находится в меньшем или большем количестве, чем это установлено в теле» (О природе человека VI 40 с4. Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. М., 1936). Ср. в «Тимее» (82ab): избыток и недостаток в теле четырех элементов (земля, огонь, вода и воздух) и перемещение их из своего места в другое приводят к болезням и нарушениям порядка человеческого тела.

кая же будет ему жизнь, если расстроена и повреждена у него природа именно того, чем мы живем? Если он делает все, что вздумается, за исключением того, что может ему помочь избавиться от порочности и несправедливости и обрести справедливость и добродетель? Мы-то ведь хорошо разобрали, в чем состоит как то, так и другое.

— Да, это было бы смешно; однако раз мы дошли до того предела, откуда яснее всего видно, что все это именно так, нам нельзя отступить.

— Клянусь Зевсом, отступить — это хуже всего.

— Тогда поди сюда, посмотри, сколько, по-моему, видов имеет порочность: на это стоит взглянуть.

— Я следую за тобою, а ты продолжай.

— В самом деле, отсюда, словно с наблюдательной вышки, на которую мы взошли в ходе нашей беседы, мне представляется, что существует только один вид добродетели, тогда как видов порочности несметное множество; о четырех из них стоит упомянуть.

— О чем ты говоришь?¹

— Сколько видов государственного устройства, столько же, пожалуй, существует и видов душевного склада.

— Сколько же их?

— Пять видов государственного устройства и пять видов души².

— Скажи, какие?

— Я утверждаю, что одним из таких видов государственного устройства будет только что разобранный нами, но назвать его можно двояко: если среди правителей выделится кто-нибудь один, это можно назвать царской властью, если же правителей несколько, тогда это будет аристократия.

— Верно.

— Так вот это я и обозначаю как отдельный вид. Больше ли будет правителей или всего только один, они не нарушат важнейших законов, пока будут пускать в ход то воспитание и образование, о которых у нас шла речь³.

— Естественно, не нарушат.

¹ Соответствие пяти типов душевного склада пяти типам государственного устройства.

² См.: кн. VIII, IX.

³ Для Сократа главное в жизни государства — мудрость, а не факт управления одним или многими людьми. В «Политике» (т. 4) Платон пишет, что важно не наличие «немногих или многих, свободных или несвободных, не бедность или богатство, а некое знание» (292c). Платон, видимо, предпочитает власть одного человека, ибо единственно правильного правления можно искать «между немногими — в малом, в одном». Все же остальные виды правления он считает «подражаниями» (Политика 297c).

Книга пятая

— Хорошим и правильным я называю именно подобного рода государство и государственное устройство, да и отдельного человека тоже, а все остальные виды, раз такое государство правильно, я считаю плохими: в них ошибочны и государственное правление, и душевный склад частных людей. Видов порочного государственного устройства четыре.

— А какие именно? — спросил Главкон¹.

Я собрался было говорить о них в том порядке, в каком, по-моему, они переходят один в другой. Между тем Полемарх — он сидел недалеко от Адиманта, — протянув руку, схватил его за плащ на плече, пригнул к себе и, наклонившись, стал что-то шептать ему на ухо. Можно было разобрать только: «Оставим его в покое, или как нам быть?»

— Ни в коем случае не оставим, — сказал Адимант уже громко.

Тут я спросил:

— Что это вам так важно не оставлять?

— Тебя.

Я опять спросил:

— А почему вам это так важно?

— Ты, как нам кажется, — сказал он, — не хочешь себя утруждать и украдкой пропускаешь целый — немалый — раздел нашей беседы, уклоняясь от разбора². Или ты думаешь, мы забыли, как ты сказал мимоходом насчет жен и детей, что у друзей все будет общим?³

— А разве, Адимант, это неправильно?

— Да, но правильность этого, как и в других случаях, нуждается в объяснении, каким образом осуществляется подобная общность, — ведь это может быть по-разному. Так что непременно укажи, какой именно путь ты имеешь в виду. Мы давно уже ожидаем, что ты упомянешь о деторождении — о том, как будут рождать детей, а родив, воспитывать — и вообще об этой, как ты говоришь, общности детей и жен. Правильно ли это происходит или нет — имеет, считаем мы, огромное, даже решающее значение для государственного устройства. А ты уже перешел к рассмотрению какого-то иного государственного строя, не исследовав в достаточной мере этот вопрос. Вот почему, как ты и слышал, мы реши-

¹ Ответ на этот вопрос дается в кн. VIII, где подвергаются критике извращенные формы государственного правления, куда включаются тимократия, олигархия, демократия и тирания.

² Постановка вопроса об общности жен и детей у стражей.

³ См.: IV 424a и прим. 3.

ли, что тебе не следует идти дальше, пока ты не разберешь этого так же, как все остальное.

— Примите и меня в соучастники этого решения, — сказал Главкон.

— Безусловно, Сократ, считай, что такое решение вынесено нами всеми, — сказал Фрасимах.

— Что же это вы делаете! — воскликнул я. — Вы заставляете меня задержаться и затеиваете длинейшую беседу о государственном устройстве, словно мы приступаем к ней сизнова! А я-то было радовался, что уже покончил с этим рассуждением — с меня было бы довольно, если бы вы удовлетворились ранее сказанным. Вы и не подозреваете, что этим вашим предложением вы подняли целый рой рассуждений, предвидя это, я тогда и уклонился, опасаясь такого множества.

— Что же, — сказал Фрасимах, — по-твоему, все, кто пришел сюда ради того, чтобы послушать беседу, пришли напрасно?¹

— Но и беседа, — ответил я, — должна быть в меру.

— Мерой для прослушивания такой беседы, Сократ, служит у людей разумных вся жизнь, — сказал Главкон. — Но не в нас тут дело. Ты не сочти за труд разобрать на свой лад то, о чем мы спрашиваем: что это будет за общность детей и жен у наших стражей, как быть с воспитанием младенцев в промежуток времени от их рождения до начала обучения, который считается особенно тягостным? Попробуй указать, каким образом все это должно происходить.

— Нелегко в этом разобраться, мой дорогой. Здесь невероятного еще больше, чем в том, что мы разбирали ранее. Сказать, что это осуществимо, — не поверят, а если бы это и осуществилось вполне, то с недоверием отнеслись бы к тому, что это и есть самое лучшее. Вот и не решаешься затрагивать этот предмет, чтобы беседа, дорогой мой друг, не свелась к благим пожеланиям.

— Больше решительности! Ведь твои слушатели не невежды, они доверчивы и доброжелательны.

Тут я сказал:

— Милый, уж не говоришь ли ты это с целью меня подбодрить?

— Признаться, да.

— Так ты достигаешь совсем обратного. Если бы я доверял себе и считал, будто знаю то, о чем говорю, тогда твое утешение было бы прекрасно: кто знает истину, тот в кругу понимающих и дорогих ему людей говорит смело и не колеблясь о самых великих и дорогих ему вещах; но когда у человека, как у меня, сомнения и поиски, а он выступает с рассуждениями, шаткое у него положение и ужасное — не потому, что я боюсь вызвать смех (это было бы просто ребячеством),

¹ Поговорка, указывающая на бездумное занятие.

а потому, что, пошатнув истину, я не только сам свалюсь, но увлеку за собой и своих друзей; у нас же речь идет о том, в чем всего менее должно колебаться.

Я припадаю к Адрастее¹, Главкон, ради того, что собираюсь сказать! Боюсь, что стать невольным убийцей все же меньшее преступление, чем сделаться обманщиком в деле прекрасного, благого, справедливого и законного. А поскольку такой опасности лучше уж подвергаться среди врагов, чем в кругу друзей, то ты уж лучше меня не подбадривай!

Тут Главкон улыбнулся.

— Но, Сократ, если нам придется плохо от этого твоего рассуждения, — сказал он, — мы отпустим тебе вину, как это делается в случае убийства: мы будем считать, что ты чист и вовсе не вовлекаешь нас в обман. Пожалуйста, говори смело.

— Хорошо. Однако и в упомянутом случае чист лишь тот, кому отпущена вина, — так ведь гласит закон. А раз там это так, то, значит, и в моем случае тоже.

— Ну, говори хотя бы на этих условиях.

— Теперь приходится снова вернуться к началу; следовало, верно, тогда же все изложить по порядку. Пожалуй, вот что будет правильно: после того как полностью определена роль мужчин, надо определить и роль женщин, тем более что ты так советуешь.

Дабы надлежащим образом обзавестись детьми и женами и правильно относиться к ним, у людей, рожденных и воспитанных так, как мы это разобрали, нет, по-моему, иного пути, кроме того, на который вступили мы с самого начала. В качестве стражей, охраняющих стада, мы в нашей беседе решили поставить мужчин.

— Да.

— Продолжим это, уделив и женщинам сходное рождение и воспитание, и посмотрим, годится ли это нам или нет².

— Как это?

— А вот как: считаем ли мы, что сторожевые собаки-самки должны охранять то же самое, что охраняют собаки-самцы, одинаково с ними охотиться и сообща выполнять все остальное, или же они не способны на это, т. к. рожают и кормят щенят и, значит, должны неотлучно стеречь дом, тогда как на долю собак-самцов приходятся все тяготы и попечение о стадах?

— Все это они должны делать сообща. Разве что мы обычно учитываем меньшую силу самок в сравнении с самцами.

¹ Сократ молится *Адрастее* (см.: т. 1, Горгий, прим. 80, с. 812), т. к. опасается ее мести за слишком смелые мысли об общности жен и детей в государстве.

² Роль женщин в идеальном государстве.

— А можно ли требовать, чтобы какие-либо живые существа выполняли одно и то же дело, если не выращивать и не воспитывать их одинаково?

— Невозможно.

— Значит, раз мы будем ставить женщин на то же дело, что и мужчин, надо и обучать их тому же самому.

— Да.

— А ведь мужчинам мы предназначили заниматься мусическим и гимнастическим искусствами.

— Да.

— Значит, и женщинам надо вменить в обязанность заниматься обоими этими искусствами, да еще и военным делом; соответственным должно быть и использование женщин.

— Так вытекает из твоих слов.

— Вероятно, многое из того, о чем мы сейчас говорим, покажется смешным, потому что будет противоречить обычаям, если станет выполняться соответственно сказанному.

— Да, это может показаться очень смешным.

— А что, на твой взгляд, здесь всего смешнее? Очевидно, то, что обнаженные женщины будут упражняться в палестрах вместе с мужчинами, и притом не только молодые, но даже и те, что постарше, — совершенно так же, как это делают в гимнасиях старики: хоть и морщинистые, и непривлекательные на вид, они все же охотно упражняются.

— Клянусь Зевсом, это показалось бы смешным, по крайней мере по нынешним понятиям.

— Раз уж мы принялись говорить, нечего нам бояться остряков, сколько бы и каким бы образом ни вышучивали они такую перемену, — гимнасии для женщин, мусическое искусство и (не в последнюю очередь) умение владеть оружием и верховую езду.

— Ты прав.

— Но раз уж мы начали говорить, следует выступить против суровости современного обычая, а насмешников попросить воздержаться от их острот и вспомнить, что не так уж далеки от нас те времена, когда у эллинов, как и посейчас у большинства варваров, считалось постыдным и смешным для мужчин показываться голыми и что, когда критяне первыми завели у себя гимнасии, а затем уж и лакедемоняне¹, у тогдашних

¹ *Критяне и лакедемоняне*, славившиеся своим суровым законодательством, раньше других греков обратили внимание на систему физического воспитания своих граждан с юных лет и до старости. На Крите и в Спарте гимнастикой занимались в обнаженном виде, хотя у большинства эллинов и «варваров», например у лидийцев, «даже мужчина считает для себя большим позором, если его увидят нагим» (см.: *Геродот* I 10). Фукидид (I 6, 5) сообщает, что спартанцы первые стали заниматься в палестре обнаженными и «жирно

остряков тоже была возможность посмеяться над этим. Или, по-твоему, это не так?

— По-моему, так.

— Но когда на опыте стало ясно, что удобнее упражняться без одежды, чем прикрывать ею все части тела, тогда это перестало быть смешным для глаз, ведь разумные доводы убеждали, что так гораздо лучше. Это показало, что пустой человек тот, кто считает смешным не дурное, а что-либо иное; и когда он пытается что-либо осмеять, он усматривает проявление смешного не в глупости и пороке, а в чем-то другом, а когда он усердствует в стремлении к прекрасному, он опять-таки ставит себе целью не благо, а что-то иное.

— Это во всех отношениях верно.

— Итак, здесь надо сперва прийти к соглашению, исполнимо это или нет, и решить спорный вопрос — в шутку ли или серьезно, как кому угодно: способна ли женская часть человеческого рода принимать участие во всех делах наряду с мужчинами, или же она не может участвовать ни в одном из этих дел; а может быть, к чему-то она способна, а к другому — нет? То же и насчет военного дела: способны ли они к нему? Не лучше ли всего начать именно так, чтобы, как положено, наилучшим образом и закончить?

— Конечно.

— Так хочешь, вместо других мы будем вести спор сами с собой, чтобы доводы противников, подвергшись нашей осаде, не остались без защиты?

— Этому ничто не препятствует.

— Мы от их лица скажем так: «Сократ и Главкон, вам совсем не нужны возражения посторонних: вы сами в начале основания вашего государства признали, что каждый, кто бы он ни был, должен выполнять только свое дело — согласно собственной природе».

— Да, я думаю, что мы это признали. Как же иначе?

«А разве женщины по своей природе не вовсе отличны от мужчин?»

— Как же им не отличаться?

«Значит, им надо назначить и иное дело, соответственно их природе».

— Ну и что же?

«Так разве это теперь не ошибка с вашей стороны, разве вы не противоречите сами себе, утверждая, что мужчины и женщины должны выполнять одно и то же, хотя их природа резко отлична?» Найдешь ли ты, чудак, что сказать в свою защиту?

умазали себя маслом». У Еврипида в «Андромаче» старик Полей возмущен спартанскими девушками, которые, сняв с себя одежды, состязаются в беге с юношами в палестре (595–601).

— Сразу это сделать не так-то легко. Но я попрошу тебя, да и сейчас прошу разъяснить все, что можно, относительно наших доводов.

— Вот это и все остальное, подобное этому, как раз и есть, Главкон, то, что я давно уже предвидел, почему я и боялся и медлил касаться закона о том, как обзаводиться женами и детьми и как их воспитывать.

— Клянусь Зевсом, все это, видно, непросто!

— Конечно, нет. Но дело вот в чем: упал ли кто в небольшой купальный бассейн или в самую середину огромного моря, все равно он старается выплыть.

— Конечно.

— Так вот и нам надо плыть и попытаться выбраться из этого нашего рассуждения, надеясь, что нас подхватит какой-нибудь дельфин или мы спасемся иным каким-либо неожиданным образом¹.

— Да, видно надо попытаться.

— Ну, давай искать какой-нибудь выход. Мы согласились, что при различной природе должны быть различны и занятия, между тем у женщины и мужчины природа различна. А теперь мы вдруг стали утверждать, что и при различной природе люди могут выполнять одно и то же дело. Ведь нас обвиняют именно в этом?

— Совершенно верно.

— Да, Главкон, велика сила искусства спорить!

— Как, как ты сказал?

— Ведь многие даже невольно увлекаются им, и притом думают, что они не состязаются в споре, а рассуждают. Происходит это из-за того, что они не умеют рассматривать предмет, о котором идет речь, различая его по видам. Придравшись к словам, они выискивают противоречие в том, что сказал собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре.

— Правда, эта страсть свойственна многим. Но неужели она сейчас направлена и против нас?

— Безусловно, ведь мы невольно столкнулись с таким словесным противоречием².

— Как это?

— Когда природа людей неодинакова, то и занятия их должны быть разные; это мы мужественно отстаивали, а к спорам дали повод имена: ведь мы совсем не рассматривали, в чем состоит видовое различие или

¹ По преданию, *дельфины* всегда спасали терпящего бедствие человека. Плиний (IX 8, 7 // S. Plini Secundi naturalis historiae Libri XXXVII / Post L. Jan ed. S. Mayhoff. Vol. II. Lipsiae, 1897) рассказывает о дельфине, который в бурю вынес ребенка на берег и, когда ребенок скончался, умер на прибрежном песке.

² См.: т. 1, Менон, прим. 9.

сходство природных свойств, и не определили, к чему тяготеет то и другое, когда назначали различные занятия людям различной природы и одинаковые тем, кто одинаков.

— В самом деле, мы этого не рассматривали.

— Так вот нам представляется, как видно, возможность задать самим себе следующий вопрос: одинаковы ли природные свойства людей плешивых и волосатых или противоположны? Когда мы признаем, что противоположны, то спросим снова: если плешивые сапожничают, то позволено ли делать это и волосатым, а если сапожничают волосатые, позволено ли это плешивым?

— Спрашивать об этом смешно!

— Но почему? Не потому ли, что раньше мы определяли сходство и различие природ не вообще, но ограничились только тем видом их различия или сходства, который связан с занятиями: например, мы говорили, что и врач, и те, кто лишь в душе врачи, имеют одни и те же природные свойства. Или, по-твоему, это не так?

— По-моему, так.

— А у врача и плотника различные природные свойства?

— Конечно.

— Значит, если обнаружится разница между мужским и женским полом в отношении к какому-нибудь искусству или иному занятию, мы скажем, что в таком случае надо и поручать это дело соответственно тому или иному полу. Если же они отличаются только тем, что самка рождает, а самец оплодотворяет, то мы скажем, что это вовсе не доказывает отличия женщины от мужчины в отношении к тому, о чем мы говорим. Напротив, мы будем продолжать думать, что у нас и стражи, и их жены должны заниматься одним и тем же делом.

— И правильно будем думать.

— Стало быть, после этого мы предложим тому, кто утверждает противное, просветить нас, указав, в отношении к какому искусству или занятию — из числа относящихся к государственному устройству — природа женщины и мужчины не одинакова, а различна.

— Справедливое требование!

— Правда, как ты говорил немного раньше, так, возможно, и кто-нибудь другой скажет, что нелегко отвечать с ходу, но что, поразмыслив, он с этим без труда справится.

— Возможно, он так и скажет.

— Хочешь, мы попросим того, кто выдвигает эти возражения, последовать за нами и посмотреть, удастся ли нам доказать ему, что по отношению к занятиям, связанным с государственным устройством, у женщины нет никаких особенностей.

— Очень хочу.

— Ну-ка, скажем мы ему, отвечай. Ты говорил так: «Один уродился способным к чему-нибудь, другой — неспособным; один легко научается этому делу, другой — с трудом; один, и немного поучившись, бывает очень изобретателен в том, чему обучался, а другой, хоть долго учился и упражнялся, не усваивает даже того, чему его обучали. У одного телесное его состояние достаточно содействует его духовному развитию, другому оно, напротив, только мешает». Так или не так разделил ты людей на тех, кто от природы способен к какому-нибудь делу, и тех, кто не способен?

— Всякий скажет, что так.

— А знаешь ли ты хоть какое-нибудь из человеческих занятий, в котором мужчины не превосходили бы во всем женщин? Не стоит нам здесь распространяться о том, что женщины ткут, пекут жертвенные лепешки, варят похлебку. Действительно, в этом-то женский пол кое-что смылит — вот почему все осмеивают женщину, если она не справляется даже с этим.

— Ты верно говоришь; попросту сказать, этот пол во всем уступает тому. Правда, многие женщины во многих отношениях лучше многих мужчин, но в общем дело обстоит так, как ты говоришь.

— Значит, друг мой, не может быть, чтобы у устроителей государства было в обычае поручать какое-нибудь дело женщине только потому, что она женщина, или мужчине только потому, что он мужчина. Нет, одинаковые природные свойства встречаются у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немоложе мужчины.

— И даже намного.

— Так будем ли мы поручать все мужчинам, а женщинам — ничего?

— Как можно!

— В таком случае, я думаю, мы скажем, что по своим природным задаткам одна женщина способна врачевать, а другая — нет, одна склонна к мусическому искусству, а другая чужда Музам.

— Так что же?

— А разве иная женщина не имеет способностей к гимнастике и военному делу, тогда как другая совсем не воинственна и не любит гимнастических упражнений?

— Да, это так.

— Что же? И одна склонна к философии, а другая ее ненавидит? Одной свойственна ярость духа, а другая невозмутима?

— Бывает и так.

— Значит, встречаются женщины, склонные быть стражами и не склонные. Разве мы не выбрали и среди мужчин в стражи тех, кто склонен к этому по природе?

— Конечно, выбрали именно таких.

— Значит, для охраны государства и у мужчин, и у женщин одинаковые природные задатки, только у женщин они слабее, а у мужчин сильнее.

— Выходит так.

— Значит, для подобных мужчин надо и жен выбирать тоже таких, чтобы они вместе жили и вместе стояли на страже государства, раз они на это способны и сродни по своей природе стражам.

— Конечно.

— А кто одинаков по своей природе, тем надо предоставить возможность заниматься одинаковым делом.

— Да, одинаковым.

— Значит, мы, совершив круг, вернулись к исходному положению и признаем, что предоставление женам стражей возможности заниматься и мусическим искусством, и гимнастикой не противоречит природе.

— Нисколько не противоречит.

— Значит, наши установления не были невыполнимы и не сводились лишь к пустым пожеланиям, раз мы установили закон сообразно природе. Скорее, как видно, противоречит природе то, что вопреки этому наблюдается в наше время.

— Похоже, что так.

— А ведь мы должны были рассмотреть, возможны ли наши установления и являются ли они наилучшими.

— Да, так оно и было.

— Но мы все признали, что они возможны.

— Да.

— Теперь надо прийти к согласию насчет того, что они будут наилучшими.

— Очевидно.

— Для того чтобы женщина стала стражем, воспитание ее не должно быть иным, чем воспитание, делающее стражами мужчин, тем более что речь здесь идет об одних и тех же природных задатках.

— Да, оно не должно быть иным.

— А как твое мнение вот насчет чего...

— А именно?

— Не убеждался ли ты на собственном опыте, что один человек лучше, а другой хуже, или ты считаешь всех одинаковыми?

— Вовсе не считаю.

— А в государстве, которое мы основали, как ты думаешь, какие люди получились у нас лучше — стражи ли, воспитанные так, как мы разбирали, или же сапожники, воспитавшиеся на своем мастерстве?

— Смешно и спрашивать!

— Понимаю. Далее: разве наши стражи не лучшие из граждан?

— Конечно, лучшие.

— Далее. Разве подобные же женщины не будут лучшими из женщин?

— Тоже, конечно, будут.

— А может ли для государства быть что-нибудь лучше присутствия в нем самых лучших женщин и мужчин?

— Не может.

— А это сделают мусическое искусство и гимнастика, примененные так, как мы разбирали.

— Несомненно.

— Следовательно, наше установление не только выполнимо, но оно и всего лучше для государства.

— Да, это так.

— Пусть же жены стражей снимают одежды, раз они будут вместо них облекаться доблестью, пусть принимают они участие в войне и в прочей защите государства и пусть не отвлекаются ничем другим. Но во всем этом, из-за слабости их пола, женщинам надо давать поручения более легкие, чем мужчинам. А кто из мужчин станет смеяться при виде обнаженных женщин, которые ради высокой цели будут в таком виде заниматься гимнастикой, тот, этим своим смехом «недозрелый плод срывая мудрости»¹, и сам, должно быть, не знает, над чем он смеется и что делает. А ведь очень хорошо говорят — и будут повторять, — что полезное прекрасно, а вредное — постыдно².

— Безусловно.

— Можно сказать, что при обсуждении закона относительно женщин нам удастся как бы избежать одной волны, чтобы она не захлестнула нас, когда мы установим, что стражи-мужчины и стражи-женщины должны все выполнять сообща: напротив, наша беседа последовательно ведет к выводу, что это возможно и полезно.

— В самом деле, грозной волны удастся тебе избежать!

— Но ты скажешь, что это еще пустяки, когда увидишь дальнейшее.

— Посмотрим, а ты продолжай.

¹ Возможно, здесь содержится намек на комедию Аристофана «Женщины в народном собрании», которая осмеивает социальные теории, в равной мере известные Платону и Аристофану. В этой комедии женщины устанавливают общность имущества, денег, рабов, одежды, жилищ (ст. 590–594, 597–610, 673–692), жен (611–634), детей (635–650) и т. д. Особенно бросаются в глаза некоторые параллели, например: Платон 457 сл. = Аристофан 614 сл.; 463с, 461d = 635–637; 462а = 590–594. Цитируемый здесь стих принадлежит Пиндару (fr. 209 Snell–Maehler).

² О терминах *полезный* и *вредный* в соответствии с терминами *пригодный* и *непригодный* см.: т. 1, Гиппий Большой, прим. 31.

— За этим законом и за остальными предшествовавшими следует, я думаю, вот какой...

— Какой?

— Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть родители не знают своих детей, а дети — родителей.

— Этот закон вызовет гораздо больше недоверия, чем тот, в смысле исполнимости и полезности.

— Что касается полезности, вряд ли станут это оспаривать и говорить, будто общность жен и детей не величайшее благо, если только это возможно. Но вот насчет возможности, думаю я, возникнут большие сомнения¹.

— Будет очень много сомнений насчет как того, так и другого.

— Ты хочешь сказать, что тут понадобится сочетание доказательств? А я-то думал, что увернусь от одного из них, раз ты согласен насчет полезности, ведь мне осталось бы тогда говорить только о том, выполнимо это или нет.

— Нет, ничего не выйдет, не увернешься: отчитайся и в том и в другом.

— Приходится подвергнуться такой каре. Но окажи мне хоть эту милость — позволь мне устроить себе праздник. Так духовно праздные люди сами себя тешат во время одиноких прогулок: они еще не нашли, каким образом осуществится то, чего они вожделеют, но, минуя это, чтобы не мучить себя раздумьями о возможности и невозможности, полагают, будто уже налицо то, чего они хотят: и вот они уже распоряжаются дальнейшим, с радостью перебирают, что они будут делать, когда это совершится; их и без того праздная душа становится еще более праздной. Так и я уже поддаюсь этой слабости, и мне хочется отложить тот вопрос и после рассмотреть, каким образом это осуществимо, а пока, допустив, что это осуществимо, я рассмотрю, если позволишь, как будут

¹ Аристотель в «Политике» (II 1) подвергает резкой критике общность жен и детей в платоновском государстве: по его мнению, объединение государства в единую семью приведет к его уничтожению. Множество детей, имеющих такое множество отцов, что «любой человек будет в равной степени сыном любого же отца», приведет к тому, что «все сыновья в равной мере будут пренебрегать своим отцом» (1261b 39–1262a 1). Точно так же физическое сходство между родителями и детьми послужило бы доказательством их реальных родственных отношений и нарушило бы пресловутое единство. Более того, проступки, совершаемые в обществе, будут оскорблять чувства всех отцов, матерей и близких, причем искупить преступление будет нельзя, т. к. «когда не знаешь, каких близких ты оскорбил, то не может быть и никакого искупления» (1262a 30–32). Далее, отцы, сыновья и братья будут вступать в любовные отношения, «которые оказываются наиболее предосудительными» (1262a 34–36). Аристотель делает вывод, что закон об общности жен и детей «ведет к результату, противоположному тому, какой надлежит иметь законам» (1262b 3–7).

распоряжаться правители, когда это уже совершится, и укажу, насколько полезно было бы все это и для государства, и для стражей. Именно это я попытаюсь сперва рассмотреть вместе с тобой, а потом уже то, если только ты разрешишь.

— Конечно, я разрешаю. Рассматривай.

— Я думаю, если наши правители будут достойны такого наименования и их помощники тоже, то эти последние охотно станут выполнять предписания, а те — предписывать, повинуюсь частью законам, а частью подражая тому, что мы и предпишем.

— Естественно.

— А раз ты для них законодатель, то, так же как ты отобрал стражей-мужчин, ты по возможности отберешь и сходных с ними по своей природе женщин и им вручишь их. Раз у них и жилища, и трапезы будут общими и никто не будет иметь этого в частном владении, раз они всегда будут общаться, встречаясь в гимнасиях и вообще одинаково воспитываясь, у них по необходимости — я думаю, врожденной — возникнет стремление соединяться друг с другом. Или, по-твоему, я говорю не о том, что неизбежно?

— Это не геометрическая, а эротическая неизбежность¹; она, пожалуй, острее той убеждает и увлекает большинство людей.

— И даже очень увлекает. Но далее, Главкон, в государстве, где люди процветают, было бы нечестиво допустить беспорядочное совокупление или какие-нибудь такие дела, да и правители не позволят.

— Да, это совершалось бы вопреки справедливости.

— Ясно, что в дальнейшем мы учредим браки, по мере наших сил, насколько только можно, священные. А священными были бы браки наиболее полезные².

— Безусловно.

— Но чем они были бы наиболее полезны? Скажи мне вот что, Главкон: в твоём доме я вижу и охотничьих собак, и множество птиц самых ценных пород. Так вот, ради Зевса, уделял ли ты внимание их брачному соединению и размножению?

— То есть как?

— Да прежде всего хотя они все ценных пород, но разве среди них нет и не появляется таких, которые лучше других?

¹ *Геометрическая необходимость* — соображения разумного плана. Ср.: т. 1, Горгий 508a и прим. 62.

² *Священным браком* называли брак Зевса и Геры на горе Иде (см.: Ил. XIV 291–360) или вообще идеальный брак божественной пары. Платон в «Законах» именуется священным тот брак, который одобрен законом и совершен по закону. Нарушивший такой брак лишается «всех почетных гражданских отличий как действительно чуждый государству» (см.: VIII 841 e).

— Бывают.

— Так разводишь ли ты всех без различия или стараешься разводить самых лучших?

— Самых лучших.

— Что же? От кого приплод лучше — от совсем молодых, или совсем старых, или же преимущественно от тех, что в самой поре?

— От тех, что в самой поре.

— А если этого не соблюдать, то, как ты считаешь, намного ли ухудшится порода птиц и собак?

— Я считаю — намного.

— А как ты думаешь насчет лошадей и остальных животных? Разве там дело обстоит по-другому?

— Это было бы странно.

— Ох, милый ты мой, какими, значит, выдающимися людьми должны быть у нас правители, если и с человеческим родом дело обстоит так же.

— Оно действительно обстоит так. Но что же из этого?

— Да то, что правителям неизбежно придется применять много разных средств. Если тело не нуждается в лекарствах и человек охотно придерживается предписанного ему образа жизни, тогда, считаем мы, достаточно и посредственного врача. Но когда надо применять лекарства, мы знаем, что понадобится врач более смелый.

— Это верно. Но к чему ты это говоришь?

— А вот. Чего доброго, этим правителям потребуются у нас нередко прибегать ко лжи и обману — ради пользы тех, кто им подвластен. Ведь мы уже говорили, что подобные вещи полезны в виде лечебного средства.

— И это правильно.

— По-видимому, всего уместнее это будет при заключении браков и при деторождении.

— Как так?

— Из того, в чем мы были согласны, вытекает, что лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими и что потомство лучших мужчин и женщин следует воспитывать, а потомство худших — нет, раз наше стадо должно быть самым отборным. Но что это так делается, никто не должен знать, кроме самих правителей, чтобы не вносить ни малейшего разлада в отряд стражей.

— Совершенно верно.

— Надо будет установить законом какие-то празднества, на которых мы будем сводить вместе невест и женихов, надо учредить жертвоприношения и поручить нашим поэтам создавать песнопения, подходящие для заключаемых браков. А определить количество браков мы предоставим правителям, чтобы они по возможности сохраняли постоянное чис-

ло мужчин, принимая в расчет войны, болезни и т. д., и чтобы государство у нас по возможности не увеличивалось и не уменьшалось.

— Это правильно.

— А жеребьевку надо, я думаю, подстроить как-нибудь так, чтобы при каждом заключении брака человек из числа негодных винил бы во всем судьбу, а не правителей.

— Да, это сделать необходимо.

— А юношей, отличившихся на войне или как-либо иначе, надо удостоивать почестей и наград и предоставлять им более широкую возможность сходиться с женщинами, чтобы под благовидным предлогом ими было зачато как можно больше младенцев.

— Правильно.

— Все рождающееся потомство сразу же поступает в распоряжение особо для этого поставленных должностных лиц, все равно мужчин или женщин или и тех и других, — ведь занятие должностей одинаково и для женщин, и для мужчин.

— Да.

— Взяв младенцев, родившихся от хороших родителей, эти лица отнесут их в ясли к кормилицам, живущим отдельно в какой-нибудь части города. А младенцев, родившихся от худших родителей или от родителей, обладающих телесными недостатками, они укроют, как положено, в недоступном, тайном месте¹.

— Да, поскольку сословие стражей должно быть чистым.

— Они позаботятся и о питании младенцев: матерей, чьи груди набухли молоком, они приведут в ясли, но всеми способами постараются сделать так, чтобы ни одна из них не могла опознать своего ребенка. Если материнского молока не хватит, они привлекут других женщин, у кого есть молоко, и позаботятся, чтобы те кормили грудью положенное время, а ночные бдения и прочие тягостные обязанности будут делом кормилиц и нянек.

— Ты сильно облегчаешь женам стражей уход за детьми.

— Так и следует. Но разберем дальше то, что мы наметили. Мы сказали, что потомство должны производить родители цветущего возраста.

— Верно.

— А согласен ли ты, что соответствующая пора расцвета — двадцатилетний возраст для женщины, а для мужчины — тридцатилетний?

— И до каких пор?

¹ Здесь Платон, как и ниже (461c), по-видимому, осуждает на смерть детей с физическими недостатками; это отзвук обычая, бытовавшего в Спарте. Плутарх говорит по поводу смерти такого ребенка, что «жизнь не нужна ни ему самому, ни государству» (Ликург XVI).

— Женщина пусть рождает государству начиная с двадцати лет и до сорока, а мужчина — после того, как у него пройдет наилучшее время для бега: начиная с этих пор пусть производит он государству потомство вплоть до пятидесяти пяти лет¹.

— Верно, и у тех и у других это время телесного и духовного расцвета.

— Если же кто уже старше их или, напротив, моложе возьмется за общественное дело рождения детей, мы признаем это неблагочестивым, несправедливым делом, ведь он произведет для государства такого ребенка, который, если это пройдет незамеченным, будет зачат не под знаком жертвоприношений и молитв, в которых при каждом браке и жрицы, и жрецы, и все целиком государство молятся о том, чтобы у хороших и полезных людей потомство было всегда еще лучше и полезнее, а, напротив, под покровом мрака, как плод ужасной невоздержности.

— Это верно.

— Тот же самый закон пусть действует и в том случае, если кто из мужчин, еще производящих потомство, коснется женщины пусть и брачного возраста, но без разрешения правителя на их союз: мы скажем, что такой мужчина преподнес государству незаконного ребенка, т. к. не было обручения и освящения.

— Совершенно верно.

— Когда же и женщины и мужчины выйдут из возраста, назначенного для произведения потомства, я думаю, мы предоставим мужчинам свободно сходиться с кем угодно, кроме дочери, матери, дочерей дочери и старших родственниц со стороны матери; женщинам же — со всеми, кроме сыновей, отца и их младших и старших родственников. Но хотя мы и разрешим все это, они должны особенно стараться, чтобы ни один младенец не появился на свет, а если уж они будут вынуждены к этому

¹ Рождение детей от родителей «цветущего» возраста устанавливается здесь Платоном по аналогии со спартанским законодательством. Ксенофонт (Лакедемонское государство I 6) и Плутарх (Ликург XV 4) сообщают приблизительно такие же сведения. В «Законах» Платон также определяет границы возрастов: мужчина вступает в брак в 25–30 лет (VI 772d) или в 30–35 (785b), женщина выходит замуж между 18 и 20 годами (785b). Еще Гесиод писал:

До тридцати не спеши, но и за тридцать долго не медли.

Лет тридцати ожениться — вот самое лучшее время.

Года четыре пусть зреет невеста, женитесь на пятом.

Труды и дни 696–698. Пер. В.В. Вересаева.

Аристотель в «Политике» также одобряет родителей, вступающих в брак в «цветущем возрасте», т. е. до пятидесяти лет, т. к. «потомство перзрелых родителей», так же как и потомство слишком молодых, и в физическом, и в интеллектуальном отношении не совершенно (см.: VII 14, 1335b 29–31).

обстоятельствами и ребенок родится, пусть распорядятся с ним так, чтобы его не пришлось выращивать.

— Это тоже правильно. Но как же они станут распознавать, кто кому приходится отцом, дочерью или родственниками, о которых ты сейчас говорил?

— Никак. Но всякий будет называть своими сыновьями и дочерьми мальчиков и девочек, родившихся на десятый или седьмой месяц от дня его вступления в брак, а те будут называть его своим отцом; их потомство он будет называть детьми своих детей, а они соответственно будут называть стариков дедами и бабками, а всех родившихся за то время, когда их матери и отцы производили потомство, они будут называть своими сестрами и братьями, и потому, как мы только что и говорили, им не дозволено касаться друг друга. Из числа же братьев и сестер закон разрешит сожительствовать тем, кому это выпадет при жеребьевке и будет дополнительно утверждено Пифией¹.

— Это в высшей степени правильно.

— Вот какова, Главкон, эта общность жен и детей у стражей нашего с тобой государства. А что она соответствует его устройству лучше всего — это должно быть обосновано в дальнейшем рассуждении. Или как мы поступим?

— Именно так, клянусь Зевсом.

— Так не будет ли вот что началом договоренности: мы сами себе зададим вопрос, что можем мы называть величайшим благом для государственного устройства, т. е. той целью, ради которой законодатель и устанавливает законы, и что считаем мы величайшим злом? Затем нам надо, не правда ли, рассмотреть, несет ли на себе следы этого блага все то, что мы сейчас разобрали, и действительно ли не соответствует оно злу².

— Это самое главное.

— Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству?

— По-нашему, не может быть.

— А связует его общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалются, если что-нибудь возникает или гибнет.

— Безусловно.

¹ См.: т. 2, Федр, прим. 27.

² Соотношение своего и общего в государстве.

— А обособленность в таких переживаниях нарушает связь между гражданами, когда одних крайне удручает, а других приводит в восторг состояние государства и его населения.

— Еще бы!

— И разве не оттого происходит это в государстве, что невпопад раздаются возгласы: «Это — мое!» или «Это — не мое!»? И то же самое насчет чужого.

— Совершенно верно.

— А где большинство говорит таким же образом и об одном и том же: «Это — мое!» или «Это — не мое!», там, значит, наилучший государственный строй.

— Да, наилучший.

— То же можно сказать и о таком государстве, которое более всего по своему состоянию напоминает отдельного человека. Например, когда кто-нибудь из нас ушибет палец, все совокупное телесное начало напрягается в направлении к душе как единый строй, подчиненный началу, в ней правящему, она вся целиком ощущает это и сострадает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец. То же выражение применимо к любому другому ощущению человека — к страданию, когда болеет какая-либо его часть, и к удовольствию, когда она выздоравливает¹.

— Да, то же самое. Вот это и есть то, о чем ты спрашивал: к состоянию такого государства полностью приближается государство с наилучшим устройством.

— Когда один из граждан такого государства испытывает какое-либо благо и зло, такое государство обязательно, по-моему, скажет, что это его собственное переживание, и все целиком будет вместе с этим гражданином либо радоваться, либо скорбеть.

— Это непременно так, если в государстве хорошие законы.

— Пора бы нам вернуться к нашему государству и посмотреть, в нем или в каком-то другом государстве осуществляются преимущественно выводы нашего рассуждения.

— Да, это надо сделать.

— Так что же? Раз во всех прочих государствах имеются правители и народ, то имеются они и в нем?

— Имеются.

¹ Для Платона характерно целостное восприятие человека. «Все, что возникло, возникло ради всего целого, так, чтобы осуществилось присущее жизни всего целого блаженное бытие» (см.: т. 4, Законы X 903c). Главное — это «спасение и добродетель целого» (там же 903b), так что «всякий врач, всякий искусный ремесленник все делает ради всего целого и направляет все к общему благу; он занимается частью ради целого, а не целым ради части» (903c).

— И все они будут называть друг друга гражданами?

— Конечно.

— Но кроме наименования «граждане», как называет народ своих правителей в остальных государствах?

— Во многих — господами, а в демократических государствах сохраняется вот это самое название — «правители».

— А народ нашего государства? Кроме обращения «граждане», как будет он называть правителей?

— Спасителями и помощниками.

— А они как будут называть народ?

— Плательщиками и кормильцами.

— А как в остальных государствах называют народ правители?

— Рабами.

— А правители друг друга?

— Соправителями.

— А у нас?

— Сотоварищами по страже.

— Можешь ли ты назвать случай в остальных государствах, чтобы кто-нибудь из правителей обращался к одному из соправителей как к товарищу, а к другому — как к чужаку?

— Это бывает часто.

— Близкого человека он считает своим и так его называет, а чужого не считает своим.

— Верно.

— Ну а как же у твоих стражей? Найдется ли среди них такой, чтобы он считал и называл кого-нибудь из сотоварищей чужим?

— Ни в коем случае. С кем бы из них он ни встретился, он будет признавать в них брата, сестру, отца, мать, сына, дочь или их детей либо дедов¹.

— Прекрасный ответ! Но скажи еще вот что: предпишешь ли ты им законом придерживаться только родственных обращений или и вести себя соответственно обращениям, например по отношению к своим отцам соблюдать все то, что в обычае относительно отцов вообще, т. е. быть почтительными, заботиться о них и должным образом слушаться родителей под страхом того, что не будет им добра ни от богов, ни от людей, если они поступят иначе: в последнем случае их поведение будет и нечестивым, и несправедливым. Эти ли речи всех граждан или какие-нибудь

¹ Античные авторы часто идеализировали примитивный коммунизм варварских племен. Так, по Геродоту, например, в племени агафирсов, известном своими мягкими нравами, общность жен установлена для того, «чтобы всем быть братьями между собой и родными и не возбуждать друг в друге ни зависти, ни вражды» (см.: IV 104).

иные будут всегда у тебя слышать даже самые малые дети относительно тех людей, которых им укажут как отцов или других родичей?

— Эти самые. Было бы смешно и названия близких оставались бы пустым звуком, если не претворять это в жизнь.

— Значит, из всех государств только у граждан этого государства мощно звучало бы в один голос: «Мои дела хороши!» или «Мои дела плохи!», если у одного какого-то гражданина дела идут хорошо или плохо.

— Совершенно верно.

— А разве мы не указывали, что с такими взглядами и выражениями сопряжены и общие радость или горе?

— И мы верно это указывали.

— Значит, наши граждане особенно будут переживать что-нибудь сообща, если они смогут сказать: «Это — мое?» При таком общем переживании у них, скорее всего, и получатся общие радости или горе.

— Конечно.

— Вдобавок к остальным установлениям не это ли служит причиной общности жен и детей у стражей?

— Да, главным образом.

— Но ведь мы согласились, что для государства это величайшее благо: мы уподобили благоустроенное государство телу, страдания или здоровье которого зависят от состояния его частей¹.

— И мы правильно согласились.

— Значит, оказалось, что причиной величайшего блага для нашего государства служит общность детей и жен у его защитников.

— Безусловно.

— Это согласуется и с нашими прежними утверждениями. Ведь мы как-то сказали, что у стражей не должно быть ни собственных домов, ни земли и вообще никакого имущества, они получают пропитание от остальных граждан как плату за свою сторожевую службу и сообща все потребляют, коль уж они должны быть подлинными стражами.

— Правильно.

— Так вот я говорю, что и прежде нами сказанное, а еще более то, что мы сейчас говорим, сделает из них подлинных стражей и поможет тому, чтобы они не разнесли государство в клочья, что обычно бывает,

¹ Представление о государстве как теле характерно для античности, где даже человек представлялся в первую очередь неким телом, а не личностью в позднейшем смысле слова. Интересные материалы на эту тему находим у Ксенофонта, Фукидида, Демосфена, хотя в эллинистическое время «телом» именуют уже не свободных граждан, а рабов или тех, кто попал в зависимость. О телесном, «соматическом» понимании человека в Греции см.: *Tacho-Godi A. Podstawy fizycznego pojmowania osoby ludzkiej w swietle analizy terminu soma (Menander. 1969. N 4. S. 157–165).*

когда люди считают своим не одно и то же, но каждый — другое: один тащит в свой дом все, что только может приобрести, не считаясь с остальными, а другой делает то же, но тащит уже в свой дом; жена и дети у каждого свои, а раз так, это вызывает и свои, особые для каждого радости или печали. Напротив, при едином у всех взгляде насчет того, что считать своим, все они ставят перед собой одну и ту же цель и, насколько это возможно, испытывают одинаковые состояния, радостные или печальные.

— Несомненно.

— Так что же? Тяжбы и взаимные обвинения разве не исчезнут у них, попросту говоря, потому, что у них не будет никакой собственности, кроме своего тела? Все остальное у них общее. Поэтому они не будут склонны к распрям, которые так часто возникают у людей из-за имущества или по поводу детей и родственников.

— Этого у них совсем не будет.

— И не будет у них также оснований судиться из-за насилий и оскорблений. Мы им скажем, что дать отпор своему ровеснику — дело прекрасное и справедливое, и обяжем их заботиться о своем телесном развитии.

— Правильно.

— И вот еще что правильно в этом законе: если кто с кем поссорится, он удовлетворит свой гнев в пределах этой ссоры, но не станет раздувать распрю.

— Конечно.

— Тому, кто постарше, будет предписано начальствовать над всеми, кто моложе его, с правом наказывать их.

— Ясно.

— А младший, за исключением тех случаев, когда велят правители, никогда не решится, да оно и естественно, применить насилие к старшему или поднять на него руку, и думаю, что и вообще никогда его не оскорбит. Этому достаточно препятствуют два стража: страх и почтительность. Почтительность возбраняет касаться родителей, а страх заставляет предполагать, что обиженному помогут другие, либо как его сыновья, либо как братья, либо как отцы.

— Так бывает.

— Благодаря таким законам эти люди станут жить друг с другом во всех отношениях мирно.

— И даже очень.

— А т. к. распри между ними исключаются, нечего бояться, что остальная часть государства будет с ними не в ладах и что там возникнут внутренние раздоры.

— Конечно, нет.

— Мне как-то неловко даже и упоминать о разных мелких неприятностях, от которых они избавятся, например об угодничестве бедняков перед богачами, о трудностях и тяготах воспитания детей, об изыскании денежных средств, необходимых для содержания семьи, когда людям приходится то брать в долг, то отказывать другим, то, раздобыв любым способом деньги, хранить их у жены или у домочадцев, поручая им вести хозяйственные дела; словом, друг мой, тут не оберешься хлопот, это ясно, но не стоит говорить о таких низменных вещах.

— Да, это ясно и слепому.

— Избавившись от всего этого, наши стражи будут жить блаженной жизнью — более блаженной, чем победители на Олимпийских играх¹.

— В каком отношении?

— Те слынут счастливыми, хотя пользуются лишь частью того, что будет у наших стражей. Ведь победа стражей прекраснее, да и общественное содержание их более полноценно; ибо одержанная ими победа — это спасение всего государства, и сами они и их дети снабжаются пропитанием и всем прочим, что нужно для жизни; и почетные дары они получают от своего государства еще при жизни, а по смерти они получают достойное погребение.

— Это великолепно.

— Помнишь, раньше — не знаю, в каком месте нашего рассуждения, — против нас был выдвинут довод, что мы не делаем наших стражей счастливыми, потому что у них ничего нет, хотя они и имеют возможность присвоить себе все имущество граждан². На это мы тогда отвечали, что этот вопрос, если он возникнет, мы рассмотрим потом, а пока что надо сделать стражей действительно стражами, а государство как можно более благополучным, имея в виду благополучие вовсе не для одного только сословия.

— Я помню.

— Ну что ж? Раз теперь жизнь наших защитников оказывается гораздо прекраснее и лучше, чем жизнь олимпийских победителей, как же сравнивать ее с жизнью сапожников, каких-то там ремесленников или земледельцев?!

— По-моему, этого делать никак нельзя.

— Впрочем, — об этом мы и тогда упоминали, но стоит повторить и сейчас, — если страж усмотрит свое счастье в том, чтобы не быть стражем и не удовольствуется такой умеренной, надежной и, как мы утверждаем, наилучшей жизнью, но проникнется безрассудным и ребяческим мнением о счастье, которое будет толкать его на то, чтобы присвоить

¹ *Победители на Олимпийских играх* имели много привилегий: они, например, обедали в течение всей жизни за общественный счет (см.: т. 1, *Апология Сократа*, прим. 45) или сражались в бою в первом ряду бок о бок с царями (спартанцы).

² См. выше: IV 419а.

себе силой все достояние государства, он поймет тогда: Гесиод действительно был мудрецом, говоря, что в каком-то смысле «половина больше целого»¹.

— Если бы такой страж последовал моему совету, он оставался бы при указанном нами образе жизни.

— Значит, ты допускаешь ту общность жен у этих мужей, которую мы уже обсудили? Это касается также детей и их воспитания и охраны остальных граждан. Остаются ли женщины в городе или идут на войну, они вместе с мужчинами несут сторожевую службу, вместе и охотятся, подобно собакам; они всячески участвуют во всем, насколько это в их силах. Такая их деятельность и является наилучшей и ничуть не противоречит природе отношений между самцами и самками.

— Я согласен.

— Остается еще разобрать, возможно ли и среди людей осуществить такую же общность, как у других живых существ, и каким образом это осуществимо.

— Ты опередил меня: я как раз собирался именно это присовокупить².

— Что касается военных действий, то, я думаю, ясно, каким образом будут воевать женщины.

— Каким же?

— Они вместе с мужчинами будут участвовать в военных походах, а из детей возьмут с собой на войну тех, кто для этого созрел, чтобы они, как это водится у мастеров любого дела, присматривались к мастерству, которым должны будут овладеть с годами. Кроме наблюдения дети должны прислуживать, помогать по военной части, ухаживать за отцами и матерями. Разве ты не видел этого в различных ремеслах, например у гончаров? Их дети долгое время прислуживают и наблюдают, прежде чем самим приняться за гончарное дело.

— Да, я часто это видел.

— А разве гончарам нужно тщательнее обучать своих детей, чем нашим стражам, указывая им с помощью опыта и наблюдения, что следует делать?

— Это было бы просто смешно!

— Кроме того, и воинственным всякое живое существо особенно бывает тогда, когда при нем его потомство.

— Это так. Но есть большая опасность, Сократ, что в случае поражения — а это часто бывает на войне — они погубят вместе с собой и своих детей и остальные граждане не смогут восполнить этот урон.

¹ Гесиод пишет:

Дурни не знают, что больше бывает, чем все, половина.

Труды и дни 40. Пер. В.В. Вересаева.

² Война и воинский долг граждан идеального государства.

— Ты верно говоришь, но считаешь ли ты, что прежде всего надо обеспечить им полную безопасность?

— Вовсе нет.

— Что же? Если уж им идти на риск, так не при том ли условии, что в случае успеха они станут лучше?

— Ясно, что так.

— А разве, по-твоему, это не важно и не стоит рискнуть ради того, чтобы те, кто с годами станут воинами, уже с детства наблюдали войну?

Конечно, это важно для той цели, о которой ты говоришь.

— Значит, нужно сделать детей наблюдателями войны, но в то же время придумать средство обеспечить им безопасность, и тогда все будет хорошо, не так ли?

— Да, конечно.

— Прежде всего их отцы будут, насколько возможно, не невеждами в войне, но людьми, знающими, какие походы опасны, а какие — нет.

— Естественно.

— В одни походы они возьмут с собой детей, а в другие остерегутся их брать.

— Это верно.

— Да и начальниками над ними они назначат не рядовых людей, но тех, кто по своей опытности и возрасту способен быть руководителем и наставником детей.

— Так и подobaет.

— Но, скажем мы, часто бывают разные неожиданности.

— И весьма часто.

— На этот случай, друг мой, нужно их окрылять с малолетства, чтобы, если понадобится, они могли упорхнуть, избежав беды.

— Что ты имеешь в виду?

— С самых ранних лет нужно сажать детей на коня, а когда они научатся ездить верхом, брать их с собой для наблюдения войны; только кони должны у них быть не горячие и не боевые, но самые быстрые и послушные в узде. Таким образом дети всего лучше присмотрятся к своему делу, а если понадобится, наверняка спасутся, следуя за старшими наставниками.

— По-моему, ты правильно говоришь.

— Так что же нам сказать о войне? Как будут у тебя вести себя воины и как будут они относиться к неприятелю? Верно ли мне кажется или нет...

— Скажи, что именно.

— Если кто из воинов оставит строй, бросит оружие, вообще совершит какой-нибудь подобный поступок по малодушию, разве не следует перевести его в ремесленники или земледельцы?

— Очень даже следует.

— А того, кто живым попался в плен врагам, не подарить ли тем, кто захочет воспользоваться этой добычей по своему усмотрению?

— Конечно.

— Того же, кто отличился и прославился, не должны ли, по-твоему, юноши и подростки, участвующие с ним вместе в походе, увенчать каждый поочередно прямо во время похода? Или не так?

— По-моему, так.

— Что же? Разве не будут его приветствовать пожатием правой руки?

— И это тоже.

— Но вот с чем, думаю я, ты уж не согласишься...

— С чем?

— Чтобы он всех целовал и чтобы его все целовали.

— С этим я соглашусь всего охотнее и к этому закону добавлю еще, что в продолжение всего этого похода никому не разрешается отвечать отказом, если такой воин захочет кого-нибудь целовать, — ведь если ему доведется влюбиться в юношу или в женщину, это придаст ему еще больше бодрости для совершения подвигов.

— Прекрасно. У нас уже было сказано, что тому, кто доблестен, будет уготовано большее число браков и таких людей чаще, чем остальных, будут избирать для этой цели, так, чтобы от них было как можно более многочисленное потомство.

— Да, мы уже говорили об этом.

— И по Гомеру, такие почести справедливо воздаются доблестным юношам. Гомер говорит, что Аякс, прославившийся на войне, был почтен «длиннейшей хребетною частью»¹. То была подходящая почесть мужественному человеку в расцвете лет: от этого у него и сил прибавилось вместе с почетом.

— Совершенно верно.

— Так послушаемся в этом Гомера. Доблестных людей мы почтим соответственно проявленной ими доблести при жертвоприношениях и сходных обрядах как песнопениями, так и тем, о чем мы только что говорили, а к тому же

Местом почетным, и мясом, и полными чашами тоже²,

чтобы вместе с почестью укреплять этих доблестных мужей и женщин.

— Ты прекрасно сказал.

— Допустим. А об умерших в походе, если кто пал со славою, не скажем ли мы прежде всего, что они принадлежат к золотому поколению?

¹ См.: Ил. VII 321.

² Там же. VIII 162.

— Конечно, скажем.

— Разве мы не поверим Гесиоду, что некоторые из этого поколения после кончины

В праведных демонов преобразились, чтобы стражами смертных
Быть на земле, благостыней всегда от зла отвращая?¹

— Конечно, поверим.

— Следовательно, спросив бога, как надо погребать таких блаженных, божественных людей и с какими отличиями, мы будем погребать их именно так, как он нам укажет.

— Как же иначе?

— А в последующие времена, поскольку они — демоны, мы так и будем почитать их гробницы и им поклоняться. Такой же точно обычай мы установим, если скончается от старости или по другой причине кто-нибудь из тех, кто был признан особенно добродетельным в жизни.

— Это справедливо.

— Далее. Как будут поступать с неприятелем наши воины?

— В каком смысле?

— Прежде всего насчет обращения в рабство: можно ли считать справедливым, чтобы элины поработали эллинские же государства, или, напротив, насколько возможно, не надо этого никому позволять и надо приучать щадить род элинов из опасения, как бы он не попал в рабство к варварам?

— Именно так.

— Значит, и нашим гражданам нельзя иметь рабом элина и другим элинам надо советовать то же самое.

— Конечно. Таким образом, их усилия будут скорее направлены против варваров и элины воздержатся от междоусобиц.

— Дальше. Хорошо ли это — в случае победы снимать с убитых что-нибудь, кроме оружия? Не служит ли это предлогом для трусов уклоняться от встреч с неприятелем? Они, словно выполняя свой долг, шарят вокруг убитых, и из-за подобного грабежа погибло уже много войск.

— Даже очень много.

— Разве это не низкое стяжательство — грабить мертвеца? Лишь женскому, мелочному образу мыслей свойственно считать врагом даже тело умершего, хотя [душа] неприятеля уже отлетела и осталось лишь то, с помощью чего он сражался! Или, по-твоему, те, кто это делает,

¹ См.: *Гесиод*. Труды и дни 121 сл.

отличаются чем-нибудь от собак, злящихся на камни, которыми в них швыряют, но не трогающих того, кто швыряет?

— Ничуть не отличаются.

— Значит, надо отказаться от ограбления мертвых и не препятствовать уборке трупов.

— Конечно, надо отказаться, клянусь Зевсом!

— И мы не понесем в святилище оружие как жертвенный дар, в особенности оружие эллинов, если нам хоть сколько-нибудь важны благожелательные отношения с прочими эллинами. А еще больше мы будем опасаться осквернить святилища, принеся вещи, отнятые у наших родителей, — разве что бог велит иначе¹.

— Совершенно верно.

— Ну а опустошение эллинской земли и поджигание домов — как в этих случаях, по-твоему, поступят воины в отношении неприятеля?

— Если бы ты выразил свое мнение, я с удовольствием бы послушал.

— По-моему, они не будут делать ни того ни другого, а только отберут годичный урожай; почему — хочешь, я тебе скажу?

— Очень хочу.

— Мне кажется, что недаром есть два названия — война и раздор. Это два разных проявления, зависящие от двух видов разногласий. Двумя я считаю их вот почему: одно — среди своих и близких, другое — с чужими, с иноземцами. Вражда между своими была названа раздором, а с чужими — войной.

— Ты не сообщаем ничего необычного.

— Но посмотри, необычно ли то, что я сейчас скажу². Я утверждаю, что все эллины — близкие друг другу люди и состоят между собою в родстве, а для варваров они — иноземцы и чужаки.

— Прекрасно.

— Значит, если эллины сражаются с варварами, а варвары с эллинами, мы скажем, что они воюют, что они по самой своей природе враги и эту их вражду надо называть войной. Когда же нечто подобное происходит между эллинами, надо сказать, что по природе своей они друзья,

¹ Обычай снимать оружие и доспехи с побежденного убитого врага издавна был распространен в Греции. У Гомера находим драматические картины битвы за мертвое тело и доспехи. Например, в «Илиаде» (XVII) Менелай совершает подвиги, отбивая тело убитого Гектором Патрокла и снимая доспехи с убитого Евфорба. Вешать оружие врага в храм было узаконено. Фукидид сообщает (III 114, 1), что после одной из побед Демосфена в храмы Аттики принесли «триста полных доспехов». По Плутарху, только спартанцы не следовали этому обычаю (Изречения спартанцев 224b // Плутарх. Застольные беседы / Под ред. Я.М. Боровского, М.Л. Гаспарова и др. Л., 1990), т. к. считали, что «доспехи принадлежат трусам». Может быть, отказ от древних обычаев происходит здесь у Платона под воздействием высоко ценимых им спартанских законов.

² Этническая характеристика идеального государства в связи с вопросом о войне.

но Эллада в этом случае больна, и в ней царит междоусобица, и такую вражду следует именовать раздором¹.

— Я согласен расценивать это именно так.

— Посмотри-ка: при таких, как мы только что условились это называть, раздорах, когда нечто подобное где-нибудь происходит и в государстве царит раскол, граждане опустошают друг у друга поля и поджигают чужие дома, сколь губительным окажется этот раздор и как мало любви к своей родине выкажут обе стороны! Иначе они не осмелились бы разорять свою мать и кормилицу. Достаточно уж того, что победители отберут у побежденных плоды их труда, но пусть не забывают они, что цель — заключение мира: не вечно же им воевать!

— Такой образ мыслей гораздо благороднее, чем тот.

— Что же? — сказал я. — Устраиваемое тобой государство разве не будет эллинским?

— Оно должно быть таким, — ответил Главкон.

— А его граждане разве не будут доблестными и воспитанными?

— Конечно, будут.

— Разве они не будут любить все эллинское, считать Элладу родиной и вместе с остальными участвовать в священных празднествах?

— Несомненно, будут.

— Разногласия с эллинами как со своими сородичами они будут считать раздором и не назовут войной?

— Да.

— И посреди распрей они будут стремиться к миру?

— Конечно.

— Своих противников они будут благожелательно вразумлять, не порабощая их в наказание и не доводя до гибели, поскольку они разумные советчики, а не враги.

— Это так.

— Раз они эллины, они не станут опустошать Элладу или поджигать там дома; они не согласятся считать в том или ином государстве своими врагами всех — и мужчин, и женщин, и детей, а будут считать ими лишь немногих — виновников распри. Поэтому у них не появится желания разорять страну и разрушать дома, раз они ничего не имеют против большинства граждан, а распрю они будут продолжать лишь до тех пор, пока те, кто невинно страдает, не заставят ее виновников наконец понести кару.

— Я согласен, что наши граждане должны относиться к своим противникам именно таким образом, а к варварам — так, как теперь относятся друг к другу эллины.

¹ См.: т. 1, Феаг, прим. 20.

— Мы установим для стражей и этот закон: не опустошать страну и не поджигать домов.

— Да, решим, что это хорошо, так же как и то, о чем мы говорили раньше. Но по-моему, Сократ, если тебе позволить говорить об этих вещах, ты и не вспомнишь, что стал это делать, отложив ответ на ранее возникший вопрос: может ли осуществиться такое государственное устройство и каким образом это возможно? Ведь если бы все это осуществилось, это было бы, как ты говорил, безусловным благом для того государства, где это случится. Я бы указал еще и на те преимущества, о которых ты не упомянул: граждане такого государства в высшей степени доблестно сражались бы с неприятелем, потому что никогда не оставляли бы своих в беде, зная, что они приходится друг другу братьями, отцами, сыновьями, и так называя друг друга. А если и женщины будут участвовать в походах — в том же ли самом строю или идя позади, чтобы наводить страх на врагов, либо в случае какой-то нужды оказывать помощь, — я уверен, что благодаря всему этому наши граждане будут непобедимы. Не буду уж говорить о домашних благах — могу себе представить, сколько их будет! Так как я полностью согласен с тобой, что они были бы — да еще и тьма других, — если бы осуществилось это государственное устройство, ты о нем больше не говори, а мы уж постараемся убедить самих себя, что это возможно, и объяснить, каким образом, а обо всем остальном давай заботу оставим.

— Ты словно сделал внезапный набег на мое рассуждение, и набег беспощадный, лишь только я засмотрелся. Ты, верно, не понимаешь, что, едва я избегнул тех двух волн, насылаешь на меня третью, крупнейшую и самую опасную¹. Когда ты ее увидишь и услышишь ее рокот, ты очень снисходительно отнесешься к тому, что я, понятное дело, медлил: мне было страшно и высказывать, и пытаться обсуждать мою мысль, настолько она необычна.

— Чем больше ты будешь так говорить, тем меньше позволим мы тебе уклоняться от вопроса, каким образом можно осуществить это государственное устройство. Пожалуйста, ответь нам не мешкая².

— Сперва надо припомнить, что к этому вопросу мы пришли, когда исследовали, в чем состоит справедливость и несправедливость.

— Давай вспомним. Но к чему это?

— Да ни к чему! Но поскольку мы нашли, в чем состоит справедливость, будем ли мы требовать, чтобы справедливый человек ни в чем не отличался от нее самой, но во всех отношениях был таким, какова спра-

¹ В кн. IV 441c Сократ говорит, что он уже переплыл одно препятствие, а в кн. V 457b он избегает волны, чтобы не захлебнуться, излагая законодательство о женщинах. *Третья волна*, в представлении греков, все равно что у нас — девятый вал.

² Правителями государства должны быть философы.

ведливость? Или мы удовольствуемся тем, что человек по возможности приблизится к ней и будет ей причастен гораздо больше, чем остальному?

— Да, удовольствуемся.

— В качестве образца мы исследовали самое справедливое — какова она — и совершенно справедливого человека, если бы такой нашелся, — каким бы он был; мы исследовали также несправедливость и полностью несправедливого человека — все это для того, чтобы, глядя на них, согласно тому, покажутся ли они нам счастливыми или нет, прийти к обязательному выводу и относительно нас самих: кто им во всем подобен, того ждет подобная же и участь. Но мы делали это не для того, чтобы доказать осуществимость таких вещей.

— Ты прав.

— Разве, по-твоему, художник становится хуже, если он рисует образец — то, как выглядел бы самый красивый человек, и все на картине передает правильно, хотя и не может доказать, что такой человек может существовать на самом деле?

— Клянусь Зевсом, по-моему, он не становится от этого хуже.

— Так что же? Разве, скажем так, и мы не дали — на словах — образец совершенного государства?

— Конечно, дали.

— Так теряет ли, по-твоему, наше изложение хоть что-нибудь из-за того только, что мы не в состоянии доказать возможности устройства такого государства, как было сказано?

— Конечно же нет.

— Вот это верно. Если же, в угоду тебе, надо сделать попытку показать, каким преимущественно образом и при каких условиях это было бы всего более возможно, то для такого доказательства ты снова одари меня тем же...

— Чем?

— Может ли что-нибудь быть исполнено так, как сказано? Или уже по самой природе дело меньше, чем слово, причастно истине, хотя бы иному это и не казалось? Согласен ты или нет?

— Согласен.

— Так не заставляй же меня доказывать, что и на деле все должно полностью осуществиться так, как мы это разобрали словесно. Если мы сможем додуматься, как построить государство, наиболее близкое к описанному, согласись, мы сможем сказать, что уже выполнили твое требование, т. е. показали, как можно это осуществить. Или ты этим не удовольствуешься? Я лично был бы доволен.

— Да и я тоже.

— После этого мы, очевидно, постараемся найти и показать, что именно плохо в современных государствах, из-за чего они и устроены

иначе. Между тем в результате совсем небольшого изменения государство могло бы прийти к указанному роду устройства, особенно если такое изменение было бы одно или же их было бы два, а то и несколько, но все равно их должно быть как можно меньше, и они должны быть незначительными.

— Конечно.

— Стоит, однако, произойти одной-единственной перемене, и, мне кажется, мы будем в состоянии показать, что тогда преобразится все государство; правда, перемена эта немалая и нелегкая, но все же она возможна.

— В чем же она состоит?

— Вот теперь я и пойду навстречу тому, что мы уподобили крупнейшей волне; это будет высказано, хотя бы меня всего, словно рокочущей волной, обдало насмешками и бесславием. Смотри же, что я собираюсь сказать.

— Говори.

— Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол¹, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно. Вот почему я так долго не решался говорить, — я видел, что все это будет полностью противоречить общепринятому мнению; ведь трудно людям признать, что иначе невозможно ни личное их, ни общественное благополучие.

Тут Главкон сказал:

— Сократ, ты метнул в нас такие слово и мысль, что теперь, того и жди, на тебя набросятся очень многие, и причем неплохие, люди: скинув с себя верхнюю одежду, совсем обнаженные², они схватятся за первое попавшееся оружие, готовые на все; и, если ты не отразишь их натиск своими доводами и обратишься в бегство, они с издевкой подвергнут тебя наказанию.

— А не ты ли будешь в этом виновен?

— И буду тут совершенно прав. Но я тебя не выдам, защищу, чем могу — доброжелательным отношением и уговорами, да еще разве тем,

¹ Этот знаменитый тезис Платон стремился воплотить в жизнь, совершив три путешествия в Сицилию к тиранам Дионисию Старшему и Дионисию Младшему и надеясь превратить этих тиранов в просвещенных правителей (см.: т. 1, с. 24–30).

² *Обнаженные*: как борцы в палестре (см. прим. 5).

что буду отвечать тебе лучше, чем кто-либо другой. Имея такого помощника, попытайся доказать всем неверующим, что дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Да, надо попытаться, раз даже ты заключаешь со мной такой могущественный союз. Мне кажется, если мы хотим избежать натиска со стороны тех людей, о которых ты говоришь, необходимо выдвинуть против них определение, кого именно мы называем философами, осмеливаясь утверждать при этом, что как раз философы-то и должны править: когда это станет ясно, можно начать обороняться и доказывать, что некоторым людям по самой их природе подобает быть философами и правителями государства, а всем прочим надо заниматься не этим, а следовать за теми, кто руководит.

— Да, сейчас самое время дать такое определение.

— Ну, тогда следуй за мной в этом направлении, и, может быть, нам удастся в какой-то мере удовлетворительно это истолковать.

— Веди меня.

— Нужно ли напоминать тебе, — сказал я, — или ты помнишь сам, что, коль скоро, на наш взгляд, человек что-нибудь любит, он должен, если только верно о нем говорят, выказывать любовь не к одной какой-нибудь стороне того, что он любит, оставаясь безучастным к другой, но, напротив, ему должно быть дорого все.

— По-видимому, надо мне это напомнить: мне это не слишком понятно.

— Уж кому бы другому так говорить, а не тебе, Главкон! Знатоку любовных дел не годится забывать, что человека, неравнодушного к юношам и влюбчивого, в какой-то мере поражают и возбуждают все, кто находится в цветущем возрасте и кажется ему достойным внимания и любви. Разве не так относитесь вы к красавцам? Одного вы называете приятным за то, что он курносый, и захваливаете его, у другого нос с горбинкой — значит, по-вашему, в нем есть что-то царственное, а у кого нос средней величины, тот, считаете вы, отличается соразмерностью. У чернявых — мужественная внешность, белокурые — дети богов. Что касается «медвяно-желтых»¹ — думаешь ли ты, что это сочинил кто-нибудь иной, кроме нежного влюбленного, которого не отталкивает даже бледность, лишь бы юноша был в цветущем возрасте? Одним словом, под любым предлогом и под любым именем вы не отвергаете никого из тех, кто в расцвете лет.

— Если тебе хочется на моем примере говорить о том, как ведут себя влюбленные, я, так и быть, уступаю, но лишь во имя нашей беседы.

¹ Ср. у Лукреция о «медунице» (см.: IV 1160). О «медовом цвете» говорит также Феокрит (см.: X 27).

— Что же? Разве ты не видишь, что и любители вин поступают так же? Любому вину они радуются под любым предлогом.

— И даже очень.

— Так же, думаю я, и честолюбцы. Ты замечаешь, если им невозможно возглавить целое войско, они начальствуют хотя бы над триттией¹; если нет им почета от людей высокопоставленных и важных, они довольствуются почетом от людей маленьких и незначительных, но вождедеют почета во что бы то ни стало.

— Совершенно верно.

— Так вот, прими же или отвергни следующее. Когда мы говорим: «Человек вождедеет к тому-то», скажем ли мы, что он вождедеет ко всему этому виду предметов или же к одним из них — да, а к другим — нет?

— Ко всему виду.

— Не скажем ли мы, что и философ вождедеет не к одному какому-то ее виду, но ко всей мудрости в целом?

— Это правда.

— Значит, если у человека отвращение к наукам, в особенности когда он молод и еще не отдает себе отчета в том, что полезно, а что — нет, мы не назовем его ни любознательным, ни философом, так же как мы не сочтем, что человек голоден и вождедеет к пище, если у него к ней отвращение: в этом случае он не охотник до еды, наоборот, она ему противна.

— Если мы так скажем, это будет правильно.

— А кто охотно готов отведать от всякой науки, кто с радостью идет учиться и в этом отношении ненасытен, того мы вправе будем назвать философом², не так ли?

Тут Главкон сказал:

— Такого рода людей у тебя наберется много, и притом довольно нелепых. Ведь таковы, по-моему, все охотники до зрелищ: им доставляет радость узнать что-нибудь новое. Совершенно нелепо причислять к философам и любителей слушать: их нисколько не тянет к такого рода беседам, где что-нибудь обсуждается, зато, словно их кто подрядил слушать все хоры, они бегают на празднества в честь Диониса, не пропуская ни городских Дионисий, ни сельских. Неужели же всех этих и других, кто стремится узнать что-нибудь подобное или научиться какому-нибудь ничтожному ремеслу, мы назовем философами?

— Никоим образом, разве что похожими на них.

¹ Схолиаст сообщает, что в Афинах каждая из десяти фил делилась на три части — *триттии*, которые, в свою очередь, делились на фратрии. Каждая триттия имела своего триттиарха.

² Ср.: т. 2, Пир 203d, 204b, где философией всю жизнь занят Эрот, т. к. «Эрот» — это любовь к прекрасному, вечное стремление к знанию и мудрости. См. также: т. 1, Горгий, прим. 29.

— А кого же ты считаешь подлинными философами?

— Тех, кто любит усматривать истину.

— Это верно; но как ты это понимаешь?

— Мне нелегко объяснить это другому, но ты, я думаю, согласишься со мной в следующем...

— В чем?

— Раз прекрасное противоположно безобразному, значит, это две разные вещи.

— Конечно.

— Но раз это две вещи, то каждая из них — одна?

— И это, конечно, так.

— То же самое можно сказать о справедливом и несправедливом, хорошем и плохом и обо всех других видах: каждое из них — одно, но кажется множественным, проявляясь повсюду во взаимоотношении, а также в сочетании с различными действиями и телами.

— Ты прав.

— Согласно этому я и провожу различие: отдельно помещаю любителей зрелищ, ремесел и дельцов, т. е. всех тех, о ком ты говорил, и отдельно тех, о которых у нас сейчас идет речь и которых с полным правом можно назвать философами.

— А для чего ты это делаешь?

— Кто любит слушать и смотреть, те радуются прекрасным звукам, краскам, очертаниям и всему производному от этого, но их духовный взор не способен видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей.

— Да, это так.

— А те, кто способен подняться до самой красоты и видеть ее самое по себе, разве это не редкие люди?

— И даже очень редкие.

— Кто ценит красивые вещи, но не ценит красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию, — живет такой человек наяву или во сне, как ты думаешь? Суди сам: грезить — во сне или наяву — не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит?

— Конечно, я сказал бы, что такой человек грезит.

— Далее. Кто в противоположность этому считает что-нибудь красотой самой по себе и способен созерцать как ее, так и все причастное к ней, не принимая одно за другое, — такой человек, по-твоему, живет во сне или наяву?

— Конечно, наяву.

— Его состояние мышления мы правильно назвали бы познаванием, потому что он познает, а у того, первого, мы назвали бы это мнением, потому что он только мнит.

— Несомненно.

— Дальше. Если тот, о ком мы сказали, что он только мнит, но не познает, станет негодовать и оспаривать правильность наших суждений, могли бы мы его как-то унять и спокойно убедить, не говоря открыто, что он не в своем уме?

— Это следовало бы сделать.

— Ну, посмотри же, что мы ему ответим¹. Или, если хочешь, мы так начнем его расспрашивать (уверяя при этом, что мы ничего против него не имеем, наоборот, с удовольствием видим человека знающего): «Скажи нам, тот, кто познает, познает нечто или ничто?» Вместо него отвечай мне ты.

— Я отвечу, что такой человек познает нечто.

— Нечто существующее или несуществующее?

— Существующее. Разве можно познать несуществующее?!

— Так вот, с нас достаточно того, что, с какой бы стороны мы что-либо ни рассматривали, вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо.

— Да, этого совершенно достаточно.

— Хорошо. А если с чем-нибудь дело обстоит так, что оно то существует, то не существует, разве оно не находится посередине между чистым бытием и тем, что вовсе не существует?

— Да, оно находится между ними.

— Так как познание направлено на существующее, а незнание неизбежно направлено на несуществующее, то для того, что направлено на среднее между ними обоими, надо искать нечто среднее между незнанием и знанием, если только встречается что-либо подобное.

— Совершенно верно.

— А называем ли мы что-нибудь мнением?

— Конечно.

— Это уже иная способность, чем знание, или та же самая?

— Иная.

— Значит, мнение направлено на одно, а знание — на другое соответственно различию этих способностей.

— Да, так.

— Значит, знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно? Впрочем, мне кажется, необходимо сперва разобраться вот в чем...

— В чем?

— О способностях мы скажем, что они представляют собой некий род существующего; благодаря им мы можем то, что мы можем, да и не

¹ Философ познает не мнения, а бытие и истину.

только мы, но все вообще наши способности: зрение и слух, например, я отнесу к числу таких способностей, если тебе понятно, о каком виде я хочу говорить.

— Мне понятно.

— Выслушай же, какого я держусь относительно них взгляда. Я не усматриваю у способностей ни цвета, ни очертания и вообще никаких свойственных другим вещам особенностей, благодаря которым я их про себя различаю. В способности я усматриваю лишь то, на что она направлена и каково ее воздействие; именно по этому признаку я и обозначаю ту или иную способность. Если и направленность, и воздействие одно и то же, я считаю это одной и той же способностью, если же и направленность, и воздействие различны, тогда это уже другая способность. А ты — как ты поступаешь?

— Так же точно.

— Вернемся, почтеннейший, к тому же. Признаешь ли ты знание какой-то способностью или к какому роду ты его отнесешь?

— К этому роду: это самая мощная из всех способностей.

— А мнение мы отнесем к способностям или к какому-то другому виду?

— Ни в коем случае. Ведь мнение есть не что иное, как то, благодаря чему мы способны мнить.

— Но ведь немного раньше ты согласился, что знание и мнение не одно и то же.

— Как можно, будучи в здравом уме, считать одним и тем же то, что безошибочно, и то, что исполнено ошибок.

— Хорошо. Очевидно, мы с тобой согласны: знание и мнение — разные вещи.

— Да, разные.

— Значит, каждое из них по своей природе имеет особую направленность и способность.

— Непременно.

— Знание направлено на бытие, чтобы познать его свойства.

— Да.

— Мнение же, утверждаем мы, направлено лишь на то, чтобы мнить.

— Да.

— Познает ли оно то же самое, что и знание? И будет ли одним и тем же познаваемое и мнимое? Или это невозможно?

— Невозможно по причине того, в чем мы были согласны: каждая способность по своей природе имеет свою направленность; обе эти вещи — мнение и знание — не что иное, как способности, но способности различные, как мы утверждаем, и потому нельзя сделать вывод, что познаваемое и мнимое — одно и то же.

— Если бытие познаваемо, то мнимое должно быть чем-то от него отличным.

— Да, оно от него отлично.

— Значит, мнение направлено на небытие? Или небытие нельзя даже мнить? Подумай-ка: разве не относит к какому-либо предмету свои мнения тот, кто их имеет? Или можно иметь мнение, но ничего не мнить?

— Это невозможно.

— Так, но хоть что-нибудь одно все же мнит тот, кто имеет мнение?

— Да.

— Между тем небытие с полным правом можно назвать не одним чем-то, а вовсе ничем.

— Конечно.

— Поэтому к небытию мы с необходимостью отнесли незнание, а к бытию — познание.

— Правильно.

— Значит, мнения не относятся ни к бытию, ни к небытию.

— Да, не относятся.

— Значит, выходит, что мнение — это ни знание, ни незнание?

— Видимо, да.

— Итак, не совпадая с ними, превосходит ли оно отчетливостью знание, а неотчетливостью — незнание?

— Нет, ни в том, ни в другом случае.

— Значит, на твой взгляд, мнение более смутно, чем знание, но яснее, чем незнание?

— И во много раз.

— Но оно не выходит за их пределы?

— Да.

— Значит, оно — нечто среднее между ними?

— Вот именно.

— Как мы уже говорили раньше, если обнаружится нечто существующее и вместе с тем несуществующее, место ему будет посередине между чистым бытием и полнейшим небытием и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посередине между незнанием и знанием.

— Это верно.

— А теперь посередине между ними оказалось то, что мы называем мнением.

— Да, оказалось.

— Нам остается, видимо, найти нечто такое, что причастно им обоим — бытию и небытию, но что нельзя назвать ни тем ни другим в чистом виде. Если нечто подобное обнаружится, мы вправе будем назвать это

тем, что мы мним; крайним членам мы припишем свойство быть крайними, а среднему между ними — средним. Разве не так?

— Так.

— Положив это в основу, пусть, скажу я, ведет со мной беседу и пусть ответит мне тот добрый человек, который отрицает прекрасное само по себе и некую самотождественную идею такого прекрасного. Он находит, что красивого много, этот любитель зрелищ, и не выносит, когда ему говорят, что прекрасное, так же как справедливое, едино, да и все остальное тоже. «Милейший, — скажем мы ему, — из такого множества прекрасных вещей разве не найдется ничего, что может оказаться безобразным? Или из числа справедливых поступков такой, что окажется несправедливым, а из числа благочестивых — нечестивым?»

— Да, эти вещи неизбежно окажутся в каком-то отношении прекрасными и в каком-то безобразными. Так же точно и остальное, о чем ты спрашиваешь.

— А многим вещам, являющимся вдвое большими чего-либо, разве это мешает оказаться в другом отношении вдвое меньшими?

— Ничуть.

— А если мы назовем что-либо большим, малым, легким, тяжелым, то разве для этого будет больше оснований, чем для противоположных обозначений?

— Нет, каждой вещи принадлежат оба обозначения.

— Так будет ли каждая из многих названных вещей преимущественно такой, как ее назвали, или не будет?

— Это словно двусмысленность из тех, что в ходу на пирушках, или словно детская загадка о том, как евнух хотел убить летучую мышь: надо догадаться, что он бросил и на чем летучая мышь сидела. И здесь все имеет два смысла, и ни о какой вещи нельзя твердо предполагать, что она такая или иная либо что к ней подходят оба обозначения или не подходит ни одно из них.

— Что же ты сделаешь с такими обозначениями? Можешь ли ты отвести им лучшее место, чем посредине между бытием и небытием? Они не туманнее небытия и не окажутся еще более несуществующими, чем оно, а с другой стороны, они не яснее бытия и не окажутся более, чем оно, существующими.

— Совершенно верно.

— Значит, мы, очевидно, нашли, что общепринятые суждения большинства относительно прекрасного и ему подобного большей частью колеблются где-то между небытием и чистым бытием.

— Да, мы это нашли.

— А у нас уже прежде было условлено, что, если обнаружится нечто подобное, это надлежит считать тем, что мы мним, а не тем, что познаем,

т. к. то, что колеблется в этом промежутке, улавливается промежуточной способностью.

— Да, мы так условились.

— Следовательно, о тех, кто замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе и т. д., мы скажем, что обо всем этом у них имеется мнение, но они не знают ничего из того, что мнят.

— Да, необходимо сказать именно так.

— А что же мы скажем о тех, кто созерцает сами эти [сущности], вечно тождественные самим себе? Ведь они познают их, а не только мнят?

— И это необходимо.

— И мы скажем, что эти уважают и любят то, что они познают, а те — то, что они мнят. Ведь мы помним, что они любят и замечают, как мы говорили, звуки, красивые цвета и т. п., но даже не допускают существования прекрасного самого по себе.

— Да, мы это помним.

— Так что мы не ошибемся, если назовем их скорее любителями мнений, чем любителями мудрости? И неужели же они будут очень сердиться, если мы так скажем?

— Не будут, если послушаются меня: ведь не положено сердиться на правду.

— А тех, кто ценит все существующее само по себе, должно называть любителями мудрости¹, а не любителями мнений.

— Безусловно.

¹ Здесь, как и выше в данной книге, обыгрывается двойное значение слова φιλόσοφος: «философ и любитель мудрости».

Книга шестая

— Насилу-то выяснилось, Главкон, — сказал я, — путем длинного рассуждения, кто действительно философ, а кто — нет и что собой представляют и те и другие¹.

— Пожалуй, — отвечал он, — нелегко было сделать это короче.

— Видимо, нет. К тому же, мне кажется, это выяснилось бы лучше, если бы надо было говорить только об одном, не вдаваясь в разбор многого другого при рассмотрении вопроса, в чем отличие справедливой жизни от несправедливой.

— А что у нас идет после этого?

— Что же иное, кроме того, что следует по порядку? Раз философы — это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы, то спрашивается, кому из них следует руководить государством?

— Как же нам ответить на это подобающим образом?

— Кто выкажет способность охранять законы и обычаи государства, тех и надо назначать стражами.

— Это верно.

— А ясно ли, какому стражу надо поручать любую охрану — слепому или тому, у кого острое зрение?

— Конечно, ясно.

— А чем лучше слепых те, кто по существу лишен знания сущности любой вещи и у кого в душе нет отчетливого ее образа? Они не способны, подобно художникам, усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или убереечь уже существующие.

— Да, клянусь Зевсом, мало чем отличаются они от слепых.

— Так кого же мы поставим стражами — их или тех, кто познал сущность каждой вещи, а вдобавок ничуть не уступает им в опытности, да и ни в какой другой части добродетели?

— Было бы нелепо избрать других, когда эти и вообще не хуже, да еще вдобавок выделяются таким огромным преимуществом.

— Не указать ли нам, каким образом будут они в состоянии обладать и тем и другим?

— Конечно, это следует сделать.

¹ Роль философов в идеальном государстве.

— В начале этого рассуждения мы говорили, что прежде всего надо разобраться в природе этих людей. Я думаю, если относительно этого мы будем вполне согласны, то мы согласимся и с тем, что такие люди могут обладать обоими указанными свойствами и что руководителями государств надо быть только им, и никому другому¹.

— Как ты это понимаешь?

— Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие [о котором мы говорили].

— Да, с этим надо согласиться.

— И надо сказать, что они стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной, т. е. поступают так, как мы это видели на примере людей честолюбивых и влюбчивых.

— Ты прав.

— Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, которые должны стать такими, как мы говорим, иметь, кроме того, в своем характере еще и следующее...

— Что именно?

— Правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

— Естественно, им необходимо это иметь.

— Не только, друг мой, естественно, но и во всех отношениях неизбежно любой человек, если он в силу своей природы охвачен страстным стремлением, ценит все, что сродни и близко предмету его любви.

— Верно.

— А найдешь ли ты что-либо более близкое мудрости, чем истина?

— То есть как?

— Разве может один и тот же человек любить и мудрость, и ложь?

— Ни в коем случае.

— Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет изо всех сил стремиться к истине?

— Да, это стремление должно быть совершенным.

— Но когда у человека его вождения резко клонятся к чему-нибудь одному, мы знаем, что от этого они слабеют в отношении всего остального, словно поток, отведенный в сторону.

— И что же?

— У кого они устремлены на приобретение знаний и подобные вещи, это, думаю я, доставляет удовольствие его душе как таковой, телесные

¹ Свойства философской души.

же удовольствия для него пропадают, если он не притворно, а подлинно философ.

— Да, это неизбежно.

— Такой человек рассудителен и ничуть не корыстолюбив — ведь растрчивать себя на то, ради чего люди гонятся за деньгами, подходило бы кому угодно, только не ему.

— Это так.

— Когда ты хочешь отличить философский характер от нефилософского, надо обращать внимание еще вот на что...

— А именно?

— Как бы не утаились от тебя какие-нибудь неблагородные его наклонности¹, ведь мелочность — злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности.

— Суцая правда².

— Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?

— Нет, это невозможно.

— Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным?

— Менее всего.

— А робкой и неблагородной натуре подлинная философия, видимо, недоступна.

— По-моему, нет.

— Что же? Человек порядочный, не корыстолюбивый, а также благородный, не хвастливый, не робкий — может ли он каким-то образом стать неуживчивым и несправедливым?

— Это невозможно.

— Вот почему, рассматривая, философская ли душа у какого-нибудь человека или нет, ты сразу, еще в его юные годы, заметишь, справедливая ли она, кроткая ли или трудна для общения и дика.

— Конечно, замечу.

— И ты непустишь из виду, думаю я, еще вот что...

— Что же именно?

— Способен ли он к познанию или неспособен. Разве ты можешь ожидать, что человек со временем полюбит то, над чем мучится и с чем едва справляется?

¹ В греч. ἀνελευθερία — «несвободный», «недостойный свободного человека» образ действия; схолиаст объясняет это слово как «низменное отношение к деньгам», противопоставляя его щедрости и широте души μεγαλοπρέπεια. См.: т. 1, Менон, прим. 7.

² Основное свойство философской души — охват мыслью целокупного времени и бытия.

— Это вряд ли случится.

— Что же? Если он не может удержать в голове ничего из того, чему обучался — так он забывчив, может ли он не быть пустым и в отношении знаний?

— Как же иначе!

— Понапрасну трудясь, не кончит ли он тем, что возненавидит и самого себя, и такого рода занятия?

— Конечно, возненавидит.

— Значит, забывчивую душу мы никогда не отнесем к числу философских и будем искать ту, у которой хорошая память.

— Безусловно¹.

— Но можем ли мы сказать, что чуждая Музам и уродливая натура будет иметь влечение к чему-либо иному, кроме несоразмерности?

— И что же?

— А как, по-твоему, истина сродни несоразмерности или соразмерности?

— Соразмерности.

— Значит, кроме всего прочего требуется и соразмерность, и прирожденная тонкость ума, своеобразие которого делало бы человека восприимчивым к идее всего сущего.

— Да, конечно.

— Итак, разве, по-твоему, мы не разобрали свойства, каждое из которых, вытекая одно из другого, необходимо душе для достаточного и совершенного постижения бытия?

— Да, они для этого в высшей степени необходимы².

— А есть ли у тебя какие-нибудь основания порицать такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятливым от природы, способным к познанию, великодушным, тонким и к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?

— Даже Мом³ и тот не нашел бы, к чему здесь придраться.

— И разве не поручил бы ты государство людям зрелого возраста, достигшим совершенства в образовании, — и только им одним?

Тут вступил в разговор Адимант:

— Против этого-то, Сократ, никто не нашелся бы, что тебе возразить. Но ведь всякий раз, когда ты рассуждаешь так, как теперь, твои слушатели испытывают примерно вот что: из-за непривычки задавать вопросы или отвечать на них они думают, что рассуждение при каждом

¹ Природа философа отличается соразмерностью и врожденной тонкостью ума.

² Философу присущи четыре основные добродетели идеального государства.

³ Мом — бог злоязычия и насмешки, сын Ночи (см.: *Гесиод*. Теогония 214). У Лукиана Мом критикует все, что создали Афина, Посейдон и Гефест (Гермотим 20).

твоим вопросом лишь чуть-чуть уводит их в сторону, однако, когда эти «чуть-чуть» соберутся вместе, ясно обнаруживается отклонение и противоречие с первоначальными утверждениями. Как в шашках сильный игрок в конце концов закрывает неумелому ход и тот не знает, куда ему податься, так и твои слушатели под конец оказываются в тупике и им нечего сказать в этой своего рода игре, где вместо шашек служат слова. А по правде-то дело ничуть этим не решается. Я говорю, имея в виду наш случай: ведь сейчас всякий признается, что по каждому заданному тобой вопросу он не в состоянии тебе противоречить. Стоило бы, однако, взглянуть, как с этим обстоит на деле: ведь кто устремился к философии не с целью образования, как это бывает, когда в молодости коснутся ее, а потом бросают, но, напротив, потратил на нее много времени, те большей частью становятся очень странными, чтобы не сказать совсем негодными, и даже лучшие из них под влиянием занятия, которое ты так расхваливаешь, все же делаются бесполезными для государства.

Выслушав Адиманта, я сказал:

— Так, по-твоему, тот, кто так говорит, ошибается?

— Не знаю, но я с удовольствием услышал бы твое мнение.

— Ты услышал бы, что, по-моему мнению, они говорят сущую правду.

— Тогда как же это согласуется с тем, что государствам до тех пор не избавиться от бед, пока не будут в них править философы, которых мы только что признали никчемными?

— Твой вопрос требует ответа с помощью уподобления.

— А ты, видно, к уподоблениям не привык.

— Пусть будет так. Ты втянул меня в трудное рассуждение, да еще и вышучиваешь! Так выслушай же мое уподобление, чтобы еще больше убедиться, как трудно оно мне дается.

По отношению к государству положение самых порядочных людей настолько тяжелое, что ничего не может быть хуже. Поэтому при уподоблении приходится для их защиты объединять между собой многие черты, как это делают, например, художники, когда рисуют козлоолений¹ и т. п., смешивая различные черты. Так вот, представь себе такого человека, оказавшегося владельцем одного или нескольких кораблей. Кормчий и ростом, и силой превосходит на корабле всех, но он глуховат, а также близорук и мало смыслит в мореходстве, а среди моряков идет распря из-за управления кораблем: каждый считает, что именно он должен пра-

¹ *Козлоолень*, или трагелаф,— фантастическое составное существо. У Аристофана (Лягушки 937) трагелаф наряду с конепетухом символизирует высокопарность и сложность эсхилловской трагедии.

вить, хотя никогда не учился этому искусству, не может указать своего учителя и в какое время он обучался. Вдобавок они заявляют, что учиться этому нечего, и готовы разорвать на части того, кто скажет, что надо. Они осаждают судовладельца просьбами и всячески добиваются, чтобы он передал им кормило. Иные его совсем не слушают, кое-кто — отчасти, и тогда те начинают убивать этих и бросать их за борт. Одолев благородного судовладельца с помощью мандрагоры¹, вина или какого-либо иного средства, они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пируют и, разумеется, направляют ход корабля именно так, как естественно для подобных людей. Вдобавок они восхваляют и называют знающим моряком, кормчим, сведущим в кораблевождении того, кто способен захватить власть силой или же угорив судовладельца, а кто не таков, того они бранят, считая его никчемным. Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры — все, что причастно его искусству, если он действительно намерен осуществлять управление кораблем независимо от того, соответствует ли это чьим-либо желаниям или нет. Они думают, что невозможно приобрести такое умение, опытность и вместе с тем власть кормчего.

Итак, раз подобные вещи наблюдаются на кораблях, не находишь ли ты, что при таком положении дел моряки назовут высокопарным болтуном² и никудышным человеком именно того, кто подлинно способен управлять?

— Конечно, — отвечал Адимант.

— Я не думаю, чтобы, видя такую картину, ты нуждался в истолковании того, в чем ее сходство с отношением к подлинным философам в государствах, — ты ведь понимаешь, о чем я говорю.

— Вполне.

— Так прежде всего ты растолкуй этот образ тому, кто удивляется, почему философы не пользуются в государствах почетом, и постарайся убедить его, что гораздо более удивительно было бы, если бы их там почитали.

— Я ему растолкую это³.

— И скажи ему также: «Ты верно говоришь, что для большинства бесполезны люди, выдающиеся в философии». Но в бесполезности этой вели ему винить тех, кто не находит им никакого применения, а не этих выдающихся людей. Ведь неестественно, чтобы кормчий просил матросов подчиняться ему или чтобы мудрецы обивали пороги богачей, — оши-

¹ *Мандрагора* — растение с корнем в виде человеческой фигурки, известное своим снотворным действием.

² Ср.: т. 1, Апология Сократа 18bc и 19bc, а также прим. 8 и 11.

³ Еще раз о подлинных правителях государства.

бался тот, кто так острил¹. Естественно как раз обратное: будь то богач или бедняк, но, если он заболел, ему необходимо обратиться к врачам; а всякий, кто нуждается в подчинении, должен обратиться к тому, кто способен править. Не дело правителя просить, чтобы подданные ему подчинялись, если только он действительно на что-нибудь годится. И не совершит ошибки тот, кто уподобит нынешних государственных деятелей морякам, о которых мы только что говорили, а людей, которых они считают никчемными и высокопарными, уподобит подлинным кормчим.

— Это в высшей степени правильно.

— По таким причинам и в таких условиях нелегко наилучшему занятию быть в чести у занимающихся как раз противоположным. Всего больше и сильнее обязана философия своей дурной славой тем, кто заявляет, что это их дело — заниматься подобными вещами. Упомянуый тобой хулитель философии говорил, что большинство обратившихся к ней — это самые скверные люди, а самые порядочные здесь бесполезны, и я согласился тогда, что ты говоришь верно, — разве не так?

— Да, так.

— Но мы уже разобрали причину бесполезности порядочных людей.

— Полностью разобрали.

— Хочешь, мы разберем после этого причину неизбежной порочности большинства и по мере сил попытаемся доказать, что и здесь виновата не философия?

— Конечно, хочу.

— Так давай будем слушать и отвечать, удерживая в памяти наше исходное положение относительно природных свойств человека, необходимых, чтобы он был безупречным. Если помнишь, он прежде всего должен руководствоваться истиной, добиваться ее всевозможными средствами, а пустомеля никоим образом не может быть причастен к истинной философии.

— Да, мы так утверждали.

— Уже одно только это положение резко противоречит нынешним представлениям об этих вещах.

— Да, в высшей степени.

— Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, что человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил

¹ Аристотель приписал поэту Симониду Кеосскому (см.: т. 1, Протагор, прим. 24) слова, что «мудрецы постоянно торчат у дверей богатых» (Риторика II 16, 1391a 8–12). Однако схолиаст к данному месту приводит разговор Сократа с неким Евбулом, которому Сократ остроумно возразил, что мудрецы у дверей богатых знают, что им нужно из того, что раздадут богачи, а эти последние не знают, что они получают от мудрецов. Близкий к этому рассказ о беседе философа-киренаика Аристиппа и тирана Дионисия Сиракузского находим у Диогена Лаэртца (II 8, 69).

устремляется к подлинному бытию? Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать, и по истине жить, и питаться, и лишь таким образом избавится от бремени, но раньше — никак.

— Да, такая защита была бы крайне уместна.

— Что же? Будет ли уделом такого человека любовь ко лжи или же, как раз наоборот, ненависть к ней?

— Ненависть.

— Раз его ведет истина, я думаю, мы никогда не скажем, что ее сопровождает хоровод зол.

— Как можно!

— Но скажем, что ее сопровождает здоровый и справедливый нрав, а вслед за ним — рассудительность.

— Верно.

— А хоровод остальных свойств человека, обладающего философским складом? Впрочем, к чему сызнова его строить — ты ведь помнишь, что в него должны входить мужество, великодушие, понятливость, память. Ты возразил мне, что всякий должен согласиться с тем, что мы говорим, оставив, однако, в стороне рассуждения и вместо того наблюдая тех, о ком идет речь; всякий сказал бы также, что среди них он видит и бесполезных, и во многих случаях даже совсем негодных людей. Рассматривая причину этой их дурной славы, мы и столкнулись сейчас с вопросом, почему многие из них никчемны, и ради этого мы снова принялись разбирать природные свойства подлинных философов и были вынуждены определять их.

— Да, это так.

— Да, надо присмотреться к порче такой природы, к тому, как она гибнет у многих, а у кого хоть что-нибудь от нее остается, тех считают пусть не дурными, но все же бесполезными. Затем надо рассмотреть свойства тех, кто им подражает и берется за их дело, — у таких натур много бывает промахов, т. к. они недостойны заниматься философией и это им не под силу; из-за них-то и закрепилась за философией и всеми философами повсюду та слава, о которой ты говоришь.

— А о какой порче ты упомянул?

— Попытаюсь разобрать это, если смогу. Я думаю, всякий согласится с нами, что такой человек, который обладал бы всем, что мы от него требуем для того, чтобы он стал совершенным философом, редко рождается среди людей — только как исключение. Или ты так не считаешь?

— Я вполне с тобой согласен.

— Таких людей мало, но зато посмотри, как много существует для них чрезвычайно пагубного.

— А что именно?

— Всякий до крайности удивится, если услышит, что каждое свойство, которое мы одобряли в подобных людях, оно-то как раз и губит душу, им обладающую, и отвлекает ее от философии: я имею в виду мужество, рассудительность — вообще все, что мы разбирали.

— Да, это странно слышать!

— А кроме того, губят и отвлекают ее и все так называемые блага: красота, богатство, телесная сила, влиятельное родство в государстве и все, что с этим связано. Вот тебе в общих чертах то, что я имею в виду.

— Понимаю, но с удовольствием ознакомился бы подробнее с твоим взглядом.

— Охвати его как должно в целом, и станет вполне ясным и вовсе не странным все ранее сказанное об этом предмете.

— Как ты посоветуешь это сделать?

— Относительно всякого семени или зародыша растения или животного мы знаем, что, лишены подходящего им питания, климата и места, они тем больше теряют в своих свойствах, чем мощнее они сами: ведь плохое более противоположно хорошему, чем нехорошему.

— Конечно.

— Есть ведь разумное основание в том, что при чуждом ей питании самая совершенная природа становится хуже, чем посредственная.

— Да, есть.

— Так не скажем ли мы, Адимант, точно так же, что и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими? Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Но ведь слабые натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол.

— Я согласен с тобой.

— Если установленная нами природа философа получит надлежащую выучку, то, развиваясь, она непременно достигнет всяческой добродетели; но если она посеяна и растет на неподходящей почве, то выйдет как раз наоборот, разве что придет ей на помощь кто-нибудь из богов. Или и ты считаешь, подобно большинству, будто лишь немногие молодые люди испорчены софистами — некими частными мудрецами и только об этих молодых людях и стоит говорить? Между тем кто так говорит, они-то и являются величайшими софистами, в совершенстве умеющими перевоспитывать и переделывать людей на свой лад — юношей и стариков, мужчин и женщин.

— Кто же это делает?

— Те, кто густой толпой заседает в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь иных общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том и в другом; они кричат, рукоплещут, и вдобавок их брань или похвала гулким эхом отражаются от скал в том месте, где это происходит, так что шум становится вдвое сильнее. В таких условиях что, как говорится, будет, по-твоему, у юноши на сердце? И какое воспитание, полученное частным образом, может перед этим устоять? Разве оно не будет смыто этой бранью и похвалой и унесено их потоком? Разве не признает юноша хорошим или постыдным то же самое, что они, или не станет заниматься тем же самым? Наконец, разве он не станет таким же сам?

— Это совершенно неизбежно, Сократ.

— А между тем мы еще не упоминали о величайшей необходимости.

— Какой же?

— О той, которую с помощью дела прибавляют к слову эти самые воспитатели и софисты, когда их речь не убеждает. Или ты не знаешь, что ослушника они карают лишением гражданских прав, денежными штрафами, а то и смертной казнью?

— Да, люди весьма охотно прибегают к таким мерам.

— Найдется ли, по-твоему, тот софист, что их одолеет? Или, может быть, их переубедят доводы частных лиц?

— Думаю, нет.

— Да, нет. Даже и делать такую попытку было бы крайне безрассудно. Ведь не бывает, не бывало, да, по-моему, и не будет иного, противоположного отношения к добродетели у тех, кто получил воспитание от большинства, т. е. человеческое; однако для божественного воспитания, мой друг, мы, согласно пословице, делаем исключение¹. Надо твердо знать: если при таком устройстве государств сохраняется некий порядок, то, возводя его сохранение к божеству², ты не ошибешься.

— Да, мне кажется, что дело обстоит не иначе.

— Вдобавок убедись еще вот в чем...

— В чем же?³

— Каждое из этих частных лиц, взимающих плату (большинство называет их софистами и считает, будто их искусство направлено против него), преподает не что иное, как те же самые взгляды большинства и

¹ Отзвук этой поговорки мы встречаем в Пире 176с: «Сократ не в счет».

² *Божественный удел*, по Платону, даруется людям независимо от воспитания. В «Меноне», например, говорится о том, что государственные люди не научаются добродетели (94b — e), но мудры «от бога» (99b — d).

³ Софисты потакают мнениям толпы.

мнения, выражаемые на собраниях, и называет это мудростью. Это все равно, как если бы кто-нибудь, ухаживая за огромным и сильным зверем, изучил его нрав и желания, знал бы, с какой стороны к нему подойти, каким образом можно его трогать, в какую пору и отчего он свирепеет или успокаивается, при каких обстоятельствах привык издавать те или иные звуки и какие посторонние звуки укрощают его либо приводят в ярость. Изучив все это путем обхождения с ним и длительного навыка, тот человек называет это мудростью и, как бы составив руководство, обращается к преподаванию, по правде сказать, не зная взглядов [большинства] и его вожделий — что в них прекрасно или постыдно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо, но обозначая перечисленное соответственно мнениям этого огромного зверя: что тому приятно, он называет благом, что тому тягостно — злом и не имеет никакого иного понятия об этом, но называет справедливым и прекрасным то, что необходимо. А насколько по существу различна природа необходимого и благого, он не видит и не способен показать это другому человеку. Скажи, ради Зевса, не странным ли показался бы тебе такой воспитатель?

— Мне — да.

— А чем же отличается от него тот, кто мудростью считает уже то, что он подметил, что не нравится, а что нравится собранию большинства самых различных людей — будь то в живописи, музыке или даже в политике? Если, общаясь с ними, он выставляет напоказ свои поэтические или иные произведения либо свое служение государству, он делает это большинство своим властелином сильнее, чем это вызывается необходимостью, и тогда в силу так называемой Диомедовой нужды¹ он выполняет то, что одобряет большинство. А действительно ли это хорошо или прекрасно — разве слышал ты когда-либо, чтобы кто-то из них отдавал себе в этом отчет и чтобы это не вызывало бы смеха?

— Думаю, что и никогда не услышу.

— Так вот, учитывая все это, припомни то, о чем говорили мы раньше: возможно ли, чтобы толпа допускала и признавала существование красоты самой по себе, а не многих красивых вещей или самой сущности каждой вещи, а не множества отдельных вещей?

— Это совсем невозможно².

— Следовательно, толпе не присуще быть философом.

— Нет, не присуще.

— И значит, те, кто занимается философией, неизбежно будут вызывать ее порицание.

¹ Схолиаст к данному месту Платона поясняет эту пословицу рассказом о Диомеде и Одиссее, похитивших палладий Афины в Трое.

² Антагонизм философа и толпы.

— Да, неизбежно.

— Как и порицание со стороны тех частных лиц, которые, общаясь с чернью, стремятся ей угодить.

— Это ясно.

— Исходя из этого, в чем ты усматриваешь спасение для философской природы, чтобы ей не бросать своего занятия и достичь своей цели? Решай на основании того, о чем мы говорили раньше: мы признали, что такой природе свойственны хорошие способности, памятьливость, мужество и возвышенный образ мыслей.

— Да.

— И разве он не будет первым среди всех людей с малых лет, особенно если и телом он уродился таким, как душой?

— Почему бы ему и не быть таковым!

— А его близкие и сограждане захотят найти ему применение в своих делах, когда он подрастет?

— Как же иначе!

— Значит, они будут докучать ему просьбами и оказывать ему почет, чтобы подольститься и заранее заручиться его могущественным покровительством.

— Да, это часто бывает.

— Что же будет делать, по-твоему, подобный человек среди таких людей, особенно если он будет принадлежать к числу граждан великого государства и будет в нем богатым и знатным, а к тому же статным и привлекательным на вид? Не появятся ли у него необычные притязания? Не станет ли он считать себя способным распорядиться делами и эллинов, и варваров и не занесется ли он высоко, преисполнившись высокомерия и пустой самонадеянности вопреки разуму?

— Все это более чем возможно.

— Если кто-нибудь, несмотря на такое его состояние, спокойно подойдет к нему и скажет ему правду, т. е. что ума у него нет, а не мешало бы его иметь, но что поумнеть можно, если только подчинить себя этой цели — приобретению ума, — легко ему будет, по-твоему, выслушать это среди стольких бед?

— Вовсе не легко.

— Если же кто-нибудь, хотя бы один человек, благодаря своей хорошей природе и близости к таким учениям склонится на сторону философии, чувствуя к ней влечение, как, на наш взгляд, поступят в этом случае ее противники, понимая, что для них потеряна возможность использовать его как союзника? Разве не прибегнут они к любым действиям и к любым доводам, чтобы переубедить его и чтобы его наставник не имел успеха? Разве не будут они строить козни и частным образом, и в общественном порядке, привлекая его к суду?

— Это неизбежно.

— Так может ли статься, чтобы такой человек занимался философией?

— Не очень-то!

— Видишь, мы неплохо тогда сказали, что даже сами особенности философской природы, когда она оказывается в плохих условиях, бывают каким-то образом виной тому, что человек бросает этим заниматься; причиной бывают и так называемые блага — богатство и всякого рода обеспеченность.

— Это было правильно сказано.

— Вот в чем гибель и вот как велика, друг мой, порча лучших натур, предназначенных для благороднейшего занятия! И вообще-то подобные природы редкость, как мы утверждаем. К их числу относятся и те люди, что причиняют величайшее зло государствам и частным лицам, и те, что творят добро, если их влечет к нему; мелкая же натура никогда не совершит ничего великого ни для частных лиц, ни для государства.

— Сущая правда.

— Когда, таким образом, от философии отпадают те люди, которым всего больше надлежит ею заниматься, она остается одинокой и незавершенной, а сами они ведут жизнь и неподобающую, и неистинную. К философии же, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее недостойные. Они позорят ее и навлекают на нее упрек в том, за что как раз и порицают ее, по твоим словам, ее хулители, говоря, будто с ней имеют дело люди либо ничего не стоящие, либо же в большинстве своем заслуживающие всего самого худшего.

— Действительно, так об этом и говорят.

— И правильно говорят. Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто, спасаясь от тюрьмы, бежит в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии — особенно те, что половчее в своем ничтожном дельце. Хотя философия находится в таком положении, однако сравнительно с любым другим мастерством она все же гораздо больше в чести, что и привлекает к ней многих людей, несовершенных по своей природе: тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом; ведь это неизбежно.

— Да, именно так.

— А посмотреть, так чем они отличаются от разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ и нарядился — ну прямо жених? Да он и собирается жениться на дочери своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью.

— Ничем почти не отличаются.

— Что же может родиться от таких людей? Не будет ли их потомство незаконнорожденным и негодным?

— Это неизбежно.

— Что же? Когда люди, недостойные воспитания, приближаясь к нему, ведут себя недостойно, какие, можем мы ожидать, родятся тогда намерения и мнения? Поистине они не заслуживают называться мудростью, поскольку в них нет ни подлинности, ни мысли.

— Совершенно верно.

— Остается совсем малое число людей, Адимант, достойным образом общающихся с философией¹: это либо тот, кто, подвергшись изгнанию, сохранил как человек, получивший хорошее воспитание, благородство своей натуры — а раз уж не будет гибельных влияний, он, естественно, и не бросит философии, — либо это человек великой души, родившийся в маленьком государстве: делами своего государства он презрительно пренебрежет. Обратится к философии, пожалуй, еще и небольшое число представителей других искусств: обладая хорошими природными задатками, они справедливо пренебрегут своим прежним занятием. Может удержать и такая узда, как у нашего приятеля Феага²: у него решительно все клонилось к тому, чтобы отпасть от философии, но присущая ему болезненность удерживает его от общественных дел. О моем собственном случае — божественном знамении³ — не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало.

Все вошедшие в число этих немногих, отведав философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние; они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здравого и что там не найти себе союзника, чтобы с ним вместе прийти на помощь правому делу и уцелеть. Напротив, если человек, словно очутившись среди зверей, не пожелает сообща с ними творить несправедливость, ему не под силу будет управиться одному со всеми дикими своими противниками, и, прежде чем он успеет принести пользу государству или своим друзьям, он погибнет без пользы и для себя, и для других. Учтя все это, он сохраняет спокойствие и делает свое дело, словно укрывшись за стеной от пыли, поднятой ураганом. Видя, что все остальные преисполнились беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь чистым от неправды и нечестивых дел, а при исходе жизни отойдет радостно и кротко, уповая на лучшее.

¹ О разнице между истинной философией и софистикой см.: т. 1, Горгий, прим. 29. Вопросу определения софиста посвящен диалог «Софист» (см.: т. 2).

² См.: т. 1, Феаг, прамбула.

³ О божественном знамении, или о гении, Сократа см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 34.

— Значит, он отходит, достигнув немало!

— Однако все же не до конца достигнув того, что он мог, т. к. государственный строй был для него неподходящим. При подходящем строе он и сам бы вырос и, сохранив все свое достояние, сберег бы также и общественное.

Так вот насчет философии — из-за чего у нее такая дурная слава (а между тем это несправедливо), — по-моему, уже сказано достаточно, если у тебя нет других замечаний.

— Я ничего не могу к этому добавить. Но какое из существующих теперь государственных устройств ты считаешь для нее подобающим?

— Нет такого¹. На это-то я и сетую, что ни одно из нынешних государственных устройств недостойно природы философа. Такая натура при них извращается и меняет свой облик. Подобно тому как иноземные семена, пересаженные на чуждую им почву, теряют свою силу и приобретают свойство местных растений, так и подобные натуры в настоящее время не осуществляют своих возможностей, приобретая чуждый им склад. Но стоит такой натуре очутиться в государстве, превосходно устроенном, как и она сама, — вот тогда-то и обнаружится, что она и в самом деле божественна, все же прочее — другие натуры и другие занятия — не более как человеческое.

Очевидно, после этого ты спросишь, что это за государственный строй.

— Ты не угадал. Я собирался спросить не так, а вот как: другой ли это строй или же тот самый, который мы разбирали, основывая наше государство?

— В общем это он. Ведь и тогда было сказано, что в государстве всегда должна существовать некая часть, а придерживающаяся тех же взглядов, что и ты, когда ты как законодатель устанавливал законы.

— Да, это было сказано.

— Но не было достаточно разъяснено, т. к. вы, заранее охваченные страхом, решили, что рассмотрение этого вопроса будет длительным и трудным. Впрочем, и все остальное тоже совсем не легко разобрать.

— Что именно?²

— Каким образом применять философию так, чтобы государство от этого не пострадало? Ведь все великое неустойчиво, а прекрасное, по пословице, действительно трудно³.

— Однако наше доказательство лишь тогда будет доведено до конца, если и это станет очевидным.

¹ Извращенное государственное устройство губительно действует на философа.

² Способы избежать неверного применения философии в государстве.

³ Об этой *пословице* см.: т. 1, Гиппий Большой, прим. 37.

— Препятствием будет служить не отсутствие желания, а разве что недостаток сил. Ты сейчас сам увидишь мое усердие: посмотри, как я настойчив и как отважно я решаюсь сказать, что государство должно приниматься за это дело совсем противоположным образом, чем теперь.

— А как?

— В настоящее время если кто и касается философии, так это подростки, едва вышедшие из детского возраста: прежде чем обзавестись домом и заняться делом, они, едва приступив к труднейшей части философии, бросают ее, в то же время изображая из себя знатоков; труднейшим же я нахожу в ней то, что касается доказательств. Впоследствии если по совету других — тех, кто занимается философией, — они пожелают стать их слушателями, то считают это великой заслугой, хоть и полагают, что заниматься этим надо лишь между прочим. А к старости они, за немногими исключениями, угасают скорее, чем Гераклитово солнце¹, поскольку никогда уже не загораются снова.

— А как же надо заниматься философией?

— Совершенно иначе. Подростки и мальчики должны получать воспитание и изучать философию соответственно их юному возрасту, непрестанно заботясь о своем теле, пока они растут и мужают; философии это будет в помощь. С возрастом, когда начнет совершенствоваться их душа, они должны напряженно ее упражнять. Когда же их сила иссякнет и не по плечу будут им гражданские и воинские обязанности, тогда наконец наступит для них приволье: ничем иным они не будут заниматься, разве что между прочим, коль скоро они намерены вести блаженную жизнь, а скончавшись, добавить к прожитой жизни подобающий потусторонний удел.

— Правду сказать, Сократ, ты, по-моему, говоришь с увлечением, однако, думаю я, большинство слушателей, начиная с Фрасимаха, с еще большим увлечением стали бы тебе возражать: ведь ты их ни в чем не убедил.

— Не ссорь меня с Фрасимахом; мы только что стали друзьями, да и раньше не были врагами. Я не оставляю неиспробованным ни одного средства, пока мне не удастся убедить и его, и остальных или пока я не принесу им хоть какой-нибудь пользы в той их жизни, когда, вновь родившись, они опять столкнутся с подобными вопросами.

— Ненадолго же ты загадываешь, нечего сказать!

— Это ничтожный срок в сравнении с вечностью. А что большинство людей не верит словам другого, это не диво. Ведь они никогда не видали того, о чем мы сейчас говорим, для них все это какие-то фразы, умышленно подогнанные друг к другу, а не положения, вытекающие, как сей-

¹ У Гераклита «не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно, непрерывно обновляется» (см.: В 6 Diels).

час, само собой одно из другого. Да и человека, который был бы равен или подобен самой добродетели, который в пределах возможного достиг бы совершенства в деле и слове и владычествовал бы в государстве подобного рода, они никогда не видели — ни одного, ни многих таких людей. Или, думаешь ты, случилось им видеть?

— Ни в коем случае.

— Да и не довелось им, мой милый, стать благодарными слушателями прекрасных и благородных рассуждений, усердно и всеми средствами доискивающихся истины ради познания и ничего общего не имеющих с чванными препирательствами ради славы или из-за соперничества в судах и при личном общении.

— Да, таких рассуждений они не слышали.

— Вот почему, хотя мы и тогда предвидели это и этого опасались, все же, влекомые истиной, мы говорили, что ни государство, ни его строй, так же как и отдельный человек, не станут никогда совершенными, пока не возникнет некая необходимость, которая заставит этих немногочисленных философов — людей вовсе не дурных, хотя их и называют теперь бесполезными, — принять на себя заботу о государстве, желают ли они того или нет (и государству придется их слушаться); или пока по какому-то божественному наитию сыновья нынешних властителей и царей либо они сами не окажутся охвачены подлинной страстью к подлинной философии. Считать, что какая-нибудь одна из этих двух возможностей или они обе — дело неосуществимое, я лично не нахожу никаких оснований. Иначе нас справедливо высмеяли бы за то, что мы занимаемся пустыми пожеланиями. Разве не так?

— Да, так¹.

— Если для людей выдающихся в философии возникала когда-либо в беспредельности минувшего или существует ныне необходимость взять на себя заботу о государстве — в какой-либо варварской местности, далеко, вне нашего кругозора — или если такая необходимость возникнет впоследствии, мы готовы упорно отстаивать взгляд, что в этом случае был, есть или будет осуществлен описанный нами государственный строй, коль скоро именно эта Муза оказывается владычицей государства. Осуществление такого строя вполне возможно, и о невозможном мы не говорим. А что это трудно, признаем и мы.

— И я с этим согласен.

— Но ты скажешь, что большинство с этим все-таки не согласно.

— Пожалуй.

— Милый мой, не стоит так уж винить большинство. Оно переменит свое мнение, если ты без резкостей, мягко опровергнешь дурную славу

¹ Осуществимость идеального государства.

любви к познанию, покажешь, каковы, по-твоему, философы, и определишь их природу и занятие, чтобы большинство не думало, будто ты говоришь о тех, кого оно само считает философами. [Если оно так взглянет на них, право же, ты скажешь, что у него составилось уже другое мнение и оно по-другому о них отзывается.] Уж не думаешь ли ты, что кто-нибудь станет сердиться на того, кто не зол, и завидовать тому, кто не завистлив, как раз за то, что он независтлив и добродетелен? Предвосхищая твой ответ и скажу, что, по-моему, столь тяжелый нрав встречается у очень немногих людей, большинству же не свойствен.

— Успокойся, я разделяю твой взгляд.

— А согласен ли ты и с тем, что виновниками нерасположения большинства к философии бывают те посторонние лица, которые шумной ватагой вторгаются куда не следует, поносят людей, проявляя к ним враждебность, и все время позволяют себе личные выпады — иначе говоря, ведут себя совершенно неподобающим для философов образом?

— Полностью согласен.

— Между тем, Адимант, тому, кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету, и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти. Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься при общении?

— Это невозможно.

— Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах. Оклеветать же можно все на свете.

— И даже очень.

— Так вот, если у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он усматривает наверху, и не ограничиваться собственным совершенствованием, думаешь ли ты, что из него выйдет плохой мастер по части рассудительности, справедливости и всей вообще добродетели, полезной народу?

— Совсем неплохой.

— Но если люди поймут, что мы говорим о нем правду, станут ли они негодовать на философов и выражать недоверие нашему утверждению, что никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу?

— Раз поймут, то уже не будут негодовать. Но о каком способе начертания ты говоришь?

— Взяв, словно доску, государство и нравы людей, они сперва очистили бы их, что совсем нелегко. Но, как ты понимаешь, они с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать ни частных лиц, ни государства и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таковым.

— Это верно.

— После этого, правда ведь, они сделают набросок государственного устройства?

— Как же иначе?

— Затем, думаю я, разрабатывая этот набросок, они пристально будут вглядываться в две вещи: в то, что по природе справедливо, прекрасно, рассудительно и т. д., и в то, каково же все это в людях. Смешивая и сочетая качества людей, они создадут прообраз человека, определяемый тем, что уже Гомер назвал боговидным и богоподобным свойством, присущим людям¹.

— Это верно.

— И я думаю, кое-что они будут стирать, кое-что рисовать снова, пока не сделают человеческие нравы, насколько это осуществимо, угодными богу.

— Это была бы прекраснейшая картина!

— А тех, кто, по твоим словам, сомкнутым строем шел против нас, разве мы не убедили бы, что именно таков начертатель государственных устройств, которого мы им раньше хвалили, а они негодовали, что мы вверили ему государство? Если бы они послушались нас сейчас, неужели они не смягчились бы?

— Конечно, смягчились бы, если они в здравом уме.

— Какие же у них могут быть возражения? Разве только что философы не страстные поклонники истины и бытия?

— Это было бы нелепо.

— Или что философская натура, которую мы разобрали, не родственна наивысшему благу?

— И это звучало бы так же.

— Далее. Если уж не эта, то какая другая натура, коль скоро ей найдется надлежащее применение, будет полностью добродетельной и философской? Может быть, мы скорее в состоянии это утверждать о тех натурах, что мы отвергли?

— Конечно, нет.

¹ Гомеровское обычное наименование героев: «божественный», «подобный богу», «равный богу» — идет от мифологического представления о причастности героев богам, от которых они некогда все произошли; кроме того, здесь наличествует поэтическое понимание «божественного» как наилучшего, прекрасного.

— Или их все еще приводят в ярость наши слова, что ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государства не станет племя философов или пока не осуществится на деле тот государственный строй, который мы словесно обрисовали?

— Быть может, это их злит, хотя теперь уже меньше.

— Если ты не против, давай скажем, что они не только меньше злятся, но совсем уже стали кроткими и дали себя убедить, пусть только из стыдливости.

— Я, конечно, не против.

— Итак, будем считать, что в этом мы их убедили. Но кто же станет оспаривать следующее: ведь может случиться, что среди потомков царей и властителей встретятся философские натуры...

— С этим не будет спорить никто.

— А раз такие натуры встречаются, так ли уж неизбежно предстоит им подвергнуться порче? Что трудно им себя охранить, это и мы признаем. Но разве бесспорно, что во все времена ни одному из всех них никогда не удалось уберечься?

— Вовсе нет.

— Между тем достаточно появиться одному такому лицу, имеющему в своем подчинении государство, и человек этот совершит все то, чему теперь не верят.

— Его одного было бы достаточно.

— Ведь если правитель будет устанавливать законы и обычаи, которые мы разбирали, не исключено, что граждане охотно станут их выполнять.

— Это вовсе не исключено.

— А разве примкнуть к нашим взглядам будет для других чем-то диковинным и невозможным?

— Я лично этого не думаю.

— Между тем мы раньше в достаточной мере, полагаю, разобрали, что предложенное нами — это наилучшее, будь оно только осуществимо.

— Да, мы разобрали это достаточно.

— А теперь у нас так выходит насчет законодательства: всего лучше, если бы осуществилось то, о чем мы говорим, и хотя это трудно, однако не невозможно.

— Выходит так.

— После того как мы насилу покончили с этим вопросом, надо сказать и об остальном. Каким образом и посредством каких наук и занятий получают люди, на которых зиждется все государственное устройство? В каком возрасте каждый из них приступает к каждому из этих дел?

— Да, об этом надо сказать.

— Я ничего не выгадал, стараясь раньше опустить тягостный вопрос, касающийся обзаведения женами, деторождения и назначения на пра-

вительственные должности, — я знал тогда, что полная правда будет неприятна и тяжела; но все равно вышло, что необходимость рассмотрения этого вопроса сейчас нисколько не меньше. Впрочем, что касается жен и детей, это уже выполнено, а вот насчет правителей приходится приниматься за разбор как бы сызнова.

Если ты помнишь, мы говорили, что им должна быть присуща любовь к своему государству, испытанная и в радости, и в горе, и должно быть заметно, что от этого своего правила они не откажутся ни при каких трудностях, опасностях или иных превратностях. Кто здесь окажется слаб, того придется отвергнуть, но тот, кто чистым выйдет из этого испытания, словно золото из огня, того надо поставить правителем, оказывать ему особые почести и присуждать награды как при жизни, так и после кончины. Вот что примерно было сказано, когда наша беседа мимоходом коснулась этого, но тотчас же спряталась из страха затронуть то, что сейчас перед нами возникло.

— Сущая правда; я ведь помню.

— Тогда я, мой друг, не решался сказать то, что теперь решился. Осмелимся же сказать и то, что в качестве самых тщательных стражей следует ставить философов.

— Пусть это будет сказано¹.

— Прими во внимание, что у тебя их, естественно, будет немного, ведь природа их должна быть такой, как мы разобрали, между тем все свойства подобных натур редко встречаются вместе: большей частью они бывают разбросаны.

— Что ты имеешь в виду?

— Способность к познанию, память, остроумие, проницательность и все, что с этим связано, обычно, как ты знаешь, не встречаются все зараз, а люди по-юношески задорные и с блестящим умом не склонны всегда жить размеренно и спокойно; напротив, из-за своей живости они мечутся во все стороны, и все постоянное их покидает.

— Ты прав.

— Если же люди отличаются постоянством нрава и переменчивость им чужда, на их верность можно скорее положиться, и на войне они с трудом поддаются страху, но эти же их свойства сказываются при усвоении знаний: они неподатливы, невосприимчивы и словно находятся в оцепенении, а когда надо над чем-нибудь таким потрудиться, их одолевают сон и зевота.

— Это бывает.

— Между тем мы говорили, что человек должен в полной мере обладать и теми, и этими свойствами, иначе не стоит давать ему столь тщательное воспитание, удостаивать его почестей и вручать ему власть.

¹ Еще о природе философа и четырех добродетелях.

— Это верно.

— Но не находишь ли ты, что указанное сочетание редко встречается?

— Да, редко!

— Значит, надо проверять человека в трудностях, опасностях и радостях, о чем мы и говорили раньше. Кроме того, добавим сейчас то, что мы тогда пропустили: надо упражнять его во многих науках, наблюдая, способен ли он воспринять самые высокие познания или он их убоится, подобно тому как робеют люди в других случаях.

— Это следует наблюдать. Но какие познания ты называешь высокими?

— Вероятно, ты помнишь, что, различив три вида души¹, мы сделали вывод относительно справедливости, рассудительности, мужества и мудрости, определив, что такое каждое из них.

— Если бы я не помнил, я не был бы вправе слушать дальнейшее.

— А помнишь ли ты то, что было сказано перед этим?

— Что именно?

— Мы как-то говорили, что для наилучшего рассмотрения этих свойств есть другой, более долгий путь и, если пойти по нему, можно достичь полной ясности, но уже и из ранее сказанного можно сделать нужные заключения. Последнее вы признали достаточным, и, таким образом, получились выводы, на мой взгляд, не вполне точные. А удовлетворяют ли они вас, пожалуйста, скажите сами.

— Но мне-то, — отвечал Адимант, — они показались вполне доказательными, да и остальным тоже.

— Но, дорогой мой, мера в таких вещах, если она хоть сколько-нибудь отстает от действительности, уже не будет в надлежащей степени доказательной. Ведь несовершенное не может служить мерой чего бы то ни было. Впрочем, некоторым иной раз уже и это кажется достаточным, а дальнейшие поиски излишними.

— Такое впечатление создается очень у многих из-за их беспечности.

— Но всего менее этому должен поддаваться страж государства и законов.

— Конечно.

— Значит, мой друг, ему надо идти более долгим путем и не меньше усилий приложить к приобретению знаний, чем к гимнастическим упражнениям, иначе, как мы только что говорили, он никогда не достигнет совершенства в самом важном и наиболее ему нужном знании.

— Да разве не это самое важное и есть что-то важнее справедливости и всего того, что мы разбирали?

¹ См.: IV 439cd.

— Да, есть нечто более важное, и это следует рассматривать не только в общих чертах, как мы делаем теперь: напротив, там нельзя ничего упустить, все должно быть завершённым. Разве не смешно, что в вещах незначительных прилагают старания, чтобы все вышло как можно точнее и чище, а в самом важном деле будто бы и вовсе не требуется величайшая тщательность!

— Конечно [твое замечание ценно]¹. Но что такое это важнейшее знание и о чем оно, как ты считаешь? Или ты думаешь, тебя отпустят, не задав этого вопроса?

— На это я не слишком рассчитываю; пожалуйста, задавай вопросы и ты. Во всяком случае ты уже не раз об этом слышал, а сейчас ты либо просто не сообразил, либо умышленно хочешь снова мне наделать хлопот своим вмешательством; последнее, думаю я, вероятнее. Ты часто уже слышал: идея блага² — вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и, вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того, как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Или ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благе вовсе не помышлять?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких — в понимании?³

— Конечно.

— И знаешь, мой друг, те, кто держится этого взгляда, не в состоянии указать, что представляет собой это понимание, но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть понимание того, что хорошо.

— Это просто смешно.

— Еще бы не смешно, если, упрекая нас в неведении блага, они затем говорят с нами как с ведающими это, называя благом понимание того,

¹ Идея (эйдос) блага.

² Об идее блага, воплощенной в творце мира — демиурге, см.: Тимей 29а. Ср.: Государство VI 507с, 510а — 511d. Единое «Парменида» есть также не что иное, как высшее благо. Учение Платона о благе было настолько известно в античности, что вошло даже в поговорку. Диоген Лаэртский приводит слова из комедии Анфиса: «А что касается блага, какое оно... то я знаю о нем не больше, чем я знаю о благе Платона» (fr. 6 Kock).

³ См.: Филеб 11b. По Аристотелю, «люди образуют понятия блага и блаженства сообразно с жизнью, которую они ведут», причем «толпа» видит благо в наслаждении (Никомахова этика I 3 1095b 14–16).

что хорошо, как будто нам станет понятно, что они говорят, если они будут часто произносить слово «благо».

— Сущая правда.

— Что же? Те, кто определяет благо как удовольствие, меньше ли исполнены заблуждений? Разве им не приходится признать, что бывают дурные удовольствия?

— И даже очень дурные.

— Выходит, думаю я, что они признают, будто благо и зло — одно и то же¹. Разве нет?

— Именно так.

— Следовательно, ясно, что во всем этом очень много спорного.

— Конечно.

— Далее. Разве неясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таковым, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

— Безусловно.

— К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. В этом она не может быть совершенно уверена, как во всем остальном, вот почему она терпит неудачу и в том, что могло бы быть ей на пользу. Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы все вверить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?

— Ни в коем случае.

— Я думаю, что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неведомо. Предвижу, что без этого никто и не может их познать.

— Ты верно предвидишь.

— Между тем государственный строй будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его будет блюсти страж, в этом сведущий.

— Это необходимо. Но ты-то сам, Сократ, считаешь благо знанием или удовольствием? Или чем-то иным, третьим?

— Ну что ты за человек! Мне хорошо известно, да и ты прежде хорошо показал, что тебя не могут удовлетворить обычные мнения об этих вещах.

¹ В «Филебе» Сократ говорит Протарху, что нельзя верить учению, которое все противоположности приводит к единству (13е — 14а); он имеет здесь в виду обычную софистическую игру словами.

— Мне кажется, Сократ, неправильным, когда чужие взгляды умеют излагать, а свои собственные — нет, несмотря на долгие занятия в этой области.

— Как так? По-твоему, человек вправе говорить о том, чего он не знает, выдавая себя за знающего?

— Вовсе не за знающего, но пусть он изложит, что думает, именно как свои соображения.

— Как? Разве ты не замечал, что все мнения, не основанные на знании¹, никуда не годятся? Даже лучшие из них и те слепы. Если у людей бывают какие-то верные мнения, не основанные на понимании, то чем они, по-твоему, отличаются от слепых, которые правильно идут по дороге?

— Ничем.

— Ты предпочитаешь наблюдать безобразное, туманное и неясное, хотя есть возможность узнать от других то, что и ясно, и красиво?

— Ради Зевса, Сократ, — воскликнул Главкон, — не отстраняйся, словно ты уже закончил рассуждение. С нас будет достаточно, если ты разберешь вопрос о благе так, как ты рассматривал справедливость, рассудительность и все остальное.

— Мне же, дорогой мой, этого тем более будет достаточно. Как бы мне только не сплеховать, а то своим нелепым усердием я вызову смех. Но, мол милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

— Пожалуйста, говори, а о его родителе² ты нам расскажешь в дальнейшем.

— Хотелось бы мне быть в состоянии отдать вам целиком этот мой долг, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока хоть проценты, т. е. то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет.

— Мы остережемся по мере сил. Но ты продолжай.

— Все же только заручившись вашим согласием и напомнив вам о том, что мы с вами уже говорили раньше, да и вообще нередко упоминали.

— А именно?

— Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и т. д., и мы разграничиваем их с помощью определения.

¹ О *знании и мнении* см.: т. 1, Менон, прим. 44. Весь диалог «Теэтет» посвящен критике сенсуализма как источника ложных мнений.

² *Родитель*: здесь — то высшее благо, которое в «Тимее» именуется демиургом (ср. прим. 17).

— Да, мы так считаем.

— А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и т. д. в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

— Да, это так.

— И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

— Конечно.

— Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

— Посредством зрения.

— И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

— Ну и что же?

— Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?

— Нет, не особенно.

— А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, так, что, когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

— Ничего третьего тут не нужно.

— Я думаю, что и для многих остальных ощущений — но не для всех — не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

— Нет, не могу.

— А разве ты не замечал, что это требуется для зрения и для всего того, что можно видеть?

— Что ты говоришь?

— Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит цвета, если будет пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

— Что же это, по-твоему, такое?

— То, что ты называешь светом.

— Ты прав.

— Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

— Еще бы ему не быть!

— Кого же из небесных богов можешь ты признать владычествующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам — восприниматься зрением?

— Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

— А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

— В каком?

— Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно возникает — мы называем это глазом, — не есть Солнце.

— Конечно, нет.

— Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.

— Да, самое.

— И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем как некое истечение.

— Конечно.

— Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно — причина зрения, но само зрение его видит.

— Да, это так.

— Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, — ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам.

— Как это? Разбери мне подробнее.

— Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.

— Действительно, это так.

— Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.

— И что же?

— Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

— Похоже на это.

— Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и

то и другое — познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

— Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если, по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой!

Но, конечно, ты понимаешь под этим не удовольствие?

— Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ...

— Как?

— Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение (γένεσις), рост а также питание, хотя само оно не есть становление (γένεσις).

— Как же иначе?

— Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

— Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!

— Ты сам виноват, — сказал я, — ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе.

— И ты ни в коем случае не бросай этого; не говоря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем — не пропустил ли ты чего.

— Ну, там у меня многое пропущено.

— Не оставляй в стороне даже мелочей!

— Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить.

— Непременно постарайся¹.

— Так вот, считай, что есть двое владык, как мы и говорили: один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым — не хочу называть это небом, чтобы тебе не казалось, будто я как-то мудрю со словами². Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый?

— Усвоил.

¹ Мир умопостигаемый и мир видимый.

² Имеется в виду близость звучания греческих слов οὐρανός («небо») и ὀρατός («зримый»).

— Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, т. е. область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся там отрезков будет содержать образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах — одним словом, все подобное этому.

— Понимаю.

— В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготавливается.

— Так я это и размещу.

— И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.

— Я с этим вполне согласен.

— Рассмотрим, в свою очередь, и разделение области умопостигаемого — по какому признаку надо будет ее делить.

— По какому же?

— Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но с помощью самих идей пролагает она себе путь¹.

¹ Все предшествующие рассуждения, начиная с 508а, подводят собеседников Сократа к мысли об идее высшего блага, которое ни от чего не зависит, само себя определяет, находясь за пределами бытия (509b), и является не чем иным, как тем *беспредпосылочным началом* (ἀρχή ἀπολόθετος, 510b), которое символически можно выразить в образе Солнца (509а), все одаряющего, дающего человеку возможность видения мира, но вместе с тем ослепительно недоступного.

Идея Солнца как высшего блага была чрезвычайно симптоматична для кануна эллинизма. Поздняя античность видела в Солнце объединяющую и организующую весь мир силу в противовес архаической матери-Земле и раннеклассическим четырем элементам (вода, воздух, земля, огонь) натурфилософов.

Такую первостепенную роль Солнце получило не сразу. В традиционной генеалогии Гесиода Гея и Уран рождают (среди других своих детей) титанов Гипериона и Фейю (Теогония 132–135), которые, «сочетавшись в любви», в свою очередь, рождают Солнце-Гелиоса, Селену-Луну и Эос-Зарю (371–374). У Гомера Гелиос имеет свой о-в Тринакию, где пасутся тучные стада быков и овец (см.: Од. XII 380 сл.). Мифологический Гелиос у досократиков отождествлялся с Зевсом (Ферекид А 9), Гефестом, Аполлоном и огнем (Феаген 2), прямо именуясь у орфиков Гелиосом-Огнем (см.: 1 В 2 Diels). Он «владыка» у Эмпедокла (см.: 31 В 47 Diels) и «отец растений» у Анаксагора (см.: 59 А 117 Diels), хотя тот же Анаксагор видит в Солнце только «огненную массу» (см.: А 1 Diels), а Гераклит говорит:

— То, что ты говоришь, я недостаточно понял.

— Тебе легче будет понять, если сперва я скажу вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.

— Это-то я очень хорошо знаю.

«Солнце не преступит положенной ему меры» (см.: 22 В 94 Diels). Скромное место Солнца, хотя оно и «бог» (см.: 5 В la Diels), наглядно выступает у пифагорейцев, в космологической системе которых в центре Вселенной находится мировой огонь — Гестия, а Солнце занимает место рядом с Луной и Землей (Филолай А 16 Diels).

Объединение Солнца-Гелиоса с Фебом-Аполлоном, великим организующим и оформляющим началом, способствовало представлению о Солнце как универсальной мировой силе. Это объединение, начавшееся еще в доклассическую эпоху, превратилось в прямое отождествление в литературе и философии эпохи эллинизма. У Стоика Корнута (XXII//Cornuti theologiae Graecae compendium / Rec. Lang. Lipsiae, 1881) Аполлон — это прежде всего Солнце и огонь. Дионисий Галикарнасский тоже прямо отождествляет Аполлона и Солнце (Dionysii Halicarnasci opuscula critica et rhetorica. Vol. V–VI / Ed. H. Usener et L. Radermacher. Leipzig, 1899. Opp. II 256. P. 14–16). Аполлону-Солнцу посвящен гимн Месомеда, вольноотпущенника императора Адриана (*Jan C. Musici scriptores graeci*. Lipsiae, 1895. P. 400–468). Дион Хрисостом говорит, что «некоторые считают одним и тем же Аполлона, Гелиоса и Диониса» (I p. 347, 27 сл.). Но для Плутарха Аполлон является Солнцем не в буквальном, физическом, смысле, но по своим «истечениям и переменам» (De Pythiae oraculis 12), когда Аполлон одновременно становится всеми стихиями, в том числе и огненной (De Earud Delphos 21), и утверждает, что «Солнце является его порождением и вечно становящимся произведением всего сущего» (De defectu oraculorum 42) (см.: Plutarchi chaeronensis moralia / Rec. et emend. W. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Vol. III. Leipzig, 1972). Плутарх таким образом впервые делает попытку философски осмыслить принцип, объединяющий Аполлона и Солнце, прокладывая тем самым дорогу неоплатоническому единому, «формообразующей» монаде Ямвлиха (In Nicom. arithm. introd. 13, 1–14, 3 / Ed. Pistelli. Lipsiae, 1894). У Плотина, как и у Платона, божественное нельзя созерцать физическими глазами, но только внутренним зрением (V 8, 10 // Plotini Opera. T. I–III / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxonii, 1964–1982). Для Порфирия Аполлон — «солнечный ум» (см.: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Vol. 1–3. Lipsiae, 1903–1906. I 159, 26 sqq.). Прокл не сомневается в тождестве Аполлона и Солнца (см.: Ibid. III 284, 1–4), причем, по Проклу, аполлоновский свет, проходя через мировой ум, освещает весь чувственный мир. Наконец, понимание Солнца как максимально универсальной мощной живительной силы, однако не личностной, а физической, нашло свое воплощение в знаменитой речи «К царю Солнцу» неоплатоника Юлиана. Так представление о Солнце как высшей надмировой идее, управляющей Вселенной и ее организующей, укрепилось в поздней античности. Ср. также: т. 2, Теэтет 153d.

Анализ беспредпосылочного начала Платона со ссылками на современные философские учения дан в книге: Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1969. С. 627–634. А. Лосеву принадлежит также вышеуказанный перевод этого термина.

— Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором.

— Ты прав.

— Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, т. к. она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает отчетливое их выражение.

— Я понимаю: ты говоришь о том, что изучают с помощью геометрии и родственных ей приемов.

— Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, т. е. некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

— Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое с помощью диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого с помощью рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначальному, то, по-твоему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначально. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, т. к. рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом¹.

¹ *Рассудок* является здесь промежуточной категорией между *мнением* и *умом*, причастными соответственно чувственному и идеальному мирам.

— Ты выказал полнейшее понимание. С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени — разум, на второй — рассудок, третье место удели вере, а последнее — уподоблению¹, и расположи их соответственно, считая, что, насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности.

— Понимаю. Я согласен и расположу их так, как ты говоришь.

¹ *Разум и рассудок* относятся Платоном к сфере умопостигаемой, а *вера и уподобление* — к сфере чувственной.

Книга седьмая

— После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю, — сказал Главкон.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

— Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

— А предметы, которые проносят там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?

— То есть?

— Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

— Непременно так.

— Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

— Это совершенно неизбежно.

— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную проходящую перед ним вещь и заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

— Конечно, он так подумает.

— А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

— Да, это так.

— Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

— Да, так сразу он этого бы не смог.

— Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, т. е. смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

— Несомненно.

— И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других ему чуждых средах.

— Конечно, ему это станет доступно.

— И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

— Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

— Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

— И даже очень.

— А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, т. е. сильнейшим образом желал бы

...как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный¹

и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

— Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

— Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

— Конечно.

— А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

— Непременно убили бы.

— Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль — коль скоро ты стремишься ее узнать, — а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том,

¹ См.: Гомер. Од. XI 490–491. Ср.: кн. III, прим. 2.

что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

— Да, естественно¹.

— Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не выдавшие самое справедливость.

— Да, в этом нет ничего удивительного.

— Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, т. е. [оно нарушается] по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой; это можно понять, видя, как иногда душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состояние и такую жизнь можно счесть блаженством, той же, первой, посочувствовать². Если же при взгляде на нее кого-то

¹ Созерцание божественных вещей (справедливости самой по себе) и вещей человеческих.

² Знаменитый символ пещеры у Платона дает читателю образное понятие о мире высших идей и мире чувственно воспринимаемых вещей, которые суть не что иное, как тени идей, их слабые копии и подобию. Ограниченность человеческой жизни примитивным существованием выражена Платоном также в «Федоне» (109a — 111d), в мифе о двух Землях — нашей, человеческой, и вышней, небесной, — согласно которому люди обитают в глубоких впадинах, в грязных и изъеденных морской солью расселинах нашей Земли, не догадываясь, что есть истинное небо, истинный свет и истинная Земля.

В греческой философской традиции пещера как символ духовной ослепленности встречается очень редко, и трактовку, которую дает Платон, можно считать оригиналь-

все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света.

— Ты очень правильно говоришь.

— Раз это верно, вот как должны мы думать об этих душах: просвещенность — это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания и они его туда вкладывают, вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение.

— Верно, они так утверждают.

— А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отворотиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли?¹

— Да.

— Как раз здесь и могло бы проявиться искусство обращения: каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека. Это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы.

— Видимо, так.

— Некоторые положительные свойства, относимые к душе, очень близки, пожалуй, к таким же свойствам тела; в самом деле, у человека сперва их может и не быть, они развиваются позднее путем упражнения и входят в привычку. Но способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными, как пронизательна их душонка и как они насквозь видят то, что им надо? Значит, зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности, и, чем острее они видят, тем больше совершают зла.

ной. Намек на этот символ есть в «Прикованном Прометее» Эсхила, где описывается безрадостная жизнь жалких человеческих существ, которые наподобие «проворных муравьев» обитают в «глубинах бессолнечных пещер» и, «глядя, не видят», «слушая, не слышат», а жизнь их подобна «образам сновидений» (447–453). Видимо, символ пещеры был знаком и пифагорейцам, в частности Порфирию (*De antro nymph. 8 // Porphirii opuscula selecta / Ed. Nauck. Lipsiae, 1886*), а также Эмпедоклу, у которого во фрагментах «душеводительные силы» говорят: «Пришли мы в эту закрытую пещеру» (см.: 31 В 120 Diels). Ферекид Сирский в своих символах «углублений», «ям», «пещер» и «ворот» намекает на «рождение и умирание души» (7 В 6 Diels).

¹ Искусство обращения человека к созерцанию идей (эйдосов).

— Конечно, я это замечал.

— Однако если сразу же, еще в детстве, пресечь природные склонности такой натуры, которые, словно свинцовые грузила, влекут ее к обжорству и различным другим наслаждениям и направляют взор души вниз, то, освободившись от всего этого, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там все так же остро, как теперь в том, на что направлен их взор.

— Это естественно.

— Что же? А разве естественно и неизбежно не вытекает из сказанного раньше следующее: для управления государством не годятся как люди непросвещенные и не сведущие в истине, так и те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием, — первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных¹.

— Это верно.

— Раз мы — основатели государства, нашим делом будет заставлять лучшие натуры учиться тому познанию, которое мы раньше назвали самым высоким, т. е. умению видеть благо и совершать к нему восхождение; но когда, высоко поднявшись, они в достаточной мере его узрят, мы не позволим им того, что в наше время им разрешается.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы не позволим им оставаться там, на вершине, из нежелания спуститься снова к тем узникам², и, худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести.

— Выходит, мы будем несправедливы к этим выдающимся людям и из-за нас они будут жить хуже, чем могли бы.

— Ты опять забыл, мой друг, что закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства.

— Правда, я позабыл об этом.

¹ Об *Островах блаженных*, обители героев-праведников, см.: т. 1, Горгий, прим. 80. С. 811. Геродот указывает, что в Египте, в семи днях пути от Фив через пустыню, есть город Оасис, по-эллиниски называемый Островом блаженных.

² Здесь *узники* — сословия земледельцев и ремесленников в противоположность стражам, приобщенным к «свету», т. е. к наукам.

— Заметь, Главкон, что мы не будем несправедливы к тем, кто становится у нас философами, напротив, мы предъявим к ним лишь справедливое требование, заставляя их заботиться о других и стоять на страже их интересов. Мы скажем им так: «Во всех других государствах люди, обратившиеся к философии, вправе не принимать участия в государственных делах, потому что люди сделались такими сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием и не должно стремиться возместить расходы. А вас родили мы для вас же самих и для остальных граждан, подобно тому как у пчел среди их роя бывают вожди и цари. Вы воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы, и более их способны заниматься и тем и другим. Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, т. к. вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, — будто это какое-то великое благо. По правде же дело обстоит вот как: где всего менее стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью; совсем иначе бывает в государстве, где правящие настроены противоположным образом.

— Безусловно.

— А ты не думаешь, что наши питомцы, слыша это, выйдут из нашего повиновения и не пожелают трудиться, каждый в свой черед, вместе с гражданами, а предпочтут все время пребывать друг с другом в области чистого [бытия]?¹

— Этого не может быть, потому что мы обращаемся к людям справедливым с нашим справедливым требованием. Но во всяком случае каждый из них пойдет управлять только потому, что это необходимо, — в полную противоположность современным правителям в любом государстве.

— Так уж обстоит дело, дорогой мой. Если ты найдешь для тех, кому предстоит править, лучший образ жизни, чем обладание властью, тогда у тебя может осуществиться государство с хорошим государственным

¹ О терминах *чистый*, *чистота* и *очищение* у Платона см. в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 302–310, где рассматривается чистота физическая, чистота ума, души, идей и магический смысл катартики. Самая ценная чистота для Платона — это «чистота узрения предмета мысли как такового», и она-то и есть «максимальная красота» всех областей бытия, «начиная от телесных и земных и кончая эфирными и небесными» (там же. С. 305).

строим. Ведь только в таком государстве будут править те, кто на самом деле богат — не золотом, а тем, чем должен быть богат счастливый: добродетельной и разумной жизнью. Если же бедные и неимущие добиваются доступа к общественным благам, рассчитывая урвать себе оттуда кусок, тогда не быть добру: власть становится чем-то таким, что можно оспаривать, и подобного рода домашняя, внутренняя война губит и участвующих в ней, и остальных граждан.

— Совершенно верно.

— А можешь ты назвать какой-нибудь еще образ жизни, выражающий презрение к государственным должностям, кроме того, что посвящен истинной философии?

— Клянусь Зевсом, нет.

— Однако не следует, чтобы к власти приходили те, кто прямо-таки в нее влюблен. А то с ними будут сражаться соперники в этой любви.

— Несомненно.

— Кого же иного заставишь ты встать на страже государства, как не тех, кто вполне сведущ в деле наилучшего государственного правления, а вместе с тем имеет и другие достоинства и ведет жизнь более добродетельную, чем государственные деятели?

— Никого.

— Хочешь, рассмотрим, каким образом получают такие люди и с помощью чего можно вывести их наверх, к свету, подобно тому, как, по преданию, некоторые поднялись из Аида к богам?

— Очень хочу!

— Но ведь это не то же самое, что перевернуть черепок¹; тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия; такое восхождение мы, верно, назовем стремлением к мудрости.

— Конечно.

— Не следует ли нам рассмотреть, какого рода познание способствует этому?

— Да, это надо сделать².

— Так какое же познание, Главкон, могло бы увлечь душу от становления к бытию? Но чуть только я задал вопрос, мне вот что пришло на ум: разве мы не говорили, что [будущие философы] непременно должны в свои юные годы основательно знакомиться с военным делом?

— Говорили.

— Значит, то познание, которое мы ищем, должно дополняться еще и этим.

¹ Речь идет о роли случая, на основе которого построена игра в камешки, или *черепки*. Ср.: т. 2, Федр 241b.

² Разделы наук, направленных на познание чистого бытия.

— То есть чем?

— Оно не должно быть бесполезным для воинов.

— Конечно, не должно, если только это возможно.

— Как мы уже говорили раньше, их воспитанию служат у нас гимнастические упражнения и мусическое искусство.

— Да, это у нас уже было.

— Между тем гимнастика направлена на то, что может как возникать, так и исчезать, — ведь от нее зависит, прибавляется ли или убавляется крепость тела.

— Понятно.

— А ведь это совсем не то, искомое, познание.

— Нет, не то.

— Но быть может, таково мусическое искусство, которое мы разбирали раньше?

— Но именно оно, если ты помнишь, — сказал Главкон, — служило как бы противовесом гимнастике, ведь оно воспитывает нравы стражей: гармония делает их уравновешенными, хоть и не сообщает им знания, а ритм сообщает их действиям последовательность. В речах их также оказываются родственные этим свойства мусического искусства, будь то в произведениях вымышленных или более близких к правде. Но познания, ведущего к тому благу, которое ты теперь ищешь, в мусическом искусстве нет вовсе.

— Как это удачно ты мне напомнил: действительно, ничего такого в нем нет, как мы говорили. Но, милый Главкон, в чем могло бы оно держаться? Ведь все искусства оказались грубоватыми.

— Конечно. Какое же еще остается познание, если отпадают и мусическое искусство, и гимнастика, и все остальные искусства?

— Погоди-ка. Если, кроме них, мы уже ничем не располагаем, давай возьмем то, что распространяется на них всех.

— Что же это такое?

— Да то общее, чем пользуется любое искусство, а также рассудок и знания, то, что каждый человек должен узнать прежде всего¹.

— Что же это?

— Да пустяк: надо различать, что такое один, два и три. В общем я называю это числом и счетом. Разве не так обстоит дело, что любое искусство и знание вынуждено приобщаться к нему?

— Да, именно так.

— А военное дело?

— И для него это совершенно неизбежно.

— Презабавным же полководцем выставляет Агамемнона Паламед в трагедиях! Обратил ли ты внимание, что Паламед — изобретатель чи-

¹ Счет и число как один из разделов познания чистого бытия.

сел — говорит там про себя, что это именно он распределил по отрядам войско под Илионом, произвел подсчет кораблей и всего прочего, как будто до того они не были сосчитаны? Видно, Агамемнон не знал даже, сколько у него самого ног, раз он не умел считать!¹ Каким уж там полководцем может он быть, по-твоему?

— Нелепым, если только это действительно было так.

— Признáем ли мы необходимой для полководца эту науку, т. е. чтобы он умел вычислять и считать?

— Это крайне необходимо, если он хочет хоть что-нибудь понимать в воинском деле, более того, если он вообще хочет быть человеком.

— Но замечаешь ли ты в этой науке то же, что и я?

— А именно?

— По своей природе она относится, пожалуй, к тому, что ведет человека к размышлению, т. е. к тому, что мы с тобой ищем, но только никто не пользуется ею действительно как наукой, увлекающей нас к бытию.

— Что ты имеешь в виду?

— Попытаюсь объяснить свою мысль. Но как я для самого себя устанавливаю различие между тем, что ведет нас к предмету нашего обсуждения, а что нет, это ты посмотри вместе со мной, говоря прямо, с чем ты согласен, а с чем нет, чтобы мы могли таким образом яснее разглядеть, верны ли мои догадки.

— Так указывай же мне путь.

— Я указываю, а ты смотри. Кое-что в наших восприятиях не побуждает наше мышление к дальнейшему исследованию, потому что достаточно определяется самим ощущением; но кое-что решительно требует такого исследования, поскольку ощущение не дает ничего надежного.

— Ясно, что ты говоришь о предметах, видных издалека, как бы в смутной дымке.

— Не очень-то ты схватил мою мысль!

— Но о чем же ты говоришь?

— Не побуждает к исследованию то, что не вызывает одновременно противоположного ощущения, а то, что вызывает такое ощущение, я считаю побуждающим к исследованию, поскольку ощущение обнаруживает одно несколько не больше, чем другое, ему противоположное, все равно, относится ли это ощущение к предметам, находящимся вблизи или к далеким. Ты поймешь это яснее на следующем примере: вот, скажем, три пальца — мизинец, безымянный и средний...

¹ О *Паламеди* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56; об *Агамемноне* — там же, прим. 57, и т. 2, Пир, прим. 14. Паламед считался изобретателем шашек (игры в кости), алфавита и счета (Aesch. fr. 182; Soph. fr. 438; Eur. fr. 578 N.—Sn.), хотя Эсхил приписывал изобретение цифр и букв Прометею (Прометей прикованный 459–461).

— Ну да.

— Считай, что я говорю о них, как о предметах, рассматриваемых вблизи, но обрати здесь внимание вот на что...

— На что же?

— Каждый из них одинаково является пальцем — в этом отношении между ними нет никакой разницы, все равно, находится ли он с краю или посередине, белый ли он или черный, толстый или тонкий и т. д. Во всем этом душа большинства людей не бывает вынуждена обращаться к мышлению с вопросом: «А что это, собственно, такое — палец?», потому что зрение никогда не показывало ей, что палец одновременно есть и нечто противоположное пальцу.

— Конечно, не показывало.

— Так что здесь это, естественно, не побуждает к размышлению и не вызывает его.

— Естественно.

— Далее. А большую или меньшую величину пальцев разве можно в достаточной мере определить на глаз и разве для зрения не безразлично, какой палец находится посередине, а какой с краю? А на ощупь можно ли в точности определить, толстый ли палец, тонкий ли, мягкий или жесткий? Да и остальные ощущения разве не слабо обнаруживают все это? С каждым из них не так ли бывает: ощущение, назначенное определять жесткость, вынуждено приняться и за определение мягкости и потому извещает душу, что одна и та же вещь ощущается им и как жесткая, и как мягкая.

— Да, так бывает.

— В подобных случаях душа, в свою очередь, недоумевает, что обозначено этим ощущением как жесткое, когда та же самая вещь названа им мягкой. То же самое и при ощущении легкого и тяжелого: душа не понимает, легкая это вещь или тяжелая, если восприятие обозначает тяжелое как легкое, а легкое как тяжелое.

— Такие сообщения странны для души и нуждаются в рассмотрении.

— Естественно, что при таких обстоятельствах душа привлекает себе на помощь рассуждение и размышление и прежде всего пытается разобраться, об одном ли предмете или о двух разных предметах сообщает ей в том или ином случае ощущение.

— Как же иначе?

— И если выяснится, что это два предмета, то каждый из них окажется и иным, и одним и тем же.

— Да.

— Если каждый из них один, а вместе их два, то эти два будут в мышлении разделены, ибо, если два не разделены, они мыслятся уже не как два, а как одно.

— Верно.

— Ведь зрение, утверждаем мы, воспринимает большое и малое не раздельно, а как нечто слитное, не правда ли?

— Да.

— Для выяснения этого мышление, в свою очередь, вынуждено рассмотреть большое и малое, но не в их слитности, а в их раздельности: тут полная противоположность зрению.

— Это верно.

— Так вот, не из-за этого ли и возникает у нас прежде всего вопрос: что же это, собственно, такое — большое и малое?

— Именно из-за этого.

— И таким образом, одно мы называем умопостигаемым, а другое — зримым.

— Совершенно верно.

— Так вот как раз это я и пытался теперь сказать: кое-что побуждает рассудок к деятельности, а кое-что — нет. То, что воздействует на ощущения одновременно со своей противоположностью, я определил как побуждающее, а что таким образом не воздействует, то и не будит мысль.

— Теперь я уже понял, и мне тоже кажется, что это так.

— Далее. К какому из этих двух разрядов относятся единица и число?

— Не сообразу.

— А ты сделай вывод из сказанного ранее. Если нечто единичное достаточно хорошо постигается само по себе, будь то зрением, будь то каким-либо иным чувством, то не возникает стремления выяснить его сущность, как я это показал на примере с пальцем. Если же в нем постоянно обнаруживается и какая-то противоположность, так что оно оказывается единицей не более чем ее противоположностью, тогда требуется уже какое-либо суждение; в этом случае душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль и задавать себе вопрос: что же это такое — единица сама по себе? Таким-то образом познание этой единицы вело бы и побуждало к созерцанию бытия¹.

— Но конечно, — сказал Главкон, — не меньше это наблюдается и в том случае, когда мы созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество².

— Раз так бывает с единицей, не то же ли самое и со всяким числом вообще? — спросил я.

¹ Чувственно воспринимаемая *единица* («одно») всегда включает в себя также и множество (один город — много людей, один человек — много частей тела, одна рука — много пальцев и т. д.). Попытки найти такое одно, которое не предполагает ничего, кроме себя, ведут к осмысленному восхождению к беспредпосылочному началу, или к *Единому*, т. е. наука о числах способствует стремлению к философским размышлениям.

² Созерцание тождественного.

— Как же иначе?

— Но ведь арифметика и счет целиком касаются числа?

— Конечно.

— И оказывается, что как раз они-то и ведут к истине.

— Да к тому же превосходным образом.

— Значит, они принадлежат к тем познаниям, которые мы искали.

Воину необходимо их усвоить для войскового строя, а философу — для постижения сущности всякий раз, как он вынырнет из области становящегося, иначе ему никогда не стать мыслителем.

— Это так.

— А ведь наш страж — он и воин, и философ.

— Так что же?

— Эта наука, Главкон, подходит для того, чтобы установить закон и убедить всех, кто собирается занять высшие должности в государстве, обратиться к искусству счета, причем заниматься им они должны будут не как попало, а до тех пор, пока не придут с помощью самого мышления к созерцанию природы чисел — не ради купли-продажи, о чем заботятся купцы и торговцы, но для военных целей и чтобы облегчить самой душе ее обращение от становления к истинному бытию.

— Прекрасно сказано!

— Действительно, теперь, после разбора искусства счета, я понимаю, как оно тонко и во многом полезно нам для нашей цели, если занимают-ся им ради познания, а не по-торгашески.

— А чем именно оно полезно?

— Да тем, о чем мы только что говорили: оно усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами. Ты ведь знаешь, что те, кто силен в этой науке, осмеют и отвергнут попытку мысленно разделить самое единицу, но если ты все-таки ее раздобишь, они снова умножат части, боясь, как бы единица оказалась не единицей, а многими долями одного.

— Ты совершенно прав.

— Как ты думаешь, Главкон, если спросить их: «Достойнейшие люди, о каких числах вы рассуждаете? Не о тех ли, в которых единица действительно такова, какой вы ее считаете, т. е. всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей?» — как ты думаешь, что они ответят?

— Да, по-моему, что они говорят о таких числах, которые допустимо лишь мыслить, а иначе с ними никак нельзя обращаться¹.

¹ Здесь имеется в виду бесконечная делимость конкретного числа, воплощенного в вещах, и неделимость идеального числа.

— Вот ты и видишь, мой друг, что нам и в самом деле необходима эта наука, раз оказывается, что она заставляет душу пользоваться самим мышлением ради самой истины.

— И как умело она это делает!

— Что же? Приходилось ли тебе наблюдать, как люди с природными способностями к счету бывают восприимчивы, можно сказать, ко всем наукам? Даже все те, кто туго соображает, если они обучаются этому и упражняются, то, хотя бы они не извлекали из этого для себя никакой иной пользы, все же становятся более восприимчивыми, чем были раньше.

— Да, это так.

— Право, я думаю, ты нелегко и немного найдешь таких предметов, которые представляли бы для обучающегося, даже усердного, больше трудностей, чем этот.

— Конечно, не найду.

— И ради всего этого нельзя оставлять в стороне такую науку, напротив, именно с ее помощью надо воспитывать людей, имеющих прекрасные природные задатки.

— Я с тобой согласен.

— Стало быть, пусть это будет у нас первая наука. Рассмотрим же и вторую, связанную, впрочем, с первой: подходит ли она нам?¹

— Какая именно? Или ты говоришь о геометрии?

— Да, именно.

— Поскольку она применяется в военном деле, ясно, что подходит, — сказал Главкон. — При устройстве лагерей, занятии местностей, при стягивании и развертывании войск и разных других военных построениях как во время сражения, так и в походах, конечно, скажется разница между знатоком геометрии и тем, кто ее не знает.

— Но для этого было бы достаточно какой-то незначительной части геометрии и счета. Надо, однако, рассмотреть преобладающую ее часть, имеющую более широкое применение: направлена ли она к нашей цели, помогает ли она нам созерцать идею блага? Да, помогает, отвечаем мы, душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия — а ведь это-то ей и должно увидеть любым способом.

— Ты прав.

— Значит, если геометрия заставляет созерцать бытие, она нам годится, если же становление — тогда нет.

— Действительно, мы так утверждаем.

¹ Геометрия.

— Но кто хоть немного знает толк в геометрии, не будет оспаривать, что наука эта полностью противоположна тем словесным выражениям, которые в ходу у занимающихся ею.

— То есть?

— Они выражаются как-то очень забавно и принужденно. Словно они заняты практическим делом и имеют в виду интересы этого дела, они употребляют выражения «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и т. д., все это так и сыплется из их уст. А между тем это ведь наука, которой занимаются ради познания.

— Разумеется.

— Не оговорить ли нам еще вот что...

— А именно?

— Это наука, которой занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет.

— Хорошая оговорка: действительно, геометрия — это познание вечного бытия.

— Значит, милый мой, она влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь, между тем как теперь она у нас неизменна вопреки должному.

— Да, геометрия очень даже на это воздействует.

— Значит, надо по возможности строже предписать, чтобы граждане Прекрасного города ни в коем случае не оставляли геометрию, ведь немаловажно даже побочное ее применение.

— Какое?

— То, о чем ты говорил, — в военном деле, да, впрочем, и во всех науках — для лучшего их усвоения: мы ведь знаем, какая бесконечная разница существует между человеком, причастным к геометрии и непричастным.

— Бесконечная, клянусь Зевсом!

— Так примем это как второй предмет изучения для наших юношей?¹

— Примем.

— Что же? Третьим предметом будет у нас астрономия по-твоему?²

¹ Известно, какое громадное значение Платон придавал *геометрии*. При входе в Академию была надпись: «Негеометр да не войдет». В Академию вообще не принимались те, кто был далек от музыки, геометрии и астрономии. Диоген Лаэртский сообщает (см.: IV 10), что глава Академии Ксенократ сказал человеку, не сведущему в вышеуказанных науках: «Иди, у тебя нечем ухватиться за философию». Среди учеников Платона были крупные математики Евдокс и Менехм, а геометр Евклид «был близок платоновской философии» (см.: 68 // Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii / Rec. G. Friedlein. Lipsiae, 1873).

² Астрономия.

— По-моему, да, потому что внимательные наблюдения за сменой времен года, месяцев и лет пригодны не только для земледелия и мореплавания, но не меньше и для руководства военными действиями.

— Это у тебя приятная черта: ты, видно, боишься, как бы большинству не показалось, будто ты предписываешь бесполезные науки. Между тем вот что очень важно, хотя поверить этому трудно: в науках этих очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают слепым, а между тем сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячу глаз, ведь только при его помощи можно увидеть истину. Кто с этим согласен, тот решит, что ты говоришь удивительно хорошо, а кто этого никак не ощущает, тот, естественно, будет думать, будто ты несешь вздор, от которого, по их мнению, нет никакой пользы и нет в нем ничего заслуживающего упоминания. Так вот, ты сразу же учти, с каким из этих двух разрядов людей ты беседуешь. Или, может быть, ни с тем ни с другим, но главным образом ради себя самого берешься ты за исследования? Но и тогда ты не должен иметь ничего против, если кто-нибудь другой сумеет извлечь из них для себя пользу.

— Чаще всего я люблю рассуждать вот так, посредством вопросов и ответов, но для самого себя.

— В таком случае дай задний ход¹, потому что мы сейчас неверно назначили следующий после геометрии предмет.

— В чем же мы ошиблись?

— После плоскостей мы взялись за объемные тела, находящиеся в движении, а надо бы раньше изучить их самих по себе, ведь правильнее было бы после второго измерения рассмотреть третье: оно касается кубов и всего того, что имеет глубину².

— Это так, Сократ, но здесь, кажется, ничего еще не открыли.

— Причина тут двоякая: нет такого государства, где наука эта была бы в почете, а исследуют ее слабо, т. к. она трудна. Исследователи нуждаются в руководителе, без него им не сделать открытий. Прежде всего трудно ожидать, чтобы такой руководитель появился, а если даже он и появится, то при нынешнем положении вещей те, кто исследует эти вещи, не стали бы его слушать, т. к. они слишком высокого мнения о себе. Если бы все государство в целом уважало такие занятия и содействовало им, исследователи подчинились бы, и их непрерывные усиленные поиски раскрыли бы свойства изучаемого предмета. Ведь даже и теперь, когда большинство не оказывает почета этим занятиям и препятствует им, да и сами исследователи не отдают себе отчета в их полезности, они все же

¹ *Дать задний ход* — метафора от команды моряков.

² Речь идет о стереометрии, которая изучает объемные (στερεός) тела.

вопреки всему этому развиваются, настолько они привлекательны. Поэтому неудивительно, что наука эта появилась на свет.

— Действительно, в ней очень много привлекательного. Но скажи мне яснее о том, что ты только что говорил: изучение всего плоскостного ты отнес к геометрии?

— Да.

— А после нее ты взялся за астрономию, но потом отступился.

— Я так спешил поскорее все разобраться, что от этого все получилось медленнее. Далее по порядку шла наука об измерении глубины, но, т. к. с ее изучением дело обстоит до смешного плохо, я перескочил через нее и после геометрии заговорил об астрономии, т. е. о вращении тел, имеющих глубину.

— Ты правильно говоришь.

— Итак, четвертым предметом познания мы назовем астрономию, в настоящее время она как-то забыта, но она воспрянет, если ею займется государство.

— Естественно. Ты недавно упрекнул меня, Сократ, в том, что моя похвала астрономии была пошлой, так вот, теперь я произнесу ей похвалу в твоём духе: ведь, по-моему, всякому ясно, что она заставляет душу взирать ввысь и ведет ее туда, прочь ото всего здешнего.

— Возможно, что всякому это ясно, кроме меня, мне-то кажется, что это не так.

— А как же?

— Если заниматься астрономией таким образом, как те, кто возводит ее до степени философии, то она даже слишком обращает наши взоры вниз.

— Что ты имеешь в виду?

— Великолепно ты, по-моему, сам для себя решил, что такое наука о вышнем. Пожалуй, ты еще скажешь, будто если кто-нибудь, запрокинув голову, разглядывает узоры на потолке и при этом кое-что распознает, то он видит это с помощью мышления, а не глазами. Возможно, ты думаешь правильно, я-то ведь простоват и потому не могу считать, что взирать ввысь нашу душу заставляет какая-либо иная наука, кроме той, что изучает бытие и незримое. Глядит ли кто, разинув рот, вверх или же, прищурившись, вниз, когда пытается с помощью ощущений что-либо распознать, все равно, утверждаю я, он никогда этого не постигнет, потому что для подобного рода вещей не существует познания и душа человека при этом смотрит не вверх, а вниз, хотя бы он даже лежал навзничь на земле или плыл по морю на спине.

— Да, поделом мне досталось! Ты прав. Но как, по-твоему, следует изучать астрономию в отличие от того, что делают теперь? В чем польза ее изучения для нашей цели?

— А вот как. Эти узоры на небе¹, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинными быстротой и медленностью, согласно истинному числу и во всевозможных истинных формах (σχήμασι), причем перемещается все содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением. Или, по-твоему, именно им?

— Ни в коем случае.

— Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, подобно тому как если бы нам подвернулись чертежи Дедала² или какого-нибудь иного мастера либо художника, отлично и старательно вычерченные. Кто сведущ в геометрии, тот, взглянув на них, нашел бы прекрасным их выполнение, но было бы смешно их всерьез рассматривать как источник истинного познания равенства, удвоения или каких-либо иных отношений.

— Еще бы не смешно!

— А разве, по-твоему, не был бы убежден в этом и подлинный астроном, глядя на круговращение звезд? Он нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно, — ведь так создал демиург и небо, и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца — к году, звезд — ко всему этому и друг к другу. Но он, конечно, будет считать нелепым того человека, который полагает, что все это всегда происходит одинаково и ни в чем не бывает никаких отклонений, причем всячески старается добиться здесь истины, между тем как небесные светила имеют тело и воспринимаются с помощью зрения.

— Я согласен с твоими доводами.

— Значит, мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне, раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души.

— Ты намного усложняешь задачу астрономии в сравнении с тем, как ее теперь изучают.

— Я думаю, что и остальные наши предписания будут в таком же роде, если от нас как от законодателей ожидается какой-либо толк. Но можешь ли ты напомнить еще о какой-нибудь из подходящих наук?

— Сейчас, так сразу, не могу.

¹ Ср. у Эсхила: «ночь в расшитом узорами одеянии» (Прометей прикованный 24 — о ночном звездном небе) или у Еврипида: «узоры звезд» (Елена 1096).

² См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 34.

— Я думаю, что движение бывает не одного вида, а нескольких. Указать все их сумеет, быть может, знаток, но и нам представляются два вида...

— Какие же?

— Кроме указанного еще и другой, ему соответствующий.

— Какой же это?

— Пожалуй, как глаза наши устремлены к астрономии, так уши — к движению стройных созвучий; эти две науки — словно родные сестры, по крайней мере так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними¹. Поступим мы так?²

— Непременно.

— Предмет этот сложный, поэтому мы расспросим их, как они все это объясняют, может быть, они и еще кое-что добавят. Но что бы там ни было, мы будем настаивать на своем.

— А именно?

— Те, кого мы воспитываем, пусть даже не пытаются изучать что-нибудь несовершенное и направленное не к той цели, к которой всегда должно быть направлено все, как мы только что говорили по поводу астрономии. Разве ты не знаешь, что и в отношении гармонии повторяется та же ошибка? Так же, как астрономы, люди трудятся там бесплодно: они измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки.

— Клянусь богами, у них это выходит забавно: что-то они называют «уплотнением» и настораживают уши, словно ловят звуки голоса из соседнего дома; одни говорят, что различают какой-то отзвук посреди, между двумя звуками, и что как раз тут находится наименьший промежуток, который надо взять за основу для измерений; другие спорят с ними, уверяя, что здесь нет разницы в звуках, но и те и другие ценят уши выше ума.

— Ты говоришь о тех добрых людях, что не дают струнам покоя и подвергают их пытке, накручивая на колки. Чтобы не затягивать все это, говоря об ударах плектром, о том, как винят струны, отвергают их или кичатся ими, я прерву изображение и скажу, что имел в виду ответы не этих людей, а пифагорейцев, которых мы только что решили расспросить о гармонии. Ведь они поступают совершенно так же, как астрономы: они ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях, но не поднимаются до

¹ Платон связывает между собой астрономию и музыку, т. к., согласно учению пифагорейцев, которому он тут следует, движение небесных тел, доступное зрению, создает гармонию сфер, лежащую в основе музыкальной гармонии, доступной человеческому слуху.

² Музыка.

рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие нет и почему¹.

— Чудесное это было бы дело — то, о чем ты говоришь!

— Да, действительно полезное для исследования красоты и блага, иначе бесполезно и стараться.

— Безусловно².

— Я по крайней мере думаю, что если изучение всех разобранных нами предметов доходит до установления их общности и родства и приводит к выводу относительно того, в каком именно отношении они друг к другу близки, то оно будет способствовать достижению поставленной нами цели, так что труд этот окажется небесполезным. В противном же случае он бесполезен.

— Мне тоже так сдается. Но ты говоришь об очень сложном деле, Сократ.

— Ты сумеешь вводить часть или что-нибудь другое? Разве мы не знаем, что все это лишь вступление к тому напеву, который надо усвоить? Ведь не считаешь же ты, что, кто в этом силен, тот и искусный диалектик?

— Конечно, нет, клянусь Зевсом! Разве что очень немногие из тех, кого я встречал.

— А кто не в состоянии привести разумный довод или его воспринять, тот никогда не будет знать ничего из необходимых, по нашему мнению, знаний.

— Да, не иначе.

— Так вот, Главкон, это и есть тот самый напев, который выводит диалектика. Он умопостигаем, а между тем зрительная способность хотела бы его воспроизвести, но ведь ее попытки что-либо разглядеть обращены, как мы говорили, лишь на животных как таковых, на звезды как таковые, наконец, на Солнце как таковое. Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока с помощью самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взошел на вершину зримого.

— Совершенно верно.

— Так что же? Не назовешь ли ты этот путь диалектическим?

— И дальше?

¹ Здесь критикуется пифагорейское экспериментаторство. Изучением качества звука занимался древний пифагореец Гиппас: он изготовил медные диски и извлекал из них «симфонию звуков» «по причине некоторой соразмерности» (см.: 18 A 12 Diels). Ему принадлежит учение о быстром и медленном движении звуков, которые он наблюдал на сосудах, в разных соотношениях наполненных жидкостью (см.: A 13 Diels).

² Диалектический метод.

— Это будет освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу. Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем. Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем, подобно тому как в первом случае самое отчетливое [из ощущений], свойственных нашему телу, направлено на самое яркое в телесной (σφματοειδεί) и зримой области.

— Я допускаю, что это так, хотя допустить это, мне кажется, очень трудным; с другой стороны, трудно это и не принять. Впрочем (ведь не только сейчас об этом речь, придется еще не раз к этому возвращаться), допустив, что дело обстоит так, как сейчас было сказано, давай перейдем к самому напеву и разберем его таким образом, как мы разбирали это вступление.

Скажи, чем отличается эта способность рассуждать, из каких видов она состоит и каковы ведущие к ней пути? Они, видимо, приводят к цели, достижение которой было бы словно отдохновением для путника и завершением его странствий.

— Милый мой Главкон, у тебя пока еще не хватит сил следовать за мной, хотя с моей стороны нет недостатка в готовности. А ведь ты увидел бы уже не образ того, о чем мы говорим, а самую истину, по крайней мере как она мне представляется. Действительно ли так обстоит или нет — на это не стоит пока напирать. Но вот увидеть нечто подобное непременно надо — на этом следует настаивать. Не так ли?

— И что же дальше?

— Надо настаивать и на том, что только способность рассуждать может показать это человеку, сведущему в разобранных нами теперь науках, иначе же это никак невозможно.

— Стоит утверждать и это.

— Никто не докажет нам, будто можно сделать попытку каким-нибудь иным путем последовательно охватить все, т. е. сущность любой вещи, ведь все другие способы исследования либо имеют отношение к человеческим мнениям и вожделениям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей] или же целиком на поддержание того, что растет и сочетается. Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней), то им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета.

У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?

— Никогда.

— Значит, в этом отношении один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначально с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь¹, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы другое название, потому что приемы их не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение. А сам рассудок мы уже определили прежде. Впрочем, по-моему, нечего спорить о названии, когда предмет рассмотрения столь значителен, как сейчас у нас.

— Да, не сто́ит.

— Лишь бы только название ясно выражало, что под ним подразумевается, и этого нам ведь будет достаточно?

— Да, достаточно².

— Тогда нас удовлетворят, как и раньше, следующие названия: первый раздел — познание, второй — размышление, третий — вера, четвертый — уподобление. Оба последних, вместе взятые, составляют мнение, оба первых — мышление. Мнение относится к становлению, мышление — к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение — к уподоблению. Разделение же на две области — того, что мы мним, и того, что мы постигаем умом, — и соответствие этих обозначений тем предметам, к которым они относятся, мы оставим с тобой, Главкон, в стороне, чтобы избежать рассуждений, еще во много раз более длинных, чем уже проделанные.

— Но я согласен и с остальным, насколько я в силах за тобой следовать³.

— Конечно, ты называешь диалектиком того, кому доступно доказательство сущности каждой вещи. Если кто этого лишен, то, насколько он не может дать отчета ни себе ни другому, настолько же, скажешь ты, у него и ума не хватает для этого⁴.

— Как этого не сказать!

¹ См.: т. 1, Евтидем, прим. 37.

² Разделы диалектического метода — познание, рассуждение, вера, уподобление.

³ Ср.: VI 511 b — d.

⁴ Определение диалектики.

— Точно так же обстоит дело и относительно блага. Кто не в силах с помощью доказательства определить идею блага, выделив ее из всего остального; кто не идет, словно на поле битвы, сквозь все препятствия, стремясь к опровержению, основанному не на мнении, а на понимании сущности; кто не продвигается через все это вперед с непоколебимой уверенностью, про того, раз он таков, ты скажешь, что ему неведомо ни самое благо, ни какое бы то ни было благо вообще, а если он и прикоснется каким-то путем к призраку блага, то лишь при помощи мнения, а не знания. Такой человек проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и, прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон.

— Клянусь Зевсом, я решительно стану утверждать все это.

— А своим детям — правда, пока что ты их растишь и воспитываешь лишь мысленно, — если тебе придется растить их на самом деле, ты ведь не позволил бы, пока они бессловесны, как чертежный набросок¹, быть в государстве правителями и распоряжаться важнейшими делами?

— Конечно, нет.

— И ты законом обяжешь их получать преимущественно такое воспитание, которое позволило бы им быть в высшей степени сведущими в деле вопросов и ответов?

— Мы вместе с тобой издадим подобный закон.

— Так не кажется ли тебе, что диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше нее: ведь она вершина их всех.

— По-моему, это так.

— Тебе остается только распределить, кому мы будем сообщать эти познания и каким образом.

— Очевидно.

— Помнишь, каких правителей мы отобрали, когда раньше говорили об их выборе?²

— Как не помнить!

— Вообще-то считай, что нужно выбирать указанные тогда натуры, т. е. отдавать предпочтение самым надежным, мужественным и по возможности самым благообразным, но, кроме того, надо отыскивать не только людей благородных и строгого нрава, но и обладающих также свойствами, подходящими для такого воспитания.

— Кто же это, по-твоему?

¹ Незрелый разум детей можно, по Платону, сравнить с бессловесностью линий или с величинами, значение которых «неизреченно» (ἄρητοι) или «невыразимо» (ἄλογοι), т. е. величинами иррациональными.

² Еще об отборе правителей и их воспитании.

— У них, друг мой, должна быть острая восприимчивость к наукам и быстрая сообразительность. Ведь души робеют перед могуществом наук гораздо больше, чем перед гимнастическими упражнениями, эта трудность ближе касается души, это ее особенность, которую она не разделяет с телом.

— Это верно.

— Надо искать человека с хорошей памятью, несокрушимо твердого и во всех отношениях трудолюбивого. Иначе какая ему, по-твоему, охота и переносить телесные тяготы, и в довершение всего еще столько учиться и упражняться?

— Другого такого нам не найти, ведь это должна быть исключительно одаренная натура.

— В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает, — об этом мы говорили уже и раньше. Не подлым надо бы людям за нее братья, а благородным.

— То есть как?

— Прежде всего у того, кто за нее берется, не должно хромать трудолюбие, что бывает, когда человек трудолюбив лишь наполовину, а наполовину — ленив. Это наблюдается, если кто любит гимнастику, охоту и вообще все, что развивает тело, но не любит учиться, исследовать, не любознателен — подобного рода трудности ему ненавистны. Хромым можно назвать и того, чье трудолюбие обращено на трудности, противоположные этим.

— Ты вполне прав.

— Значит, и в том, что касается истины, мы будем считать душу покалеченной точно так же, если она, несмотря на свое отвращение к намеренной лжи (этого она и у себя не выносит, и возмущается ложью других людей), все же снисходительно станет допускать ложь нечаянную и не смущаться, когда ей укажут на невежество, в котором она легкомысленно выпачкалась не хуже свиньи.

— Все это совершенно верно.

— И что касается рассудительности, мужества, великодушия, а также всех других частей добродетели, надо не меньше наблюдать, кто проявляет благородство, а кто — подлость. Не умеющий это различать — будь то частное лицо или государство, — сам того не замечая, привлечет для тех или иных надобностей — в качестве друзей ли или правителей — людей, хромающих на одну ногу и подлых.

— Это действительно часто бывает.

— А нам как раз этого-то и надо избежать. Если мы подберем людей здоровых телом и духом и воспитаем их на возвышенных знаниях и усиленных упражнениях, то самой справедливости не в чем будет нас упрек-

нуть и мы сохраним в целости и государство, и его строй; а если мы возьмем неподходящих для этого людей, то все у нас выйдет наоборот и еще больше насмешек обрушится на философию.

— Это был бы позор.

— Конечно. Но, видно, я уже и сейчас оказался в смешном положении.

— Почему?

— Позабыв, что все это у нас только забава, я говорил, напрягаясь изо всех сил. А говоря, я то и дело оглядывался на философию и видел, как ею помыкают. В негодовании на тех, кто тому виной, я неожиданно вспылал и говорил уж слишком всерьез.

— Клянусь Зевсом, у меня как у слушателя не сложилось такого впечатления.

— Зато у меня оно сложилось — как у оратора. Но не забудем вот чего: говоря тогда об отборе, мы выбирали пожилых, а теперь выходит, что это не годится, ведь нельзя верить Солону, будто человек, старея, может многому научиться; напротив, к этому он становится способен еще менее, чем к бегу¹: именно юношам принадлежат все великие и многочисленные труды.

— Безусловно.

— Значит, счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать нашим стражам еще в детстве, не делая, однако, принудительной форму обучения².

— То есть?

— Свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски. Правда, если тело насильно заставляют преодолевать трудности, оно от этого не делается хуже, но насильственно внедренное в душу знание непрочно.

— Это верно.

— Поэтому, друг мой, питай своих детей науками не насильно, а играючи, чтобы ты лучше мог наблюдать природные склонности каждого.

— То, что ты говоришь, не лишено основания.

— Помнишь, мы говорили: надо брать с собой детей и на войну — конечно, зрителями, на конях, а где безопасно, так и поближе; пусть они отведают крови, словно щенки.

— Помню.

— Кто во всем этом — в трудах, в науках, в опасностях — всегда будет выказывать себя самым находчивым, тех надо занести в особый список.

¹ См.: *Солон*, fr. 22 Diehl.

² **Возрастная градация воспитания.**

— В каком возрасте?

— Когда они уже будут освобождены от обязательных занятий телесными упражнениями. Ведь в течение этого срока, продолжается ли он два или три года, у них нет возможности заниматься чем-либо другим. Усталость и сон — враги наук. А вместе с тем ведь и это немаловажное испытание: каким кто себя выкажет в телесных упражнениях.

— Еще бы!

— По истечении этого срока юноши, отобранные из числа двадцатилетних, будут пользоваться большим почетом сравнительно с остальными, а наукам, порознь преподававшимся им, когда они были детьми, должен быть сделан общий обзор, чтобы показать их сродство между собою и с природой бытия.

— Знание будет прочным, только когда оно приобретено подобным путем.

— И это самая главная проверка, имеются ли у человека природные данные для занятий диалектикой или нет. Кто способен все обозреть, тот — диалектик, кому же это не под силу, тот — нет.

— Я тоже так думаю.

— Вот тебе и придется подмечать, кто наиболее отличится в этом, кто будет стойким в науках, на войне и во всем том, что предписано законом. Из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, надо будет опять-таки произвести отбор, окружить их еще большим почетом и подвергнуть испытанию их способность к диалектике, наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия. Но здесь требуется величайшая осторожность, мой друг.

— А собственно, почему?

— Разве ты не замечаешь зла, связанного в наше время с умением рассуждать, — насколько оно распространилось?

— В чем же оно состоит?

— Люди, занимающиеся этим, преисполнены беззакония.

— И в очень сильной степени.

— Удивляет ли тебя их состояние? Заслуживают ли они, по-твоему, снисхождения?

— В каком же главным образом отношении?

— Возьмем такой пример: какой-нибудь подкинутый ребенок вырастает в богатстве, в большой и знатной семье, ему всячески угождают. Став взрослым, он узнает, что те, кого он считал своими родителями, ему чужие, а подлинных родителей ему не найти. Можешь ты предугадать, как будет он относиться к тем, кто его балует, и к своим мнимым родителям — сперва в то время, когда он не знал, что он подкидыш, а затем, когда уже это узнает? А хочешь, я сам тебе скажу, что я тут усматриваю?

— Хочу.

— Я предвижу, что, пока он не знает истины, он будет почитать мнимых родственников — мать, отца и всех остальных — больше, чем тех, кто его балует. С его стороны будет меньше пренебрежения к нуждам родственников, меньше незаконных поступков или выражений по отношению к ним, меньше неповиновения им, чем тем, кто его балует.

— Естественно.

— Когда же он узнает правду, то, думаю я, его почтение и внимательность к мнимым родственникам ослабеет, а к тем, кто его балует, увеличится; он будет слушаться их гораздо больше, чем раньше, жить на их лад, откровенно примкнув к ним, а о прежнем своем отце и об остальных мнимых родственниках вовсе перестанет заботиться, разве что по натуре он будет исключительно порядочным человеком.

— Все так и бывает, как ты говоришь. Но какое отношение имеет твой пример к людям, причастным к рассуждениям?

— А вот какое: относительно того, что справедливо и хорошо, у нас с детских лет имеются взгляды, в которых мы воспитаны под воздействием наших родителей, — мы подчиняемся им и их почитаем¹.

— Да, это так.

— Но им противоположны другие навыки, сопряженные с удовольствиями, они ласкают нам душу своей привлекательностью. Правда, люди хоть сколько-нибудь умеренные не поддаются им, послушно почитая заветы отцов.

— Это все так...

— Далее. Когда перед человеком, находящимся в таком положении, встанет вопрос, вопрошая²: «Что такое прекрасное?» — человек ответит так, как привычно усвоил от законодателя, однако дальнейшее рассуждение это опровергнет. После частых и всевозможных опровержений человек этот падет так низко, что будет придерживаться мнения, будто прекрасное ничуть не более прекрасно, чем безобразно. Так же случится и со справедливостью, с благом и со всем тем, что он особенно почитал. После этого что, по-твоему, станет с его почтительностью и послушанием?

— У него неизбежно уже не будет такого почтения и послушания.

— Если же он перестанет считать все это ценным и дорогим, как бывало, а истину найти будет не в состоянии, то, спрашивается, к какому же иному образу жизни ему естественно обратиться, как не к тому, который ему будет лестен?

¹ Справедливость воспитывается в человеке с детства.

² Ср. эту персонификацию с персонификацией Законов и Государства в «Критоне» 50a — 54d (см.: т. 1; см. там же, прим. 12).

— Все другое исключено.

— Так окажется, что он стал нарушителем законов, хотя раньше соблюдал их предписания.

— Да, это неизбежно.

— Значит, подобное состояние естественно для тех, кто причастен к рассуждениям, и, как я говорил прежде, такие люди вполне заслуживают сочувствия.

— И сожаления.

— Значит, чтобы люди тридцатилетнего возраста не вызывали у тебя подобного рода сожаления, надо со всевозможными предосторожностями приступать к рассуждениям.

— Несомненно.

— Разве не будет одной из постоянных мер предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассуждениям появлялся смолоду?¹ Я думаю, от тебя не укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь противоречиями и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно щенки, тащат и рвут на части всех, кто им подвернется.

— Да, в этом они не знают удержу.

— После того как они сами опровергнут многих и многие опровергнут их, они вскорости склоняются к полному отрицанию прежних своих утверждений, а это опорочивает в глазах других людей и их самих да заодно и весь предмет философии.

— Совершенно верно.

— Ну а кто постарше, тот не захочет принимать участия в подобном бесчинстве; скорее он будет подражать человеку, желающему в беседе дойти до истины, чем тому, кто противоречит ради забавы, в шутку. Он и сам будет сдержан, и занятие свое сделает почетным, а не презренным.

— Правильно.

— Разве не относится к мерам предосторожности все то, о чем мы говорили раньше: допускать к отвлеченным рассуждениям лишь упорядоченные и стойкие натуры, а не так, как теперь, когда за это берется кто попало, в том числе совсем неподходящие люди?

— Конечно, это необходимая мера.

— В сравнении с тем, кто развивает свое тело путем гимнастических упражнений, будет ли достаточен вдвое больший срок для овладения

¹ Ср. рассуждение Аристотеля о том, что «молодой человек непригоден к занятию политической наукой, т. к. он неопытен в делах житейских». Кроме того, считает Аристотель, он под влиянием аффектов не получит пользу от изучения политических теорий. Людям, подверженным аффектам, познание приносит мало пользы (Никомахова этика I 1, 1095a 2–11).

искусством рассуждать, если постоянно и напряженно заниматься лишь этим?

— Ты имеешь в виду шесть лет или четыре года?

— Это не важно. Пусть даже пять. После этого они будут у тебя вынуждены вновь спуститься в ту пещеру¹, их надо будет заставить занять государственные должности — как военные, так и другие, подобающие молодым людям, пусть они никому не уступят и в опытности. Вдобавок надо на всем этом их проверить, устоят ли они перед разнообразными влияниями или же кое в чем поддадутся.

— Сколько времени ты на это отводишь?

— Пятнадцать лет. А когда им будет пятьдесят, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился, — как на деле, так и в познаниях — пора будет привести к окончательной цели — заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя — каждого в свой черед — на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как божествам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям.

— Ты, Сократ, словно ваятель, прекрасно завершил лепку созданных тобою правителей.

— И правительниц, Главкон; все, что я говорил, касается женщин ничуть не меньше, чем мужчин, правда, конечно, тех женщин, у которых есть на то природные способности.

— Это верно, раз женщины будут во всем участвовать наравне с мужчинами, как мы говорили.

— Что же? Вы согласны, что относительно государства и его устройства мы высказали совсем не пустые пожелания? Конечно, все это трудно, однако как-то возможно, притом не иначе, чем было сказано: когда властителями в государстве станут подлинные философы, будет ли их несколько или хотя бы один, нынешними почестями они пренебрегут, считая их низменными и ничего не стоящими, и будут высоко ценить

¹ См.: VII 514а сл. Здесь имеется в виду повседневная практическая деятельность философов.

порядочность и ту честь, что с нею связана, но самым великим и необходимым будут считать справедливость; служа ей и умножая ее, устроят они свое государство.

— Но как именно?

— Всех, кому в городе больше десяти лет, они отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы разобрали раньше. Таким-то вот образом всего легче и скорее установится тот государственный строй, о котором мы говорили, государство расцветет, а народ, у которого оно возникнет, достигнет блаженства и извлечет для себя великую пользу.

— Да, огромную. А как это могло бы произойти, если когда-нибудь осуществится, ты, Сократ, по-моему, хорошо разъяснил.

— Значит, мы уже достаточно поговорили об этом государстве и о соответствующем ему человеке? Ведь ясно, каким он, по-нашему, должен быть.

— Да, ясно. И поставленный тобою вопрос, кажется мне, получил свое завершение.

КНИГА ВОСЬМАЯ

— Пусть так. Мы с тобой уже согласились, Главкон, что в образцово устроенном государстве жены должны быть общими, дети — тоже, да и все их воспитание будет общим; точно так же общими будут военные и мирные занятия, а царями надо всем этим должны быть наиболее отличившиеся в философии и в военном деле.

— Да, мы в этом согласились.

— И договорились насчет того, что, как только будут назначены правители, они возьмут своих воинов и расселят их по тем жилищам, о которых мы упоминали ранее: ни у кого не будет ничего собственного, но все у всех общее. Кроме жилищ, мы уже говорили, если ты помнишь, какое у них там будет имущество.

— Помню, мы держались взгляда, что никто не должен ничего приобретать, как это все делают теперь. За охрану наши стражи, подвизающиеся в военном деле, будут получать от остальных граждан вознаграждение в виде запаса продовольствия на год, а обязанностью их будет заботиться обо всем государстве.

— Ты правильно говоришь. Раз с этим у нас покончено, то, чтобы продолжить наш прежний путь, давай припомним, о чем у нас была речь перед тем, как мы уклонились в сторону.

— Нетрудно припомнить. Ты закончил свое рассуждение об устройстве государства примерно теми же словами, что и сейчас, а именно что ты считаешь хорошим рассмотренное нами тогда государство и соответствующего ему человека, хотя мог бы указать на государство еще более прекрасное и соответственно на такого человека¹. Раз подобное государственное устройство правильно, сказал ты, все остальные порочны.

— Насколько помню, ты говорил, что имеется четыре вида порочного государственного устройства и что стоило бы в них разобраться, дабы увидеть их порочность воочию; то же самое, сказал ты, касается и соответствующих людей: их всех тоже стоит рассмотреть². Согласившись между собой, мы взяли бы самого лучшего человека и самого худшего и посмотрели бы, правда ли, что наилучший человек — самый счастливый, а наихудший — самый жалкий, или дело обстоит иначе. Когда я задал вопрос, о каких четырех видах государственного устройства ты гово-

¹ Возможно, здесь содержится намек на идеальную жизнь уже за пределами чувственного мира, которая вдохновенно изображена Платоном в «Федоне» и в X книге «Государства».

² Четыре вида извращенного государственного устройства.

ришь, тут нас прервали Полемарх и Адимант, и ты вел с ними беседу, пока мы не подошли к этому вопросу.

— Ты совершенно верно припомнил.

— Так вот ты снова и займи, подобно борцу, то же самое положение¹ и на тот же самый мой вопрос постарайся ответить так, как ты собирался тогда.

— Если только это в моих силах.

— А мне и в самом деле не терпится услышать, о каких это четырех видах государственного устройства ты говорил.

— Услышишь, это нетрудно. Я говорю как раз о тех видах, которые пользуются известностью. Большинство одобряет критско-лакедемонское устройство². На втором месте, менее одобряемая, стоит олигархия³: это государственное устройство, преисполненное множества зол. Из нее возникает отличная от нее демократия⁴. Прославленная тирания⁵ отлична от них всех — это четвертое и крайнее заболевание государства. Может быть, у тебя есть какая-нибудь иная идея государственного устройства, которая ясно проявлялась бы в каком-либо виде? Ведь наследственная власть и приобретаемая за деньги царская власть, а также разные другие, подобные этим государственные устройства занимают среди указанных устройств какое-то промежуточное положение⁶ и у варваров встречаются не реже, чем у эллинов.

¹ Схолиаст считает это профессиональным выражением борцов, когда результатом борьбы оказывается ничья и надо повторить схватку. Ср.: т. 2, Федр. 236с; т. 4, Законы III 682е.

² В Спарте, согласно Платону, устанавливал законы Аполлон (см.: кн. IV, прим. 8), на Крите — Зевс, с которым общался царь Минос, действовавший «сообразно его откровениям» (см.: I 624а — 625а) (см. также: т. 1, Критон, прим. 15). Перикл высоко ценил традиционное уважение младшими старших у спартанцев (*Ксенофонт*. Воспоминания... III 5, 15). Аристотель же в «Политике», обсуждая государственный строй Спарты и Крита (II 6–7), находит в Спарте много недостатков (в т. ч. свободное положение женщин и несообразность владения собственностью), соглашаясь с Платоном лишь в том, что система спартанского законодательства рассчитана «на часть добродетели, именно на добродетель, относящуюся к войне» (см.: 1271b 1–3).

³ *Олигархия* — «власть немногих». Подробный анализ олигархии дан у Аристотеля в «Политике» (IV 5). Здесь указано, что власть обеспечена высоким имущественным цензом, закрывающим доступ к должностям большинству гражданского населения. Аристотель устанавливает четыре типа олигархии, иной раз приближающейся то к аристократическому, то к династическому наследственному правлению.

⁴ *Демократическая* форма правления рассмотрена у Аристотеля (Политика IV 4) также с подробным анализом пяти ее типов, различающихся по степени осуществления равенства, имущественному цензу и отношению к закону.

⁵ Аристотель рассматривает тиранию в «Политике» (IV 8). В «Риторике» он определяет ее как «неограниченную монархию» (см.: 18, 1366а 2). См. также: т. 1, Феогр., прим. 16.

⁶ *Наследственная власть*, или «династия», — вид правления, по Аристотелю, когда власть переходит по наследству от отца к сыну и господствует не закон, а должностные

— Да, об этом рассказывают много удивительного.

— Итак, ты знаешь, что у различных людей непременно бывает столько же видов духовного склада, сколько существует видов государственного устройства¹. Или ты думаешь, что государственные устройства рождаются неведь откуда — от дуба либо от скалы², а не от тех нравов, что наблюдаются в государствах и влекут за собой все остальное, т. к. на их стороне перевес?

— Ни в коем случае, но только от этого.

— Значит, раз видов государств пять, то и у различных людей должно быть пять различных устройств души³.

— И что же?

— Человека, соответствующего правлению лучших — аристократическому, мы уже разобрали и правильно признали его хорошим и справедливым.

— Да, его мы уже разобрали.

— Теперь нам надо описать и худших, иначе говоря, людей, соперничающих между собой и честолюбивых — соответственно лакедемонскому строю, затем — человека олигархического, демократического и тиранического, чтобы, указав на самого несправедливого, противопоставить его самому справедливому и этим завершить наше рассмотрение вопроса, как относится чистая справедливость к чистой несправедливости с точки зрения счастья или несчастья для ее обладателя. И тогда мы либо поверим Фрасимаху и устремимся к несправедливости, либо придем к тому выводу, который теперь становится уже ясен, и будем соблюдать справедливость.

— Безусловно, надо так сделать.

— Раз мы начали с рассмотрения государственных нравов, а не отдельных лиц, потому что там они более четки, то и теперь возьмем сперва государственный строй, основывающийся на честолюбии (не могу подобрать другого выражения, все равно назовем ли мы его «тимократией»⁴ или «тимархией»), и соответственно рассмотрим подоб-

лица (Политика IV 5, 1292b 5 сл.). *Приобретаемая за деньги царская власть* — это, по Аристотелю, правление наподобие того, что было в Карфагене (там же. II 8, 1273a 36). К *промежуточной* форме правления, видимо, относится власть «эсимнетов» (там же IV 8 1295a 10–14), как, например, на о-ве Лесбосе, где такими монархами, избранными пожизненно и обладающими законодательной властью, были Питтак и Мирсил.

¹ Ср.: IV 445cd.

² Ср.: т. 1, Апология Сократа 34d и прим. 40.

³ Еще о соответствии пяти складов характера пяти видам государственного устройства.

⁴ Под *тимократией* (греч. τιμή — «честь», «цена», «плата») подразумевается правление, основанное на принципе ценза, обусловленного имущественным положением, как, например, в Афинах до конституции Солона или в Коринфе после падения рода Кипсела.

ного же рода человека; затем — олигархию и олигархического человека; далее бросим взгляд на демократию и понаблюдаем человека демократического; наконец, отправимся в государство, управляемое тиранически, и посмотрим, что там делается, опять-таки обращая внимание на тиранический склад души. Таким образом, мы постараемся стать достаточно сведущими судьями в намеченных нами вопросах.

— Такое рассмотрение было бы последовательным и основательным¹.

— Ну так давай попытаемся указать, каким способом из аристократического правления может получиться тимократическое. Может быть, это совсем просто, и изменения в государстве обязаны своим происхождением раздорам, возникающим внутри той его части, которая обладает властью? Если же в ней царит согласие, то, хотя бы она была и очень мала, строй остается незыблемым.

— Да, это так.

— Что же именно может, Главкон, пошатнуть наше государство и о чем могут там спорить между собой попечители и правители? Или хочешь, мы с тобой, как Гомер, обратимся с мольбой к Музам, чтобы они нам поведали, «как впервые вторгся раздор»², и вообразим, что они станут отвечать нам высокопарно, на трагический лад и как будто всерьез, на самом же деле это будет с их стороны лишь шутка, и они будут поддразнивать нас, как детей.

— Что же они нам скажут?

— Что-нибудь в таком роде: «Трудно пошатнуть государство, устроенное подобным образом. Однако раз всему, что возникло, бывает конец, то даже и такой строй не сохранится вечно, но подвергнется разрушению. Означать же это будет следующее: урожай и неурожай бывает не только на то, что произрастает из земли, но и на то, что на ней обитает, — на души и на тела, всякий раз как круговращение приводит к полному завершению определенного цикла: у недолговечных существ этот цикл краток, у долговечных — наоборот. Хотя и мудры те, кого вы воспитали как руководителей государства, однако и они ничуть не больше других людей будут способны установить путем рассуждения, основанного на ощущении, наилучшую пору плодоношения и, напротив, время бесплодия для вашего рода. Этого им не постичь, и сами они станут рожать детей в неурочное время. Для божественного потомства существует кругооборот, охватываемый совершенным числом, а для человеческого есть чис-

Аристотель указывает, что из трех видов правления (монархия, аристократия и тимократия) «лучшее — монархия, худшее — тимократия» (Никомахова этика VIII 12, 1160a 31–1160b 69).

¹ Тимократия.

² Здесь, видимо, намек на «Илиаду» (XVI 112).

ло¹, в котором — первом из всех — возведение в квадратные и кубические степени, содержащие три промежутка и четыре предела (уподобление, неуподобление, рост и убыль), делает все соизмеримым и выразимым. Из этих чисел четыре трети, сопряженные с пятеркой, после трех увеличений дадут два гармонических сочетания, одно — равностороннее, т. е. взятое сотней столько же раз, а другое — с той же длиной, но продолговатое; иначе говоря, число выразимых диаметров пятерки берется сто раз с вычетом каждый раз единицы, а из невыразимых вычитается по двойке, и они сто раз берутся кубом тройки. Все в целом это число геометрическое, и оно имеет решающее значение для лучшего или худшего качества рождений. Коль это останется невдомек нашим стражам и они не в пору сведут невест с женихами, то не родятся дети с хорошими природными задатками и со счастливой участью. Прежние стражи назначат своими преемниками лучших из этих детей, но все равно те не будут достойны и, чуть лишь займут должности своих отцов, станут нами пренебрегать, несмотря на то что они стражи. Мусические искусства, а вслед за тем и гимнастические они не оценят как должно; от этого юноши у нас будут менее образованны, и из их среды выйдут правители, не слишком способные блюсти и испытывать Гесиодовы поколения, ведь и у вас они те же, т. е. золотое, серебряное, медное и железное². Когда железо примешается к серебру, а медь к золоту, возникнут отклонения и нелепые сочетания³, а это, где бы оно ни случилось, сразу порождает вражду и раздор. Надо признать, что, где бы ни возник раздор, он «вечно такой природы»⁴».

— Признаться, Музы отвечают нам правильно.

¹ Пророчество Муз о гибели идеального государства основано на так называемом Платоновом (или брачном) *числе*. Это загадочное число — обычная для Платона попытка математически осмыслить наилучшие условия для процветания идеального общества, которое строится по типу человеческого организма, в свою очередь являющегося отражением высшего и благого космического ума. У Платона, испытавшего большое влияние пифагорейцев, познание космоса, общества и человека сопряжено с определенными числовыми соотношениями и обосновывается геометрически. Согласно учению Платона, человеческие порождения, а значит, и общество могут достичь совершенства только при осуществлении равномерной, или «равносторонней», «квадратной» гармонии. «Продолговатые» же числа выражают неравномерность, неправильность развития.

Что касается вопроса о конкретном математическом значении «брачного числа», то он вызывал многочисленные дискуссии на протяжении веков и продолжает оставаться спорным. Некоторые комментаторы усматривают здесь связь с периодом (количеством дней) утробного развития ребенка. Подробно относительно возможных математических толкований этого места см. в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 319–326.

² См.: кн. III, прим. 78.

³ См. выше: III 415а.

⁴ См.: Ил. VI 211.

— Это и немудрено, раз они Музы.

— А что они говорят после этого?

— Если возник раздор, это значит, что каждые два рода увлекали в свою сторону: железный и медный влекли к наживе, приобретению земли и дома, а также золота и серебра, а золотой и серебряный рода, не бедные, но, наоборот, по своей природе богатые, вели души к добродетели и древнему устройению. Борясь и соперничая друг с другом, они пришли наконец к чему-то среднему: согласились установить частную собственность на землю и дома, распределив их между собою, а тех, кого они до той поры охраняли как своих свободных друзей и кормильцев, решили обратить в рабов, сделав из них сельских рабочих и слуг, сами же занялись военным делом и сторожевой службой.

— Эта перемена, по-моему, оттуда и пошла.

— Значит, такой государственный строй — нечто среднее между аристократией и олигархией.

— Несомненно.

— Так совершится этот переход; и каким же будет тогда государственное устройство? По-видимому, отчасти оно будет подражанием предшествовавшему строю, отчасти же — олигархии, раз оно занимает промежуточное положение, но кое-что будет в нем и свое, особенное.

— Да, будет.

— В почитании правителей, в том, что защитники страны будут воздерживаться от земледельческих работ, ремесел и остальных видов наживы, в устройстве совместных трапез, в телесных упражнениях и воинских состязаниях — во всем подобном этот строй будет подражать предшествовавшему.

— Да.

— Там побоятся ставить мудрых людей на государственные должности, потому что там уже нет подобного рода простосердечных и прямых людей, а есть лишь люди смешанного нрава; там будут склоняться на сторону тех, что яростны духом, а также и тех, что попроще — скорее рожденных для войны, чем для мира; там будут в чести военные уловки и ухищрения, ведь это государство будет вечно воевать. Вот каковы будут многочисленные особенности этого строя.

— Да.

— Такого рода люди будут жадны до денег, как это водится при олигархическом строе; в омрачении они, как дикари, почитают золото и серебро, у них заведены кладовые и домашние хранилища, чтобы все это прятать, свои жилища они окружают оградой, и там, прямо-таки как в собственном логове, они тратятся, не считаясь с расходами, на женщин и на кого угодно.

— Совершенно верно.

— Они бережливы, т. к. деньги у них в чести; свое состояние они скрывают и не прочь пожить на чужой счет. Удовольствиям они предаются втайне, убегая от закона, как дети от строгого отца, ведь воспитало их насилие, а не убеждение, потому что они пренебрегали подлинной Музой, той, чья область — речи и философия, а телесные упражнения ставили выше мусического искусства.

— Ты говоришь о таком государственном строе, где зло полностью смешалось с добром.

— Действительно, в нем все смешано; одно только там бросается в глаза — соперничество и честолюбие, т. к. там господствует яростный дух.

— И это очень сильно заметно.

— Подобный государственный строй возникает, не правда ли, именно таким образом и в таком виде. В моем изложении он очерчен лишь в общем и подробности опущены¹, ибо уже и так можно заметить, каким там будет человек: отменно справедливым или, напротив, очень несправедливым, а рассматривать все правления и все нравы, вовсе ничего не пропуская, было бы делом очень и очень долгим.

— Это верно.

— Каким же станет человек в соответствии с этим государственным строем? Как он сложится и каковы будут его черты?²

— Я думаю, — сказал Адимант, — что по своему стремлению непременно выдвинуться он будет близок нашему Главкону.

— Это-то возможно, но, по-моему, вот чем его натура отличается от Главкононой...³

— Чем?

— Он пожестче, менее образован и, хотя ценит образованность и охотно слушает других, сам, однако, нисколько не владеет словом. С рабами такой человек жесток, хотя их и не презирает, т. к. достаточно вос-

¹ Платон рисует здесь образ государства, близкий по своим главным чертам к Спарте V в., где была объединена суровая простота военного лагеря с жадным накоплением богатств и небывалой роскошью. О скупости спартанцев читаем в «Андромахе» Еврипида (451) и в «Мире» Аристофана (621), где спартанцы названы «корыстолюбивыми», хотя накопление богатства в Спарте формально запрещалось (см.: кн. III, прим. 80). О смешанном виде правления в Спарте Платон упоминает не раз. В «Законах» Мегилл прямо говорит, что не знает, к какому роду следует это правление причислять. То оно «похоже даже на тиранию», а то «на самое демократическое из всех государств, хотя в нем «странно не признать и аристократию», и «пожизненную царскую власть» (см.: IV 712 de).

² «Тимократический человек».

³ Главкон, как сообщает Ксенофонт, будучи едва двадцатилетним юношей, хотел «стать во главе государства» и «чувствовал себя великим человеком», слыша иронические похвалы Сократа (Воспоминания... III 6, 1–2); последний в конце концов отговорил его, посоветовав, если он хочет «пользоваться славой и уважением в городе», стараться добиться «как можно лучшего знания в избранной сфере деятельности» (см.: III 6, 18).

питан; в обращении со свободными людьми он учтив, а властям чрезвычайно послушен; будучи властолюбив и честолюбив, он считает, что основанием власти должно быть не умение говорить или что-либо подобное, но военные подвиги и вообще все военное, потому-то он и любит гимнастику и охоту.

— Да, именно такой характер развивается при этом государственном строе.

— В молодости такой человек с презрением относится к деньгам, но, чем старше становится, тем больше он их любит — сказывается его природная склонность к сребролюбию, да и чуждая добродетели примесь, поскольку он покинут своим доблестным стражем.

— Какой же это страж? — спросил Адимант.

— Дар слова в сочетании с образованностью; только присутствие того и другого будет всю жизнь спасительным для добродетели человека, у которого это имеется.

— Прекрасно сказано!

— А этот юноша похож на свое тимократическое государство...

— И даже очень.

— Складывается же его характер приблизительно так: иной раз это взрослый сын хорошего человека, живущего в неважно устроенном государстве и потому избегающего почестей, правительственных должностей, судебных дел и всякой такой суеты; он предпочитает держаться скромнее, лишь бы не иметь хлопот.

— И как же это действует на его сына?

— Прежде всего тот слышит, как сокрушается его мать: ее муж не принадлежит к правителям, и из-за этого она терпит унижения в женском обществе; затем она видит, что муж не особенно заботится о деньгах, не дает отпора оскорбителям ни в судах, ни на собраниях, но беспечно все это сносит; он думает только о себе — это она постоянно замечает, — а ее уважает не слишком, хотя и не оскорбляет. Все это ей тяжело, она говорит сыну, что отец его лишен мужества, что он слишком слаб и т. д., в общем, все то, что в подобных случаях любят петь женщины.

— Да, — сказал Адимант, — в этом они всегда себе верны.

— Ты знаешь, что у таких людей и слуги иной раз потихоньку говорят детям подобные вещи — якобы из сочувствия, когда видят, что хозяин не возбуждает судебного дела против какого-нибудь своего должника или иного обидчика; в таких случаях слуги внушают хозяйскому сыну примерно следующее: «Вот вырастешь большой, непременно отомсти им за это и будешь тогда настоящим мужчиной, не то что твой отец». Да и вне дома юноша слышит и видит почти то же самое: кто среди граждан делает свое дело, тех называют простаками и не принимают их в расчет, а кто берется не за свое дело, тех уважают и хвалят. Тогда, слыша и видя

подобные вещи, юноша, с другой стороны, прислушивается и к тому, что говорит его отец, близко видит, чем тот занимается наперекор окружающим, и вот как то, так и другое на него действует: под влиянием отца в нем развивается и крепнет разумное начало души, а под влиянием остальных людей — вождедеющее и яростное, а т. к. по своей натуре он неплохой человек, но только попал в дурное общество, то влияния эти толкают его на средний путь, и он допускает в себе господство чего-то среднего — склонности к соперничеству и ярости, вот почему он становится человеком честолюбивым и стремится выдвинуться.

— Ты вполне объяснил, как складывается его характер.

— Итак, мы имеем второй по порядку государственный строй и соответствующего ему человека.

— Да, второй.

— Так не упомянуть ли нам теперь выражение Эсхила: «Приставлен муж иной к иному граду»¹, или же, согласно нашему предположению, сперва рассмотрим само государство?

— Лучше, конечно, так².

— Следующим после этого государственным строем была бы, я так думаю, олигархия.

— Что за устройство ты называешь олигархией?

— Это строй, основывающийся на имущественном цензе; у власти стоят там богатые, а бедняки не участвуют в правлении.

— Понимаю.

— Надо ли сперва остановиться на том, как тимократия переходит в олигархию?

— Да, конечно.

— Но ведь и слепому ясно, как совершается этот переход.

— Как?

— Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними; так поступают и сами богачи, и их жены.

— Естественно.

— Затем, наблюдая, в чем кто преуспевает, и соревнуясь друг с другом, они уподобляют себе и все население.

— Это также естественно.

— Чем больше они ценят дальнейшее продвижение по пути наживы, тем меньше почитают добродетель. Разве не в таком соотношении нахо-

¹ Здесь несколько перефразируются слова Этеокла, героя трагедии Эсхила «Семеро против Фив», обратившегося к вестнику с просьбой рассказать «о вождях, поставленных со своими войсками у других ворот» (151).

² Олигархия.

дятся богатство и добродетель, что, положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое?

— Конечно.

— Раз в государстве почитают богатство и богачей, значит, там меньше ценятся добродетель и ее обладатели.

— Очевидно.

— А люди всегда предаются тому, что считают ценным, и пренебрегают тем, что не ценится.

— Это так.

— Кончается это тем, что вместо стремления выдвинуться и удостоиться почестей развивается склонность к стяжательству и наживе и получают одобрение богачи — ими восхищаются, их назначают на государственные должности, а бедняки там не в почете.

— Конечно.

— Установление имущественного ценза становится законом и нормой олигархического строя: чем более этот строй олигархичен, тем выше ценз; чем менее олигархичен, тем ценз ниже. Заранее объявляется, что к власти не допускаются те, у кого нет установленного имущественного ценза. Такого рода государственный строй держится применением вооруженной силы или же был еще прежде установлен путем запугивания. Разве это не верно?

— Да, верно.

— Короче говоря, так он и устанавливается.

— Да. Но какова его направленность и в чем состоит та порочность, которая, как мы сказали, ему свойственна?

— Главный порок — это норма, на которой он основан. Посуди сам: если кормчих на кораблях назначать согласно имущественному цензу, а бедняка, будь он и больше способен к управлению кораблем, не допускать...

— Никуда бы не годилось такое кораблевождение!

— Так разве не то же самое и в любом деле, где требуется управление?

— Я думаю, то же самое.

— За исключением государства? Или в государстве так же?

— Еще гораздо больше, поскольку управлять им крайне трудно, а значение этого дела огромно.

— Так вот уже это было бы первым крупным недостатком олигархии.

— По-видимому.

— А разве не так важно следующее...

— Что именно?

— Да то, что подобного рода государство неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно — бедняков, другое —

богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга.

— Клянусь Зевсом, этот порок не менее важен.

— Но нехорошо еще и то, что они, пожалуй, не смогут вести какую бы то ни было войну, т. к. неизбежно получится бы, что олигархи, дав оружие в руки толпы, боялись бы ее больше, чем неприятеля, либо, отказавшись от вооружения толпы, выказали бы себя настоящими олигархами даже в военном деле¹. Вдобавок они не пожелали бы тратить на войну, т. к. держатся за деньги.

— Это нехорошо.

— Так как же? Ведь мы уже и раньше не одобрили, что при таком государственном строе одни и те же лица будут и землю обрабатывать, и деньги наживать, и нести военную службу, т. е. заниматься всем сразу. Или, по-твоему, это правильно?

— Ни в коем случае.

— Посмотри, не при таком ли именно строе разовьется величайшее из всех этих зол?

— Какое именно?

— Возможность продать все свое имущество — оно станет собственностью другого, — а продавши, продолжать жить в этом же государстве, не принадлежа ни к одному из его сословий, т. е. не будучи ни дельцом, ни ремесленником, ни всадником, ни гоплитом, но тем, кого называют бедняками и неимущими.

— Такой строй словно создан для этого!

— При олигархиях ничто не препятствует такому положению, иначе не были бы в них одни чрезмерно богатыми, а другие совсем бедными.

— Верно.

— Взгляни еще вот на что: когда богатый человек расходует свои средства, приносит ли это хоть какую-нибудь пользу подобному государству в том смысле, как мы только что говорили? Или это лишь видимость, будто он принадлежит к тем, кто правит, а, по правде говоря, он в государстве и не правитель, и не подданный, а попросту растратчик готового?

— Да, это лишь видимость, а на деле он не что иное, как расточитель.

— Если ты не возражаешь, мы скажем, что, как появившийся в сотах трутень — болезнь для роя, так и подобный тунеядец в доме — болезнь для государства.

— Конечно, Сократ.

— И не правда ли, Адимант, всех летающих трутней бог сотворил без жала, а вот из тех, что ходят пешком, он одним не дал жала, зато других

¹ Обыгрывается буквальное значение слова «олигархия» («власть немногих»: ὀλίγος — «малый», «немногочисленный», ἀρχή — «власть»).

наделил ужаснейшим. Те, у кого жала нет, весь свой век — бедняки, а из наделенных жалом выходят те, кого кличут преступниками.

— Сущая правда.

— Значит, ясно, что, где бы ты ни увидел бедняков в государстве, там укрываются и те, что воруют, срезают кошельки, оскверняют храмы и творят много других злых дел.

— Это ясно.

— Так что же? Разве ты не замечаешь бедняков в олигархических государствах?

— Да там чуть ли не все бедны, за исключением правителей.

— Так не вправе ли мы думать, что там, с другой стороны, много и преступников, снабженных жалом и лишь насильственно сдерживаемых стараниями властей?

— Конечно, мы можем так думать.

— Не признать ли нам, что такими люди становятся там по необразованности, вызванной дурным воспитанием и скверным государственным строем?

— Да, будем считать именно так.

— Вот каково олигархическое государство, сколько в нем зол (а возможно, что и еще больше).

— Да, все это примерно так.

— Пусть же этим завершится наш разбор того строя, который называют олигархией: власть в нем основана на имущественном цензе¹. Вслед за тем давай рассмотрим и соответствующего человека — как он складывается и каковы его свойства.

— Конечно, это надо рассмотреть.

— Его переход от тимократического склада к олигархическому совершается главным образом вот как...

— Как?

— Родившийся у него сын сперва старается подражать отцу, идет по его следам, а потом видит, что отец во всем том, что у него есть, потерпел крушение, столкнувшись неожиданно с государством, словно с подводной скалой; это может случиться, если отец был стратегом или занимал другую какую-либо высокую должность, а затем попал под суд по навету клеветников и был приговорен к смертной казни, к изгнанию или к лишению гражданских прав и всего имущества...

— Естественно.

— Увидев, мой друг, все это, пострадав и потеряв состояние, даже испугавшись, думаю я, за свою голову, он в глубине души свергает с престола честолюбие и присущий ему прежде яростный дух. Присмирив

¹ Олигархический человек.

из-за бедности, он ударяется в стяжательство, в крайнюю бережливость и своим трудом понемногу копит деньги. Что ж, разве, думаешь ты, такой человек не возведет на трон свою алчность и корыстолюбие и не сотворит себе из них Великого царя¹ в тиаре и ожерельях, с коротким мечом за поясом?

— По-моему, да.

— А у ног этого царя, прямо на земле, он там и сям рассадит в качестве его рабов разумность и яростный дух. Он не допустит никаких иных соображений, имея в виду лишь умножение своих скромных средств. Кроме богатства и богачей, ничто не будет вызывать у него восторга и почитания, а его честолюбие будет направлено лишь на стяжательство и на все то, что к этому ведет.

— Ни одна перемена не происходит у юноши с такой быстротой и силой, как превращение любви к почестям в любовь к деньгам.

— Разве это не пример того, каким бывает человек при олигархическом строе? — спросил я.

— По крайней мере это пример извращения того типа человека, который соответствовал строю, предшествовавшему олигархии, — ответил Адимант.

— Так давай рассмотрим, соответствует ли ей этот человек.

— Давай.

— Прежде всего сходство здесь в том, что он чрезвычайно ценит деньги.

— Конечно.

— Он бережлив и деятелен, удовлетворяет лишь самые насущные свои желания, не допуская других трат и подавляя прочие вожеления как пустые.

— Безусловно.

— Ходит он замухрышкой, из всего извлекает прибыль и делает накопления; таких людей толпа одобряет.

— Разве черты его не напоминают подобный же государственный строй?

— По-моему, да. По крайней мере деньги чрезвычайно почитают и подобное государство, и такой человек.

— И я думаю, раз уж он такой, он не обращал внимания на свое воспитание.

— Наверное. А то бы он не поставил слепого хорегом и не оказывал бы ему особых почестей².

¹ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 53.

² Здесь имеется в виду бог богатства Плутос, *слепой* по своей природе (см. комедию Аристофана «Плутос») и потому несправедливо распределяющий богатство среди людей. О *хореге* см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 49.

— Хорошо. Посмотри еще вот что: разве мы не признаем, что у него из-за недостатка воспитания появляются наклонности трутня — отчасти нищенские, отчасти преступные, хотя он всячески их сдерживает из предосторожности?

— Конечно.

— А знаешь, на что тебе надо взглянуть, чтобы заметить преступность таких людей?

— На что?

— На то, как они опекают сирот или вообще что бывает, когда они получают полную возможность поступать вопреки справедливости.

— Верно.

— Разве отсюда не ясно, что в других деловых отношениях такой человек, пользуясь доброй славой, поскольку его считают справедливым, с помощью остатков порядочности насильно сдерживает другие свои дурные наклонности, хотя он и не убежден, что так будет лучше; он укрощает их не по разумным соображениям, а в силу необходимости, из страха, потому что дрожит за судьбу собственного имущества.

— Конечно.

— И клянусь Зевсом, ты у многих из этих людей обнаружишь наклонности трутней, когда дело идет об издержках за чужой счет.

— Несомненно, эти наклонности у них очень сильны.

— Значит, такой человек раздираем внутренней борьбой, его единство нарушено, он раздвоен: одни вождения берут верх над другими — по большей части лучшие над худшими.

— Да, так бывает.

— По-моему, такой человек все же приличнее многих, хотя подлинная добродетель душевной гармонии и невозмутимости весьма от него далека.

— Да, мне тоже так кажется.

— И конечно, его бережливость будет препятствовать ему выступить за свой счет, когда граждане будут соревноваться в чем-либо ради победы или ради удовлетворения благородного честолюбия; он не желает тратить деньги ради таких состязаний и славы, боясь пробудить в себе наклонность к расточительству и сделать ее своим союзником в честолюбивых устремлениях. Воюет он поистине олигархически, с малой затратой собственных средств и потому большей частью терпит поражение, но зато остается богатым.

— И даже очень.

— Так будет ли у нас еще сомнение в том, что человека бережливого, дельца можно сопоставить с олигархическим государством?

— Нет, ничуть.

— После этого, как видно, надо рассмотреть демократию — каким образом она возникает, а возникнув, какие имеет особенности, — чтобы познакомиться, в свою очередь, со свойствами человека подобного склада и вынести о нем свое суждение.

— Так по крайней мере мы продвинулись бы вперед по избранному нами пути.

— Олигархия переходит в демократию примерно следующим образом: причина здесь в ненасытной погоне за предполагаемым благом, состоящим якобы в том, что надо быть как можно богаче.

— Как ты это понимаешь?

— Да ведь при олигархии правители, стоящие у власти, будучи богатыми, не захотят ограничивать законом распущенность молодых людей и запрещать им расточать и губить свое состояние; напротив, правители будут скупать их имущество или давать им под проценты ссуду, чтобы самим стать еще богаче и могущественнее.

— Это у них — самое главное.

— А разве не ясно, что гражданам такого государства невозможно и почитать богатство, и вместе с тем обладать рассудительностью — тут неизбежно либо то, либо другое будет у них в пренебрежении.

— Это достаточно ясно.

— В олигархических государствах не обращают внимания на распущенность, даже допускают ее, так что и людям вполне благородным иной раз не избежать там бедности.

— Конечно.

— В таком государстве эти люди, думаю я, сидят без дела, но зато у них есть и жало¹, и оружие; одни из них кругом в долгах, другие лишены гражданских прав, а иных постигло и то и другое; они полны ненависти к тем, кто владеет теперь их имуществом, а также и к прочим и замышляют переворот.

— Да, все это так.

— Между тем дельцы, поглощенные своими делами, по-видимому, не замечают таких людей; они приглядываются к остальным и своими денежными ссудами наносят раны тем, кто податлив; взимая проценты, во много раз превышающие первоначальный долг, они разводят в государстве множество трутней и нищих.

— И еще какое множество!

— А когда в государстве вспыхнет такого рода зло, они не пожелают его тушить с помощью запрета распоряжаться своим имуществом кто как желает и не прибегнут к использованию другого закона, который устраняет всю эту беду посредством другого закона...

¹ См. выше (552cd) аналогию с трутнями.

— Какого это?

— Того, который следует за уже упомянутым и заставляет граждан стремиться к добродетели. Ведь если предписать, чтобы бóльшую часть добровольных сделок граждане заключали на свои страх и риск¹, стремление к наживе не отличалось бы таким бесстыдством и в государстве меньше было бы зол, подобных только что нами указанным.

— И даже намного меньше.

— В наше время из-за подобных вещей правители именно так настроили подвластных им граждан. Что же касается самих правителей и их окружения, то молодежь у них избалованная, ленивая телом и духом и слабая; у нее нет выдержки ни в страданиях, ни в удовольствиях, и вообще она бездеятельна.

— Как же иначе?

— Самим же им, кроме наживы, ни до чего нет дела, а о добродетели они радеют ничуть не больше, чем бедняки.

— Да, ничуть.

— Вот каково состояние и правящих, и подвластных. Между тем им приходится иметь дело друг с другом и в путешествиях, и при любых других видах общения: на праздничных зрелищах, в военных походах, на одном и том же корабле, в одном и том же войске; наконец, и посреди опасностей они наблюдают друг друга, и ни в одном из этих обстоятельств бедняки не оказываются презренными в глазах богатых. Наоборот, нередко бывает, что человек неимущий, худой, опаленный солнцем, оказавшись во время боя рядом с богачом, выросшим в тенистой прохладе и нагулявшим себе за чужой счет жирок, видит, как тот задыхается и совсем растерялся. Разве, по-твоему, этому бедняку не придет на мысль, что подобного рода люди богаты лишь благодаря малодушию бедняков, и разве при встрече без посторонних глаз с таким же бедняком не скажет он ему «Господа-то наши — никчемные люди»?

— Я уверен, что бедняки так и делают.

— Подобно тому как для нарушения равновесия болезненного тела достаточно малейшего толчка извне, чтобы ему расхвораться, — а иной раз расстройство в нем бывает и без внешних причин, — так и государство, находящееся в подобном состоянии, заболевает² и воюет само с собой по малейшему поводу, причем некоторые его граждане опираются на помощь со стороны какого-либо олигархического государства, а

¹ Подр. см.: т. IV, Законы V 742e, VIII 849e, XI 915e.

² Ср. высказывание Демосфена в «Олимпийской речи» (см.: II 21), где проводится аналогия между болезнями тела и государства. Они не замечаются, когда тело здорово или войны происходят с внешними врагами, но тотчас становятся заметными, когда тело заболевает или война происходит внутри государства. Ср.: кн. V, прим. 18.

другие — на помощь демократического; впрочем, иной раз междоусобица возникает и без постороннего вмешательства.

— И даже очень часто¹.

— Демократия, на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравниют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию.

— Да, именно так устанавливается демократия, происходит ли это силой оружия или же потому, что ее противники, устранившись, постепенно отступят.

— Как же людям при ней живется? — спросил я. — И каков этот государственный строй? Ведь ясно, что он отразится и на человеке, который тоже приобретет демократические черты.

— Да, это ясно, — ответил Адимант.

— Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь.

— Говорят, что так.

— А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу.

— Да, это ясно.

— Я думаю, что при таком государственном строе люди будут очень различны.

— Конечно.

— Казалось бы, это самый лучший государственный строй. Словно ткань, испещренная всеми цветами, так и этот строй, испещренный разнообразными нравами, может показаться всего прекраснее. Вероятно, многие, подобно детям и женщинам, любующимся всем пестрым, решат, что он лучше всех.

— Конечно.

— При нем удобно, друг мой, избрать государственное устройство.

— Что ты имеешь в виду?

— Да ведь вследствие возможности делать что хочешь он заключает в себе все роды государственных устройств. Пожалуй, если у кого появится желание, как у нас с тобой, основать государство, ему необходимо будет отправиться туда, где есть демократия, и уже там, словно попав на рынок, где торгуют всевозможными правлениями, выбрать то, которое ему нравится, а сделав выбор, основать свое государство.

— Вероятно, там не будет недостатка в образчиках.

¹ Демократия.

— В демократическом государстве нет никакой надобности принимать участие в управлении, даже если ты к этому и способен; не обязательно и подчиняться, если ты не желаешь, или воевать, когда другие воюют, или соблюдать, подобно другим, условия мира, если ты мира не жаждешь. И опять-таки, если какой-нибудь закон запрещает тебе управлять либо судить, ты все же можешь управлять и судить, если это тебе придет в голову. Разве не чудесна на первый взгляд и не соблазнительна подобная жизнь?

— Пожалуй, но лишь ненадолго.

— Далее. Разве не великолепно там милосердие в отношении некоторых осужденных? Или ты не видел, как при таком государственном строе люди, приговоренные к смерти или к изгнанию, тем не менее остаются и продолжают вращаться в обществе; словно никому до него нет дела и никто его не замечает, разгуливает такой человек прямо как полубог.

— Да, и таких бывает много.

— Эта снисходительность вовсе не мелкая подробность демократического строя; напротив, в этом сказывается презрение ко всему тому, что мы считали важным, когда основывали наше государство. Если у человека, говорили мы, не выдающаяся натура, он никогда не станет добродетельным; то же самое, если с малолетства — в играх и в своих занятиях — он не соприкасается с прекрасным. Между тем демократический строй, высокомерно поправ все это, нисколько не озабочен тем, кто от каких занятий переходит к государственной деятельности. Человеку оказывается почет, лишь бы он обнаружил свое расположение к толпе.

— Да, весьма благородная снисходительность!

— Эти и подобные им свойства присущи демократии — строю, не имеющему должного управления, но приятному и разнообразному. При нем существует своеобразное равенство — уравнивающее равных и неравных.

— Нам хорошо знакомо то, о чем ты говоришь.

— Взгляни же, как эти свойства отразятся на отдельной личности¹. Или, может быть, надо сперва рассмотреть, как в ней складываются эти черты, подобно тому как мы рассматривали сам государственный строй?

— Да, это надо сделать.

— Не будет ли это происходить вот как: у бережливого представителя олигархического строя, о котором мы говорили, родится сын и будет воспитываться, я думаю, в нравах своего отца.

— Так что же?

¹ Демократический человек.

— Он тоже будет усилием воли подавлять в себе те вожделения, что ведут к расточительству, а не к наживе: их можно назвать лишенными необходимости.

— Ясно.

— Хочешь, чтобы избежать неясности в нашей беседе, сперва определим, какие вожделения необходимы, а какие нет?

— Хочу.

— Те вожделения, от которых мы не в состоянии избавиться, можно было бы по справедливости назвать необходимыми, а также и те, удовлетворение которых приносит нам пользу; подчиняться как тем, так и другим неизбежно уже по самой нашей природе. Разве не так?

— Конечно, так.

— Значит, об этих наклонностях мы вправе будем сказать, что они неизбежны.

— Да, вправе.

— Что же? А те, от которых человек может избавиться, если приложит старания с юных лет, и которые вдобавок не приносят ничего хорошего, а некоторые из них, наоборот, ведут к дурному? Назвав их лишенными необходимости, мы дали бы верное обозначение.

— Да, вполне верное.

— Не взять ли нам сперва примеры тех и других вожделений и не посмотреть ли, каковы они, чтобы дать затем общий их образец?

— Да, это нужно сделать.

— Потребность в питании, т. е. в хлебе и в приправе, не является ли необходимостью для того, чтобы быть здоровым и хорошо себя чувствовать?

— Думаю, что да.

— Потребность в хлебе необходима в двух отношениях, поскольку она и на пользу нам, и не может прекратиться, пока человек живет.

— Да.

— Потребность же в приправе необходима постольку, поскольку приправа полезна для хорошего самочувствия.

— Конечно.

— А как обстоит с тем, что сверх этого, т. е. с вожделением к иной, избыточной пище? Если это вожделение обуздывать с малолетства и отвращать от него путем воспитания, то большинство может от него избавиться, ведь оно вредно для тела, вредно и для души — в отношении и разума, и рассудительности. Правильно было бы назвать его лишенным необходимости.

— Да, более чем правильно.

— И не назвать ли нам эти вожделения разорительными, а те, другие, прибыльными, потому что они помогают делу?

— Да, конечно.

— Так же точно скажем мы о любовных и прочих подобных же вожделениях.

— Да, именно так.

— А тот, кого мы теперь назвали трутнем, весь преисполнен таких лишенных необходимости желаний и вожделений, под властью которых он находится, тогда как человеком бережливым, олигархического типа, владеют лишь необходимые вожделения.

— Ну конечно.

— Так вот, вернемся к тому, как из олигархического человека получается демократический. Мне кажется, что большей частью это происходит следующим образом...

— А именно?

— Когда юноша, выросший, как мы только что говорили, без должного воспитания и в обстановке бережливости, вдруг отведаёт меда трутней и попадет в общество опасных и лютых зверей, которые способны доставить ему всевозможные наслаждения, самые пестрые и разнообразные, это-то и будет у него, поверь мне, началом перехода от олигархического типа к демократическому.

— Да, совершенно неизбежно.

— Как в государстве происходит переворот, когда некоторой части его граждан оказывается помощь извне их единомышленниками, так и юноша меняется, когда некоторой части его вожделений помогает извне тот вид вожделений, который им родствен и подобен.

— Да, несомненно.

— И я думаю, что в случае, когда в противовес этому что-то помогает его олигархическому началу, будь то уговоры или порицания отца либо остальных членов семьи, в нем возникает возмущение и сопротивление, а также борьба с самим собою.

— Конечно.

— Иной раз, по-моему, демократическое начало уступает олигархическому, часть вожделений отмирает, иные изгоняются, в душе юноши появляется какая-то стыдливость, и все опять приходит в порядок.

— Это случается иногда.

— Но затем, думаю я, другие вожделения, родственные изгнанным, потихоньку развиваясь вследствие неумелости отца как воспитателя, становятся многочисленными и сильными.

— Обычно так и бывает.

— Они влекут юношу к его прежнему окружению, и от этого тайного общения рождается множество других вожделений.

— Конечно.

— В конце же концов, по-моему, они, заметив, что акрополь его души пуст, захватывают его у юноши, ибо нет там ни знаний, ни хороших навыков, ни правдивых речей — всех этих лучших защитников и стражей рассудка людей, любезных богам.

— Несомненно.

— Вместо них, думаю я, на него совершат набег ложные мнения и хвастливые речи и займут у юноши эту крепость, — сказал я.

— Безусловно, — согласился Адимант.

— И вот он снова вернется к тем лотофагам¹ и открыто поселится там. Если же его родные двинут войско на выручку бережливого начала его души, то его хвастливые речи запрут в нем ворота царской стены, не впустят союзного войска, не примут даже послов, т. е. разумных доводов людей постарше и поумнее, хотя бы то были всего лишь частные лица; в битве с бережливым началом эти речи одержат верх и с бесчестьем, как изгнанницу, вытолкнут вон стыдливость, обозвав ее глупостью, а рассудительность назовут недостатком мужества и выбросят ее, закидав грязью². В убеждении, что умеренность и порядок в расходовании средств — это деревенское невежество и черта низменная, они удалят их из своих пределов, опираясь на множество бесполезных прихотей.

— Да, это-то уж непременно.

— Опорожнив и очистив душу юноши, уже захваченную ими и посвященную в великие таинства³, они затем низведут туда, с большим блеском, в сопровождении многочисленного хора, наглость, разнузданность, распутство и бесстыдство, увенчивая их венками и прославляя в смягченных выражениях: наглость они будут называть просвещенностью, разнузданность — свободой, распутство — великолепием, бесстыдство — мужеством. Разве не именно так человек, воспитанный в границах необходимых вожделений, уже в юные годы переходит к развязному потаканию вожделениям, лишенным необходимости и бесполезным?

— Это совершенно очевидно.

— Потом в жизни такого юноши, думаю я, трата денег, усилий и досуга на необходимые удовольствия станет ничуть не больше, чем на лишние необходимости. Но если, на его счастье, вакхическое неистовство не будет у него чрезмерным, а к тому же он станет немного постарше и главное смятение отойдет уже в прошлое, он отчасти вернется к своим изгнанным было вожделениям, не полностью станет отдаваться тем, которые вторглись, и в его жизни установится какое-то равновесие желаний: всякий раз он будет подчиняться тому из них, которое ему словно

¹ *Лотофаги* — сказочное племя, употреблявшее в пищу лотос, съев который чужеземцы теряют память и забывают родину (см.: Од. IX 83–102).

² Ср.: кн. VII, прим. 22.

³ Ср.: т. 1, Евтидем, прим. 21.

досталось по жребии, пока не удовлетворит его полностью, а уж затем — другому желанию, причем ни одного он не отвергнет, но все будет питать поровну.

— Конечно.

— И все же он не примет верного рассуждения, не допустит его в свою крепость, если кто-нибудь ему скажет, что одни удовольствия бывают следствием хороших, прекрасных вожделений, а другие — дурных и что одни вожделения надо развивать и уважать, другие же — пресекать и подчинять. В ответ он будет отрицательно качать головой и говорить, что все вожделения одинаковы и заслуживают равного уважения.

— Подобного рода люди именно так и поступают.

— Изю дня в день такой человек живет, угождая первому налетевшему на него желанию: то он пьянствует под звуки флейт, то вдруг пьет одну только воду и изнуряет себя, то увлекается телесными упражнениями; а бывает, что нападает на него лень, и тогда ни до чего ему нет охоты. Порой он проводит время в занятиях, кажущихся философскими. Часто занимают его общественные дела: внезапно он вскакивает и говорит и делает что придется. Увлечется он людьми военными — туда его и несет, а если дельцами, то тогда в эту сторону. В его жизни нет порядка, в ней не царит необходимость; приятной, вольной и блаженной называет он эту жизнь и как таковой все время ею и пользуется.

— Ты отлично показал уклад жизни свободного человека в условиях равноправия.

— Я нахожу, что этот человек так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр, как его государство. Немало мужчин и женщин позавидовали бы жизни, в которой совмещается множество образчиков государственных укладов и нравов.

— Да, это так.

— Что ж? Допустим ли мы, что подобного рода человек соответствует демократическому строю и потому мы вправе назвать его демократическим?

— Допустим.

— Но самое дивное государственное устройство и самого дивного человека нам еще остается разобрать: это — тирания и тиран.

— Вот именно¹.

— Ну так давай рассмотрим, милый друг, каким образом возникает тирания. Что она получается из демократии, это-то, пожалуй, ясно.

— Ясно.

— Как из олигархии возникла демократия, не так же ли и из демократии получается тирания?

¹ Тирания.

— То есть?

— Благо, выдвинутое как конечная цель — в результате чего и установилась олигархия, — было богатство, не так ли?

— Да.

— А ненасытное стремление к богатству и пренебрежение всем, кроме наживы, погубили олигархию.

— Правда.

— Так вот, и то, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это ее и разрушает.

— Что же она, по-твоему, определяет как благо?

— Свободу. В демократическом государстве только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе.

— Да, подобное изречение часто повторяется.

— Так вот, как я только что и начал говорить, такое ненасытное стремление к одному и пренебрежение к остальному искажает этот строй и подготавливает нужду в тирании.

— Как это?

— Когда во главе государства, где демократический строй и жажда свободы, доведется встать дурным виночерпиям, государство это сверх должного опьяняется свободой в неразбавленном виде, а своих должностных лиц карает, если те недостаточно снисходительны и не предоставляют всем полной свободы, и обвиняет их в мерзком олигархическом уклоне.

— Да, так оно и бывает.

— Граждан, послушных властям, там смешивают с грязью как ничего не стоящих добровольных рабов, зато правителей, похожих на подвластных, и подвластных, похожих на правителей, там восхваляют и почитают как в частном, так и в общественном обиходе. Разве в таком государстве свобода не распространится неизбежно на все?

— Как же иначе?

— Она проникнет, мой друг, и в частные дома, а в конце концов неповиновение привьется даже животным.

— Как это понимать?

— Да, например, отец привыкает уподобляться ребенку и страшиться своих сыновей, а сын — вести себя наподобие отца; там не станут почитать и бояться родителей (все под предлогом свободы!), переселенец уравнивается с коренным гражданином, а гражданин — с переселенцем; то же самое будет происходить и с чужеземцами.

— Да, бывает и так.

— А кроме того, разные другие мелочи: при таком порядке вещей учитель боится школьников и заискивает перед ними, а школьники ни во

что не ставят своих учителей и наставников. Вообще молодые начинают подражать взрослым и состязаться с ними в рассуждениях и в делах, а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не казаться неприятными и властными.

— Очень верно подмечено.

— Но крайняя свобода для народа такого государства состоит в том, что купленные рабы и рабыни ничуть не менее свободны, чем их покупатели. Да, мы едва не забыли сказать, какое равноправие и свобода существуют там у женщин по отношению к мужчинам и у мужчин по отношению к женщинам.

— По выражению Эсхила, «мы скажем то, что на устах теперь»¹.

— Вот именно, я тоже так говорю. А насколько здесь свободнее, чем в других местах, участь животных, подвластных человеку, — этому никто не поверил бы, пока бы сам не увидел. Прямо-таки по пословице: «Собаки — это хозяйки»², лошади и ослы привыкли здесь выступать важно и с полной свободой, напирая на встречных, если те не уступают им дороги! Так-то вот и все остальное преисполняется свободой.

— Ты как в воду смотришь: я ведь и сам часто терплю от них, когда езжу в деревню.

— Если собрать все это вместе, самым главным будет, как ты понимаешь, то, что душа граждан делается крайне чувствительной, даже по мелочам: все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они, как ты знаешь, тем, что перестанут считаться даже с законами — писаными или неписаными, — чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти.

— Я это хорошо знаю.

— Так вот, мой друг, именно из этого правления, такого прекрасного и по-юношески дерзкого, и вырастает, как мне кажется, тирания.

— Действительно, оно дерзкое. Что же, однако, дальше?

— Та же болезнь, что развилась в олигархии и ее погубила, еще больше и сильнее развивается здесь — из-за своеволия — и порабощает демократию. В самом деле, все чрезмерное обычно вызывает резкое изменение в противоположную сторону, будь то состояние погоды, растений или тела. Не меньше наблюдается это и в государственных устройствах.

— Естественно.

— Ведь чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства оборачивается не чем иным, как чрезвычайным рабством.

¹ См.: Fr. 351 N.—Sn.

² Схолиаст указывает, что эта *пословица* имеет в виду «подобие управляемых с управляющими».

— Оно и естественно.

— Так вот, тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство.

— Это не лишено основания.

— Но, думаю я, ты не об этом спрашивал, а о том, какая болезнь, встречающаяся в олигархии, так же точно подтачивает демократию и поработывает ее.

— Ты верно говоришь.

— Этой болезнью я считал появление особого рода людей, праздных и расточительных, под предводительством отчаянных смельчаков, за которыми тянутся и не столь смелые, мы их уподобили трутням, часть которых имеет жало, а часть его лишена.

— Это правильно.

— Оба этих разряда, чуть появятся, вносят расстройство в любой государственный строй, как воспаление и желчь — в тело. И хорошему врачу, и государственному законодателю надо заранее принимать против них меры не менее, чем опытному пчеловоду, — главным образом, чтобы не допустить зарождения трутней, — но, если уж они появятся, надо вырезать вместе с ними и соты.

— Клянусь Зевсом, это уж непременно.

— Чтобы нам было виднее то, что мы хотим различить, сделаем следующее...¹

— А именно?

— Разделим мысленно демократическое государство на три части — да это и в действительности так обстоит. Одну часть составят подобного рода трутни: они возникают здесь хоть и вследствие своеволия, но не меньше, чем при олигархическом строе.

— Это так.

— Но здесь они много ядовитее, чем там.

— Почему?

— Там они не в почете, наоборот, их отстраняют от занимаемых должностей, и потому им не на чем набить себе руку и набрать силу. А при демократии они, за редкими исключениями, чуть ли не стоят во главе: самые ядовитые из трутней произносят речи и действуют, а остальные усаживаются поближе к помосту, жужжат и не допускают, чтобы кто-нибудь говорил иначе. Выходит, что при таком государственном строе всем, за исключением немногого, распоряжаются подобные люди.

— Конечно.

— Из состава толпы всегда выделяется и другая часть...

¹ Три «части» демократического государства: трутни, богачи и народ.

— Какая?

— Из дельцов самыми богатыми большей частью становятся и наиболее собранные по своей природе.

— Естественно.

— С них-то трутням всего удобнее собрать побольше меду.

— Как же его и возьмешь с тех, у кого его мало?

— Таких богачей обычно называют сотами трутней.

— Да, пожалуй.

— Третий разряд составляет народ — те, что трудятся своими руками, чужды делячества, да и имущества у них немного. Они всего многочисленнее и при демократическом строе всего влиятельнее, особенно когда соберутся вместе.

— Да, но у них нет желания делать это часто, если им не достается их доля меда.

— А разве они не всегда в доле, поскольку власти имеют возможность отнять собственность у имущих и раздать ее народу, оставив большую часть себе?

— Таким-то способом они всегда получают свою долю.

— А те, у кого отбирают имущество, бывают вынуждены защищаться, выступать в народном собрании и вообще действовать насколько это возможно.

— Конечно.

— И хотя бы они и не стремились к перевороту, кое-кто все равно обвинит их в кознях против народа и в стремлении к олигархии.

— И что же?

— В конце концов, когда они видят, что народ, обманутый клеветниками, готов не со зла, а по неведению расправиться с ними, тогда они волей-неволей становятся уже действительными приверженцами олигархии. Они тут ни при чем, просто тот самый трутень ужалил их, и от этого в них зародилось такое зло.

— Вот именно.

— Начинаются обвинения, судебные разбирательства, тяжбы.

— Конечно.

— А разве народ не привык особенно отличать кого-то одного, ухаживать за ним и его возвеличивать?

— Конечно, привык.

— Значит, уж это-то ясно, что, когда появляется тиран, он вырастает именно из этого корня, т. е. как ставленник народа¹.

¹ Аристотель пишет: «Большая часть тиранов вышла, собственно говоря, из демагогов, которые приобрели доверие народа тем, что клеветали на знатных» (см.: Политика V 8, 1310b 14–16).

— Да, совершенно ясно.

— С чего же начинается превращение такого ставленника в тирана?¹ Впрочем, ясно, что это происходит, когда он начинает делать то же самое, что в том сказании, которое передают относительно святилища Зевса Ликейского в Аркадии.

— А что именно?

— Говорят, что, кто отведал человеческих внутренностей, мелко нарезанных вместе с мясом жертвенных животных, тому не избежать стать волком. Или ты не слыхал такого предания? — спросил я.

— Слыхал, — ответил Адимант.

— Разве не то же и с представителем народа? Имея в руках чрезвычайно послушную толпу, разве он воздержится от крови своих соплеменников? Напротив, как это обычно бывает, он станет привлекать их к суду по несправедливым обвинениям и осквернит себя, отнимая у людей жизнь, своими нечестивыми устами и языком он будет смаковать убийство родичей. Карая изгнанием и приговаривая к страшной казни, он между тем будет сулить отмену задолженности и передел земли. После всего этого разве не суждено такому человеку неизбежно одно из двух: либо погибнуть от руки своих врагов, либо же стать тираном и превратиться из человека в волка?

— Да, это ему неизбежно суждено.

— Он тот, кто подымает восстание против обладающих собственностью.

— Да, он таков.

— Если он потерпел неудачу, подвергся изгнанию, а потом вернулся — назло своим врагам, — то возвращается он уже как законченный тиран.

— Это ясно.

— Если же те, кто его изгнал, не будут в состоянии его свалить снова и предать казни, очернив в глазах граждан, то они замышляют его тайное убийство.

— Обычно так и бывает.

— Отсюда это общеизвестное требование со стороны тиранов: чуть только они достигнут такой власти, они требуют, чтобы народ назначил им телохранителей, чтобы народный заступник был невидим.

— Это уж непременно.

— И народ, конечно, дает их ему, потому что дорожит его жизнью, за себя же пока вполне спокоен.

— Безусловно.

¹ Тиранический человек.

— А когда увидит это человек, имеющий деньги, а вместе с деньгами и основание ненавидеть народ, он тотчас же, мой друг, как гласило прорицание Крезу:

...к берегам песчанистым Герма
Без оглядки бежит, не стыдясь прослыть малодушным¹.

— Во второй раз ему и не довелось бы стыдиться.

— Если бы его захватили, он был бы казнен.

— Непременно.

— А тот, народный ставленник, ясно, не покоится «величествен... на пространстве великом»², но, повергнув многих других, прямо стоит на колеснице своего государства уже не как представитель народа, а как совершенный тиран.

— Еще бы.

— Разбирать ли нам, в чем счастье этого человека и того государства, в котором появляется подобного рода смертный?

— Конечно, надо разобрать.

— В первые дни, вообще в первое время он приветливо улыбается всем, кто бы ему ни встретился, а о себе утверждает, что он вовсе не тиран; он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым ко всем и кротким.

— Это неизбежно.

— Когда же он примирится кое с кем из своих врагов, а иных уничтожит, так что они перестанут его беспокоить, я думаю, первой его задачей будет постоянно вовлекать граждан в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе...

— Это естественно.

— ...да и для того, чтобы из-за налогов люди обеднели и перебивались со дня на день, меньше злоумышляя против него.

— Это ясно.

— А если он заподозрит кого-нибудь в вольных мыслях и в отрицании его правления, то таких людей он уничтожит под предлогом, будто они предались неприятелю. Ради всего этого тирану необходимо постоянно будоражить всех посредством войны.

— Да, необходимо.

— Но такие действия делают его все более и более ненавистным для граждан.

¹ Об этом оракуле, данном Крезу в Дельфах, сообщает Геродот (I 55).

² Имеется в виду герой Кибрион. Ил. XVI 775.

— Конечно.

— Между тем и некоторые из влиятельных лиц, способствовавших его возвышению, станут открыто, да и в разговорах между собой выражать ему свое недовольство всем происходящим — по крайней мере те, кто посмелее.

— Вероятно.

— Чтобы сохранить за собою власть, тирану придется их всех уничтожить, так что в конце концов не останется никого ни из друзей, ни из врагов, кто бы на что-то годился.

— Ясно.

— Значит, тирану надо зорко следить за тем, кто мужествен, кто великодушен, кто разумен, кто богат. Велико же счастье тирана: он поневоле враждебен всем этим людям и строит против них козни, пока не очистит от них государство.

— Дивное очищение, нечего сказать!

— Да, оно противоположно тому, что применяют врачи: те удаляют из тела все наихудшее, оставляя самое лучшее, здесь же дело обстоит наоборот.

— По-видимому, для тирана это необходимо, если он хочет сохранить власть.

— О его блаженстве говорит и стоящий перед ним выбор: либо обитать вместе с толпой негодяев, притом тех, кто его ненавидит, либо проститься с жизнью.

— Да, тут уж одно из двух.

— И не правда ли, чем более он становится ненавистен гражданам этими своими действиями, тем больше требуется ему верных телохранителей?

— Конечно.

— А кто ему верен? Откуда их взять?

— Их налетит сколько угодно, стоит лишь заплатить.

— Клянусь собакой, мне кажется, ты опять заговорил о каких-то трутнях, о чужеземном сброде.

— Это тебе верно кажется.

— Что же? Разве тиран не захочет иметь местных телохранителей?

— Каким образом?

— Он отберет у граждан рабов, освободит их и сделает своими копейщиками.

— В самом деле, к тому же они будут и самыми верными.

— Блаженным же существом назовешь ты тирана, раз подобного рода люди — его верные друзья, а прежних, подлинных, он погубил!

— Он принужден довольствоваться такими.

— Эти его сподвижники будут им восхищаться, его общество составят эти новые граждане, тогда как люди порядочные будут ненавидеть и избегать его.

— Несомненно.

— Недаром, видно, мудреное дело — сочинять трагедии, а ведь в этом особенно отличился Еврипид.

— Что ты имеешь в виду?

— Да ведь у него есть выражение, полное глубокого смысла:

Тираны мудры ведь, общаясь с мудрыми¹.

Он считает — это ясно, — что тиран общается с мудрецами.

— И как он до небес превозносит тираническую власть² и многое другое в этом деле — он и остальные поэты!

— Поэтому, раз уж трагические поэты такие мудрецы, пусть они и нас, и всех тех, кто разделяет наши взгляды на общественное устройство, извинят, если мы не примем их в наше государство именно из-за того, что они так прославляют тираническую власть.

— Я-то думаю, они нас извинят, по крайней мере те, кто из них поучтивее.

— Обходя другие государства, собирая густую толпу, подрядив исполнителей с прекрасными, сильными, впечатляющими голосами, они привлекают граждан к тирании и демократии.

— Да, и при этом очень стараются.

— Мало того, они получают вознаграждение и им оказываются почести всего более, как это и естественно, со стороны тиранов, а на втором месте и от демократии. Но чем выше взбираются они к вершинам государственной власти, тем больше слабеет их почет, словно ему не хватает дыхания идти дальше.

— Действительно это так.

— Но мы с тобой сейчас отклонились, давай вернемся снова к этому войску тирана, столь многочисленному, великолепному, пестрому, всегда меняющему свой состав, и посмотрим, на какие средства оно содержится.

— Очевидно, тиран тратит на него храмовые средства, если они имеются в государстве, и, пока их изъятием можно будет покрывать расходы, он уменьшает обложение населения налогами.

— А когда эти средства иссякнут?

— Ясно, что тогда он будет содержать и самого себя, и своих сподвижников и сподвижниц уже на отцовские средства.

— Понимаю: раз народ породил тирана, народу же и кормить его и его сподвижников.

¹ По схолиасту, это стих из трагедии Софокла «Аякс Локрский» (fr. 13 N.—Sn.). У Еврипида, как указывает схолиаст, тоже есть такой стих.

² Ср.: *Еврипид*. Троянки 1169.

— Это тирану совершенно необходимо.

— Как это ты говоришь? А если народ в негодовании скажет, что взрослый сын не вправе кормиться за счет отца, скорее уж, наоборот, отец за счет сына, и достойных¹ людей; теперь же народ велит и ему, и его сподвижникам покинуть пределы государства: так отец выгоняет из дому сына вместе с его пьяной ватагой.

— Народ тогда узнает, клянусь Зевсом, что за тварь он породил, да еще и любовно вырастил; он убедится, насколько мощны те, кого он пытается выгнать своими слабыми силами.

— Что ты говоришь? Тиран посмеет насильничать над своим отцом и, если тот не отступится, прибегнет даже к побоям?

— Да, он отнимет оружие у своего отца.

— Значит, тиран — отцеубийца и плохой кормилец для престарелых; по-видимому, общепризнано, что таково свойство тиранической власти. По пословице, «избегая дыма, угодишь в огонь»²; так и народ из подчинения свободным людям попадает в услужение к деспотической власти и свою неумеренную свободу меняет на самое тяжкое и горькое рабство — рабство у рабов.

— Это именно так и бывает.

— Что же? Можно ли без преувеличения сказать, что мы достаточно разобрали, как из демократии получается тирания и каковы ее особенности?

— Вполне достаточно.

¹ О понятии калокагатии (ближе всего переводится как достоинство) см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 48.

² Соответствует русской пословице «Из огня да в полымя».

Книга девятая

— Остается рассмотреть, — сказал я, — самого человека при тираническом строе, иначе говоря, как он развивается из человека демократического, каковы его свойства и что у него за жизнь — бедственная или, напротив, счастливая.

— Да, пока он остался у нас без рассмотрения, — согласился Ади-мант.

— Знаешь ли, что мне еще желательно?

— Что?

— По-моему, мы недостаточно разобрали вожделения — в чем они состоят и сколько их. А раз этого не хватает, не будет полной ясности и в том исследовании, которое мы предпринимаем¹.

— Стало быть, уместно разобрать это сейчас.

— Конечно. Посмотри, что мне хочется здесь выяснить: из тех удовольствий и вожделений, которые лишены необходимости, некоторые представляются мне противозаконными. Они, пожалуй, присущи всякому человеку, но, обуздываемые законами и лучшими вожделениями, либо вовсе исчезают у некоторых людей, либо ослабевают, и их остается мало. Однако есть и такие люди, у которых они становятся и сильнее, и многочисленнее².

— О каких вожделениях ты говоришь?

— О тех, что пробуждаются во время сна, когда дремлет главное, разумное и кроткое, начало души, зато начало дикое, звероподобное под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы, отгоняет от себя сон и ищет, как бы удовлетворить свой нор. Тебе известно, что в таком состоянии оно отваживается на все, откинув всякий стыд и разум. Если ему вздумается, оно не остановится даже перед попыткой сойтись со своей собственной матерью, да и с кем попало из людей, богов или зверей; оно осквернит себя каким угодно кровопролитием и не воздержится ни от какой пищи. Одним словом, ему все нипочем в его бесстыдстве и безрас-судстве.

— Сущая правда.

— Когда же человек соблюдает себя в здоровой воздержности, он, отходя ко сну, пробуждает свое разумное начало, потчует его прекрасными доводами и рассуждениями и таким образом воздействует на свою совесть. Вожделеющее же начало он хоть и не морит голодом, но и не

¹ Анализ сновидений.

² Вожделения, пробуждающиеся во время сна.

удовлетворяет его до пресыщения: пусть оно успокоится и не тревожит своими радостями и скорбями благороднейшее в человеке; пусть это последнее без помехи, само по себе, в совершенной своей чистоте стремится к исследованию и ощущению того, что ему еще неизвестно, будь то прошлое, настоящее или будущее. Точно так же человек укротит и яростное свое начало, для того чтобы не отходить ко сну взволнованным и разгневанным. Успокоив эти два вида свойственных ему начал и приведя в действие третий вид — тот, которому присуща разумность, — человек предаётся отдыху. Ты знаешь, что при таких условиях он, скорее всего, соприкоснется с истиной и меньше всего будут ему мерещиться во сне всякие незаконные видения.

— Я совершенно с тобой согласен.

— Но мы слишком отклонились в сторону, говоря об этом. Мы хотели убедиться лишь вот в чем: какой-то страшный, дикий и незаконный вид желаний таится внутри каждого человека, даже в тех из нас, что кажутся вполне умеренными; это-то и обнаруживается в сновидениях¹. Суди сам, дело ли я говорю и допускаешь ли ты это.

— Конечно, допускаю.

— Так припомни, как мы обрисовали человека, ставшего демократом. Он чуть ли не с рождения, во всяком случае с малых лет, воспитывался бережливым отцом, который почитал лишь стяжательские вождедения и ни во что не ставил те желания, без которых, по его мнению, можно обойтись и которые, как он считал, возникают лишь ради забавы и красоты. Не так ли?

— Да, так.

— Общаясь с более утонченными людьми, преисполненными вождедений, которые мы только что разбирали, юноша втягивается в их образ жизни и всяческую разнузданность, потому что ему отвратительна отцовская скупость. Но по своей природе он лучше тех, кто его портит, поэтому он останавливается как бы посредине между обоими этими подходами к жизни: его тянет и в ту и в другую сторону. Вкушая, как он считает, умеренно от обеих этих жизней, он живет не неизменной жизнью и не незаконной и превращается из человека олигархического в демократа.

— О подобного рода человеке у нас составилось, да и до сих пор держится именно такое мнение².

¹ Аристотель в «Никомаховой этике» исследует вопрос о разумной и неразумной частях души. Оказывается, что растительная часть неразумной души «более всего деятельна во время сна» и поэтому даже сновидения порядочных людей «становятся худшими», т. е. жизнь людей хороших во сне «ничем не отличается от жизни несчастных», т. е. дурных, людей (см.: I 13, 1102b 3–11).

² Тирания и незаконные вождедения. Образ тирана (продолжение).

— Предположим, опять-таки, что у этого человека, когда он станет постарше, будет сын, воспитанный в нравах своего отца.

— Предположим.

— Предположи еще, что и с ним произойдет то же самое, что с его отцом: его станет тянуть ко всяческому беззаконию, которое его совратители называют полнейшей свободой. Отец и все остальные его близкие поддерживают в нем склонность соблюдать середину, но его совратители этому противодействуют. Когда же эти искусные чародеи и творцы тиранов не надеются как-либо иначе завладеть юношей, они ухитряются внушить ему какую-нибудь страсть, руководящую вожделениями к праздности и к растрате накопленного; такая страсть — прямо-таки огромный крылатый трутень. Или, по-твоему, это нечто иное?

— По-моему, именно это.

— Вокруг этой страсти ходят ходуном прочие вожделения, за которыми тянется поток благовонных курений и мазей, венков, вин, безудержных наслаждений, обычных при такого рода общениях. Эти вожделения растут и крепнут, они вооружают трутня жалом похоти, и тогда этот защитник души, охваченный неистовством, жалит. И если он захватит в юноше какое-нибудь мнение или желание, притязающее на порядочность и не лишенное еще стыдливости, он убивает их, выталкивает вон, пока тот совсем не очистится от рассудительности и не преисполнится нахлынувшим на него неистовством.

— Ты описываешь появление вылитого тирана.

— А разве не из-за всего этого и тому подобного Эрот¹ искони зовется тираном?

— Пожалуй.

— Да и у пьяного в голове, мой друг, разве происходит не то же, что у тирана?

— Видимо, так.

— Ну а кто тронулся в уме и неистовствует, тот надеется справиться не то что с людьми, но даже с богами.

— Действительно.

— Человек, мой друг, становится полным тираном тогда, когда он пьян, или слишком влюбчив, или же сошел с ума от разлития черной желчи, а все это из-за того, что либо такова его натура, либо привычки, либо то и другое.

— Совершенно верно.

— Видно, вот так и рождается подобный человек. Ну а как же он живет?

¹ Об Эроте см.: т. 2, Пир, прим. 24.

— Есть шутливая поговорка: «Вот сам и отвечай»¹.

— Отвечу. По-моему, после этого пойдут у них празднества, шествия всей ватагой, пирушки, заведутся подружки, ну и т. д., ведь тиран-Эрот, обитающий в их душе, будет править всем, что в ней есть.

— Это неизбежно.

— С каждым днем и с каждой ночью будет расцветать много ужаснейших вожделений, предъявляющих непомерные требования.

— Да, их расцветет много.

— Значит, доходы, если какие и были, скоро иссякнут.

— Конечно.

— А за этим последуют заклады имущества и сокращение средств.

— И что же?

— Когда все истощится, тогда рой раздувшихся вожделений, угнездившихся в этих людях, начнет жужжать, и эти люди, словно гонимые стрекалом различных желаний, а особенно Эротом (ведь он ведет за собой все желания, словно телохранителей), впадут в безумие и будут высматривать, у кого что есть и что можно отнять с помощью обмана или насилия.

— Да, конечно.

— У них настоящая потребность грабить, иначе придется терпеть невыносимые муки и страдания.

— Да, это неизбежно.

— Все возрастая, стремление такого человека к удовольствиям превосходит его прежние прихоти и их обездоливает; точно так же он сам начинает притязать на большее перед своими отцом и матерью, поскольку он их моложе, и, издержав свою долю, он будет присваивать и тратить отцовские деньги.

— И что же дальше?

— Если родители не допустят этого, разве он не попытается первым делом обокрасть их и обмануть?

— Непременно.

— А если бы это оказалось невозможно, разве он не ограбил бы их, прибегнув к насилию?

— Я думаю, да.

— А если старики окажут сопротивление и вступят с ним в борьбу, разве он пощадит их и остережется поступков, свойственных тиранам?

— Я не поручусь за участь родителей такого человека.

— Но, ради Зевса, Адимант, неужели из-за какой-то новой своей подружки, без которой он мог бы и обойтись, он станет бить родную

¹ Схолиаст к данному месту поясняет, что эта поговорка о тех, кто, не зная ответа сам, ищет его у своего собеседника, задавшего вопрос.

мать? Или ради цветущего юноши, с которым он только что подружился, хотя и без этого можно бы обойтись, он подымет руку на своего родного отца, пусть престарелого и отцветшего, но самого давнишнего из своих друзей? Неужели этот человек отдаст, по-твоему, своих родителей в рабство подобным людям, введя их в свой дом?

— Отдаст, клянусь Зевсом.

— Великое же счастье родить сына с тираническими наклонностями!¹

— Да, величайшее!

— А что же с ним будет, когда истощатся у него и отцовские, и материнские средства, а между тем в нем скопился целый рой прихотей? Не заставит ли его это сначала залезть в чужой дом либо снять плащ с запоздалого ночного прохожего, а затем обчистить какой-нибудь храм? Во всех этих поступках прежние его мнения о том, что прекрасно, а что гадко, усвоенные им с детских лет и считавшиеся правильными, покорятся власти недавно выпущенных на волю желаний, сопровождающих Эрота и им возглавляемых. Раньше, пока человек подчинялся обычаям, законам и своему отцу и внутренне ощущал себя демократом, эти желания высвобождались у него лишь в сновидениях; теперь же, когда его тиранит Эрот, человек навсегда становится таким, каким изредка бывал во сне, ему не удержаться ни от убийства, ни от обжорства, ни от проступка, как бы ужасно все это ни было: посреди всяческого безначалия и беззакония в нем тиранически живет Эрот. Как единоличный властитель, он доведет объятого им человека, словно подвластное ему государство, до всевозможной дерзости, чтобы любой ценой удовлетворить и себя, и сопровождающую его буйную ватагу, составившуюся из всех тех вожделений, что нахлынули на человека отчасти извне, из его дурного окружения, отчасти же изнутри, от бывших в нем самом такого же рода вожделений, которые он теперь распустил, дав им волю. Разве не такова жизнь подобного человека?

— Да, такова.

— Когда подобного рода людей в государстве немного, а все прочие мыслят здраво, те уезжают в чужие земли, служат там телохранителями

¹ Эта характеристика сына, воспитанного в стремлении к тирании, имеет великолепную комедийную параллель в «Облаках» Аристофана, где также показан процесс формирования будущего демагога, для которого нет ничего святого и который готов поднять руку на собственных родителей. См. особенно спор Правды и Кривды (ст. 889–1104) и конец комедии, где сын, презирая отца, бьет его и еще ловко доказывает, что бьет его «по справедливости», а отец в отчаянии бранит его «отцеубийцей», «мошенником» и «нечестивцем» (1325–1335), в ответ на что сын обещает избить также еще и мать (1444). Сын — Фидиппид — обучается философии жизни в школе, якобы возглавляемой Сократом. Известно, что враги Сократа распространяли слухи о его влиянии на Алкивиада, стремившегося к тирании, и на Крития — одного из Тридцати тиранов, которые как раз очень рано отошли от Сократа, не найдя в его учении подходящей для себя почвы.

какого-нибудь тирана или в наемных войсках, если где идет война. Когда же подобные вожделения проявляются у них в мирных условиях, то и у себя на родине они творят много зла, хотя и по мелочам.

— Что ты имеешь в виду?

— Да то, что они совершают кражи, подкапываются под стены, отрезают кошельки, раздевают прохожих, святотатствуют, продают людей в рабство. Бывает, что они занимаются и доносами, если владеют словом, а то и выступают с ложными показаниями или берут взятки.

— Нечего сказать, по мелочам! Так ведь ты выразился о причиняемом ими зле, когда таких людей немного?

— Да, по мелочам, потому что сравнительно с великим злом это действительно мелочи, ведь в смысле вреда и несчастья для государства все это лишено, как говорится, того размаха, каким отличается тиран. Когда в государстве наберется много таких людей и их последователей и они ощутят свою многочисленность, то как раз из их среды и рождается тиран, чему способствует безрассудство народа. Это будет тот из них, кто сам в себе, т. е. в своей душе, носит самого великого и отъявленного тирана.

— Естественно, ведь такой человек и будет самым большим тираном.

— Если ему уступят без сопротивления; если же государство не допустит этого, тогда он, лишь только окажется в состоянии, поступит со своей родиной точно так же, как в недавно упомянутом примере, когда у него поднялась рука на родных мать и отца: он покарает и родину тем, что введет в нее своих новых сподвижников; в рабстве у них будет содержаться и воспитываться некогда милая ему «родина-мать»¹, как говорят критяне, т. е. его отечество. Вот конечная цель вожделений подобного человека.

— Она состоит именно в этом.

— Подобного рода люди таковы и в частной жизни, еще прежде, чем станут у власти. С кем бы они ни вступали в общение, они требуют лести и полной готовности к услугам, а когда сами в чем-нибудь нуждаются, тогда так и льнут к человеку, без стеснения делая вид, будто с ним близки, но, чуть добьются своего, они опять с ним чужие.

— Это очень верно подмечено.

— Значит, за всю свою жизнь они ни разу ни с кем не бывали друзьями; они вечно либо господствуют, либо находятся в рабстве: тираническая натура никогда не отведывала ни свободы, ни подлинной дружбы.

— Конечно.

— Разве не правильно было бы назвать таких людей не заслуживающими доверия?

¹ *Родина-мать*: лексикограф Фотий (Photii lexicon / Rec. S.A. Naber. Vol. 1–2. Lugduni Bat., 1864) поясняет, что «Платон и комик Ферекрат употребляют это слово в значении „отечество”».

— Как же иначе!

— Да и в высшей степени несправедливыми, если в нашей беседе мы правильно сделали раньше вывод относительно того, в чем заключается справедливость¹.

— Конечно, мы сделали его правильно.

— Итак, о крайне дурном человеке давай мы в общих чертах скажем так: это человек, который и наяву таков, как в тех сновидениях, что мы разбирали.

— Совершенно верно.

— А таким становится тот, кто при своих природных тиранических склонностях достигает единоличной власти, и, чем дольше он обладает такой властью, тем более он становится таким.

— Это уж обязательно, — сказал Главкон, в свою очередь вступая в беседу².

— Так вот, — сказал я, — разве не окажется самым несчастным человеком тот, кто является отъявленным негодяем? И чем дальше и больше была бы в его руках власть, тем больше и на более долгий срок он был бы таким в действительности, хотя большинство представляет это себе по-разному.

— Это необходимо обстоит именно так, — ответил Главкон.

— А также и в отношении сходства: человек тиранический соответствует тиранически управляемому государству, а демократ — государству демократическому. И в остальных случаях не то же ли самое?

— Как же иначе?

— И как государство относится к государству в смысле добродетели и благополучия, так и человек относится к человеку?

— Не иначе.

— А как в смысле добродетели относится государство с тираническим строем к государству, управляемому царем, которое мы разбирали раньше?

— Они совершенно противоположны друг другу: одно из них — самое благородное, другое — самое низкое.

— Я не стану спрашивать, какое из них ты считаешь каким, — это и без того ясно. Но в смысле процветания или, наоборот, бедности ты так же решаешь или иначе? Нас не должно поражать зрелище тирана, отдельно взятого или окруженного немногочисленной свитой, нам надо рассмотреть все государство в целом, войти в него, во все вникнуть и, присмотревшись, уже тогда высказывать о нем свое мнение.

¹ См.: IV 442d сл.

² Тираническая душа несчастна.

— Твое требование правильно. Однако всякому ясно, что нет более жалкого государства, чем управляемое тиранически, и более благополучного, чем то, в котором правят цари.

— А если и применительно к отдельным людям я потребовал бы того же самого, разве мое требование не было бы правильным? Я считаю, что о них может судить лишь тот, кто способен рассматривать человека, вникая мысленно в его нрав, а не глядеть, как дети, только на внешность и поражаться всему тому, что у тиранов придумывается для представителя, чтобы произвести впечатление на окружающих: надо уметь в этом разбираться. Мне думается, всем нам следовало бы прислушаться к отзывам того, кто действительно имел возможность составить себе суждение, т. е. кто проживал бы в одном доме с тираном, наблюдал бы его в быту и его отношение к членам семьи, тогда тиран предстал бы перед нами в наиболее обнаженном виде, без этих пышных одеяний, словно для постановки трагедии. То же самое и когда положение в государстве принимает опасный оборот: кто наблюдал все это, пусть бы сообщил нам, как обстоит у тирана дело в смысле благополучия либо несчастья сравнительно с остальными людьми.

— И это твоё требование было бы в высшей степени правильным.

— Хочешь, мы предположим, что принадлежим к числу тех, кто может так судить, кто уже встретился с подобного рода людьми? Тогда у нас было бы кому отвечать на наши вопросы.

— Конечно, хочу.

— Ну так подойди к рассмотрению этого вопроса вот каким образом: припомни, в чем сходство между государством и отдельным человеком, и по очереди бери ту или иную черту, указывая, каково при этом состояние того и другого.

— Но с чего начать?

— Прежде всего, если говорить о государстве: свободным или рабским ты назовешь государство с тираническим строем?

— Как нельзя более рабским.

— Однако ж ты видишь, что там есть господа и свободные люди.

— Да, вижу, но их совсем мало, а все государство в целом, да и самое в нем порядочное находится в позорном и бедственном рабстве.

— Раз отдельный человек подобен государству, то и в нем необходимо должен быть тот же порядок: душа его преисполнена рабством и низостью, те же ее части, которые были наиболее порядочными, находятся в подчинении, а господствует лишь малая ее часть, самая порочная и неистовая.

— Это неизбежно.

— Что же, назовешь ли ты такую душу рабской или свободной?

— Я-то назову ее рабской.

— А ведь рабское и тиранически управляемое государство всего менее делает то, что хочет.

— Конечно.

— Значит, и тиранически управляемая душа всего менее будет делать что ей вздумается, если говорить о душе в целом. Всегда подстрекаемая и насилуемая яростным слепнем, она будет полна смятения и раскаяния.

— Несомненно.

— Богатым или бедным бывает по необходимости тиранически управляемое государство?

— Бедным.

— Значит, и тиранически управляемой душе приходится неизбежно быть всегда бедной и неудовлетворенной.

— Да, это так.

— Что же? Разве такое государство и такой человек не преисполнены неизбежно страха?

— И даже очень.

— Где еще, в каком государстве, по-твоему, больше горя, стонов, плача, страданий?

— Нигде.

— А думаешь ли ты, что всего этого больше у кого-нибудь другого, чем у человека тиранического, неистовствующего из-за своих вожделиний и страстей?

— Как можно?

— Глядя на все это и т. п., я думаю, ты решил, что такое государство — самое жалкое из государств?

— А разве это неверно? — спросил Главкон.

— Даже очень верно, — ответил я. — Но что ты скажешь о человеке с тираническими наклонностями, если заметишь в нем то же самое?

— Он много несчастливее всех остальных.

— Вот это ты уже говоришь неверно.

— Как так?

— Я думаю, что вовсе не он всех несчастнее.

— А кто же?

— Еще несчастнее его покажется тебе, пожалуй, вот какой человек...

— Какой?

— Да тот, кому при его тиранических наклонностях не удастся прожить весь свой век частным лицом, раз уж его постигнет такая беда, что какое-нибудь стечение обстоятельств позволит ему стать тираном.

— Из того, о чем у нас раньше шла речь, я заключаю, что ты прав.

— Да, но в таких вопросах нельзя довольствоваться общими соображениями, а нужно таким же способом, как раньше, исследовать все досконально. Ведь тут исследование касается самого главного — хорошей и дурной жизни.

— Совершенно верно.

— Посмотри же, дело ли я говорю. При рассмотрении этого вопроса надо, по-моему, исходить из следующего...

— Из чего именно?

— Да из того, в каком положении находится любой из богатых граждан, владелец многих рабов. Эти люди очень похожи на тиранов тем, что им подвластны многие: тут разница только в том, что тирану подвластно больше народа.

— Да, в этом вся разница.

— Как ты знаешь, такие люди живут спокойно и не боятся своей челяди.

— С чего же им бояться?

— Да не с чего. Но понимаешь ли ты, что этому причиной?

— Да то, что любому из частных лиц приходит на помощь все государство.

— Вот именно. Ну а если кто из богов возьмет такого человека, имеющего пятьдесят или больше рабов, и перенесет его в пустыню вместе с женой, детьми, челядью и со всем имуществом — туда, где не найдется свободнорожденных людей, чтобы оказать ему помощь, — сколько бы у него, по-твоему, возникло разных опасений, страхов за себя, за детей и за жену, как бы их всех не погубила челядь?

— По-моему, он всегда был бы в страхе.

— Разве не стал бы он заискивать кое перед кем из своих рабов, не давал бы разные обещания, не начал бы отпускать их на волю без всякой надобности? Он сам оказался бы льстецом у своей прислуги.

— Это для него неизбежно, иначе он погибнет.

— Ну а если вокруг него бог поселит множество соседей, однако таких, что они не выносят притязаний человека на господство и если уж им подвернется такой человек, карают его крайними мерами?

— Тогда он и вовсе попадет в беду, раз его кругом сторожат одни лишь враги.

— А разве не в такой тюрьме сидит тот тиран, чью натуру мы разбирали? Ведь он полон множества разных страстей и страхов; со своей алчной душой только он один во всем государстве не смеет ни выехать куда-либо, ни пойти взглянуть на то, до чего охотники все свободнорожденные люди; большей частью он, словно женщина, живет затворником в своем доме и завидует остальным гражданам, когда кто-нибудь уезжает в чужие земли и может увидеть что-то хорошее.

— Это бывает именно так¹.

— Вдобавок ко всем этим бедам еще хуже придется тому, кто внутренне плохо устроен, т. е. человеку с тираническими наклонностями (ты сам признал его самым несчастным), если он не проведет всю свою жизнь как частное лицо, а будет вынужден каким-то случаем действительно стать тираном и, не умея справляться с самим собой, попытается править другими. Это вроде того, как если бы человек слабого здоровья, не справляющийся со своими болезнями, проводил свою жизнь не в уединении, а, напротив, был бы вынужден бороться и состязаться с другими людьми.

— Между ними полнейшее сходство, Сократ, ты совершенно прав.

— Так не правда ли, дорогой мой Главкон, такое состояние — это, безусловно, несчастье, и жизнь того, кто сделался тираном, еще тяжелее жизни, которую ты признал самой тяжелой для человека?

— Да, это очевидно.

— Значит, хотя иной с этим и не согласится, но, по правде говоря, кто подлинно тиран, тот подлинно раб величайшей угодливости и рабства, вынужденный льстить самым дурным людям. Ему не удовлетворить своих вожделений, очень многого ему крайне недостает, он оказывается поистине бедняком, если кто умеет охватить взглядом всю его душу. Всю свою жизнь он полон страха, он содрогается и мучается, коль скоро он сходен со строем того государства, которым управляет. А сходство между ними ведь есть, не правда ли?

— И притом большое.

— Кроме того, мы отметим в этом человеке те черты, о которых уже говорили раньше: власть неизбежно делает его завистливым, вероломным, несправедливым, недружелюбным и нечестивым; он поддерживает и питает всяческое зло; вследствие всего этого он будет чрезвычайно несчастен и такими же сделает своих близких.

— Никто из людей со здравым смыслом не станет этого оспаривать.

— Так приступай же! В таком случае словно уже имеется судья по всем этим вопросам. Итак, выноси решение: кто, по-твоему, займет первое место по счастью, кто — второе и т. д. из пяти представителей — царского строя, тимократии, олигархии, демократии и тирании?²

— Решение вынести нетрудно: в смысле добродетели и порока, счастья и его противоположности я ставлю их в том же порядке, в каком они выступали перед нами, подобно театральным хорам³.

¹ Осуществление тиранических наклонностей — еще худшее зло для человека, чем их подавление.

² Градация пяти складов души по степени счастья.

³ *Хор* в античном театре обычно олицетворял собой народную мудрость и давал оценку всему происходящему.

— Так давай найдем глашатая! Или я сам объявлю, что сын Аристана вынес решение считать самым счастливым самого добродетельного и справедливого человека, а таким будет человек наиболее царственный, властвующий над самим собой; самым несчастным он считает самого порочного и несправедливого, а таким будет тот, кто и сам для себя худший тиран, да еще и до крайности тиранит свое государство.

— Пусть у тебя так и будет объявлено!

— А не добавить ли мне еще, что все это не зависит от того, останутся ли эти их свойства тайной для всех людей и богов?

— Добавь и это.

— Пусть так! Пусть это будет нашим первым доказательством. Другим должно быть вот какое, если только оно убедительно...

— Что же это за доказательство?

— Раз государство подразделяется на три сословия, то и в душе каждого отдельного человека можно различить три начала¹. Здесь, мне кажется, возможно еще одно доказательство.

— Какое же?

— Следующее: раз в душе имеется три начала, им, на мой взгляд, соответствует три вида удовольствий, каждому началу свой. Точно так же подразделяются вождения и власть над ними.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы говорили, что одно начало — это то, посредством которого человек познает, другое — посредством которого он распаляется, третьему же, из-за его многообразия, мы не смогли подыскать какого-нибудь одного, присущего ему обозначения и потому назвали его по тому признаку, который в нем выражен наиболее резко: мы нарекли его вожделем — из-за необычайной силы вождений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относится и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких вождений очень нужны деньги.

— Да, мы правильно это назвали.

— Если бы мы даже про наслаждение и любовь последнего начала сказали, что они направлены на выгоду, мы всего более выразили бы таким образом одну из его главных особенностей, так что нам всякий раз было бы ясно, о какой части души идет речь; и, если бы мы назвали это начало сребролюбивым и корыстолюбивым, разве не было бы правильным и такое наименование?

— Мне-то кажется, что да.

— Дальше. Не скажем ли мы, что яростный дух всегда и всецело устремлен на то, чтобы взять верх над кем-нибудь, победить и прославиться?

¹ О тройственном составе человеческой души см.: IV 439b — 441a и прим. 18.

— Безусловно.

— Так что, если мы назовем его честолюбивым и склонным к соперничеству, это будет уместно?

— В высшей степени.

— Ну а то начало, посредством которого мы познаем? Всякому ясно, что оно всегда и полностью направлено на познание истины, т. е. того, в чем она состоит, а о деньгах и молве заботится всего менее.

— Даже совсем не заботится.

— Назвав его любознательным и философским, мы обозначили бы его подходящим образом?

— Конечно.

— Но у одних людей правит в душе одно начало, а у других — другое; это уж как придется.

— Да, это так.

— Поэтому давай прежде всего скажем, что есть три рода людей: одни — философы (φιλόσοφον), другие — честолюбцы (φιλόνηκον), третьи — сребролюбцы (φιλοκερδέες).

— Конечно.

— И что есть три вида удовольствий соответственно каждому из этих видов людей.

— Несомненно.

— А знаешь, если у тебя явится желание спросить поочередно этих трех людей, какая жизнь всего приятнее, каждый из них будет особенно хвалить свою. Делец скажет, что в сравнении с наживой удовольствие от почета или знаний ничего не стоит, разве что и из этого можно извлечь доход.

— Верно.

— А честолюбец? Разве он не считает, что удовольствия, доставляемые деньгами, — это нечто пошрое, а с другой стороны, удовольствие от знаний, поскольку наука не приносит почета, — это просто дым?

— Да, он так считает.

— Чем же, думаем мы, считает философ все прочие удовольствия сравнительно с познанием истины — в чем она состоит — и постоянным расширением своих знаний в этой области? Разве он не находит, что все прочее очень далеко от удовольствия? Да и в других удовольствиях он ничуть не нуждается, разве что их уж нельзя избежать: поэтому-то он и называет их необходимыми.

— Это следует хорошо знать.

— А когда под сомнение берутся удовольствия и даже сам образ жизни каждого из трех видов людей — не с точки зрения того, чье существование прекраснее или постыднее, лучше или хуже, а просто спор идет о том, что приятнее и в чем меньше страданий, — как нам узнать, кто из них всего более прав?

— На это я затрудняюсь ответить.

— А ты взгляни вот как: на чем должно основываться суждение, чтобы оно было верным? Разве не на опыте, разуме и доказательстве? Или есть лучшее мерило, чем это?

— Нет, конечно.

— Так посмотри: из этих трех человек кто всего опытнее в тех удовольствиях, о которых мы говорили? У корыстолюбца ли больше опыта в удовольствии от познания, когда человек постигает самую истину, какова она, или же философ опытнее в удовольствии от корысти?

— Философ намного превосходит корыстолюбца, ведь ему неизбежно пришлось отведать того и другого с самого детства, тогда как корыстолюбцу, даже если он по своим природным задаткам способен постигнуть сущее, нет необходимости отведать этого удовольствия и убедиться на опыте, как оно сладостно; более того, пусть бы он и стремился к этому, для него это нелегко.

— Стало быть, философ намного превосходит корыстолюбца опытностью и в том и в другом удовольствии.

— Конечно, намного.

— А как насчет честлюбца? Более ли неопытен философ в удовольствии, получаемом от почета, чем тот — в удовольствии от разума?

— Но ведь почетом пользуется каждый, если достиг своей цели. Многие почитают богатого человека, мужественного или мудрого, так что в удовольствии от почета все имеют опыт и знают, что это такое. А какое удовольствие доставляет созерцание бытия, этого никому, кроме философа, вкусить не дано.

— Значит, из всех трех его суждение благодаря его опытности будет наилучшим.

— Несомненно.

— И лишь один он будет обладать опытностью в сочетании с разумом.

— Конечно.

— Но и то орудие, посредством которого можно судить, принадлежит не корыстолюбцу и не честлюбцу, а философу.

— Какое орудие?

— Мы сказали, что судить надо с помощью доказательств, не так ли?

— Да.

— Доказательства — это и есть преимущественно орудие философа.

— Безусловно.

— Если то, что подлежит суду, судить на основании богатства или корысти, тогда похвала либо порицание со стороны корыстолюбца непременно были бы самыми верными суждениями.

— Наверняка.

— А если судить на основании почета, победы, мужества, тогда, не правда ли, верными были бы суждения честолюбца, склонного к соперничеству?

— Это ясно.

— А если судить с помощью опыта, размышления и доказательства?

— То, что одобряет человек, любящий мудрость и доказательство, непременно должно быть самым верным, — сказал Главкон.

— Итак, поскольку имеется три вида удовольствий, — сказал я, — значит, то из них, что соответствует познающей части души, будет наиболее полным, и, в ком из нас эта часть преобладает, у того и жизнь будет всего приятнее.

— Как же ей и не быть? Недаром так расценивает свою жизнь человек разумный — главный судья в этом деле.

— А какой жизни и каким удовольствиям отведет наш судья второе место?

— Ясно, что удовольствиям человека воинственного и честолюбивого, они ближе к первым, чем удовольствия приобретателя.

— Значит, на последнем месте стоят удовольствия корыстолюбца.

— Конечно.

— Итак, вот прошли подряд как бы два состязания и дважды вышел победителем человек справедливый, а несправедливый проиграл. Теперь пойдет третье состязание¹, олимпийское, в честь Олимпийского Зевса-спасителя. Заметь, что у всех, кроме человека разумного, удовольствия не вполне подлинны, скорее это тени удовольствий; так, помнится, я слышал от кого-то из знатоков, а ведь это означало бы уже полнейшее поражение несправедливого.

— Еще бы! Но что ты имеешь в виду?

— Я найду это, если ты мне поможешь своими ответами².

— Задавай же вопросы.

— Скажи-ка, не говорим ли мы, что страдание противоположно удовольствию?

— Конечно.

— А бывает ли что-нибудь ни радостным, ни печальным?

— Бывает.

¹ Во-первых, Сократ показал рабское состояние города, подпавшего под власть тирана, и жалкую жизнь самого тирана, запуганного своей же властью (577c — 580c); во-вторых, что философ обладает тем высоким удовольствием, которое соответствует разумной части души (580d — 583a); наконец, в-третьих, он собирается доказать, что удовольствие других людей — только тень истинного, чистого удовольствия, доступного философу. Ср. также: Филеб, прим. 62.

² Удовольствие и страдание. Отличие подлинного удовольствия от простого прекращения страданий.

— Посредине между этими двумя состояниями есть какое-то спокойствие души в отношении того и другого? Или ты это называешь иначе?

— Нет, так.

— Вспомни слова больных — что они говорят, когда хворают?

— А именно?

— Они говорят: нет ничего приятнее, чем быть здоровым. Но до болезни они не замечали, насколько это приятно.

— Да, помню.

— И если человек страдает от какой-либо боли, ты слышал, как говорят, что приятнее всего, когда боль прекращается?

— Слышал.

— И во многих подобных же случаях ты замечаешь, я думаю, что люди, когда у них горе, мечтают не о радостях, как о высшем удовольствии, а о том, чтобы не было горя и наступил бы покой.

— Покой становится тогда, пожалуй, желанным и приятным.

— А когда человек лишается какой-нибудь радости, покой после удовольствия будет печален.

— Пожалуй.

— Стало быть, то, что, как мы сейчас сказали, занимает середину между двумя крайностями, т. е. покой, бывает и тем и другим, и страданием и удовольствием.

— По-видимому.

— А разве возможно, не будучи ни тем ни другим, оказаться и тем и другим?

— По-моему, нет.

— И удовольствие, возникающее в душе, и страдание — оба они суть какое-то движение. Или нет?

— Да, это так.

— А то, что не есть ни удовольствие, ни страдание, разве не оказалось только что посредине между ними? Это — покой.

— Да, он оказался посредине.

— Так может ли это быть верным считать удовольствием отсутствие страдания, а страданием — отсутствие удовольствия?

— Ни в коем случае.

— Следовательно, этого на самом деле не бывает, оно лишь таким представляется: покой только тогда и будет удовольствием, если его сопоставить со страданием, и, наоборот, он будет страданием в сравнении с удовольствием. Но с подлинным удовольствием эта игра воображения не имеет ничего общего: в ней нет ровно ничего здравого, это одно наваждение.

— Наше рассуждение это показывает.

— Рассмотрим же те удовольствия, которым не предшествует страдание, а то ты, может быть, думаешь, будто ныне самой природой устроено так, что удовольствие — это прекращение страдания, а страдание — прекращение удовольствия.

— Где же существуют такие удовольствия и в чем они состоят?

— Их много, и притом разных, но особенно, если хочешь это понять, возьми удовольствия, связанные с обонянием¹: мы испытываем их внезапно с чрезвычайной силой и без всякого предварительного страдания, а когда эти удовольствия прекращаются, они не оставляют по себе никаких мучений.

— Сущая правда.

— Стало быть, мы не поверим тому, будто прекращение страдания — это удовольствие, а прекращение удовольствия — страдание.

— Не поверим.

— Однако так называемые удовольствия, испытываемые душой при помощи тела, — а таких чуть ли не большинство, и они едва ли не самые сильные — как раз и относятся к этому виду, иначе говоря, они возникают как прекращение страданий.

— Это правда.

— Не так же ли точно обстоит дело и с предчувствием будущих удовольствий и страданий, иначе говоря, когда мы заранее испытываем радость или страдаем?

— Да, именно так.

— Знаешь, что это такое и на что это очень похоже?

— На что?

— Считаешь ли ты, что в природе действительно есть верх, низ и середина?

— Считаю, конечно.

— Так вот, если кого-нибудь переносят снизу к середине, не думает ли он, по-твоему, что поднимается вверх, а не куда-нибудь еще? А остановившись посредине и оглядываясь, откуда он сюда попал, не считает ли он, что находится наверху, а не где-нибудь еще, ведь он не видел пока подлинного верха?

— Клянусь Зевсом, по-моему, такой человек не может думать иначе.

— Но если бы его понесло обратно, он считал бы, что несется вниз, и правильно бы считал.

— Конечно.

— С ним бы происходило все это потому, что у него нет опыта в том, что такое действительно верх, середина и низ.

— Это ясно.

¹ См.: Филеб, прим. 49.

— Удивишься ли ты, если люди, не ведающие истины относительно многих других вещей, не имеют здравых мнений и об этом? Насчет удовольствия, страдания и промежуточного состояния люди настроены так, что, когда их относит в сторону страдания, они судят верно и подлинно страдают, но, когда они переходят от страдания к промежуточному состоянию, они очень склонны думать, будто это приносит удовольствие и радость. Можно подумать, что они глядят на серое, сравнивая его с черным и не зная белого, — так заблуждаются они, сравнивая страдание с его отсутствием и не имея опыта в удовольствии.

— Клянусь Зевсом, меня это не удивило бы, скорее уж — если бы дело обстояло иначе.

— Вдумайся вот во что: голод, жажда и т. п. — разве это не ощущение состояния пустоты в нашем теле?

— Ну и что же?

— А незнание и непонимание — разве это не состояние пустоты в душе?

— И даже очень.

— Подобную пустоту человек заполнил бы, приняв пищу или поумнев.

— Конечно.

— А что было бы подлиннее: заполнение более действительным или менее действительным бытием?

— Ясно, что более действительным.

— А какие роды вещей считаешь ты более причастными чистому бытию? Будут ли это такие вещи, как, например, хлеб, напитки, приправы, всевозможная пища, или же это будет какой-то вид истинного мнения, знания, ума, вообще всяческого совершенства? Суди об этом вот как: то, что причастно вечно тождественному, подлинному и бессмертному, что само тождественно и возникает в тождественном, не находишь ли ты более действительным, чем то, что причастно вечно изменчивому и смертному, что само таково и в таком же и возникает?

— Вечно тождественное много действительнее.

— А сущность вечно тождественного разве более причастна бытию, чем познанию?¹

— Вовсе нет.

— Что же? А истине она больше причастна?

— Тоже нет.

— Если же что меньше причастно истине, то не меньше ли и бытию?

— Непременно.

— Значит, всякого рода попечение о теле меньше причастно истине и бытию, чем попечение о душе?

¹ Труднопереводимое место.

— Гораздо меньше.

— Не думаешь ли ты, что то же самое относится к самому телу сравнительно с душой?

— По-моему, да.

— Значит, то, что заполняется более действительным и само более действительно, в самом деле заполняется больше, чем то, что заполняется менее действительным и само менее действительно?

— Как же иначе?

— Раз бывает приятно, когда тебя наполняет что-нибудь подходящее по своей природе, то и действительное наполнение чем-то более действительным заставляло бы более действительно и подлинно радоваться подлинному удовольствию, между тем как добавление менее действительного наполняло бы менее подлинно и прочно и доставляло бы менее достоверное и подлинное удовольствие.

— Это совершенно неизбежно.

— Значит, у кого нет опыта в рассудительности и добродетели, кто вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь. Им не выйти за эти пределы, ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнялись в действительности действительным, не вкушали надежного и чистого удовольствия; подобно скоту, они всегда смотрят вниз, склонив голову к земле... и к столам: они пасутся, обжираясь и совокупляясь, и из-за жадности ко всему этому лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами, — все из-за ненасытности, т. к. они не заполняют ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы¹.

— Великолепно, — сказал Главкон, — словно прорицатель, изображаешь ты, Сократ, жизнь большинства.

— И разве не неизбежно примешиваются к удовольствиям страдания? Хотя это только призрачные образы подлинного удовольствия, при сопоставлении с ним оказывающиеся более бледными по краскам, тем не менее они производят сильное впечатление, приводят людей в неистовство, внушают безумцам страстную в них влюбленность и служат предметом раздора: так, по утверждению Стесихора, мужи сражались под Троей лишь за призрак Елены, не зная правды².

— Да, это непременно должно быть чем-то подобным.

— Что же? Разве не вызывается нечто подобное и яростным началом нашей души? Человек творит то же самое либо из зависти — вследствие

¹ Ср.: т. 1, Горгий 493b, где люди, не просвещенные разумом, разнузданные и алчные, сравниваются с дырявой бочкой.

² О *Стесихоре* и его палинодии Елене см.: т. 2, Федр, прим. 25.

честолюбия, либо прибегает к насилию из-за соперничества, либо впадает в гнев из-за своего тяжелого нрава, когда бессмысленно и неразумно преследует лишь одно: насытиться почестями, победой, яростью.

— И в этом случае все это неизбежно.

— Так что же? Отважмся ли мы сказать, что даже там, где господствуют вожделения, направленные на корыстолюбие и соперничество, если они сопутствуют познанию и разуму и вместе с ними преследуют удовольствия, проверяемые разумным началом, они все же разрешатся в самых подлинных удовольствиях, поскольку подлинные удовольствия доступны людям, добивающимся истины? Это были бы соответствующие удовольствия, ибо что для кого-нибудь есть наилучшее, то ему всего более и соответствует¹.

— Да, соответствует всего более.

— Стало быть, если вся душа в целом следует за своим философским началом и не раздраема противоречиями, то для каждой ее части возможно не только делать все остальное по справедливости, но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные.

— Совершенно верно.

— А когда возьмет верх какое-нибудь другое начало, то невозможно будет отыскать свойственное ему удовольствие, да и остальные части будут вынуждены стремиться к чуждому им и неистинному.

— Это так.

— И чем дальше отойти от философии и разума, тем больше это будет происходить.

— Да, намного больше.

— А всего дальше отходит от разума то, что отклоняется от закона и порядка².

— Это ясно.

— Уже было выяснено, что всего дальше отстоят от разума любовные и тиранические вожделения.

— Да, всего дальше.

— А всего ближе к нему вожделения царственные и упорядоченные.

— Да.

— Всего дальше, я думаю, отойдет от подлинного и собственного своего удовольствия тиран, а всего ближе к нему будет царь.

— Неизбежно.

— Значит, тиран будет вести жизнь, совсем лишенную удовольствий, а у царя их будет много.

— Да, и это неизбежно.

¹ Самые подлинные удовольствия — у души, следующей за философским началом.

² Два полюса: тиранические и царственные вожделения и удовольствия.

— А знаешь, во сколько раз меньше удовольствий в жизни тирана, чем царя?

— Скажи, пожалуйста, ты.

— Существует, как видно, три вида удовольствий: один из них — подлинный, два — ложных. Тиран, избегая закона и разума, перешел в запретную область ложных удовольствий. Там он и живет, и телохранителями ему служат какие-то рабские удовольствия. Во сколько раз уменьшились его удовольствия, не так-то легко сказать, разве что вот как...

— Как?

— После олигархического человека тиран стоит на третьем месте, а посередине между ними будет находиться демократ.

— Да.

— И сравнительно с подлинным удовольствием у тирана, считая от олигарха, получится уже третье призрачное его подобие, если верно сказанное нами раньше.

— Да, это так.

— Между тем человек олигархический и сам-то стоит на третьем месте от человека царственного, если мы будем считать последнего тождественным человеку аристократическому.

— Да, на третьем.

— Значит, трижды три раза — вот во сколько раз меньше, чем подлинное, удовольствие тирана.

— По-видимому.

— Значит, размер удовольствия тирана, этого призрачного подобия удовольствия, можно было бы выразить [квадратной] плоскостью.

— Верно.

— А если взять вторую и третью степень, станет ясно, каким будет расстояние, отделяющее тирана [от царя].

— По крайней мере ясно тому, кто умеет вычислять.

— Если же кто в обратном порядке станет определять, насколько отстоит царь от тирана в смысле подлинности удовольствия, то, доведя умножение до конца, он найдет, что царь живет в семьсот двадцать девять раз приятнее, а тиран во столько же раз тягостнее.

— Ты сделал поразительное вычисление! Вот как велика разница между этими двумя людьми, т. е. между человеком справедливым и несправедливым, в отношении к удовольствию и страданию.

— Однако это число верно, и вдобавок оно подходит к [их] жизням, поскольку с ними находятся в соответствии сутки, месяцы и годы¹.

¹ Платон, как это для него чрезвычайно характерно, очень часто передает моральные качества и состояние человека посредством геометрических фигур, требующих простейших арифметических расчетов. Здесь перед нами Сократ рисует разные формы правления и типы удовольствий, характерные для того или иного правителя, причем выясняется, на-

— Да, они им соответствуют.

— Если даже в смысле удовольствия хороший и справедливый человек стоит настолько выше человека подлого и несправедливого, то насколько же выше будет он по благообразию своей жизни, по красоте и добродетели!

— Клянусь Зевсом, бесконечно выше, — согласился Главкон.

— Хорошо, — сказал я. — А теперь, раз мы заговорили об этом, давай вернемся к тому, что было сказано раньше и что привело нас к этому вопросу. Тогда говорилось, что человеку, полностью несправедливому, выгодно быть несправедливым при условии, что его считают справедливым. Не так ли было сказано?

— Да, так.

— Давай же теперь обсудим это утверждение, раз мы пришли к согласию насчет значения справедливой и несправедливой деятельности.

— Как же мы будем это обсуждать?

— Мы создадим некое словесное подобие души, чтобы тот, кто тогда это утверждал, увидел, что он, собственно, говорит¹.

— Чем же будет это подобие?

— Чем-нибудь вроде древних чудовищ — Химеры, Скиллы, Керберы, — какими уродились они, согласно сказаниям. Да и о многих других существах говорят, что в них срослось несколько разных образов².

— Да, говорят.

сколько подлинное удовольствие царя превышает так называемое удовольствие тирана. Счастье тирана есть лишь тень тени истинного счастья и может быть выражено только квадратом, сторона которого равна 9, а площадь — числу 81. Однако чтобы выразить всю глубину падения тирана или, что то же самое, всю глубину царственного удовольствия, необходимо создание тела с тремя измерениями, т. е. куба ($9 \cdot 9 \cdot 9 = 729$).

Итак, мы имеем следующие пропорции: 9:81:729. Царственное счастье, следовательно, в 729 раз превосходит удовольствие тирана. Это число, по Платону, соответствует сумме чисел дней и ночей в *году*: $364 \frac{1}{2} + 364 \frac{1}{2}$ (ср.: Филолай 44 А 22 Diels). Но это же число выражает так называемый большой год, согласно пифагорейцу Филолаю (см. там же), состоящий из 59 лет и 21 добавочного месяца, что всего составляет 729 месяцев; возможно, здесь имеется в виду именно этот большой год.

Что касается *жизней*, то, может быть, жизнь царя равна числу 729, разделенному на 12 месяцев, т. е. приблизительно 67 годам, что превышает обычно отмеряемые античностью годы полной жизни — 60 лет.

¹ Намек на Фрасимаха, который в кн. I (343d — 344c) доказывал, что несправедливость сильнее и могущественнее справедливости и приносит человеку больше пользы, чем последняя.

² *Химера, Скилла, Кербер* — мифологические чудовища. Химера — существо с телом дракона и головой льва. Скилла — чудовище с шестью собачьими головами, обитающее в пещере над морем и пожирающее мореходов пастью с тремя рядами зубов. Кербер — пес с 50 головами, рожденный Ехидной и Тифоном. У римских авторов Вергилия (Энеида VI 417–423) и Овидия (Метаморфозы IV 449 сл.) Кербер с тремя головами и змеиным хвостом. Он стережет вход в Аид.

— Так вот, создай образ зверя, многоликого и многоголового. Эти лики — домашних и диких зверей — расположены у него кругом, он может их изменять и производить все это из самого себя.

— Тут потребовался бы искусный ваятель! Впрочем, поскольку гораздо легче лепить из слов, чем из воска или других подобных материалов, допустим, что такой образ уже создан.

— И еще создай образ льва и образ человека, причем первый будет намного большим, а второй будет уступать ему по величине.

— Это легче: они уже готовы.

— Хоть здесь и три образа, но ты объедини их так, чтобы они крепко срослись друг с другом.

— Готово, они скреплены.

— Теперь придай им снаружи, вокруг, единый облик — облик человека, так, чтобы все это выглядело как одно живое существо, а именно как человек, по крайней мере для того, кто не в состоянии рассмотреть, что находится там, внутри, и видит только внешнюю оболочку.

— Готово и это.

— В ответ тому, кто утверждает, будто такому человеку полезно творить несправедливость, а действовать по справедливости невыгодно, мы скажем, что тем самым, собственно говоря, утверждается, будто полезно откармливать многоликого зверя, делать мощным как его, так и льва и все, что ко льву относится, а человека морить голодом, ослаблять, чтобы те могли тащить его куда им вздумается, и он не был бы в состоянии приучить их к взаимной дружбе, а вынужден был бы предоставить им грызться между собой, драться и пожирать друг друга.

— Именно такой смысл заключался бы в утверждении того, кто одобряет несправедливость.

— В свою очередь, тот, кто признает полезность справедливости, тем самым утверждает, что нужно делать и говорить все то, с помощью чего внутренний человек сумеет совладать с тем [составным] человеком и как хозяин возьмет на себя попечение об этой многоголовой твари, возвращая и облагораживая то, что в ней есть кроткого, и препятствуя развитию ее диких свойств. Он заключит союз со львом и сообщая с ним будет заботиться обо всех частях, заставляя их быть дружными между собою и с ним самим. Вот как бы он их растил.

— Конечно, именно это утверждает тот, кто хвалит справедливость.

— Как ни поверни, выходит, что говорит правду тот, кто прославляет справедливость, а кто хвалит несправедливость, тот лжет. Рассматривать ли это с точки зрения удовольствия, доброй славы или пользы, всегда будет прав тот, кто одобряет справедливость, а тот, кто ее бранит, равно ничего не смыслит — лишь бы ему браниться.

— По-моему, этот человек ни в чем не разбирается.

— Мы станем кротко убеждать его — ведь не по доброй же воле он ошибается — и зададим ему такой вопрос: «Чудак, не таким же ли образом возникли общепринятые взгляды на прекрасное и постыдное? Когда звероподобную сторону своей природы подчиняют человеческой — вернее, пожалуй, божественной, — это прекрасно, когда же кротость порабощается дикостью, это постыдно и безобразно». Согласится он, как ты думаешь?

— Да, если послушается меня.

— Исходя из этого рассуждения, принесет ли кому-нибудь пользу обладание золотом, полученным несправедливым путем? Ведь при этом происходит примерно вот что: золото он возьмет, но одновременно с этим поработит наилучшую свою часть самой скверной. Или если за золото человек отдаст сына или дочь в рабство, да еще людям злым и диким, этим он ничего не выгадает, даже если получит за это очень много. Коль скоро он безжалостно поработит самую божественную свою часть, подчиняя ее самой безбожной и гнусной, разве это не жалкий человек и разве полученная им мзда не ведет его к еще более ужасной гибели, чем Эрифилу, обретшую ожерелье ценой души своего мужа?¹

— Конечно, он еще много несчастнее, отвечу я тебе вместо твоего собеседника, — сказал Главкон.

— А как, по-твоему, не потому ли с давних пор осуждали невоздержанность, что она сверх всякой меры дает волю в невоздержном человеке той страшной, огромной и многообразной твари?

— Конечно, поэтому.

— А самодовольство и брюзгливость порицаются не тогда ли, когда усиливается и без меры напрягается та сторона человека, которая имеет сходство со львом или со змеей?

— Несомненно.

— Изнеженность и вялость осуждаются из-за расслабленности и распущенности, из-за того, что они вселяют в человека робость.

— Безусловно.

— Низкая угодливость вызывается тем, что как раз яростное начало души человек подчиняет тому неумемному, как толпа, зверю, который из алчности к деньгам и ненасытности смолоду приучается помыкать этим своим началом, превращаясь из льва в обезьяну.

— Конечно, это именно так.

— Почему, как ты думаешь, ставятся человеку в упрек занятия ремеслами и ручным трудом? Не потому ли, что, когда у человека лучшая его часть ослаблена, так что ему не под силу справиться с теми тварями,

¹ Эрифилу убил собственный сын (см.: Од. XI 326 сл.; см. также: т. 1, Алкивиад II, прим. 8).

которые находятся у него внутри, он способен лишь угождать им? Как их ублажать — вот единственное, в чем он знает толк.

— Видимо, да.

— Для того чтобы и такой человек управлялся началом, подобным тому, каким управляются лучшие люди, мы скажем, что ему надлежит быть рабом лучшего человека, в котором господствующее начало — божественное. Не во вред себе должен быть в подчинении раб, как это думал Фрасимах¹ относительно всех подвластных; напротив, всякому человеку лучше быть под властью божественного и разумного начала, особенно если имеешь его в себе как нечто свое; если же этого нет, тогда пусть оно воздействует извне, чтобы по мере сил между всеми нами было сходство и дружба и все мы управлялись бы одним и тем же началом.

— Это верно.

— Да и закон, поскольку он союзник всех граждан государства, показывает, что он ставит себе такую же цель. То же и наша власть над детьми: мы не даем им воли до тех пор, пока не приучим их к некоему порядку, словно они — некое государство, и, развивая в себе лучшее начало, не поставим его стражем и правителем над таким же началом у них, после этого мы отпускаем их на свободу.

— Это очевидно.

— Так как же тогда, Главкон, и на каком основании могли бы мы сказать, будто полезно поступать несправедливо, быть невоздержным и творить безобразия? От этого человек будет только хуже, хотя бы он и приобрел много денег и в других отношениях стал бы могущественным.

— Действительно, так говорить нельзя.

— А какая польза для несправедливого человека, если его поступки останутся в тайне и он не будет привлечен к ответственности? Разве тот, кто утаился, не делается от этого еще хуже? У человека, который не скрывается и подвергается наказанию, звероподобное начало его души унимается и укрощается, а кроткое высвобождается, и вся его душа в целом, направленная теперь уже в лучшую сторону, проникается рассудительностью и справедливостью наряду с разумностью, причем становится настолько же более ценной, чем тело, — хотя бы и развивающее свою силу, красоту и здоровье, — насколько вообще ценнее тела душа.

— В этом нет никакого сомнения.

— И не правда ли, человек разумный построит свою жизнь, направив все свои усилия именно на это? Он будет прежде всего ценить те познания, которые делают его душу такой, а прочими пренебрежет.

¹ См.: I 343ab.

— Это ясно.

— Далее. Он не подчинит состояние своего тела и его питание звероподобному и бессмысленному удовольствию, обратив в эту сторону все свое существование. Даже на здоровье он не будет обращать особого внимания, не поставит себе целью непременно быть сильным, здоровым, красивым, если это не будет способствовать рассудительности. Он обнаружит способность наладить гармонию своего тела ради согласия и гармонии души.

— Непременно, раз он хочет быть поистине гармоничным (μοῦσικός), — согласился Главкон.

— И в обладании имуществом у него также будет порядок и согласованность? — спросил я. — Большинство людей превозносит богатство, но разве он поддастся этому и станет беспредельно его увеличивать, так что и конца не будет беде?

— Не думаю.

— Он будет соблюдать свой внутренний строй и будет начеку — как бы там что не нарушилось из-за изобилия или, наоборот, недостатка имущества — так станет он управлять своими доходами и расходами.

— Несомненно.

— Но и в том, что касается почестей, он будет учитывать то же самое: он не отклонит их и даже охотно отведает, если найдет, что они делают его добродетельнее, но, если они нарушат достигнутое им состояние согласованности, он будет избегать их и в частной, и в общественной жизни.

— Раз он заботится об этом, значит, он не захочет заниматься государственными делами.

— Клянусь собакой, очень даже захочет, но только в собственном государстве, а у себя на родине, может быть, и нет, разве уж определит так божественная судьба.

— Понимаю: ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, т. е. о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет.

— Но быть может, есть на небе¹ его образец, доступный каждому желающему; глядя на него, человек задумается над тем, как бы это уст-

¹ В «Законах» (см.: т. 4) все виды общества объявляются лишь «сожительством граждан, где одна часть владычествует, а другая рабски повинует», а не подлинным «государственным устройством». Подлинному государству «надо было бы дать название по имени бога, истинного владыки разумных людей» (см.: IV 713a). Таковым, по древнему мифу, было государство при самом Кроносе. Но царство Кроноса — это «золотой век» (ср.: Гесиод. Труды и дни 109–126), когда правят не цари, а существа божественного рода, демоны (гении) (Законы 713bc). Для трех собеседников в «Законах» естественно строить идеальное государство по подобию божьему.

роить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем не важно. Человек этот занялся бы делами такого — и только такого — государства.

— Именно так.

Книга десятая

— Право же, я и по многим другим признакам замечаю, что мы всего правильнее устроили наше государство, говорю я это, особенно имея в виду поэзию, — сказал я.

— Что же ты об этом думаешь? — спросил Главкон.

— Ее никоим образом нельзя допускать, поскольку она подражательна. Это, по-моему, стало теперь еще яснее — после разбора порознь каждого вида души.

— Как ты это понимаешь?

— Говоря между нами, — вы ведь не донесете на меня ни творцам трагедий, ни всем остальным подражателям — все это прямо-таки язва для ума слушателей, раз у них нет средства узнать, что это, собственно, такое.

— В каком смысле ты это говоришь?

— Придется это сказать, хотя какая-то любовь к Гомеру и уважение к нему, владеющие мною с детства, препятствуют мне в этом. Похоже, что он — первый наставник и вождь всех этих великолепных трагедийных поэтов¹. Однако нельзя ценить человека больше, чем истину, вот и приходится сказать то, что я говорю.

— Конечно.

— Так слушай же, а главное, отвечай.

— Спрашивай.

— Можешь ли ты мне вообще определить, что такое подражание? Сам-то я как-то не очень понимаю, в чем оно состоит.

— А как же я соображу?

— В этом не было бы ничего удивительного: ведь часто, прежде чем разглядят зоркие, это удастся сделать людям подслеповатым.

— Бывает. Но в твоем присутствии я не решился бы ничего сказать, даже если бы мне это и прояснилось. Ты уж рассматривай сам².

— Хочешь, мы начнем разбор отсюда, с помощью обычного нашего метода: для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид. Понимаешь?

— Понимаю.

¹ Гомер рисуется основателем «подражательной» (драматической) поэзии не только у Платона (ср.: т. 2, Теэтет 152e, где величайшим трагическим поэтом назван Гомер), но и у Аристотеля, который писал: «Гомер был величайшим поэтом, потому что он не только хорошо слагал стихи, но и создавал драматическое изображение» (Поэтика 4, 1448b 34 сл.).

² Искусство как подражание подражанию идее (эйдосу).

— Возьмем и теперь какое тебе угодно множество. Ну если хочешь, например, кроватей и столов на свете множество...

— Конечно.

— Но идей этих предметов только две — одна для кровати и одна для стола.

— Да.

— И обычно мы говорим, что мастер изготавливает ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой — столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях. Но никто из мастеров не создает самую идею. Разве он это может?

— Никоим образом.

— Но смотри, назовешь ли ты мастером еще и такого человека...

— Какого?

— Того, кто создает все, что делает в отдельности каждый из ремесленников.

— Ты говоришь о человеке на редкость искусном.

— Это еще что! Вот чему ты, пожалуй, поразишься еще больше: этот самый мастер не только способен изготавливать разные вещи, но он творит все, что произрастает на земле, производит на свет все живые существа, в том числе и самого себя, а вдобавок землю, небо, богов и все, что на небе, а также все, что под землей, в Аиде.

— О поразительном искуснике ты рассказываешь.

— Ты не веришь? Скажи-ка, по-твоему, совсем не бывает таких мастеров или же можно как-то стать творцом всего этого, но лишь одним определенным способом? Разве ты не замечаешь, что ты и сам был бы способен каким-то образом сделать все это?

— Но каким именно?

— Это нетрудное дело, и выполняется оно часто и быстро. Если тебе хочется поскорее, возьми зеркало и води им в разные стороны — сейчас же у тебя получится и Солнце, и все, что на небе, и земля, и ты сам, и остальные живые существа, а также предметы, растения и все, о чем только шла речь.

— Да, но все это будет одна лишь видимость, а не подлинно сущие вещи.

— Прекрасно. Ты должным образом приступаешь к этому рассуждению. К числу таких мастеров относится, думаю я, и живописец. Или нет?

— Почему же нет?

— Но по-моему, ты скажешь, что он не на самом деле производит то, что производит, хотя в некотором роде и живописец производит кровать. Разве нет?

— Да, но у него это только видимость.

— А что же плотник? Разве ты не говорил сейчас, что он производит не идею [кровати] — она-то, считаем мы, и была бы кроватью как таковой, — а только некую кровать?

— Да, я говорил это.

— Раз он делает не то, что есть, он не сделает подлинно сущего; он сделает только подобное, но не само существующее. И если бы кто признал изделие плотника или любого другого ремесленника совершенной сущностью, он едва ли был бы прав.

— По крайней мере не такого мнения были бы те, кто привык заниматься подобного рода рассуждениями.

— Значит, мы не станем удивляться, если его изделие будет каким-то смутным подобием подлинника?

— Не станем.

— Хочешь, исходя из этого, мы поищем, каким будет этот подражатель?

— Пожалуйста.

— Так вот, эти самые кровати бывают тройкими: одна существует в самой природе, и ее мы признали бы, думаю я, произведением бога. Или, может быть, кого-то другого?

— Нет, я думаю, только его.

— Другая — это произведение плотника.

— Да.

— Третья — произведение живописца, не так ли?

— Допустим.

— Живописец, плотник, бог — вот три создателя этих трех видов кровати.

— Да, их трое.

— Бог, потому ли, что не захотел, или в силу необходимости, требовавшей, чтобы в природе была завершена только одна кровать, сделал, таким образом, лишь одну-единственную, она-то и есть кровать как таковая, а двух подобных либо больше не было создано богом и не будет в природе.

— Почему же?

— Потому что, если бы он сделал их всего две, все равно оказалось бы, что это одна, и именно та, вид которой имели бы обе: это была бы та единственная кровать, кровать как таковая, а двух кроватей бы не было.

— Это верно.

— Я думаю, что бог, зная это, хотел быть действительным творцом действительно существующей кровати, но не какой-то кровати и не каким-то мастером по кроватям. Поэтому-то он и произвел одну кровать, единственную по своей природе.

— Похоже, что это так.

— Хочешь, мы назовем его творцом этой вещи или как-то в этом роде?

— Это было бы справедливо, потому что и эту вещь, и все остальное он создал согласно природе.

— А как же нам назвать плотника? Не мастером ли по кроватям?

— Да.

— А живописца — тоже мастером и творцом этих вещей?

— Ни в коем случае.

— Что же он тогда такое в этом отношении, как ты скажешь?

— Вот что, мне кажется, было бы для него наиболее подходящим именем: он подражатель творениям мастеров, — ответил Главкон.

— Хорошо. Значит, подражателем ты называешь того, кто порождает произведения, стоящие на третьем месте от сущности? — спросил я.

— Конечно.

— Значит, таким будет и творец трагедий: раз он подражатель, он, естественно, стоит на третьем месте от царя и от истины; точно так же и все остальные подражатели¹.

— Пожалуй.

— Итак, относительно подражателей мы с тобой согласны. Скажи мне насчет живописца вот еще что: как, по-твоему, пытается ли он воспроизвести все то, что содержится в природе, или же он подражает творениям мастеров?

— Творениям мастеров.

— Таким ли, каковы эти творения на самом деле или какими они кажутся? Это ведь ты тоже должен разграничить.

— А как ты это понимаешь?

— Вот как: ложе, если смотреть на него сбоку, или прямо, или еще с какой-нибудь стороны, отличается ли от самого себя? Или же здесь нет никакого отличия, а оно лишь кажется иным, и то же самое происходит и с другими вещами?

— Да, то же самое. Оно только кажется иным, а отличия здесь нет никакого.

— Вот это ты и рассмотри. Какую задачу ставит перед собой каждый раз живопись? Стремится ли она воспроизвести действительное бытие или только кажимость? Иначе говоря, живопись — это воспроизведение призраков или действительности?

¹ Подражатель третьей степени наиболее далек от истинной идеи вещи. Таков, например, живописец, подражающий плотнику, сделавшему скамью по образцу идеи. Замечательно, что идея скамьи есть нечто существенно отличное от того, что кажется подражающему ей художнику. Художник подражает не самой идее скамьи, а только ее различным видимым глазу воплощениям, и тем самым он далеко отстоит от *царя и от истины*, т. е., по Платону, от устроителя и создателя космоса — демиурга. См. также: кн. III, прим. 38.

— Призраков.

— Значит, подражательное искусство далеко от действительности. Поэтому-то, сдается мне, оно и может воспроизводить все что угодно, ведь оно только чуть-чуть касается любой вещи, да и тогда выходит лишь призрачное ее отображение. Например, художник нарисует нам сапожника, плотника, других мастеров, но сам-то он ничего не понимает в этих ремеслах. Однако если он хороший художник, то, нарисовав плотника и издали показав это детям или людям не очень умным, он может ввести их в заблуждение и они примут это за настоящего плотника.

— Конечно.

— Но я считаю, мой друг, что такого взгляда надо придерживаться относительно всех подобных вещей. Если кто-нибудь станет нам рассказывать, что ему встретился человек, умеющий делать решительно все лучше любого другого и сведущий во всем, что бы кто в отдельности ни знал, надо возразить такому рассказчику, что сам-то он, видно, простоват, раз дал себя провести какому-то шарлатану и подражателю, которого при встрече принял за великого мудреца, т. к. не смог отличить знание от невежества и подражания.

— Совершенно верно.

— Итак, после этого надо рассмотреть трагедию и ее зачинателя — Гомера, потому что мы слышали от некоторых людей, будто трагическим поэтам знакомы все искусства, все человеческие дела — добродетельные и подлые, а вдобавок еще и дела божественные¹. Ведь хорошему поэту, чтобы его творчество было прекрасно, необходимо знать то, чего он касается, иначе он не сможет творить. Следует рассмотреть, обманывались ли люди, встречая этих подражателей, замечали ли они, глядя на их творения, что такие вещи втрое отстоят от подлинного бытия и легко выполнимы для того, кто не знает истины, ведь тут творят призраки, а не подлинно сущее. Или, может быть, люди правы, и хорошие поэты в самом деле знают то, о чем, по мнению большинства, они так хорошо говорят.

— Да, это стоит исследовать, и даже очень.

— А если бы кто-нибудь был в состоянии творить и то и другое — и подлинник, и его подобие, — думаешь ли ты, что такой человек старательно стал бы делать одни подобию и считал бы это лучшим и самым главным в своей жизни?

— Не думаю.

— Если бы он поистине был сведущ в том, чему подражает, тогда, думаю я, все его усилия были бы направлены на созидание, а не на подражание. Он постарался бы оставить по себе в качестве памятника мно-

¹ Критика эпоса и трагедии.

го прекрасных произведений и скорее предпочел бы, чтобы ему воспевали хвалу, чем самому прославлять других.

— Я думаю! Ведь это принесло бы ему больше и чести, и пользы.

— Обо всем прочем мы не потребуем отчета у Гомера или у кого-либо еще из поэтов; мы не спросим их, были ли они врачами или только подражателями языку врачей. И существует ли на свете предание, чтобы хоть один из поэтов — древних или же новых — вернул кому-то здоровье, как это делал Асклепий, или чтобы поэт оставил по себе учеников по части врачевания, какими были потомки Асклепия?¹ Не станем мы их спрашивать и о разных других искусствах — оставим это в покое. Но когда Гомер пытается говорить о самом великом и прекрасном — о войнах, о руководстве военными действиями, об управлении государствами, о воспитании людей, — тогда мы вправе любопытствовать и задать ему такой вопрос: «Дорогой Гомер, если ты в смысле совершенства стоишь не на третьем месте от подлинного, если ты творишь не только подобие, что было бы, по нашему определению, лишь подражанием, то, занимая второе место, ты был бы в состоянии знать, какие занятия делают людей лучше или хуже в частном ли или в общественном обиходе: вот ты и скажи нам, какое из государств получило благодаря тебе лучшее устройство, подобно тому как это было с Лакедемоном благодаря Ликургу и со многими крупными и малыми государствами благодаря многим другим законодателям? Какое государство признает тебя своим благим законодателем, которому оно всем обязано? Италия и Сицилия считают таким Харонда, мы — Солон², а тебя кто?» Сумеет Гомер назвать какое-либо государство?

— Не думаю, — отвечал Главкон, — об этом не говорят даже гомериды³.

— Ну а упоминается ли хоть какая-нибудь война во времена Гомера, удачная потому, что он был военачальником или советчиком?

— Нет.

— А рассказывают ли о каких-либо замысловатых изобретениях — в искусствах или других родах деятельности, — где Гомер выказал бы себя искусным на деле, как люди передают о милетце Фалесе и о скифе Анахарсисе?⁴

— Нет, не рассказывают.

¹ См.: кн. III, прим. 70.

² *Харонд* — законодатель, живший в VII в. на о-ве Сицилия. О *Солоне* см.: Тимей, прамбула, с. 607 и т. 1, Менексен, прим. 3, 50.

³ См.: т. 1, Ион, прим. 6.

⁴ О *Фалесе* см.: т. 1, Гиппий Большой, прим. 2. *Анахарсис* — легендарный скиф, прославившийся во время путешествия в Грецию своей мудростью и под влиянием Солон² посвятивший себя философии. О нем сообщает Геродот (см.: IV 76).

— Но если не в государственных делах, то, быть может, говорят, что сам Гомер при жизни руководил чьим-либо воспитанием и эти люди ценили общение с ним и передали потомкам некий гомеровский путь жизни, подобно тому как за это особенно ценили Пифагора, а его последователи даже и до сих пор называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяются среди остальных людей?¹

— Ничего такого о Гомере не рассказывают, Сократ. Ведь Креофил, который был, возможно, близким человеком Гомеру, по своей невоспитанности покажется еще смешнее своего имени², если правда то, что рассказывают о Гомере: ведь говорят, что Гомером совершенно пренебрегали при его жизни.

— Да, так рассказывают, — сказал я. — Но подумай, Главкон, если бы Гомер действительно был в состоянии воспитывать людей и делать их лучшими, руководствуясь в этом деле знанием, а не подражанием, неужели он не приобрел бы множества приверженцев, не почитался бы и не ценился бы ими? Абдерит Протагор, Продик-кеосец и очень многие другие в частном общении могут внушить окружающим, будто те не сумеют справиться ни со своими домашними делами, ни с государственными, если не пойдут в обучение; за эту премудрость ученики так их любят, что чуть ли не носят на руках³. Неужели же Гомеру, если бы он был способен содействовать человеческой добродетели, да и Гесиоду люди предоставили бы вести жизнь бродячих певцов, а не дорожили бы ими больше, чем золотом, и не заставили бы их обосноваться оседло, причем если бы те не согласились, разве не следовали бы за ними неотступно их современники, куда бы они ни двинулись, чтобы у них учиться?

— Мне представляется, Сократ, что ты говоришь сущую правду.

¹ *Пифагор* (VI в.) из г. Регия (Юж. Италия) — древнегреческий философ, с именем которого связано много легендарных мотивов. После многочисленных путешествий на Восток поселился на юге Италии, в Кротоне, где основал школу, в которой особое внимание уделялось математическим наукам и аскетическим упражнениям.

² Схолиаст сообщает, что *Креофил* с о-ва Хиос был женат на дочери *Гомера*, получил от последнего в дар «Илиаду» и принял поэта в свой дом. Страбон (см.: XIV 1, 18) говорит, что самосец Креофил, оказав Гомеру гостеприимство, получил от него поэму «Взятие Эсхалии» с разрешением считать ее своею. Судя же по эпиграмме Каллимаха, приводимой Страбоном, эта поэма принадлежала самому Креофилу, которого даже считали учителем Гомера. Павсаний упоминает Креофила как автора «Гераклеи» (см.: IV 2,2). Имя «Креофил» означает, возможно, «порождение мяса» или «из рода (породы) мяса» (κρέας — «мясо», φυλή — «родовая фила»).

³ Букв. «носят на головах». Комментатор Аст со ссылкой на Эразма Роттердамского, объясняя эту поговорку, указывает на греческий обычай носить детей в корзине на голове. Выражение это встречается у Фемистия (см.: Orat. XXI 254a) и Диона Хризостома (см.: IX, р. 141a). О *Протагоре* и *Продике* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9; Евтидем, прим. 32.

— Так не установим ли мы, что все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества, но истины не касаются? Это как в только что приведенном нами примере: живописец нарисует сапожника, который покажется настоящим сапожником, а между тем этот живописец ничего не смыслит в сапожном деле, да и зрители его картины тоже — они судят лишь по краскам и очертаниям.

— Конечно.

— То же самое, думаю я, мы скажем и о поэте: с помощью слов и различных выражений он передает оттенки тех или иных искусств и ремесел, хотя ничего в них не смыслит, а умеет лишь подражать, так что другим людям, таким же несведущим, кажется под впечатлением его слов, что это очень хорошо сказано, — говорит ли поэт в размеренных, складных стихах о сапожном деле, или о военных походах, или о чем бы то ни было другом, — так велико какое-то природное очарование всего этого. Но если лишить творения поэтов всех красок мусического искусства, тогда, думаю я, ты знаешь, как они будут выглядеть сами по себе, в таком обнаженном виде; вероятно, ты это наблюдал.

— Да.

— Разве они не похожи на лица хоть и молодые, но некрасивые, т. е. видно, что они уже отцвели?

— Очень похожи.

— Ну так обрати внимание вот на что: тот, кто творит призраки, подражатель, как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает одну только кажимость. Разве не так?

— Да, так.

— Пусть сказанное не остается у нас сказанным лишь наполовину: давай рассмотрим это с достаточной полнотой.

— Я тебя слушаю.

— Мы говорим, что живописец может нарисовать поводья и уздечку.

— Да.

— А изготовят их шорник и кузнец.

— Конечно.

— Разве живописец знает, какими должны быть поводья и уздечка? Это знают даже не те, кто их изготовил, т. е. кузнец и шорник, а лишь тот, кто умеет ими пользоваться, т. е. наездник.

— Совершенно верно.

— Не так ли бывает, скажем мы, и со всеми вещами?

— А именно?

— Применительно к каждой вещи умение может быть тройким: умение ею пользоваться, умение ее изготовить и умение ее изобразить.

— Да.

— А качество, красота и правильность любой утвари, живого существа или действия соотносятся не с чем иным, как с тем применением, ради которого что-либо сделано или возникло от природы.

— Это так.

— Значит, пользующийся какой-либо вещью, безусловно, будет обладать наибольшим опытом и может указать тому, кто делает эту вещь, на достоинства и недостатки его работы, испытанные в деле. Например, флейтист сообщает мастеру флейт, какие именно флейты удобнее для игры на них, указывает, какие флейты надо делать, и тот следует его совету.

— Конечно.

— Кто сведущ, тот отмечает достоинства и недостатки флейт, а кто ему верит, тот так и будет их делать.

— Да.

— Значит, относительно достоинства и недостатков одного и того же предмета создатель его приобретет правильное представление (πίστιν), общаясь с человеком сведущим и волей-неволей выслушивая его указания; но знанием будет обладать лишь тот, кто этим предметом пользуется.

— Несомненно.

— А подражатель? На опыте ли приобретет он знание о предметах, которые он рисует: хороши ли они и правильны ли, или у него составится верное мнение о них благодаря необходимости общаться с человеком сведущим и выполнять его указания насчет того, как надо рисовать?

— У подражателя не будет ни того ни другого.

— Стало быть, относительно достоинств и недостатков тех предметов, которые он изображает, у подражателя не будет ни знания, ни правильного мнения.

— По-видимому, нет.

— Прелестным же и искусным творцом будет такой подражатель!

— Ну, не слишком-то это прелестно!

— Но он все-таки будет изображать предметы, хотя ни об одном из них не будет знать, в каком отношении он хорош или плох. Естественно, он изображает то, что кажется прекрасным невежественному большинству.

— Что же иное ему и изображать?

— На этот счет мы с тобой пришли, очевидно, к полному согласию: о том предмете, который он изображает, подражатель не знает ничего стоящего; его творчество — просто забава, а не серьезное занятие. А кто причастен к трагической поэзии — будь то ябмические или эпические стихи, — все они подражатели по преимуществу.

— Несомненно.

— Но, ради Зевса, такое подражание не относится ли к чему-то, стоящему на третьем месте после подлинного?¹ Или ты мыслишь это иначе?

— Нет, именно так.

— А воздействие, которым обладает подражание, направлено на какую из сторон человека?

— О каком воздействии ты говоришь?

— Вот о каком: одна и та же величина вблизи или издалека кажется неодинаковой — из-за нашего зрения.

— Да.

— То же самое и с изломанностью и прямизной предметов, смотря по тому, разглядывать ли их в воде или нет, и с их вогнутостью и выпуклостью, обусловленной обманом зрения из-за их окраски; ясно, что вся эта сбивчивость присуща нашей душе и на такое состояние нашей природы как раз и опирается живопись со всеми ее чарами², да и фокусы и множество разных подобных уловок.

— Правда.

— Зато измерение, счет и взвешивание оказались здесь самыми услужливыми помощниками, так что в нас берет верх не то, что кажется большим, меньшим, многочисленным или тяжелым, а то, что в нас считает, измеряет и взвешивает³.

— Конечно.

— А ведь все это — дело разумного начала нашей души.

— Да, это его дело.

— Посредством частых измерений это начало обнаружило, что некоторые предметы больше, другие меньше, третьи равны друг другу — в полную противоположность тому, какими они в то же самое время кажутся нам на вид.

— Да.

— А мы утверждали, что в одном и том же начале не может быть одновременно противоположных суждений об одном и том же предмете, — сказал я.

— И правильно утверждали, — согласился Главкон.

— Следовательно, то начало нашей души, которое судит вопреки [подлинным] размерам [предметов], не тождественно с тем ее началом, которое судит согласно этим размерам.

¹ Поэт, по мнению Сократа и Платона, стоит, как и живописец, слишком далеко от образца, которому подражает, являясь подражателем третьей степени, в то время как музыкант-флейтист знает о пользе своего искусства, т. е. он гораздо ближе к истинному пониманию образца, чем поэт-подражатель.

² Здесь имеется в виду закон перспективы.

³ Поэзия не поддается критериям истинности — измерению, счету и взвешиванию.

— Да, не тождественно.

— Между тем то, что в нас доверяет измерению и рассуждению, было бы наилучшим началом души.

— Конечно.

— А то, что всему этому противится, было бы одним из наших скверных начал.

— Это неизбежно.

— Как раз к этому выводу я и клонил, утверждая, что живопись — и вообще подражательное искусство — творит произведения, далекие от действительности, и имеет дело с началом нашей души, далеким от разумности; поэтому такое искусство и не может быть сподвижником и другом всего того, что здраво и истинно.

— Это поистине так.

— Стало быть, подражательное искусство, будучи и само по себе неизменным, сочетаясь с неизменным измененное и порождает.

— Естественно.

— Касается ли это только подражания зрительного или также и воспринимаемого на слух — того, которое мы называем поэзией?

— Видимо, и этого тоже.

— Не будем доверять видимости только на основании живописи, но разберемся в том духовном начале человека, с которым имеет дело подражательное искусство поэзии, и посмотрим, легкомысленное ли это начало или серьезное.

— Да, в этом надо разобраться¹.

— Мы вот как поставим вопрос. Подражательная поэзия изображает людей действующими вынужденно либо добровольно, причем свои действия люди считают удачными или неудачными, и во всех этих обстоятельствах они либо скорбят, либо радуются. Или она изображает еще что-нибудь, кроме этого?

— Нет, больше ничего.

— А разве во всех этих обстоятельствах человек остается невозмутимым? Или как в отношении зрительно воспринимаемых предметов, когда у него получалась распря с самим собой и об одном и том же одновременно возникали противоположные мнения, так и в действиях у человека бывает такая же распря и внутренняя борьба? Впрочем, припоминаю, что теперь у нас вовсе нет надобности это доказывать: в предшествовавших рассуждениях все это было нами достаточно доказано, а именно что душа наша кишит тысячами таких одновременно возникающих противоречий.

— Это верно.

¹ Подражательная поэзия нарушает душевную гармонию.

— Да, верно, но, по-моему, необходимо теперь разобрать то, что мы тогда пропустили.

— А что именно?

— Мы где-то там говорили, что настоящий человек легче, чем остальные, переносит какое-нибудь постигшее его несчастье — потерю сына или утрату чего-либо, чем он особенно дорожит.

— Конечно.

— А теперь мы рассмотрим вот что: разве такой человек вовсе не будет горевать (ведь это немислимо!) или же он будет как-то умереннее в своей скорби?

— Вернее последнее.

— Скажи мне о нем еще вот что: бороться со своей скорбью и сопротивляться ей он будет, по-твоему, больше тогда, когда он на виду у людей, подобных ему, или когда он окажется в одиночестве, наедине с самим собой?

— На виду он будет гораздо сдержаннее.

— В одиночестве, думаю я, он не вытерпит, чтобы не разрыдаться, а если бы кто это слышал, он устыдился бы. Да и много другого он сделает, чего не хотел бы видеть в других.

— Так и бывает.

— И не правда ли, то, что побуждает его противиться горю, — это разум и обычай, а то, что влечет к скорби, — это само страдание?

— Правда.

— Раз по одному и тому же поводу у человека одновременно возникают противоположные стремления, необходимо сказать, что в человеке есть два каких-то различных начала.

— Конечно.

— Одно из них послушно следует руководству обычая.

— Каким образом?

— Так, обычай говорит, что в несчастьях самое лучшее — по возможности сохранять спокойствие и не возмущаться, ведь еще неясна хорошая и плохая их сторона, и, сколько ни горюй, это тебя ничуть не продвинет вперед, да и ничто из человеческих дел не заслуживает особо серьезного к себе отношения, а скорбь будет очень мешать тому, что важнее всего при подобных обстоятельствах.

— Чему именно она будет мешать, по-твоему?

— Тому, чтобы разобраться в случившемся и, раз уж это, словно при игре в кости, выпало нам на долю, распорядиться соответственно своими делами, разумно выбрав наилучшую возможность, и не уподобляться детям, которые, когда ушибутся, держатся за ушибленное место и только и делают что режут. Нет, мы должны приучать душу как можно скорее обращаться к врачеванию и возмещать потерянное и больное, заглушая лечением скорбный плач.

— Да, всего правильнее было бы так относиться к несчастьям.

— Лучшее же начало нашей души охотно будет следовать этим разумным соображениям.

— Это ясно.

— А то начало, что ведет нас к памяти о страдании, к сетованиям и никогда этим не утоляется, мы будем считать неразумным, бездейственным, под стать трусости.

— Да, будем считать его именно таким¹.

— Негодующее начало души зачастую может быть воспроизведено различным образом, а вот рассудительный и спокойный нрав человека, который никогда не выходит из себя, нелегко воспроизвести, и, если уж он воспроизведен, людям бывает трудно его заметить и понять, особенно на всенародных празднествах или в театрах, где собираются самые разные люди, ведь для них это было бы воспроизведением чуждого им состояния.

— Да, безусловно, чуждого.

— Ясно, что подражательный поэт по своей природе не имеет отношения к разумному началу души и не для его удовлетворения укрепляет свое искусство, когда хочет достичь успеха у толпы. Он обращается к негодующему и переменчивому нраву, который хорошо поддается воспроизведению.

— Да, это ясно.

— Значит, мы были бы вправе взять такого поэта, да и поместить его в один ряд с живописцем, на которого он похож, т. к. творит негодное с точки зрения истины: он имеет дело с тем же началом души, что и живописец, т. е. далеко не с самым лучшим, и этим живописцу уподобляется. Таким образом, мы по праву не приняли бы его в будущее благоустроенное государство, раз он пробуждает, питает и укрепляет худшую сторону души и губит ее разумное начало: это все равно что предать государство во власть людей негодных, а кто попрличнее, тех истребить. То же самое, скажем мы, делает и подражательный поэт: он внедряет в душу каждого человека в отдельности плохой государственной строй, потакая неразумному началу души, которое не различает, что больше, а что меньше, и одно и то же считает иногда великим, а иногда малым, создавая поэтому образы, далеко отстоящие от действительности.

— Безусловно².

— Однако мы еще не предъявили поэзии самого главного обвинения: она обладает способностью портить даже настоящих людей, разве что очень немногие составят исключение, вот в чем весь ужас.

¹ Яростное начало души легче поддается воспроизведению, чем разумное.

² Подражательная поэзия портит нравы и подлежит изгнанию из государства.

— Раз она и это творит, дальше идти уже некуда!

— Выслушай и суди сам: мы — даже и лучшие из нас, — слушая, как Гомер или кто иной из творцов трагедий изображает кого-либо из героев охваченным скорбью и произносящим длиннейшую речь, полную сетований, а других заставляет петь и в отчаянии бить себя в грудь, испытываем, как тебе известно, удовольствие и, поддаваясь этому впечатлению, следим за переживаниями героя, страдая с ним вместе и принимая все это всерьез. Мы хвалим и считаем хорошим того поэта, который настроит нас по возможности именно так.

— Это я знаю. Как же иначе?

— А когда с кем-нибудь из нас приключится собственное горе, заметил ли ты, что мы горды обратным — способностью сохранять спокойствие и не терять самообладания? В этом ведь достоинство мужчины, а то, что мы хвалили тогда, — это свойство женщин.

— Да, я это замечал.

— Так хорошо ли, что мы восторгаемся, когда видим человека таким, каким не хотелось бы быть нам самим и каким быть считалось бы даже постыдным, и хорошо ли, что зрелище это не вызывает отвращения, а доставляет удовольствие и восхваляется?

— Нехорошо, клянусь Зевсом! Это похоже на недоразумение.

— Да, если ты взглянешь вот с какой стороны...

— С какой?

— Если ты сообразишь, что в этом случае испытывает удовольствие и удовлетворяется поэтами то начало нашей души, которое при собственных наших несчастиях мы изо всех сил сдерживаем, а ведь оно жаждет выплакаться, вволю погоревать и тем насытиться — таковы уж его природные стремления. Лучшая по своей природе сторона нашей души, еще недостаточно наученная разумом и привычкой, ослабляет тогда свой надзор за этим плачущимся началом и при зрелище чужих страстей считает, что ее несколько не позорит, когда другой человек хотя и притязает на добродетель, однако неподобающим образом выражает свое горе: она его хвалит и жалеет, даже думает, будто такого рода удовольствие обогащает ее и она не хотела бы его лишиться, выказав презрение ко всему произведению в целом. Я думаю, мало кто отдает себе отчет в том, что чужие переживания неизбежно для нас заразительны: если к ним разовьется сильная жалость, нелегко удержаться от нее и при собственных своих страданиях.

— Сущая правда.

— То же самое не касается разве смешного? В то время как самому себе стыдно смешить людей, на представлении комедий или дома, в узком кругу, ты с большим удовольствием слушаешь смешные вещи и не отвергаешь их как нечто дурное; иначе говоря, ты поступаешь точно так же,

как в случае, когда ты разжалобился. Разумом ты подавляешь в себе склонность к забавным выходкам, боясь прослыть шутом, но в этих случаях ты даешь ей волю, у тебя появляется задор, и часто ты незаметно для самого себя в домашних условиях становишься творцом комедий.

— Да, несомненно, это бывает.

— Будь то любовные утехи, гнев или всевозможные другие влечения нашей души — ее печали и наслаждения, которыми, как мы говорим, сопровождается любое наше действие, — все это возбуждается в нас поэтическим воображением. Оно питает все это, орошает то, чему надлежало бы засохнуть, и устанавливает его власть над нами; а между тем следовало бы держать эти чувства в повиновении, чтобы мы стали лучше и счастливее, вместо того чтобы быть хуже и несчастнее.

— Я не могу против этого возразить.

— Так вот, Главкон, когда ты встретишь людей, прославляющих Гомера и утверждающих, что поэт этот воспитал Элладу и ради руководства человеческими делами и просвещения его стоит внимательно изучать, чтобы согласно ему построить всю свою жизнь, тебе надо отнестись к ним дружелюбно и приветливо, потому что, насколько можно судить, они в меру своих сил желают добра. Уступи им, что Гомер самый творческий и первый из творцов трагедий, но не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям. Если же ты допустишь подслащенную Музу, будь то мелическую или эпическую, тогда в этом государстве воцарятся у тебя удовольствие и страдание вместо обычая и разумения, которое, по общему мнению, всегда признавалось наилучшим.

— Сущая правда.

— Это напоминание пусть послужит нам оправданием перед поэзией за то, что мы выслали ее из нашего государства, поскольку она такова. Ведь нас побудило к этому разумное основание. А чтобы она не винила нас в жестокости и неотесанности, мы добавим еще, что искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией¹. Многочисленные поговорки, такие, как, например, «это та собака, что лает² и рычит на хозяина», или «он велик в пустословии безумцев», или «толпа мудрецов одолеет [и Зевса]», или «они вдаются в мелочи, значит, они нищие», и тысячи других свидетельствуют об их стародавней распре. Тем не менее надо сказать, что, если подражательная поэзия, направленная лишь на

¹ В «Законах» Платон пишет о том, что «поэты стали сравнивать философов с собаками-пустолайками», когда эти последние пытались доказать, что стройность всех небесных явлений основана на действии разума (см.: XII 967bc). В речи Сократа на суде тоже приводится пример аристофановской критики софистов, Сократа, Анаксагора. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 6.

² Ср. прим. 12.

то, чтобы доставлять удовольствие, сможет привести хоть какой-нибудь довод в пользу того, что она уместна в благоустроенном государстве, мы с радостью примем ее. Мы сознаем, что и сами бываем очарованы ею, но предать то, что признаешь истинным, нечестиво. Не очаровываешься ли ею и ты, мой друг, особенно когда рассматриваешь ее на примере Гомера?

— И даже очень.

— Таким образом, если она оправдается, будь то в мелических размерах или в каких-то других, она получит право вернуться из изгнания.

— Несомненно.

— И тем ее приверженцам, кто сам не поэт, но любит поэтов, мы дали бы возможность защитить ее даже в прозе и благосклонно выслушали бы, что она не только приятна, но и полезна для государственного устройства и человеческой жизни. Ведь мы обогатились бы, если бы она оказалась не только приятной, но и полезной¹.

— Конечно, обогатились бы!

— Если же не удастся ее защитить, тогда, дорогой мой друг, нам остается поступить так, как поступают, когда сначала в кого-то влюбились, но потом рассудили, что любовь бесполезна, и потому хоть и через силу, но все-таки от нее воздерживаются. Вот и мы: из-за воспитания, полученного нами в нынешних прекрасно устроенных государствах, в нас развилась любовь к подобного рода поэзии, и мы желаем ей добра, т. е. чтобы она оказалась и превосходной, и вполне правдивой. Но до тех пор, пока она не оправдается, мы, когда придется ее слушать, будем повторять для самих себя как целительное заклинание то самое рассуждение, к которому мы пришли, и остережемся поддаваться опять этой ребячливой любви, свойственной большинству. Нельзя считать всерьез, будто такая поэзия серьезна и касается истины. Слушающему ее надо остерегаться, опасаясь за свой внутренний порядок, и придерживаться того, что нами было сказано о поэзии.

— Я полностью с тобой согласен.

— Ведь спор идет, дорогой мой Главкон, о великом деле, гораздо более великом, чем это кажется, — о том, быть ли человеку хорошим или плохим. Так что ни почет, ни деньги, ни любая власть, ни даже поэзия не стоят того, чтобы ради них пренебрегать справедливостью и прочими добродетелями.

— Я поддерживаю тебя на основании того, что мы разобрали. Думаю, что и всякий другой тебя поддержит, кто бы он ни был.

— Однако, — сказал я, — мы еще не разбирали величайшего воздаяния за добродетель и назначенных за нее наград.

— Если есть другие награды кроме упомянутых, то, очевидно, ты говоришь о чем-то великом.

¹ В идеальном государстве допустима лишь та поэзия, польза которой очевидна.

— Что великое может случиться за короткое время? Ведь в сравнении с вечностью промежутки от нашего детства до старости очень кратки¹.

— И даже ничтожен.

— Так что же? Ты думаешь, бессмертному существу нужно заботиться лишь об этом небольшом промежутке, а не о вечности?²

— Я-то, конечно, думаю, что о вечности. Но к чему ты это говоришь?

— Разве ты не сознавал, что душа наша бессмертна и никогда не погибнет?

Главкон взглянул на меня с удивлением и сказал:

— Клянусь Зевсом, нет. А ты можешь это сказать?

— Да, если не ошибаюсь. Но я думаю, и ты это можешь — ничего трудного здесь нет.

— Для меня это трудно. Но я с удовольствием услышал бы от тебя об этой нетрудной вещи.

— Что ж, слушай.

— Говори, говори!

— Называешь ли ты что-нибудь благом и злом?

— Я — да.

— А думаешь ли ты об этом то же, что и я?

— А именно?

— Все губительное и разрушительное — это зло, а спасительное и полезное — благо.

— Да.

— Что же? Считаешь ли ты, что благо и зло существуют для каждой вещи? Например, для глаз — воспаление, для всего тела — болезнь, для хлебов — спорынья, для древесины — гниение, для меди и железа — ржавчина, словом, чуть ли не для каждой вещи есть именно ей свойственное зло и болезнь?

— Да.

— Когда что-нибудь такое появится в какой-либо вещи, оно делает негодным то, к чему оно пристало, и в конце концов разрушает и губит всю вещь целиком.

— Конечно.

— Значит, каждую вещь губят свойственные ей зло и негодность, но если это ее не губит, то уж ничто другое ее не разрушит. Благо, конечно, никогда ничего не погубит, не может быть губительным и то, что не будет ни злом, ни благом.

— Конечно.

¹ Ср.: т. 2, Федон 107с, где Платон соотносит краткость «нынешнего времени, которое мы называем своей жизнью», со «всеми временами», т. е. с вечностью.

² Вечность (бессмертие) души.

— Значит, если среди существующего мы найдем нечто имеющее свое зло, которое его портит, но не в состоянии его совсем уничтожить, мы будем знать, что это нечто по своей природе неуничтожимо.

— Видимо, так.

— Что же? У души разве нет чего-то такого, что ее портит?

— Разумеется, есть: это все то, что мы недавно разбирали, — несправедливость, невоздержанность, трусость, невежество.

— А может ли хоть что-нибудь из всего этого ее погубить и уничтожить? Поразмысли об этом, но так, чтобы нам не обмануться, думая, будто человек несправедливый и неразумный погибает вследствие своей несправедливости, этой порчи души, тогда, когда его уличат в преступлении. Нет, ты подойди к этому так: порча тела — болезнь — измождает и разрушает тело, а это приводит к тому, что оно уже перестает быть телом; так и все то, что мы теперь перечислили, приходит к небытию вследствие собственной порочности, которая своим назойливым присутствием губит все изнутри. Или не так?

— Да, так.

— Значит, и душу рассмотри точно так же. Может ли присутствующая в ней несправедливость и прочая порочность извести и уничтожить ее своим присутствием до такой степени, чтобы довести ее до смерти, отделив от тела?

— Уж это-то ни в коем случае.

— Но ведь нет разумного основания для того, чтобы что-то гибло от посторонней порчи, а от своей собственной не разрушалось?

— Такого основания нет.

— Обрати внимание, Главкон, что мы не считаем, будто тело должно гибнуть непосредственно от испорченной пищи, в чем бы эта порча ни состояла, т. е. если пища несвежая, протухшая и т. д. А вот когда испорченная пища вызывает в теле телесный недуг, тогда мы скажем, что тело гибнет хотя и через посредство пищи, но от своего собственного порока, иначе говоря, от болезни. А от порчи съестного, поскольку съестное и тело — это разные вещи, мы считаем, тело никогда не погибнет, пока это постороннее телу зло не вызовет в нем зла, свойственного телу.

— Ты говоришь очень правильно.

— На том же самом основании, если порча тела не вызывает испорченности души, присущей ей самой, мы никогда не признаем, будто душа гибнет от постороннего зла, помимо своей собственной испорченности: это зло и присущее ей зло — разные вещи.

— Да, это имеет под собой основание.

— Так вот, либо мы опровергнем сказанное как неверное, либо до тех пор, пока это не опровергнуто, мы ни за что не согласимся, будто душа гибнет от горячки или другой болезни либо от перерезанного гор-

ла: если даже изрубить все тело на мелкие кусочки, все это нисколько не увеличивает возможности ее гибели, пока нам не докажут, что из-за этих страданий тела она сама становится менее справедливой и благочестивой. Если постороннее зло возникает в чем-либо постороннем, а собственное зло не рождается, мы не позволим утверждать, будто душа или что-то другое гибнет.

— Но ведь этого никто никогда не докажет — что души умирающих становятся менее справедливыми именно из-за смерти.

— Может, кто и наберется смелости выступить против нашего утверждения, лишь бы только не согласиться с тем, что души бессмертны, и будет настаивать, что умирающий становится менее справедливым и более порочным. Тогда, если допустить, что он прав, мы станем считать несправедливость смертельной, словно болезнь, для ее обладателя и говорить, что те, у кого она есть, умирают от ее смертоносной природы — одни скорее, другие медленнее, — а вовсе не так, как это бывает теперь, когда нарушители справедливости умирают потому, что их казнят другие люди.

— Клянусь Зевсом, значит, несправедливость окажется вовсе не столь ужасной, раз она смертоносна для того, у кого она есть, ведь это было бы избавлением от бед! Но я думаю, что выйдет как раз наоборот: она убийственна для всех прочих, если это в ее силах, но своего носителя она делает очень живучим — и мало того, что живучим, еще и неутолимимым. В этих случаях она, как видно, располагается где-то вдалеке от того, что смертоносно.

— Хорошо сказано! Раз даже собственные порочность и зло не способны убить и погубить душу, то от зла, назначение которого — губить другие вещи, вряд ли погибнет душа или что-нибудь иное, кроме того, для чего это зло предназначено.

— Вряд ли; да оно и естественно.

— Но раз что-то не гибнет ни от одного из этих зол — ни от собственного, ни от постороннего, — то ясно, что это непременно должно быть чем-то вечно существующим, а раз оно вечно существует, оно бессмертно.

— Непременно¹.

— Пусть же и будет сделан такой вывод, а из него, как ты понимаешь, следует, что души всегда самотождественны². И раз ни одна из них не погибает, то количество их не уменьшается и не увеличивается. Ведь если бы увеличилось количество того, что бессмертно, это могло бы произой-

¹ Самотождественность души.

² Здесь повторяется третий аргумент о бессмертии души, данный в «Федоне» (78b — 81a) при установлении самотождества идеи души.

ти, как тебе известно, только за счет того, что смертно, и в конце концов бессмертным стало бы все.

— Ты прав.

— Но мы не признаем ни этого — ведь рассуждение наше этого не допускает, — ни того, будто истинная природа души такова, что она полна всевозможного разнообразия, нетождественности и различия.

— Что ты имеешь в виду?

— Нелегко быть вечным тому, что состоит из многих начал да к тому же еще составлено не наилучшим образом, между тем как раз такой оказалась теперь у нас душа.

— Понятно, это нелегко.

— А что душа бессмертна, необходимо следует как из нашего недавнего рассуждения, так и из многих других. Чтобы узнать, какова душа на самом деле, надо рассматривать ее не в состоянии растрепанности, в котором она пребывает из-за общения с телом и разным иным злом, как наблюдаем мы это теперь, а такой, какой она бывает в своем чистом виде. Именно это надо как следует рассмотреть с помощью размышления, и тогда ты найдешь ее значительно более прекрасной, и к тому же можно будет отчетливее разглядеть различные степени справедливости и несправедливости и вообще все то, что мы теперь разбирали. Пока что мы верно говорили о душе — о том, какой она оказывается в настоящее время; однако мы рассматривали лишь нынешнее ее состояние, подобно тому как при виде морского божества Главка¹ трудно разглядеть его древнюю природу, потому что прежние части его тела либо отломились, либо стерлись, либо изуродованы волнами, а вдобавок он еще оброс раковинами, водорослями и камешками, так что гораздо больше походит на чудовище, чем на то, чем он был по своей природе. Так и душа от несчетного множества различного зла находится в сходном состоянии, когда мы ее наблюдаем². Между тем, Главкон, надо обратить внимание вот на что...

— На что?

— На стремление души к мудрости (φιλοσοφίαν). Надо посмотреть, каких предметов она касается, какого общения она ищет, коль скоро она сродни божественному, бессмертному и вечно существу, и какой она стала бы, если бы, всецело следуя подобному началу, вынырнула бы в этом своем порыве из омута, в котором теперь обретається, и стряхнула бы с себя те камешки и ракушки, которые к ней прилипли. Так как она вку-

¹ *Морское божество Главк*, согласно мифам, был некогда рыбаком, а затем, отведав волшебной травы, получил бессмертие и бросился в море, где Океан и Тефия сделали его богом.

² По Платону, *душа*, отягченная злом, теряет свои крылья и получает земное тело (Федр 246с — е). В «Федоне» такая душа так же отличается от справедливой души, как истинные небо и занебесная Земля от нашей Земли (109b — 111c). См.: т. 2.

шает земное, то от этих праздничных пиршеств, в которых, как говорят, заключается счастье, к ней много пристало землистого, каменистого, дикого; если бы она это стряхнула, можно было бы увидеть ее подлинную природу — многообразна она или единообразна и как она устроена в прочих отношениях. А пока что, я думаю, мы надлежащим образом разобрали ее состояния, возможные в человеческой жизни, и ее виды.

— Да, разобрали полностью.

— И не правда ли, в этой беседе мы отделались и от остальных возражений, причем не прибегали к прославлению воздаяний за справедливость или доброй молвы, вызываемой ею, что, как вы указывали, делают Гесиод и Гомер. Напротив, мы нашли, что справедливость сама по себе есть нечто наилучшее для самой души и что душа должна поступать по справедливости все равно, достался ли ей перстень Гига, а в придачу к перстню еще и шлем Аида¹ или же нет.

— Ты совершенно прав.

— Теперь, Главкон, к нам уже нельзя будет придраться, если мы вдобавок укажем, что все же есть воздаяние за справедливость и за прочую добродетель, и разберем, в каком размере и как получает его душа от людей и богов, будь то при жизни человека или после его кончины.

— Нет, теперь уже к нам не придраться.

— Так вы вернете мне то, что вы взяли взаймы во время рассуждения?

— Что именно?

— Я уступил вам допущение, что справедливый человек может казаться несправедливым, а несправедливый — справедливым. Хотя и невозможно, чтобы это осталось тайной для богов и для людей, тем не менее вы находили нужным ради рассуждения допустить это для сопоставления справедливости самой по себе с такой же несправедливостью. Или ты этого не помнишь?

— Я нарушил бы справедливость, если бы сказал, будто не помню.

— Так вот, раз такое сопоставление уже было сделано, я во имя справедливости настаиваю на возврате вашего допущения. Согласитесь, что, в какой чести у богов и у людей справедливость, такую же честь и вы должны ей воздать. Кто справедлив, тех она награждает хотя бы тем, что она в такой чести; а что она на самом деле неложное благо для того, кто действительно ее придерживается, это уже было нами выяснено.

— Твое требование справедливо.

— Так вот, прежде всего верните мне допущение, будто боги не различают свойств того или иного человека.

— Вернем.

¹ См.: кн. II, прим. 3, а также см.: т. 1, Горгий, прим. 45.

— А раз от богов это не может утаиться, то один человек будет им угоден, а другой — ненавистен, как мы признали уже вначале.

— Это так.

— Разве не признаем мы, что для того, кто угоден богам, все, что исходит от них, будет величайшим благом, если только не положено ему какого-нибудь неизбежного зла вследствие допущенного проступка?

— Конечно, признаем.

— Стало быть, то же самое надо признать и для справедливого человека, все равно, постигнет ли его нищета, болезни или что иное из того, что считается злом, все это в конце концов будет ему во благо при жизни или после смерти. Ведь боги никогда не оставят своего попечения о человеке, который стремится быть справедливым и, упражняясь в добродетели, уподобляется богу, насколько это возможно для человека.

— Естественно, что не оставит своего о нем попечения тот, кому он подобен.

— А о человеке несправедливом следует думать как раз противоположное.

— Безусловно.

— Для справедливого человека нашлись бы у богов соответствующие награды.

— По моему мнению, да.

— А что же со стороны людей? Не так ли обстоит дело, если считаться с действительностью: несправедливые люди при всей их ловкости действуют как те участники забега, которые в один конец бегут хорошо, а на дальнейшее их не хватает; сперва они бегут очень резво, а под конец делаются посмешищем и, не добившись венка, уходят с поникшей головой и повесив нос¹. Между тем подлинные бегуны достигают цели, получают награды и увенчиваются венками: не так ли большей частью случается и с людьми справедливыми?² Каждый поступок этих людей, то, как они обращаются с другими, и весь их образ жизни вызывают в конце концов уважение со стороны других — вот в чем состоит эта награда.

— Несомненно.

— Значит, ты стерпишь, если я повторю о справедливых людях то, что ты сам говорил о несправедливых? Я скажу, что все справедливые люди с годами становятся правителями в своем государстве, если им этого хочется; они берут себе жен из любых, каких пожелают, семейств и дочерей своих тоже выдают за кого хотят; словом, все, что ты тогда говорил о людях несправедливых, я теперь утверждаю относительно людей

¹ Букв. «повесив уши»: плохой бегун метафорически понимается как лошадь или собака, опускающие уши от усталости.

² Конечная награда за справедливость.

справедливых. А с другой стороны, о несправедливых людях я говорю, что большинство из них, если смолоду им и удалось притаиться, под конец жизни все равно уличат, они станут посмешищем, и под старость их ждет жалкая участь: ими будут помыкать и чужеземцы, и свои, не обойдется дело и без побоев, наконец — что ты упомянул тогда как самое жестокое (и ты был прав) — их будут пытаться на дыбе и раскаленным железом. Считай, что обо всех этих муках говорил тогда я, а не ты. Ну как, стерпишь ты, если я так скажу?

— Вполне, ведь слова твои справедливы.

— Так вот каковы будут награды, воздаяния и дары справедливому человеку от богов и людей при его жизни вдобавок к благам, доставляемым самой справедливостью.

— Да, это прекрасные и надежные воздаяния.

— Но и по числу и по величине они ничто по сравнению с тем, что ждет обоих, т. е. справедливого и несправедливого человека, после их смерти. Об этом стоит послушать, чтобы и тот и другой вынесли из нашей беседы, что должно.

— Пожалуйста, продолжай, вряд ли что иное можно слушать с большей охотой¹.

— Я передам тебе не Алкиноево повествование, а рассказ одного отважного человека, Эра, сына Армения, родом из Памфилии². Однажды он был убит на войне; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли еще целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, то, лежа уже на костре, он вдруг ожил, а оживши, рассказал, что он там видел³.

Он говорил, что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две⁴. Посреди между ними восседали судьбы. После

¹ Миф о загробных воздаяниях.

² Под *Алкиноевым повествованием* имеется в виду рассказ Одиссея о своих странствиях на пиру у царя Алкиноя (см.: Од. IX–XII). Имя памфилийца *Эра* трактуется различно. В лексиконе Суда это «собственное еврейское имя». В Евангелии от Луки (3, 28) Эр — предок Иосифа-плотника. Климент Александрийский отождествляет Эра с Зороастром, сыном Армения, памфилийцем (см.: Строматы V, XIV 2–4 / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892).

³ О загробном пребывании Эра рассказывает также Плутарх, называя, правда, его сыном Гармония (Застольные беседы IX 740BC). Подобные рассказы встречаются у Оригена как аргументация воскресения Христа перед неверующими (Против Цельса II 16 / Пер. Я. Писарева. Казань, 1912), а также у Макробия (I 1, 9 // *Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis* / Ed. J. Willis. Lipsiae, 1963).

⁴ *Две расселины*, или два «устья» (см. 615d), упоминаются у Плутарха в рассказе о круговороте душ, оплакивающих свой жребий (О демоне Сократа 591c), и у Порфирия (*De antro nymph.* 29, 31).

вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти налево, вниз, причем и эти имели — позади — обозначение всех своих проступков. Когда дошла очередь до Эра, судьи сказали, что он должен стать для людей вестником всего, что здесь видел, и велели ему все слушать и за всем наблюдать.

Он видел там, как души после суда над ними уходили по двум расщелинам — неба и земли, а по двум другим приходили: по одной подымались с земли души, полные грязи и пыли, а по другой спускались с неба чистые души. И все, кто бы ни приходил, казалось, вернулись из долгого странствия: они с радостью располагались на лугу, как это бывает при всенародных празднествах. Они приветствовали друг друга, если кто с кем был знаком, и расспрашивали пришедших с земли, как там дела, а спустившихся с неба — о том, что там у них. Они, вспоминая, рассказывали друг другу — одни, со скорбью и слезами, сколько они чего натерпелись и насмотрелись в своем странствии под землей (а странствие это тысячекратнее), а другие, те, что с неба, о блаженстве и о поразительном по своей красоте зрелище.

Но рассказывать все подробно потребовало бы, Главкон, много времени. Главное же, по словам Эра, состояло вот в чем: за всякую нанесенную кому-либо обиду и за любого обиженного все обидчики подвергаются наказанию в десятикратном размере (рассчитанному на сто лет, потому что такова продолжительность человеческой жизни), чтобы пеня была в десять раз больше преступления. Например, если кто стал виновником смерти многих людей, предав государство или войско, и многие из-за него попали в рабство или же если он был соучастником в каком-нибудь другом злодеянии, за все это, т. е. за каждое преступление, он должен терпеть десятикратно большие муки. С другой стороны, кто оказывал благодеяния, был справедлив и благочестив, тот вознаграждался десятикратно согласно заслугам. Что Эр говорил о тех, кто, родившись, жил лишь короткое время, об этом не стоит упоминать. Он рассказывал также о еще большем воздаянии за непочитание — и почитание — богов и родителей и за самоубийство. Он говорил, что в его присутствии один спрашивал там другого, куда же девался великий Ардией. Этот Ардией был тираном в каком-то из городов Памфилии еще за тысячу лет до того. Рассказывали, что он убил своего старика отца и старшего брата и совершил много других нечестий и преступлений. Тот, кому был задан этот вопрос, отвечал на него, по словам Эра, так: «Ардией не пришел, да и не придет сюда. Ведь из разных ужасных зрелищ видели мы и такое: когда после многочисленных мук были мы уже недалеко от устья и собирались выйти, вдруг мы заметили Ардиея и еще некоторых — там были едва ли не сплошь все тираны, а из простых людей разве лишь величайшие пре-

ступники; они уже думали было выйти, но устье их не пускало и издавало рев, чуть только кто из этих злодеев, неисцелимых по своей порочности или недостаточно еще наказанных, делал попытку выйти. Рядом стояли наготове дикие люди, огненные на вид. Послушные этому реву, они схватили некоторых и увели, а Ардиея и других связали по рукам и ногам, накинули им петлю на шею, повалили наземь, содрали с них кожу и поволокли по бездорожью, по вонзающимся колючкам, причем всем встречным объясняли, за что такая казнь, и говорили, что сбросят этих преступников в Тартар». Хотя люди эти и натерпелись уже множества разных страхов, но всех их сильнее был тогда страх, как бы не раздался этот рев, когда кто-либо из них будет у устья; поэтому величайшей радостью было для каждого из них, что рев этот умолкал, когда они входили в устье.

Вот какого рода были приговоры и наказания, и прямо противоположными им были вознаграждения. Всем, кто провел на лугу семь дней, на восьмой день надо было встать и отправиться в путь, чтобы за четыре дня прийти в такое место, откуда виден луч света, протянувшийся сверху через все небо и землю, словно столп, очень похожий на радугу, только ярче и чище. Они дошли до него, совершив однодневный переход, и там увидели, внутри этого столпа света, свешивающиеся с неба концы связей, ведь этот свет — узел неба; как брус на кораблях, так он скрепляет небесный свод¹. На концах этих связей висит веретено Ананки, придающее всему вращательное движение. У веретена ось и крючок — из адаманта², а вал — из адаманта в соединении с другими породами. Устройство вала следующее: внешний вид у него такой же, как у здешних, но, по описанию Эра, надо представлять себе его так, что в большой полый вал вставлен пригнанный к нему такой же вал, только поменьше, как вставляются друг в друга сосуды. Таким же образом и третий вал, и четвертый, и еще четыре. Всех валов восемь, они вложены один в другой, их края сверху имеют вид кругов на общей оси, так что снаружи они как бы образуют непрерывную поверхность единого вала, ось же эта прогнана насквозь через середину восьмого вала. Первый, наружный вал имеет наибольшую поверхность круга, шестой вал — вторую по величине, четвертый — третью, восьмой — четвертую, седьмой — пятую, пятый — шестую, третий — седьмую, второй — восьмую по величине³. Круг само-

¹ Световая сфера связывает землю и небо наподобие обшивки корабля и пронизывает небо и землю насквозь в виде светящегося столпа в направлении мировой оси, концы которой совпадают с полюсами.

² *Адамантом* (букв. «неодолимый») называли в античности наиболее твердые металлы и сплавы, скорее всего железо.

³ Веретено Ананки (Необходимости) находится в центре светящегося столпа и привязано к концам небесных связей, причем ось веретена есть не что иное, как мировая ось,

го большого вала — пестрый, круг седьмого вала — самый яркий; круг восьмого заимствует свой цвет от света, испускаемого седьмым; круги второго и пятого валов близки друг к другу по цвету и более желтого, чем те, оттенка, третий же круг — самого белого цвета, четвертый — красноватого, а шестой стоит на втором месте по белизне¹. Все веретено в целом, вращаясь, совершает всякий раз один и тот же оборот, но при его вращательном движении внутренние семь кругов медленно поворачиваются в направлении, противоположном вращению целого. Из них всего быстрее движется восьмой круг, на втором месте по быстроте — седьмой, шестой и пятый, которые движутся с одинаковой скоростью; на третьем месте, как им было заметно, стоят вращательные обороты четвертого круга; на четвертом месте находится третий круг, а на пятом — второй. Вращается же это веретено на коленях Ананки².

Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие³. Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каждая на своем престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Лахесис, Клото и Атропос; они — во всем белом, с венками на головах. В лад с головами Сирен Лахесис воспеваает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Время от времени Клото касается своей правой рукой наружного обода веретена, помогая его вращению, тогда как Атропос своей левой рукой делает то же самое с внутренними кругами, а Лахесис поочередно касается рукой того и другого⁴.

а вал (или «пятка») устроен наподобие полушария или усеченного конуса, включающего в себя семь других полушарий, образующих с первым восемь небесных сфер (см. рис. 2 и 3). Эти сферы имеют различную величину поверхностей, образующих определенную пропорцию. Первая, внешняя, сфера, заключающая в себе все остальные, — самая большая и является небом неподвижных звезд (см. также: Тимей, прим. 50).

¹ Цвета сфер соответствуют цвету самих планет. Сфера неподвижных звезд самая пестрая, т. к. передается всеми оттенками составляющих ее светил; седьмая сфера — солнечная — самая яркая; восьмая — Луна и Земля — сияет отраженным светом Солнца; вторая — Сатурн и пятая — Меркурий — золотисто-желтоваты; третья — Юпитер — раскалена до белизны; четвертая — Марс — пылает красным цветом; шестая — Венера — яркой белизны. Подробности см. в прим. 55 к диалогу «Тимей», где даются объяснения цветовой значимости планет.

² О вращении небесных сфер см.: Тимей 38bc. Об Ананке см.: т. 1, Горгий, прим. 80. С. 812, 813.

³ Интервалы между восьмью сферами составляют октаву, или гармонию, так что весь платоновский космос звучит как хорошо настроенный инструмент, тем более что на каждой сфере сидит сирена и поет в определенной тональности. См. также: Тимей, прим. 50.

⁴ Лахесис — «дающая жребий» (λαχάνω — «получать по жребию»); Клото — «пряжа», «пряжущая нить человеческого жребия» (κλώθω — «прясть»); Атропос — «неизменная», «неколебимая» (ἄτροπος — «та, которая не поворачивает назад»). Таким образом,

Так вот, чуть только они пришли туда, они сразу же должны были подойти к Лахесис. Некий прорицатель расставил их по порядку, затем взял с колен Лахесис жребии и образчики жизней, взошел на высокий помост и сказал:

«Слово дочери Ананки, девы Лахесис. Однодневные души! Вот начало другого оборота, смертоносного для смертного рода. Не вас получит по жребию гений¹, а вы его себе изберете сами. Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему предстоящую. Добродетель не есть достояние кого-либо одного, почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это — вина избирающего, бог не виновен».

Сказав это, прорицатель бросил жребии в толпу, и каждый, кроме Эра, поднял тот жребий, который упал подле него, Эру же это не было дозволено. Всякому поднявшему стало ясно, какой он по счету при жеребьевке. После этого прорицатель разложил перед ними на земле образчики жизней в количестве, значительно большем, чем число присутствующих. Эти образчики были весьма различны — жизнь разных животных и все виды человеческой жизни. Среди них были даже тирании, пожизненные либо пресекающиеся и кончающиеся бедностью, изгнанием и нищетой. Были тут и жизни людей, прославившихся своей наружностью, красотой, силой либо в состязаниях, а также родовитостью и доблестью своих предков. Соответственно, была здесь и жизнь людей неприметных. Были там и жизни женщин. Но это не определяло душевного склада, потому что душа непременно изменится, стоит лишь избрать другой образ жизни. Впрочем, тут были вперемешку богатство и бедность, болезнь и здоровье, а также промежуточные состояния.

Для человека, дорогой Главкон, вся опасность заключена как раз здесь, и потому следует по возможности заботиться, чтобы каждый из нас, оставив без внимания остальные познания, стал бы исследователем и учеником в этой области, если он будет в состоянии почерпнуть откуда-либо

первая *Мойра* вынимает жребий для человека в прошлом, вторая прядет его настоящую жизнь, а третья неотвратимо приближает будущее. Соответственно, Клото — *настоящее* — ведает внешним кругом неподвижных звезд; Атропос — *будущее* — ведает подвижными планетами внутренних сфер; Лахесис, как определяющая жребий, объединяет оба типа движения. См. также: т. 1, Горгий, прим. 80. С. 812.

¹ См.: т. 2, Федон, прим. 58. У Горация читаем о *гении*, направляющем с самого рождения звезду человека и умирающем с каждым из людей, «то светлым, то мрачным» (Послания II 2, 187–189). Гений этот заботится о краткотечной человеческой жизни (Послания II 1, 143 сл.). Пиндар (Олимпийская ода XIII 105) вспоминает о «демоне рождения» и борьбе в человеке двух демонов — доброго и злого (Пифийская ода III 34). Ср.: Федон 107d — о гении, или демоне, достающемся человеку при жизни и сопутствующем ему в смерти. Важно отметить мысль Платона о выборе гения самим человеком, что свидетельствует о свободе воли. См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 34.

знание о ней. Следует отыскать и того, кто дал бы ему способность и умение распознавать порядочный и дурной образ жизни, а из представляющихся возможностей всегда и везде выбирать лучшее. Учитывая, какое отношение к добродетельной жизни имеет все то, о чем шла сейчас речь, и сопоставляя это все между собой, человек должен понимать, что такое красота, если она соединена с бедностью или богатством, и в сочетании с каким состоянием души она творит зло или благо, а также что значит благородное или низкое происхождение, частная жизнь, государственные должности, мощь и слабость, восприимчивость и неспособность к учению. Природные свойства души в сочетании друг с другом и с некоторыми благоприобретенными качествами помогают человеку из всех возможностей сделать по размышлению выбор, считаясь с природой души: худшим он будет считать образ жизни, который ведет к тому, что душа становится несправедливее, а лучшим, когда она делается справедливее; все же остальное он оставит в стороне. Мы уже видели, что и при жизни, и после смерти это самый важный выбор для человека. В Аид надо отойти с этим твердым, как адамант, убеждением, чтобы и там тебя не ошеломило богатство и т. п. зло, чтобы ты не стал тираном и такой и подобной ей деятельностью не причинил бы много непоправимого зла и не испытал бы еще большего зла сам. В жизни — как по возможности в здешней, так и во всей последующей — всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей; в этом — высшее счастье для человека.

Да и вестник из того мира передавал, что прорицатель сказал тогда вот что: «Даже для того, кто приступит последним к выбору, имеется здесь приятная жизнь, совсем не плохая, если произвести выбор с умом и жить строго. Кто выбирает вначале, не будь невнимательным, а кто в конце, не отчаивайся!»

После этих слов прорицателя сразу же подошел тот, кому достался первый жребий, он взял себе жизнь могущественнейшего тирана. Из-за своего неразумия и ненасытности он произвел выбор, не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь — пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, богов — все что угодно, кроме себя самого. Между тем он был из числа тех, кто явился с неба и прожил свою предшествовавшую жизнь при упорядоченном государственном строе; правда, эта его добродетель была всего лишь делом привычки, а не плодом философского размышления. Вообще говоря, немало тех, кто пришел с неба, попались на этом, потому что они не были закалены в трудностях. А те, что выходили из земли, производили выбор не торопясь, ведь они и сами испытали всякие трудности, да и видели их на примере других людей. Поэтому, а также из-за случайностей же-

ребьевки для большинства душ наблюдается смена плохого и хорошего. Если же, приходя в здешнюю жизнь, человек здраво философствовал и при выборе ему выпал жребий не из последних, тогда, согласно вестям из того мира, он, скорее всего, и здесь будет счастлив, и путь его отсюда туда и обратно будет не подземным, тернистым, но ровным, небесным.

Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большею частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни. Эр видел, как душа бывшего Орфея¹ выбрала жизнь лебедя из-за ненависти к женскому полу: т. к. от них он претерпел смерть, его душа не пожелала родиться от женщины. Он видел и душу Фамирада² — она выбрала жизнь соловья. Видел он и лебедя, который предпочел выбрать жизнь человеческую; то же самое и другие мусические существа. Душа, имевшая двадцатый жребий, выбрала жизнь льва; это была душа Аякса, сына Теламона, она избегала стать человеком, памятуя об истории с присуждением доспехов³. После него шла душа Агамемнона⁴. Вследствие перенесенных страданий она тоже неприязненно относилась к человеческому роду и сменила свою жизнь на жизнь орла. Между тем выпал жребий душе Аталанты⁵: заметив, каким великим почетом пользуется атлет на состязаниях, она не могла устоять и выбрала себе эту участь. После нее он видел, как душа Эпея, сына Панопея⁶, взяла себе природу женщины, искусной в ремеслах. Где-то далеко, среди самых последних, он увидел душу Терсита⁷, этого всеобщего посмешища; она облачалась в обезьяну. Случайно самой последней из всех выпал жребий идти выбирать душе Одиссея⁸. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец она насилу нашла ее, где-то валявшуюся, все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, с радостью взяла себе, сказав, что то же самое она сделала бы и в том случае, если бы ей выпал первый жребий. Души разных зверей точно так же переходили в людей и друг в друга, несправедливые — в диких, а справедливые — в кротких — словом, происходили всевозможные смешения.

¹ См.: кн. II, прим. 15.

² См.: т. 1, Ион, прим. 11.

³ После гибели Ахилла его оружие присудили не храбрейшему греку Аяксу, сыну Теламона, а «хитроумному» Одиссею. Этому сюжету посвящена трагедия Софокла «Аякс-биченосец».

⁴ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 57.

⁵ *Аталанта* — дочь Иаситна и Климены — дева-охотница из Аркадии, участвовавшая в Калидонской охоте и получившая из рук Мелеагра голову убитого вепря.

⁶ См.: т. 1, Ион, прим. 10.

⁷ См.: т. 1, Горгий, прим. 86.

⁸ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56, 57.

Так вот, когда все души выбрали себе ту или иную жизнь, они в порядке жребия стали подходить к Лахесис. Какого кто избрал себе гения, того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора. Прежде всего этот страж ведет душу к Клото, под ее руку и под кругообороты вращающегося веретена: этим он утверждает участь, какую кто себе выбрал по жребию. После прикосновения к Клото он ведет душу к пряде Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными.

Отсюда душа, не оборачиваясь, идет к престолу Ананки и сквозь него проникает. Когда и другие души проходят его насквозь, они все вместе в жару и страшный зной отправляются на равнину Леты¹, где нет ни деревьев, ни другой растительности. Уже под вечер они располагаются у реки Амелет², вода которой не может удержаться ни в каком сосуде. В меру все должны были выпить этой воды, но, кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто ее пьет таким образом, тот все забывает. Когда они легли спать, то в самую полночь раздался гром и разразилось землетрясение. Внезапно их понесло оттуда вверх в разные стороны, к местам, где им суждено было родиться, и они рассыпались по небу, как звезды. Эру же не было дозволено испить этой воды. Он не знает, где и каким образом душа его вернулась в тело. Внезапно очнувшись на расвете, он увидел себя на костре.

Таким-то вот образом, Главкон, сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас спасет; если мы поверим ему, тогда мы и через Лету легко перейдем и души своей не оскверним. Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все — если вы мне поверите — всегда будем держаться высшего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы, пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам. А раз мы заслужим себе награду, словно победители на состязаниях, отовсюду собирающие дары, то и здесь, и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, нам будет хорошо³.

¹ *Лета* — река забвения в царстве мертвых, испив из которой души умерших забывали свою земную жизнь. О «долине Леты» упоминает Аристофан (Лягушки 186).

² Река *Амелет*, т. е. «уносящая заботы», «беззаботная». Ср. у Вергилия (Энеиды VI 714 сл.), где души умерших «у волн реки Леты пьют беззаботные струи и долгое забвение», т. е. Лета и Амелет здесь отождествляются, т. к. забвение дает полное отсутствие заботы. В этих образах Леты и реки Амелет есть отзвуки преданий о воде Мнемосины, т. е. памяти, с одной стороны, и Леты, т. е. забвения, — с другой. Павсаний пишет о прорицалище Трофония в Лебадее, где паломник пьет сначала воду из источника Леты, чтоб забыть о заботах и волнениях, а затем из источника памяти, чтобы запомнить все, что он видел в пещере Трофония (IX 39, 8). О реках Аида см.: т. 2. Федон 113а — d.

³ Сократ призывает своих собеседников стремиться вверх, т. е. восходить к высшему благу (см. также: т. 2, Федр 256b — 257a и прим. 41, 42).

Список сокращений

Diehl — *Anthologia lyrica graeca* / Ed. E. Diehl. Vol. I–II. Lipsiae, 1925. Fasc. 1, 1954. Fasc. 2, 1955. Fasc. 3, 1954.

FGH — *Die Fragmente der Griechischen Historiker* / Ed. F. Jacoby. T. 1. Leiden, 1957.

Hermann — *Platonis dialogi* / Ed. C. Hermann. Bd. VI. Ed. stereot. Lipsiae, 1921.

Kock — *Comicorum graecorum fragmenta* / Ed. Th. Kock. Vol. I–III. Lipsiae, 1880–1888.

Kroll — *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii* / Ed. G. Kroll. Vol. I–II. Leipzig, 1899–1901.

N.–Sn. — *Tragicorum graecorum fragmenta* / Rec. A. Nauck. Suppl. add. B. Snell. Hildesheim, 1964.

Quandt — *Orphei hymni* / Ed. G. Quandt. Berolini, 1955.

Snell–Maehler — *Pindari carmina cum fragmentis* / Post B. Snell ed. H. Maehler. Bd. I–II. Leipzig, 1975–1987.

Suidae lexicon... — *Suidae lexicon graece et latine* / Rec. G. Bernhardt. Halis et Brunsvigae, 1853.

SVF — *Stoicorum veterum fragmenta* / Ed. Arnim. Vol. I–IV. Lipsiae, 1921–1924.

Комментарии к диалогу «Государство»

1

В ряду знаменитых сочинений Платона диалог «Государство» — один из знаменитейших. Таким его сделали и содержание, и мастерство изложения, и близость — правда, иногда только кажущаяся — иных его идей идеям, которые волнуют нашу современность.

«Государство» — многогранное построение философской мысли. Тема его — определение *справедливости*, одного из понятий *этики*. Но в ходе рассмотрения этого понятия исследование расширяется, охватывая почти все главные — как их понимает Платон — вопросы философии. При этом те из них, решение которых необходимо для выяснения понятия справедливости, не ограничиваются сферой *этики* и *политики*. Это вопросы об истинно сущих причинах бытия всех вещей («идеях»), о высшей из них — идее «блага», о природе человека (душа, познавательные силы души, отношение души и тела, вселение души в тело и ее судьба после смерти человека), об общественной связи между людьми, о происхождении государства и разрядов его граждан, наконец о том, каким должно быть образцовое государство, кем и каким образом оно должно управляться, какой должна быть наиболее пригодная для его граждан система воспитания и обучения, каким должно быть разрешаемое его властями искусство и т. д.

По многосторонности философской и научной задачи, разработанной в «Государстве», диалог этот может считаться изложением *всей* системы Платона зрелого периода его жизни и деятельности, за исключением *космологии*, изложенной в «Тимее» — позднем сочинении Платона, и *диалектики*, изложенной в «Пармениде» и «Софисте».

Название сочинения «Государство» (или «О государственном строе») могло бы показаться слишком узким по отношению к его содержанию. Однако оно вполне понятно. Во-первых, в эпоху Платона в греческой философии не было еще понятия и соответственно термина, выражающего позднейшее понятие *системы*. Да и композиция диалога не отвечает форме системы: переход от вопроса к вопросу обусловлен не столько строго логическим и систематическим построением и изложением содержания, сколько свободным движением мысли в ходе беседы.

Во-вторых, — и это значительно важнее — название диалога определяется чрезвычайно существенной чертой древнегреческого мышления

и мировоззрения, свойственной не только одному Платону. Черта эта составляет полную противоположность индивидуализму западноевропейского мышления Нового времени. Состоит она в убеждении, что свободный член общества неотделим от государственного целого, которому он принадлежит, и что в зависимости от этой связи и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии. Отсюда характеризующие «Государство» поразительные соответствия. Строению и членению сословий (классов) людей, составляющих государство (полис), соответствуют строение и членение человеческой души. Через обе эти сферы проходит и обеим свойственна *тройственность* расчленения. Для свободной части общества это сословия (или классы) *правителей* государства, *воинов*, или стражей, и *ремесленников*. Для души человека это ее «части»: *разумная*, *яростная*, или аффективная, и *вожделирующая*. Имеется также некоторое соответствие, правда неполное, между строением этих сфер и строением большого мира, или *космоса*, в целом. И здесь намечается некая тройственность членения: *высший мир* умопостигаемых *идей* — причин, или «первообразов», всех вещей, венчающийся за пределами, неизреченной, пребывающей на грани постижения идеей блага; *душа мира*, объемлющая мир чувственных вещей; *телесный мир* чувственно воспринимаемых *вещей*.

Особенно важна устанавливаемая Платоном в «Государстве» аналогия между строением образцового общества, воображаемого философом, и строением человеческой души. Здесь указанные соответствия определяют особенности и своеобразие учения Платона как учения объективного идеализма не только в *теории бытия (онтологии)* и *теории познания (гносеологии)*, но и в *теории общества (социологии)*.

Чрезвычайная насыщенность трактата о государстве философским содержанием, его философская многогранность стоят в тесной связи с тем, что учредителями, устроителями и правителями совершенного государства должны быть, по убеждению Платона, философы, и только они.

2

Но почему? По разъяснению Платона, философы — это «люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе» (VI 484b). Напротив, тот, кто по своей неспособности блуждает среди множества разнообразных вещей, уже не философ (там же). Такие люди «не способны, подобно художникам, усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие» (см.: VI 484cd).

Напротив, философов отличает от всех прочих людей страстное влечение к знанию, «приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие» (см.: VI 485b). К этому бытию философы стремятся «в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной» (там же). Кроме указанных свойств философов отличают «правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине» (см.: VI 485c).

Коренная способность философской природы — это способность к созерцанию, охватывающему все целиком время и всякое бытие. Способностью этой определяются и нравственные черты подлинного философа: такой человек «и смерть не будет считать чем-то ужасным» (см.: VI 486b), он никоим образом не может «стать неуживчивым и несправедливым» (там же). Он в высокой мере способен к учению, обладает хорошей памятью, а соразмерность и тонкость прирожденного духовного склада делает его «восприимчивым к идее всего сущего» (см.: VI 486d). Философ не останавливается на множестве отдельных явлений, которые лишь кажутся существующими, но непрерывно идет далее, и его страсть «не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи» (см.: VI 490b). Касается же он этой сущности тем началом своей души, которое родственно самим этим вещам. Сблизившись посредством этого начала и соединившись с подлинным бытием, породив разум и истину, «он будет и познавать, и поистине жить, и питаться» (там же).

Если природные задатки и свойства философа получают должное воспитание и развитие, они непременно достигнут «всяческой добродетели» (см.: VI 492a). Но если они посеяны и посажены не на надлежащей почве, выйдет как раз наоборот. Ошибочно полагать, будто крупные преступления и крайняя испорченность «бывают следствием посредственности» (см.: VI 491e), они результат пылкой природы, испорченной воспитанием. Именно наиболее одаренные души «при плохом воспитании становятся особенно плохими» (там же).

Но тот, кто избежал опасностей дурного воспитания и приблизился к природе истинного философа, обычно не находит себе признания при извращенном государственном устройстве. «...Толпе не присуще быть философом» (см.: VI 494a). Невозможно, чтобы толпа «допускала и признавала существование красоты самой по себе, а не многих красивых вещей или самой сущности каждой вещи, а не множества отдельных вещей» (см.: VI 493e — 494a). Неудивительно поэтому, что все те, кто занимается философией, неизбежно будут вызывать порицание как толпы, так и отдельных лиц, которые, «общаясь с чернью, стремятся ей угодить» (см.: VI 494a).

И все же в качестве наилучших и «самых тщательных» стражей в образцовом государстве следует ставить именно философов. Достойным

этого назначения может оказаться лишь небольшое число граждан. Это те, у кого *все* качества, необходимые для лучшего стража и правителя, имеются вместе. Здесь для определения пригодности человека к тому, чем ему предстоит заниматься, необходимы самые высокие, самые строгие критерии, т. к. ничто «несовершенное не может служить мерой чего бы то ни было» (см.: VI 504c); безразличное отношение к проверяемому и испытываемому менее всего допустимо в этом случае.

3

Самое важное знание при решении вопроса о правителях и стражах государства — это знание *блага*, или *идеи блага*: «через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное» (VI 505a). Благо — то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать; оно — причина знания «и познаваемости истины» (см.: VI 508e). Как ни прекрасны познание и истина, благо — это нечто иное и еще более прекрасное. Отношение между познанием, истиной и благом — то же, что в мире видимого между светом, зрением и Солнцем. Правильно считать свет и зрение солнцезобразными, но признать их самим Солнцем ошибочно. Так и в мире умопостигаемого: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но ошибочно признать которое-либо из них самим благом. Все познаваемые вещи могут познаваться «лишь благодаря благу... оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (VI 509b).

Сравнение блага с Солнцем, развитое в шестой книге «Государства» (см.: 508e — 509a), есть данное в облике мифа введение в основное для философии Платона учение о различии двух областей, или двух миров: мира *умопостигаемого* и мира *видимого*, т. е. чувственно воспринимаемого, или *чувственного*. «...Считай, — говорит Платон, — что есть двое владык... Один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым...» (см.: VI 509d).

В свою очередь, каждая из обеих сфер — и область чувственно постигаемого, и область умопостигаемого — делится на две области. Для сферы *чувственно постигаемого* это, во-первых, область зрительных образов (теней, отражений на воде и на блестящих твердых предметах и тому подобного) и, во-вторых, область, в которой помещаются живые существа, люди и вообще все, что выращивается и даже изготавливается.

Внутри сферы *умопостигаемого* также обнаруживаются две области. Первую из них составляют умопостигаемые предметы, которые душа вынуждена искать с помощью образов, полученных в области чувствен-

но постигаемого. Ищет их душа, пользуясь предположениями («гипотезами»). Но, опираясь на них, она направляется не к началу умопостигаемого, а только к его *следствиям*. Напротив, другую область умопостигаемого душа исследует, восходя от предпосылки к началу уже беспредпосылочному.

Это различие двух областей умопостигаемого Платон поясняет на примере исследований геометров. Геометр пользуется наглядными чертежами и делает отсюда выводы. При этом, однако, мысль его направлена не на чертеж, а на самые *фигуры*, подобием которых он служит. По словам Платона, геометры «выводы свои делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили» (см.: VI 510d). Поскольку душа в своем стремлении к умопостигаемому вынуждена пользоваться предположениями, она не в состоянии подняться за пределы предположений и пользуется лишь образными подобиями идей в низших вещах, в которых она находит более отчетливое их выражение. Потому-то на этой стадии исследования она не восходит к началу умопостигаемого (см.: VI 511a).

Другое дело — вторая область, или «второй раздел», умопостигаемого, как это называет Платон, т. е. область, которой наш разум достигает посредством способности рассуждать (см.: VI 511b). Здесь разум не выдает свои предположения за нечто изначальное: напротив, они для него по существу лишь предположения, т. е. как бы подступы и порывы, пока он не дойдет до беспредпосылочного начала всего вообще. Достигнув этого начала и придерживаясь всего в нем содержащегося, он затем нисходит к заключительным выводам. В ходе этого нисхождения он уже совершенно не пользуется ничем чувственно воспринимаемым, но только лишь самими идеями в их взаимоотношении, и его заключительные выводы относятся только к ним (там же). Таким образом, раздел умопостигаемого (он же — раздел подлинного бытия), рассматриваемый посредством умения рассуждать, достовернее того, что рассматривается посредством наук, которые исходят из предположений.

В итоге всего этого рассмотрения устанавливается полное соответствие между четырьмя областями постигаемого и четырьмя видами познавательной деятельности души, или, как их называет Платон, «четырьмя состояниями», которые возникают в душе. Высший вид этой деятельности — *разум*, второй — *рассудок*, третий — *вера* и четвертый — *уподобление*. Очень важным для последующей истории теории познания, и в особенности для истории диалектики, оказалось установленное Платоном различие между *разумом* и *рассудком*. По разъяснению самого Платона, рассудок «занимает промежуточное положение между мнением и умом» (см.: VI 511d). Это та способность, «которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных» (там же).

4

Вся эта изложенная в книге VI «Государства» и венчающаяся *разумом* классификация познавательных способностей души представляет собой введение к учению о *бытии*, которому классификация эта строго соответствует и из которого она вытекает как его необходимое следствие. Это и есть знаменитое платоновское *учение об объективном идеализме*, или теория «идей» («эйдосов»). Ее основное воззрение — это уже известное нам, высказанное Платоном в самом начале его классификации познавательных способностей различение двух основных миров: мира умопостигаемого и чувственного. Излагается оно не как теоретическая доктрина или трактат, а в образе некоего мифа. Это миф, уподобляющий человеческое земное бытие темному существованию узников, скованных на дне пещеры таким образом, что они могут видеть лишь то, что у них прямо перед глазами. Во всю длину пещеры идет широкий выход для доступа света. Но люди, скованные в пещере, не могут повернуться к выходу. Они обращены своими спинами к выходу и к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине. Между этим огнем и узниками наверху проходит дорога, огражденная низкой стеной, а по той дороге за стеной идут люди и несут различную утварь, статуи и изображения живых существ, сделанные из камня или дерева. Одни из путников при этом молчат, другие переговариваются между собой.

Но ничего этого не увидят и не услышат в своей пещере прикованные в ней узники. Они видят лишь отбрасываемые огнем на стену пещеры тени от самих себя и от предметов, которые несут люди, проходящие по дороге над пещерой. Они слышат не сами речи проходящих по дороге путников, а только отзвуки или эхо их голосов, раздающиеся под сводами пещеры. Если бы заключенные в пещере были способны рассуждать, то они стали бы давать названия, но не настоящим вещам, которые проносятся мимо них по дороге путники вне пещеры, а скользящим по ее стене теням. Только эти тени они принимали бы за настоящее. И звуки, разносящиеся внутри пещеры, они тоже приписали бы скользящим перед их глазами теням.

Таково положение узников пещеры, или темницы, как ее тут же называет сам Платон. Но Платон рисует не только их нынешнее положение. Он рисует и возможное для них освобождение, восхождение из мрака к свету самого разума и самой истины. Совершается это освобождение не вдруг. Если бы с кого-нибудь из узников сняли оковы, а его самого заставили бы встать, повернуть шею и взглянуть в сторону света, то он оказался бы не в силах глядеть при ярком свете на вещи, тени которых он видел ранее в своей пещере. Такой человек подумал бы, что гораздо больше истины в том, что он видел там раньше, чем в том, что

ему теперь показали наверху. И если бы даже его, сопротивляющегося, насильно вывели на яркий свет, глаза его были бы настолько поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, подлинность которых ему теперь провозглашают. Чтобы увидеть истину всего, что там, наверху, необходимы долгая привычка и упражнение в созерцании. Начинать необходимо с самого легкого. Сначала надо смотреть на *тени* истинных вещей, затем на *отражения* их на воде, т. е. на *подобия* людей и различных предметов, и только уж затем смотреть на *самые вещи*. Но и в этом созерцании необходимы постепенность и привычка. На вещи, пребывающие в небе, и на само небо легче было бы глядеть не днем, а ночью, т. е. взирать сначала на свет звезд и Луны, а не на Солнце и на солнечный свет (см.: VII 515c — 516a). Кто прошел бы весь этот путь возвышения по ступеням созерцания, тот был бы уже в состоянии глядеть на Солнце само по себе и видеть его действительные свойства. Он понял бы, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, что оно ведает всем в видимом мире и что оно причина всего того, что он раньше видел в своей пещере (см.: VII 516bc). Но если бы совершивший восхождение снова вернулся на свое место в пещере, его глаза были бы вновь охвачены мраком, а его действия вызывали бы смех.

Платон сам раскрывает философский смысл своего мифа о пещере. Он поясняет, что жилище в темнице — подобие области, охватываемой чувственным зрением. Напротив, восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, есть «подъем души в область умопостигаемого» (см.: VII 517b). Превыше всех умопостигаемых идей, или причин вещей чувственного мира, идея *блага*. Она на крайнем пределе познаваемости и едва различима. Однако стоит только ее там различить, и тотчас получается вывод, что именно она причина всего истинного и прекрасного. «В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение...» (см.: VII 517c). Поэтому именно на идею блага «должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни» (там же). Потенциально в душе каждого человека имеется способность к такому воззрению. Имеется и орудие, посредством которого ему научается каждый. Однако с познанием происходит то же, что в видимом мире происходит со зрением. Глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе как вместе со всем телом. Подобно этому необходимо, чтобы вся душа в целом отвратилась от чувственного мира изменяющихся явлений. Тогда способность человека к познанию окажется в состоянии вынести созерцание не только подлинного бытия, но также и того, что всего светлее в подлинном бытии: а это и есть *благо* (см.: VII 518cd).

5

Вопрос о *воспитании* души для правильного познания блага есть, по Платону, вопрос о средствах, с помощью которых всего легче и успешнее можно обратить человека к созерцанию умопостигаемых вещей. Это вовсе не значит впервые *вложить* в него будто бы отсутствовавшую раньше способность видеть. Она у него изначально имеется, но лишь «неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо» (см.: VII 518d). Большинство положительных свойств *души* очень близки к положительным свойствам *тела*: сначала их может и не быть у человека, они развиваются позднее путем упражнения, постепенно входят в привычку. Однако способность мыслить, по Платону, особая и «гораздо более божественного происхождения». «Она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной» (см.: VII 518e). Даже негодяи, люди с дрянными душонками, могут быть умными, а их ум — пронизательным.

Если еще в детстве пресечь природные дурные склонности, то, освободившись от них, душа способна обратиться к истине. Однако если для управления государством не пригодны люди непросвещенные и не сведущие в истине, то и те, кто всю жизнь занимается самоусовершенствованием, по доброй воле не станут вмешиваться в общественную жизнь. Поэтому в совершенном государстве людям, проделавшим восхождение и достигшим созерцания самой истины, не будет дозволено остаться на достигнутых высотах. Ибо закон совершенного государства ставит своей задачей не благоденствие или блаженство одного какого-нибудь слоя населения, но имеет в виду *все государство в целом*. Людям выдающимся не может быть предоставлено право и возможность уклоняться, кто куда хочет: ими следует воспользоваться для управления государством. Такое использование вовсе не означает несправедливости к философам. В других — несовершенных — государствах философы вправе не принимать участия в государственных трудах, т. к. там философы складываются сами собой, вопреки государственному строю. Они не обязаны там государству своим питанием и не должны возмещать понесенные на них расходы. Другое дело — философы в совершенном государстве. Они воспитаны в качестве философов самим этим государством и в его собственных целях, как воспитываются в пчелином рое матки. Они воспитаны лучше и совершеннее. Поэтому они не вправе оставаться на высотах умопостигаемых созерцаний. Они должны каждый в свой черед спускаться в «пещеру» видимого мира, в жилище остальных людей и привыкать к рассматриванию тамошних темных видений. Так как они уже видели ранее самое истину относительно всего прекрасного и справедливого, то они в тысячу раз лучше, чем живущие в «пещере»,

разглядят, что представляет собой каждое из тамошних видений и образом чего оно является.

Только с установлением такого порядка назначения правителей государство будет управляться уже «наяву», а не «во сне», как это происходит в настоящее время в большинстве существующих государств: ведь в них правящие воюют друг с другом из-за теней и распря идет у них из-за власти, как будто это какое-то великое благо! Напротив, в совершенном государстве те, кому предстоит править, всего менее стремятся к власти, и в нем вовсе нет распрей. Ему не грозит опасность, что воспитанные для управления «не пожелают трудиться, каждый в свой черед, вместе с гражданами, а предпочтут все время пребывать друг с другом в области чистого [бытия]» (см.: VII 520d). Итак, пригодными управлять государством люди становятся на основе не только задатков или способностей к этому делу, но и особо направленного *воспитания и обучения*. Этот поворот от «ночного» дня к «истинному дню бытия» Платон называет «стремлением к мудрости». Но какое обучение могло бы увлечь душу будущих философов от изменчивых явлений к подлинному бытию? В основу их образования, как и в основу воспитания стражей-воинов, должны быть положены *физические упражнения и мусическое искусство*. Но для познания высшего блага они недостаточны. Любое искусство и любое умение для этой цели слишком грубы.

Однако есть нечто общее для всех них, в т. ч. и для военного искусства. Это то, чем пользуется любое умение, и мышление, и знание, то, что каждому человеку необходимо понимать заранее: такова наука *вычисления и счета*. Наука эта уже по своей природе ведет человека к умозрению, однако никто не пользуется ею правильно, как такой наукой, которая влечет нас в сторону подлинного бытия. К исследованию подлинного бытия не ведет и не способно вести такое восприятие, которое «не вызывает одновременно противоположного ощущения» (см.: VII 523c). Напротив, если в восприятии предмет представляется как наделенный *противоположными* свойствами, например одновременно как мягкий и жесткий или тяжелый и легкий, то душа наша недоумевает и побуждается к исследованию. Она привлекает себе на помощь *счет и мышление*, т. к. прежде всего ей предстоит разобраться: об одном или о двух разных предметах ей сообщает в том или ином случае ощущение? Если выяснится, что это *два разных* предмета, то каждый из них *не совпадает* с другим, каждый сам по себе — *один* и никакой противоположности в воспринятом не окажется. В этом случае воспринимаемое не побуждает к мышлению, остается при *видимом* и не направляет к *умопостигаемому*. Но если воспринимаемое воспринимается вместе со своей противоположностью, оно необходимо побуждает душу к размышлению. В этом случае воспринимаемая вещь оказывается единицей не более,

чем противоположностью единице. Случай этот существенно отличен от предыдущего. В предыдущем чувственное восприятие вовсе не требует постановки и решения вопроса о *сущности* воспринимаемого. Напротив, во втором случае, когда при восприятии в воспринимаемом сразу видна и какая-то его противоположность, требуется уже некоторое суждение — суждение о сущности. «В этом случае душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль и задавать себе вопрос: что же это такое — единица сама по себе?» (см.: VII 524e).

6

Таким образом, введением в науку об истинном или о подлинном бытии оказывается, по Платону, счет, или *арифметика*: изучение единицы относится к занятиям, обращающим нас к созерцанию подлинного бытия (см.: VII 524e–525a). То же происходит при отождествлении единого предмета с самим собой, когда мы «созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество» (см.: VII 525a). Так как арифметика целиком касается числа и т. к. то, что бывает с единицей, бывает и со всяким числом вообще, то отсюда получается вывод, что и арифметика принадлежит к наукам, необходимым в совершенном государстве и для воинов, и для философов. Наука о числе настолько важна для совершенного государства, что, по Платону, необходимо установить закон о ее обязательности. Всех, кто собирается занять высшие должности в государстве, необходимо убедить обратиться к этой науке. При этом заниматься ею они должны не как обыватели, не ради купли и продажи, о чем заботятся купцы и торговцы, но для военных целей и до тех пор, пока не придут с помощью самого мышления к созерцанию природы чисел, пока не облегчат самой душе ее обращение от изменяющихся явлений к самой истине и сущности (см.: VII 525c). Наука о числе приносит великую пользу лишь при условии, если ею занимаются ради знания, а не ради торгашества. При этом она усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать *о самих числах*. Ни в каком случае недопустимо, чтобы кто-нибудь рассуждал, оперируя числами, *имеющими тело*, которое можно видеть или осязать. Числа, о которых рассуждают ищущие истину, таковы, что в них всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей (см.: VII 526a). Такие числа бестелесны, умопостигаемы, их допустимо только мыслить, а иначе с ними нельзя никак обращаться. Науке о таких числах и надлежит учить людей с наилучшими природными задатками.

Существует и второй необходимый предмет, тесно связанный с наукой об умопостигаемых числах. Предмет этот — *геометрия*. Как и в случае с наукой о числах, речь идет не о той геометрии, которая рассмат-

ривает становящееся бытие в чувственном мире: такая геометрия для целей философии не годится. Язык обычной геометрии — геометрии чувственно воспринимаемых предметов — кажется Платону забавным и странным, неадекватным истинной геометрии умопостигаемого. Из уст таких геометров постоянно слышишь: «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и т. д. Но истинная геометрия не может быть прикладной. Ею занимаются «ради познания» (см.: VII 527b), и притом «ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет» (там же). Мышление обычной геометрии «низменно», истинная геометрия «влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль», чтобы она устремлялась ввысь. Впрочем, даже побочное применение геометрии в военном деле и во всех науках для лучшего их усвоения — немаловажно: всегда и во всем существует разница между человеком, причастным к геометрии и непричастным.

Третий предмет, необходимый для подготовки в совершенном государстве будущих философов, — *астрономия*. Как и при рассмотрении первых двух наук — науки о числе и геометрии, Платон отклоняет узкоутилитарную ее оценку. Важность астрономии он видит не только в том, что внимательные наблюдения за сменой времен года, месяцев и лет пригодны для земледелия и мореплавания, а также для руководства военными действиями, но и в том, что в математике и астрономии очищается и вновь оживает «орудие души», которое другие занятия губят и делают слепым. Сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячи глаз, т. к. только с его помощью можно видеть истину. Предпосылка астрономии — успехи в развитии той части геометрии, которая должна следовать за планиметрией и которая изучает геометрические *тела* с их тремя измерениями. Это стереометрия вращающихся тел. С ее изучением дело обстоит, по Платону, «до смешного плохо» (см.: VII 528d). Однако наука эта станет обязательной, если ею займется государство. Но при переходе к астрономии необходимо расстаться с иллюзией наивных людей. Эти люди достоинство астрономии полагают в том, будто она «заставляет душу взирать ввысь и ведет ее туда, прочь ото всего здешнего» (см.: VII 529a). Но Платон не может согласиться, будто взирать ввысь заставляет нас какая-либо иная наука, кроме той, которая «изучает бытие и незримое» (см.: VII 529b). Кто пытается на основании чувственно воспринимаемых вещей постигнуть хоть что-нибудь, тот никогда этого не постигнет, т. к. подобного рода вещи не дают знания. И хотя светила и созвездия, видимые глазами на небе, «надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей... все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью, в истинном количестве и всевозможных истинных формах» (см.: VII 529d). Поэтому

наблюдениями над конфигурациями звезд и планет следует пользоваться только как «пособием для изучения подлинного бытия», но было бы смешно всерьез их рассматривать как источник истинного познания, равенства, удвоения или каких-либо иных отношений (см.: VII 529e – 530a).

Существует еще одна наука, которую необходимо считать принадлежащей к пропедевтике, или к введению в учение о подлинном бытии. Наука эта — *музыка*, точнее говоря, *учение о музыкальной гармонии*. И в ней ее истинная природа открывается только по устранении той же ошибки, которая была разъяснена относительно астрономии. Обычные исследователи гармонии бесплодно трудятся, измеряя и сравнивая созвучия и звуки, воспринимаемые обычным чувственным слухом. Даже пифагорейцы поступают по отношению к науке о гармонии совершенно так же, как обычно астрономы: они, правда, ищут числа в созвучиях, воспринимаемых на слух, но «не поднимаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие нет и почему» (см.: VII 531c). Истинный напев, введением к которому служит изучение музыкальной гармонии, *умопостигаем*. Кто делает попытку рассуждать, тот, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага» (см.: VII 532ab). Именно таким образом он оказывается у завершающей цели всего видимого.

7

Взятое в целом, изучение четырех рассмотренных наук ведет наиболее ценное начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в подлинном бытии. Созерцание это относится не к *образу истины*, но к *самой истине*. «Ты увидел бы,— говорит Платон,— уже не образ того, о чем мы говорим, а самое истину» (см.: VII 533a). Но показать эту истину человеку, сведущему в разобранных выше науках, может лишь способность рассуждать, или диалектика в античном смысле этого слова. Все другие приемы изучения либо относятся к человеческим мнениям и пожеланиям, либо направлены на происхождение и сочетание вещей, либо на поддержание возникающих и сочетающихся вещей. Даже тем наукам, которые, как геометрия и науки, примыкающие к ней, пытаются постигнуть хоть кое-что из подлинного бытия, оно только снится. Наяву им невозможно его увидеть, пока они будут продолжать пользоваться своими предположениями, не отдавая себе в них отчета (см.: VII 533bc). Только умение рассуждать придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, оно касается самого исходного положения с целью его обосновать. Оно «потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его

ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы другое название, потому что приемы эти не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение» (см.: VII 533d). Впрочем, дело не в том, каким словом назвать каждый из видов или приемов знания, ведущих к истине. Спорить об этом нет смысла. Можно принять как удовлетворительные и достаточно ясные следующие обозначения разделов знания: первый — *наука*, второй — *размышление*, третий — *вера*, четвертый — *уподобление*. Из них два последних, вместе взятые, составляют *мнение*, два первых — *разумение*. Мнение касается *становящегося*, разумение — *сущности*. Как сущность относится к становлению, так разумение — к мнению. И как разумение относится к мнению, так наука — к вере, а размышление — к уподоблению. К познанию ведет умение рассуждать. Рассуждать же умеет тот, кто постигает основание сущности каждой вещи. Так обстоит и с познанием *блага*. Кто не в силах посредством разбора определить идею блага, выделить ее из всего остального; кто не стремится произвести проверку блага согласно его *сущности*, а не *мнению* о нем; кто не продвигается с непоколебимым убеждением сквозь все препятствия, о том приходится сказать, что ему неведомо ни благо само по себе, ни вообще какое бы то ни было благо, а если он как-то и коснется призрака блага, то коснется он его посредством *мнения*, а не *знания*. Таким образом, *умение рассуждать* есть словно карниз всех знаний, их завершение, и было бы ошибочно ставить какое-либо иное знание выше его (см.: VII 534e).

8

На этих началах и ввиду этих целей должно быть основано воспитание и обучение правителей совершенного государства. Венец этого обучения — философия. Но браться за нее следует не «подлым» людям, а «благородным» (см.: VII 535c). Обучение должно начинаться не по совету Солона, не в старости, а с раннего возраста: великие и многочисленные труды — дело юношей. Поэтому изучение вычислений, геометрии, всевозможные предварительные знания, которые должны предшествовать диалектике, необходимо преподавать стражам еще в детстве. Форма обучения, однако, не должна быть принудительной, т. к. свободнорожденному человеку не следует изучать никакой науки «рабским» образом: насильственно внедренное в душу знание непрочно. Поэтому детей необходимо питать науками не принудительно, а как бы играючи. Такой способ обучения облегчает старшим наблюдение над склонностями и успехами обучаемых, а стало быть, и последующий отбор наиспособнейших и наилучших.

Для тех, кто достигнет двадцати лет, должен быть организован *общий обзор* всех наук. Цель его — показать сродство наук «между собою и с природой [подлинного] бытия» (см.: VII 537c). Но главная проверка должна установить, имеется ли у человека природная способность к диалектике. Кому под силу свободный обзор всех знаний, тот способен и к диалектике. Отобранные пользуются большим почетом сравнительно с остальными, а по достижении воспитанниками тридцати лет среди них производится новый отбор и новое повышение в почете. На этот раз подвергается испытанию их способность к диалектике, наблюдается, кто способен, отбросив зрительные и прочие чувственные восприятия, идти заодно с истиной по пути к истинному бытию (см.: VII 537d).

Вся эта теория воспитания направлена у Платона против развращающего влияния модной софистики. По прошествии необходимых испытаний молодые люди, созревшие к деятельности в государстве, «вынуждены вновь спуститься в ту пещеру» (см.: VII 539e): их необходимо поставить на начальнические должности, а также на военные должности и другие, подобающие людям их возраста. На все это отводится пятнадцать лет. А когда им исполнится пятьдесят и они выдержат все соблазны, преодолеют все испытания, их пора будет привести к окончательной цели: они должны будут устремить ввысь свой духовный взор, «взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя — каждого в свой черед — на весь остаток своей жизни» (см.: VII 540ab).

Больше всего правители станут заниматься философией, а когда придет черед, будут трудиться над гражданским устройством и занимать правительственные должности. Но делать это они будут только ради государства; не потому, что такие занятия — нечто прекрасное само по себе, а потому, что так необходимо (см.: VII 540b).

Платон признает, что указанный им проект устройства совершенного государства труден, но не считает его неосуществимым. Однако осуществится он только при условии, если властителями в государстве станут подлинны философы. Такие правители будут считать наиболее великой и наиболее необходимой добродетелью справедливость. Именно служа ей и осуществляя ее, они устроят свое государство.

9

Платон отдает себе ясный отчет в том, что государство, нарисованное в его диалоге, не есть изображение какого-нибудь государства — греческого или иного, существующего в действительности. Это модель «идеального» государства, т. е. такого, которое должно было бы, по убеждению Платона, существовать, но которого до сих пор еще не было и не

существует нигде в реальности. Тем самым диалог «Государство» включается в литературный род, или жанр, так называемых утопий.

Утопия Платона, как и любая другая утопия, слагается из различных элементов. Это, во-первых, элемент *критический, негативный*. Чтобы нарисовать картины *наилучшего* государственного строя, необходимо ясно представлять себе недостатки государства *существующего, современного*. Необходимо представлять себе, какие черты существующего государства должны быть устранены, от чего следует отказаться, что должно быть в них изменено, заменено другим, соответствующим представлению о лучшем и совершенном. Без отрицания и без критики существующего построение утопии невозможно.

Во-вторых, утопия необходимо включает в себе элемент *конструктивный, положительный*. Она говорит о том, чего еще нет, но что, по мысли автора утопии, непременно должно возникнуть вместо существующего. Так как утопия заменяет существующее *воображаемым*, т. е. чем-то небывалым, возникшим в *фантазии*, перенесенным в действительность из *представления*, то во всякой утопии имеется элемент *фантастики*, нечто *имагинативное*.

Однако фантастический элемент утопии не может быть полностью оторван от действительности. Построение утопии невозможно не только без критики действительности, оно невозможно и без *соотнесения* с действительностью. Как бы ни отличались облик, образ, форма представленного в утопии совершенного общества от реальных черт общества, существующего на самом деле, эти облик, образ, форма не могут быть построены на основе чистого воображения. Утопия — это и *отрицание* наличной действительности существующего общества, и *отражение* каких-то его реальных черт и особенностей. Основой воображаемого остается действительность, опорой вымысла — реальность.

Элемент *отрицания, критики* сильно представлен в платоновском государстве. Свой идеальный, образцовый тип государства Платон не просто описывает или изображает, он его противопоставляет *отрицательным* типам государственного устройства. Во всех отрицательных формах государства вместо единомыслия налицо раздор, вместо справедливого распределения обязанностей — насилие и принуждение, вместо стремления к высшим целям общежития — стремление к власти ради низких целей, вместо отречения от материальных интересов и их ограничения — алчность, погоня за деньгами, стяжательство. Во всех отрицательных типах государства общей всем им чертой и главным двигателем поведения и действия людей оказываются *материальные* заботы и стимулы. По убеждению Платона, все существующие в настоящее время государства принадлежат к этому отрицательному типу, во всех них ярко выступает противоположность между богатыми и бедными, так что

в сущности всякое государство как бы двоится, в нем всегда «заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей» (см.: IV 422e–423a). Сущующим — несовершенным — формам государственного строя предшествовала, по Платону, во времена глубокой древности, в век правления Кроноса, совершенная форма общежития. В характеристике этой формы Платон дает волю своей фантазии. В те времена, уверяет он, сами боги управляли отдельными областями, а в жизни людей наблюдалась достаточность всего необходимого для жизни, отсутствовали войны, разбои и раздоры. Люди тогда рождались не от людей, а непосредственно из земли, не нуждались в жилищах и постелях. Немалые часы досуга они тратили для занятий философией. На этой стадии своего существования они были свободны от необходимости борьбы с природой и их соединяли между собой узы дружбы.

Однако взять этот строй, существовавший в отдаленном прошлом, за образец возможного наилучшего устройства, по Платону, невозможно, этого не позволяют материальные условия жизни — необходимость самосохранения, борьба против природы и враждебных народов. Впрочем, недостижимый образец безвозвратно минувшего «золотого века» проливает свет на условия, в которых приходится жить современному человеку: вглядываясь в этот миновавший и невозвратимый строй, мы видим, в чем состоит зло, препятствующее правильному устройству государства, — зло, порождаемое хозяйственной нуждой, семейными отношениями, межгосударственной борьбой. Первоначальный тип общежития, как тип лучший сравнительно с современным, нарисован Платоном не только в «Государстве», но и в позднейшем сочинении «Законы», где он изобразил уже не столь идиллические, как в эру мифического Кроноса, условия жизни людей, спасшихся на вершинах гор во время потопа.

У государств, принадлежащих к отрицательному типу, имеются, по Платону, различия, которые порождают различные формы, или виды, государства. Отрицательный тип государства выступает, как утверждает Платон, в четырех разновидностях. Это 1) *тимократия*, 2) *олигархия*, 3) *демократия* и 4) *тирания*. Четыре эти формы не просто сосуществующие разновидности отрицательного типа. В сравнении с совершенным государством каждая из четырех форм есть ступень некоторого превращения, последовательное ухудшение или извращение, «вырождение» формы совершенной. Первой из отрицательных форм должна быть рассмотрена, по Платону, *тимократия*. Это власть, основанная на господстве *честолюбцев*. В тимократии первоначально сохранялись черты древнего *совершенного* строя: в государстве этого типа правители пользуются почетом, воины свободны от земледельческих и ремесленных работ и от всех материальных забот, трапезы общие, процветают постоянные упражнения в военном деле и гимнастике. Первыми признаками

существует нигде в реальности. Тем самым диалог «Государство» включается в литературный род, или жанр, так называемых утопий.

Утопия Платона, как и любая другая утопия, складывается из различных элементов. Это, во-первых, элемент *критический, негативный*. Чтобы нарисовать картины *наилучшего* государственного строя, необходимо ясно представлять себе недостатки государства *существующего, современного*. Необходимо представлять себе, какие черты существующего государства должны быть устранены, от чего следует отказаться, что должно быть в них изменено, заменено другим, соответствующим представлению о лучшем и совершенном. Без отрицания и без критики существующего построение утопии невозможно.

Во-вторых, утопия необходимо включает в себе элемент *конструктивный, положительный*. Она говорит о том, чего еще нет, но что, по мысли автора утопии, непременно должно возникнуть вместо существующего. Так как утопия заменяет существующее *воображаемым*, т. е. чем-то небывалым, возникшим в *фантазии*, перенесенным в действительность из *представления*, то во всякой утопии имеется элемент *фантастики*, нечто *имагинативное*.

Однако фантастический элемент утопии не может быть полностью оторван от действительности. Построение утопии невозможно не только без критики действительности, оно невозможно и без *соотнесения* с действительностью. Как бы ни отличались облик, образ, форма представленного в утопии совершенного общества от реальных черт общества, существующего на самом деле, эти облик, образ, форма не могут быть построены на основе чистого воображения. Утопия — это и *отрицание* наличной действительности существующего общества, и *отражение* каких-то его реальных черт и особенностей. Основой воображаемого остается действительность, опорой вымысла — реальность.

Элемент *отрицания, критики* сильно представлен в платоновском государстве. Свой идеальный, образцовый тип государства Платон не просто описывает или изображает, он его противопоставляет *отрицательным* типам государственного устройства. Во всех отрицательных формах государства вместо единомыслия налицо раздор, вместо справедливого распределения обязанностей — насилие и принуждение, вместо стремления к высшим целям общежития — стремление к власти ради низких целей, вместо отречения от материальных интересов и их ограничения — алчность, погоня за деньгами, стяжательство. Во всех отрицательных типах государства общей всем им чертой и главным двигателем поведения и действия людей оказываются *материальные* заботы и стимулы. По убеждению Платона, все существующие в настоящее время государства принадлежат к этому отрицательному типу, во всех них ярко выступает противоположность между богатыми и бедными, так что

в сущности всякое государство как бы двоится, в нем всегда «заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей» (см.: IV 422e–423a). Сущующим — несовершенным — формам государственного строя предшествовала, по Платону, во времена глубокой древности, в век правления Кроноса, совершенная форма общежития. В характеристике этой формы Платон дает волю своей фантазии. В те времена, уверяет он, сами боги управляли отдельными областями, а в жизни людей наблюдалась достаточность всего необходимого для жизни, отсутствовали войны, разбои и раздоры. Люди тогда рождались не от людей, а непосредственно из земли, не нуждались в жилищах и постелях. Немалые часы досуга они тратили для занятий философией. На этой стадии своего существования они были свободны от необходимости борьбы с природой и их соединяли между собой узы дружбы.

Однако взять этот строй, существовавший в отдаленном прошлом, за образец возможного наилучшего устройства, по Платону, невозможно, этого не позволяют материальные условия жизни — необходимость самосохранения, борьба против природы и враждебных народов. Впрочем, недостижимый образец безвозвратно минувшего «золотого века» проливает свет на условия, в которых приходится жить современному человеку: вглядываясь в этот миновавший и невозвратимый строй, мы видим, в чем состоит *зло*, препятствующее правильному устройству государства, — зло, порождаемое хозяйственной нуждой, семейными отношениями, межгосударственной борьбой. Первоначальный тип общежития, как тип лучший сравнительно с современным, нарисован Платоном не только в «Государстве», но и в позднейшем сочинении «Законы», где он изобразил уже не столь идиллические, как в эру мифического Кроноса, условия жизни людей, спасшихся на вершинах гор во время потопа.

У государств, принадлежащих к отрицательному типу, имеются, по Платону, различия, которые порождают различные формы, или виды, государства. Отрицательный тип государства выступает, как утверждает Платон, в четырех разновидностях. Это 1) *тимократия*, 2) *олигархия*, 3) *демократия* и 4) *тирания*. Четыре эти формы не просто сосуществующие разновидности отрицательного типа. В сравнении с совершенным государством каждая из четырех форм есть ступень некоторого превращения, последовательное ухудшение или извращение, «вырождение» формы совершенной. Первой из отрицательных форм должна быть рассмотрена, по Платону, *тимократия*. Это власть, основанная на господстве *честолюбцев*. В тимократии первоначально сохранялись черты древнего *совершенного* строя: в государстве этого типа правители пользуются почетом, воины свободны от земледельческих и ремесленных работ и от всех материальных забот, трапезы общие, процветают постоянные упражнения в военном деле и гимнастике. Первыми признаками

начинающегося упадка оказываются страсть к обогащению и стремление к стяжанию. Со временем охотники до драгоценных металлов начинают втайне собирать и хранить золото и серебро в стенах своих жилищ, и при немалом участии в этом деле жен прежний скромный образ жизни меняется на роскошный. Так начинается переход от тимократии к *олигархии* (господству немногих над большинством: ολίγοι — «немногие»). Это государственное устройство и правление, участие в котором основывается на имущественном *цензе* — переписи и оценке имущества; в нем властвуют богатые, а бедные не участвуют в правлении (см.: VIII 550c). В олигархическом государстве судьба его правителей плачевна. Расточители-богачи, подобно трутням в пчелином улье, превращаются в конце концов в бедняков. Однако в отличие от пчелиных трутней многие из этих двуногих трутней вооружены жалом: это преступники, злодеи, воры, срезающие кошельки, святотатцы, мастера всяческих злых дел. В олигархии не выполняется и не может выполняться закон, который Платон считает основным законом совершенного государства. Закон этот состоит в том, чтобы каждый член общества «делал свое», и «*только* свое», не принимаясь за дела, лежащие на обязанности других его членов. В олигархии же часть членов общества занимается самыми различными делами: и земледелием, и ремеслами, и войной. Во-вторых, в олигархии существует право человека на полную распродажу накопленного им имущества. Это право приводит к тому, что такой человек превращается в совершенно бесполезного члена общества: не составляя части государства, он в нем лишь бедняк и беспомощный человек.

Дальнейшее развитие олигархии приводит, по Платону, к последовательному развитию, точнее, к вырождению ее в еще худшую форму государственного устройства — *демократию*. Формально это власть и правление свободных граждан общества (т. е. нерабов). Но в демократическом государстве противоположность между богатыми и бедными обостряется еще сильнее, чем при олигархии. Развитие роскошного образа жизни, начавшееся еще в олигархии, неудержимая потребность в деньгах приводят молодых людей в лапы ростовщиков, а быстрое разорение и превращение богатых в бедняков способствуют возникновению зависти, злобы бедных против богатых и злоумышленных действий против всего государственного строя, обеспечивающего богатым господство над бедными. В то же время сами условия демократического общества делают неизбежными не только частые встречи бедных с богатыми, но даже совместные действия: в играх, в состязаниях, на войне. Рост возмущения бедных против богатых приводит к восстанию. Если восстание заканчивается победой бедняков, то они часть богачей уничтожают, другую часть изгоняют, а государственную власть и функции управления разделяют между всеми оставшимися членами общества.

Но наихудшей формой отклонения от совершенного государственного строя Платон объявил *тиранию*. Это власть *одного* над всеми. Возникает эта форма власти как вырождение предшествующей — демократической — формы правления. Та же болезнь, которая заразила и погубила олигархию и которая рождается из *своеволия*, еще больше и еще сильнее заражает и порабощает демократию (см.: VIII 563e). По Платону, все, что делается слишком или переступает меру, сопровождается как бы в виде возмездия или расплаты великой переменной в противоположную сторону. Так бывает со сменой времен года, в растениях, в телах. Так бывает ничуть не меньше и в судьбах правлений: избыток свободы должен приводить отдельного человека, так же как и весь полис (город-государство), не к чему иному, как к рабству (см.: VIII 563e — 564a). Поэтому тирания происходит именно из демократии, как сильнейшее и жесточайшее рабство — из величайшей свободы. По разъяснению Платона, тиран утверждает себя с помощью представительства. В первые дни и в первое время своего правления он «улыбается всем, кто бы ему ни встретился, а о себе утверждает, что он вовсе не тиран; он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым ко всем и кротким» (см.: VIII 566de). Но тирану необходимо непрерывно затевать войну, чтобы простой народ чувствовал потребность в вожде. Так как постоянная война возбуждает против тирана общую ненависть и т. к. граждане, некогда способствовавшие его возвышению, начинают со временем мужественно осуждать оборот, какой приняли события, то тиран, если захочет удержать власть, вынужден последовательно уничтожать своих хулителей, пока не останется у него «никого ни из друзей, ни из врагов, кто бы на что-то годился» (см.: VIII 567b).

Развитая Платоном классификация и характеристика дурных, или отрицательных, форм государства и государственной власти не умозрительная конструкция. В основе ее лежат наблюдения Платона над существовавшими в различных частях Греции видами государственного устройства различных греческих полисов. Только выдающаяся политическая наблюдательность и немалая осведомленность, приобретенная во время пребывания в различных государствах Греции и за ее пределами, могли дать Платону возможность таким образом характеризовать отрицательные стороны различных типов государственного устройства и управления.

10

Всем дурным формам устройства и организации общества Платон противопоставляет в «Государстве» свой проект наилучшего, наизум-

нейшего государства и правления. Как и в олигархии, государством Платона руководят немногие. Но в отличие от олигархии этими немногими могут стать только лица, *действительно способные* хорошо управлять государством, во-первых, в силу своих природных задатков и одаренности и, во-вторых, вследствие долголетней подготовки. Основным условием и принципом совершенного государственного устройства Платон считает *справедливость*. Состоит она в том, что каждому гражданину государства отводится какое-нибудь особое занятие и особое положение. Там, где это достигнуто, государство сплавливает разнообразные и даже разнородные части в целое, запечатленное единством и гармонией.

Наилучшая государственная система должна, по Платону, обладать рядом черт политической организации и нравственной добродетели, которые были бы способны обеспечить решение самых важных задач. Такое государство, во-первых, должно располагать средствами защиты, достаточными для сдерживания и успешного отражения вражеского окружения. Во-вторых, оно должно систематически снабжать всех членов общества необходимыми для жизни материальными благами. В-третьих, оно должно руководить развитием духовной деятельности и направлять его. Выполнение всех этих задач означало бы осуществление *идеи блага* как высшей идеи, правящей миром.

В государстве Платона функции и виды работ, необходимых для общества в целом, разделены между специальными сословиями, или классами, его граждан, но в целом образуют гармоническое сочетание. Каков принцип этого разделения? Он неоднороден, в нем сочетаются *два* принципа — нравственный (этический) и хозяйственный (экономический). За основу для распределения граждан государства по сословиям Платон принял различия между отдельными группами людей по их *нравственным* задаткам и свойствам. Это принцип *этический*. Однако рассматривает Платон эти различия *по аналогии с разделением хозяйственного труда*. Это принцип *экономический*. Именно в разделении труда Платон видит фундамент всего современного ему общественного и государственного строя. Он исследует и *происхождение* существующей в обществе специализации, и *состав отраслей* получившегося таким образом разделения труда. Маркс чрезвычайно высоко оценил платоновский анализ разделения труда, изображенный в «Государстве». Он прямо называет (в 10-й главе, написанной им для «Анти-Дюринга» Энгельса) гениальным «для своего времени изображение разделения труда Платоном, как естественной основы города (который у греков был тождественен с государством)» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 239). Основная мысль Платона в утверждении, что потребности граждан, составляющих общество, *разнообразны*, но способности каждого отдельного члена общества к удовлетворению этих потребностей *ограниченны*. Отсюда Платон вы-

водит необходимость возникновения общежития, или «города», в котором «каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства» (Государство II 369с).

Чрезвычайно характерно для Платона, что значение разделения труда для общества он рассматривает не с точки зрения работника, производящего продукт, но исключительно с точки зрения *потребителей* этого продукта. Согласно разъяснению Маркса, основное положение Платона «состоит в том, что работник должен приспособляться к делу, а не дело к работнику» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 378). Каждая вещь, по словам Платона, производится легче, лучше и в большем количестве, «если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы» (Государство II 370с). Эта точка зрения, которую Маркс называет «точкой зрения потребительной стоимости» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 378), приводит Платона к тому, что в разделении труда он видит не только «основу распада общества на сословия», но также и «основной принцип строения государства» (там же. С. 379). По мнению Маркса, источником такого понимания государства могли стать для Платона его наблюдения над общественным строем и государственным укладом современного ему Египта; по выражению Маркса, республика Платона в сущности «представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя; Египет и для других авторов, современников Платона... был образцом промышленной страны...» (там же).

В соответствии со сказанным разумное устройство совершенного государства, по Платону, должно основываться прежде всего на потребностях: государство создают, поясняет Платон, как видно, наши потребности (см.: II 369с). Перечисление потребностей доказывает, что в городе-государстве должны существовать многочисленные отрасли общественного разделения труда. Должны существовать не только работники, добывающие средства питания, строители жилищ, изготовители одежды, но также и работники, изготавливающие для всех этих специалистов необходимые для них инструменты и орудия их труда. Кроме них необходимы еще специализированные производители всевозможных вспомогательных работ. Таковы, например, скотоводы: они, во-первых, доставляют средства перевозки людей и грузов; во-вторых, добывают шерсть и кожу. Потребность во ввозе необходимых продуктов и прочих товаров из других стран и городов требует производства *излишков* для торговли ими, а также для увеличения числа работников, изготавливающих товары. В свою очередь, развитая торговля требует особой деятельности *посред-*

ников по купле и продаже, по импорту и экспорту. Таким образом, к уже рассмотренным разрядам общественного разделения труда присоединяется обширный разряд *купцов*, или *торговцев*. Однако и этим усложнение специализации не ограничивается: морская торговля вызывает к жизни потребность в различных разрядах лиц, участвующих своей деятельностью и трудом в *перевозках*. Торговля, обмен товарами и продуктами необходимы государству не только для внешних сношений. Они необходимы также вследствие разделения труда между гражданами внутри государства. Из этой потребности Платон выводит необходимость *рынка* и *чеканки монеты* как единицы обмена. Возникновение рынка, в свою очередь, порождает новый разряд специалистов рыночных операций: мелких торговцев и посредников, скупщиков и перепродавцов. Для полного осуществления хозяйственной жизни государства Платон считает необходимым также специальный разряд обслуживающих *наемных работников*, продающих свою рабочую силу за плату. Такими «наемниками» Платон называет людей, которые «продают внаем свою силу и называют жалованьем цену за этот найм» (см.: II 371e).

Перечисленными разрядами специализированного общественного труда исчерпываются работники, производящие необходимые для государства вещи и продукты либо, так или иначе, способствующие этому производству и осуществлению порождаемых им потребительских ценностей. Это *низший класс* (или *разряд*) граждан в иерархии государства. Над ним у Платона стоят *высшие классы воинов* («стражей») и *правителей*. Платон выделяет их в особую отрасль общественного разделения труда. Потребность в них обусловлена весьма важной для общества нуждой в специалистах *военного дела*. Выделение их, а также *правителей* в особый разряд в системе разделения труда необходимо, по Платону, не только ввиду важности этой профессии для государства, но и вследствие особой ее трудности, требующей и особого воспитания, и технического умения, и специальных знаний. При переходе от класса работников производительного труда к классу воинов-стражей и особенно к классу правителей бросается в глаза то, что Платон изменяет принцип деления. Различия между отдельными видами класса производящих работников он характеризует по различиям их профессиональных функций. По-видимому, он полагает, что в отношении *нравственных* черт все эти виды стоят на одном уровне: и земледельцы, и ремесленники, и торговцы. Другое дело — воины-стражи и правители. Для них необходимость обособления от групп работников, обслуживающих хозяйство, обосновывается уже не их *профессиональными* особенностями, а их *нравственными* качествами. А именно нравственные черты работников хозяйства Платон ставит *ниже* нравственных достоинств воинов-стражей, и в особенности ниже нравственных качеств третьего и высшего класса граждан — клас-

са *правителей* государства (они же *философы*). Впрочем, нравственная дискриминация работников, занятых в хозяйстве, смягчается у Платона оговоркой, согласно которой в совершенном государстве *все* три разряда его граждан в равной мере необходимы государству и все, вместе взятые, являют *великое и прекрасное*.

Но у Платона имеется и другая оговорка, смягчающая резкость и надменность защищаемой им *аристократической* точки зрения на труд. Состоит эта оговорка в признании, что между происхождением из того или иного класса и нравственными свойствами и добродетелями нет необходимой, непреложной связи: люди, наделенные высшими нравственными задатками, могут родиться в низшем общественном классе, и, наоборот, рожденные от граждан обоих высших классов могут быть с низкими душами. Возможность такого несоответствия угрожает гармонии государственного строя. Поэтому в число обязанностей класса правителей государства входит, по Платону, обязанность исследовать и определять нравственные задатки детей, рождающихся во всех классах, а также распределять их между тремя классами свободных граждан в соответствии с этими прирожденными задатками. Если в душе вновь родившегося, поучает Платон, окажется «медь» или «железо», то, в каком бы классе он ни родился, его следует без всякого сожаления прогнать к земледельцам и ремесленникам. Но если у родителей-ремесленников (или земледельцев) родится младенец с примесью «золота» или «серебра», то в зависимости от оказавшихся в его душе достоинств вновь рожденный должен быть причислен к классу правителей-философов или же к классу воинов-стражей.

11

Платон — философ аристократически мыслящей части древнегреческого рабовладельческого общества. Именно поэтому для него характерен *потребительский* взгляд на производительный труд. В свою очередь, этот взгляд ведет Платона к поразительному пробелу в его анализе вопроса о государстве. Для Платона необходимым и важным представлялось отделить резкой чертой высшие разряды граждан воинов и правителей — от низших разрядов — работников производительного труда. Показав, что для возникновения государства необходимо четкое разделение труда на специализированные отрасли, Платон не вникает в вопрос о том, каким образом работники этого специализированного труда должны подготавливаться к совершенному и полезному для целого общества исполнению своих обязанностей и задач. Все его внимание и весь интерес сосредоточены на воспитании воинов-стражей и на определении надлежащих условий их деятельности и образа жизни. Отсутствие ин-

тереса к исследованию условий, необходимых для воспитания совершенства в деятельности работников специализированного труда, не помешало, однако, Платону достаточно полно охарактеризовать структуру самого разделения этого труда. Произошло это вследствие значения, какое Платон придал принципу разделения труда, т. е. неукоснительному исполнению каждым разрядом работников одной — и только одной — отведенной ему функции в хозяйстве.

Труд как таковой Платона не интересует. Главная задача трактата Платона о государстве — ответ на вопрос о благой и совершенной жизни общества в целом. Что приобретает (или теряет) отдельный человек в результате разделения, или специализации, необходимой для целого общества, Платона нисколько не занимает. *Личности* с ее неповторимой судьбой, с ее потребностью в многосторонней деятельности Платон не знает и знать не хочет. Его внимание направлено только на государство и на общество как на единое целое. Об отрицательных результатах жесткого разделения общественного труда для отдельного лица — о вопросе, который в Новое время, в эпоху развития капиталистического общества, начнет занимать мысль Руссо, Шиллера и многих других, Платон немышляет. Проблема «отчуждения» человека не может возникнуть в сознании мыслителя, принадлежащего к высшему классу античного рабовладельческого общества.

Наисовершеннейшее по своему устройству и оттого благое государство обладает, согласно Платону, четырьмя главными добродетелями. Это 1) мудрость, 2) мужество, 3) рассудительность и 4) справедливость. Под *мудростью* Платон понимает не какое-либо техническое умение или обычное знание, но высшее знание, или способность дать добрый совет по вопросам о государстве в целом — о способе направления и ведения его внутренних дел и о руководстве им в его внешних отношениях. Такое знание охранительное, а обладающие этим знанием правители — «совершенные стражи». Мудрость — добродетель, принадлежащая не множеству ремесленников, но весьма немногим гражданам, составляющим особое сословие или класс, в государстве — класс философов; ближайшим образом она есть не столько даже специальность по руководству государством, сколько созерцание занебесной области высших, вечных и совершенных идей, иначе говоря, добродетель в основе своей нравственная (см.: IV 428b – 429a). Только философы могут быть правителями, и только при правителях-философах государство может благоденствовать и не будет знать существующего в нем в настоящее время зла. «Пока в государствах, — говорит Платон, — не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... государствам не избавиться от

зол» (см.: V 473d). Но для достижения благоденствия правители должны быть не мнимыми, а *истинными* философами; под ними Платон разумеет только тех, кто «любит усматривать истину» (см.: V 475e).

Вторая добродетель наилучшего по устройству государства — *мужество*. Так же как и мудрость, оно свойственно небольшому кругу граждан, хотя в сравнении с мудрыми таких граждан больше. При этом Платон дает важное разъяснение: чтобы государство было, например, мудрым, вовсе не требуется, говорит он, чтобы мудрыми были *все* без исключения его члены. То же самое и с мужеством: чтобы характеризовать государство как обладающее добродетелью мужества, достаточно, чтобы в государстве имелась хотя бы некоторая часть граждан, способных постоянно хранить в себе правильное и согласное с законом мнение о том, что страшно и что нет (см.: IV 429a – 430c; 428e).

Третья добродетель совершенного государства — *рассудительность*. В отличие от мудрости и от мужества рассудительность есть качество уже не особого класса, но принадлежит *всем* членам наилучшего государства. Там, где эта добродетель налицо, *все* члены общества признают принятый в совершенном государстве закон и существующее в этом государстве правительство, сдерживающее дурные порывы отдельных лиц. Рассудительность приводит к гармоническому согласованию лучшие стороны человека и обуздывает худшие (см.: IV 430d – 432a).

Четвертая добродетель совершенного государства — *справедливость*. Ее наличие в государстве подготавливается и обуславливается рассудительностью. Именно благодаря справедливости каждое сословие (класс) в государстве и всякий отдельный гражданин, одаренный известной способностью, получают для исполнения и осуществления особое, и притом только одно, дело. «Мы установили... — говорит Платон, — что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен» (см.: IV 433a). Это и есть справедливость (см.: IV 433b). В платоновском понимании *справедливости* получила яркое выражение *классовая* точка зрения — социальный и политический *аристократизм*, преломленный сквозь призму представлений о египетском кастовом общественном строе, о стабильности кастового прикрепления. Всеми силами Платон хочет оградить свое совершенное государство от смешения классов, входящих в его состав, от исполнения гражданами одного класса обязанностей и функций граждан других классов. Он прямо характеризует справедливость как добродетель, не допускающую подобного рода смешения. Наименьшей бедой было бы, по Платону, если бы смешение функций происходило только внутри низшего класса — класса работников производительного труда: если, например, плотник станет делать работу сапожника, а сапожник —

работу плотника или если кто-либо из них захочет делать вместе и то и другое. Но было бы, по Платону, совершенно губительно для государства, если, например, какой-либо ремесленник, возгордившись своим богатством или могуществом, пожелал бы заняться воинским делом, а воин, не способный быть советником и руководителем государства, посягнул бы на функцию управления или если кто-нибудь захотел бы одновременно совершать все эти дела (см.: IV 434ab). Даже при наличии трех первых видов добродетели многоделание и взаимный обмен специальными занятиями причиняют государству величайший вред и потому с полным правом могут считаться «высшим преступлением» против своего же государства (см.: IV 434c).

Но государство Платона — не единственная сфера проявления справедливости. Выше, вначале, было указано, что Платон пытается установить соответствия, будто бы существующие между различными областями бытия. Для него государство — *макромир*. Ему соответствует *микромир* — каждый отдельный человек, в частности его душа. Согласно Платону, в человеческой душе существуют и требуют гармонического сочетания *три* элемента: 1) начало *разумное*, 2) начало *аффективное* (*яростное*) и 3) начало *неразумное* (*вождеющее*) — «друг удовлетворений и наслаждений». Эта классификация элементов души дает Платону возможность развить учение о существовании соответствий между тремя разрядами граждан государства и тремя составными частями, или началами, души.

12

В совершенном государстве три разряда его граждан — правители-философы, стражи-воины и работники производительного труда — составляют гармоническое целое под управлением наиболее разумного сословия. Но то же происходит и в душе отдельного человека. Если каждая из трех составных частей души будет совершать свое дело под управлением разумного начала, то гармония души не нарушится. При таком — гармоническом — строе души *разумное* начало будет господствовать, *аффективное* — выполнять обязанности защиты, а *вождеющее* — повиноваться и укрощать свои дурные стремления (см.: IV 442a). От дурных поступков и несправедливости человека ограждает именно то, что в его душе каждая ее часть исполняет только одну предназначенную ей функцию в деле как господства, так и подчинения.

Однако начертанный проект наилучшей организации общества и государства Платон не считает пригодным для *всех* народов. Он осуществим только для *эллинов*. Для народов, окружающих Элладу, он неприменим в силу полной будто бы их неспособности к устройству обществен-

ного порядка, основанного на началах разума. Таков «варварский» мир в исконном смысле этого слова, обозначающего все *негреческие* народы независимо от степени их цивилизации и политического устройства. По Платону, различие между эллинами и «варварами» настолько существенно, что даже нормы ведения войны будут иными в зависимости от того, идет ли война между греческими племенами и государствами или между греками и «варварами». В первом случае должны неукоснительно соблюдаться принципы человеколюбия и продажа или отдача пленных в рабство не допускается; во втором — война ведется со всей беспощадностью, а побежденные и взятые в плен обращаются в рабов. В первом случае вооруженной борьбы для нее подходит термин «раздор» (στάσις), во втором — «война» (πόλεμος). Следовательно, заключает Платон, когда эллины сражаются с «варварами» и «варвары» с эллинами, мы назовем их врагами по природе и такую вражду следует именовать войной; когда же эллины делают что-либо подобное против эллинов, мы скажем, что по природе они друзья, только в этом случае Эллада больна и находится в разладе и такую вражду следует называть раздором.

В утопии Платона, как, впрочем, и во всякой утопии, не только выражены представления философа о желанном для него совершенном («идеальном») государственном порядке: в ней запечатлелись и реальные черты действительного античного полиса. Черты эти далеки от намеченного философом образца совершенного государства. Сквозь очертания нарисованной в фантазии Платона гармонии между специализированными хозяйственными работами и отправлением высших обязанностей, правительственных и военных, предполагающих высшее умственное развитие, ясно проступает почерпнутая из действительных наблюдений противоположность высших и низших классов античного рабовладельческого общества. Тем самым государство, изображенное в качестве «идеального», сбивается на осужденный самим Платоном *отрицательный* тип общества, движимого материальными интересами и разделенного на враждебные друг другу классы. Суть этой враждебности и этого разделения не меняется от того, что для своего вымышленного образцового государства Платон постулирует полное единомыслие его классов и граждан. Этот постулат обосновывается у него ссылкой на происхождение всех людей от общей матери — земли. Именно поэтому войны должны считать всех остальных граждан своими братьями. На деле, однако, именуемые «братьями» работники хозяйственного труда третируются у Платона как люди *низшей* породы. Если и они должны быть охраняемы стражами государства, то вовсе не ради них самих, но единственно для того, чтобы они могли без ущерба и без помех исполнять лежащие на них обязанности и работы, необходимые для государства в целом.

Но различие между низшим и высшим разрядами граждан государства идет еще дальше. Сословия стражей-воинов и правителей-философов не только выполняют свои функции, отличающие их от сословия работников хозяйства. В качестве занятых управлением и военным делом философы властвуют, требуют повиновения и не смешиваются с управляемыми. Они добиваются от воинов-стражей, чтобы те помогали им, как собаки помогают пастухам, пасти «стадо» работников хозяйства. На правителях лежит неусыпная забота — добиваться, чтобы воины не превратились в волков, нападающих на овец и их пожирающих. Обособленность классов-каст платоновского воображаемого государства сказывается даже во внешних условиях их существования. Так, стражи-воины не должны проживать в местах, где живут ремесленники, работники производительного труда. Местопробывание воинов — лагерь, расположенный таким образом, чтобы, действуя из него, было удобно возвращать к повиновению восставших против установленного порядка, а также легко отражать нападение неприятеля. Воины не только граждане, или члены особого в государстве сословия, способные выполнять свою особую функцию в обществе. Они наделены способностью совершенствоваться в своем деле, подниматься на более высокую ступень нравственной добродетели. Некоторые из них могут после необходимого воспитания и достаточной стажировки перейти в высшее сословие правителей-философов. Но для этого, так же как для совершенного выполнения воинами своих обязанностей, недостаточно правильного воспитания. Люди — существа несовершенные, подверженные искушению, соблазнам и всякого рода порче. Чтобы избежать этих опасностей, необходим особый, твердо установленный и соблюдаемый режим. Определить, указать и предписать его могут только правители-философы.

Всеми этими соображениями определяется то внимание, какое Платон уделяет вопросу об образе жизни людей в совершенном государстве, и прежде всего об образе и распорядке жизни *стражей-воинов*. От характера и результатов их воспитания и от уклада их внешнего существования зависит самым тесным образом облик проектируемого Платоном государства. В разработанном платоновском проекте-утопии на первый план выдвигается *нравственный* принцип. При этом в теории государства Платона нравственность соответствует не только философскому *идеализму* системы Платона: будучи идеалистической, она вместе с тем оказывается и *аскетической*.

13

Уже из исследования *отрицательных* типов государства — тимократии, олигархии, демократии и тирании — Платон извлек идеалисти-

ческий вывод, будто основная причина порчи человеческих обществ и государственных устройств в господстве *корыстных* интересов, в их влиянии на поведение людей. Поэтому устроители наилучшего государства (т. е. правители-философы) должны позаботиться не только о правильном воспитании стражей-воинов. Они, кроме того, должны установить в государстве порядок, при котором самое устройство общежития и самые права на имущественные блага не могли бы стать помехой ни для высокой нравственности воинов, ни для исполнения ими воинской службы, ни для надлежащего отношения их к людям своего и других сословий общества. Основная черта этого порядка — лишение воинов права на собственное имущество. Воины вправе пользоваться только тем, что минимально необходимо для жизни, для здоровья и для наилучшего выполнения ими своих функций в государстве. У них не может быть ни лично им принадлежащего жилища, ни имущества, ни мест для хранения имущества или драгоценностей. Все, что необходимо воинам для удовлетворения минимальных потребностей жизни и для исполнения их обязанностей, они должны получать от изготовляющих продукты, орудия и предметы обихода работников производительного труда, притом в количестве и не слишком малом и не слишком большом. Питание воинов происходит исключительно в общих столовых. Весь распорядок, весь устав и все условия жизни стражей-воинов направлены на ограждение их от губительного влияния личной собственности, и в первую очередь от дурного, тлетворного влияния денег и золота. Платон убежден, что, если бы стражи-воины пустились в стяжательство, в приобретение денег и ценностей, они не могли бы уже выполнять свой долг защиты граждан государства, они превратились бы в земледельцев и хозяев, враждебных остальным гражданам.

Оригинален взгляд Платона на роль *женщин* в защите государства. По мысли Платона, не только мужчины, но и женщины способны к функциям воинов-стражей, лишь бы у них были налицо необходимые для выполнения этих функций задатки и лишь бы женщины получили необходимое воспитание. Для защитника государства, утверждает Платон, пол так же не имеет серьезного значения, как не имеет значения, какой сапожник — плешивый или кудрявый — шьет сапоги (см.: V 454bc). Но, став на путь подготовки к функции стражей, женщины должны наравне с мужчинами проходить всю необходимую тренировку и делить наравне с ними все тяготы своего призвания. Природные свойства одинаковы «у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немогуще мужчины» (см.: V 455d). Но в этой ее немогущности нельзя, по Платону, видеть основание для того, чтобы «поручать все мужчинам, а женщинам — ничего» (см.: V 455e). Следовательно, в отношении к охране государства у мужчин и у женщин одинаковые природные задатки, только у женщин они выражены

слабее, а у мужчин сильнее (см.: V 456a). Из способности женщин наряду с мужчинами состоять в сословии, или классе, стражей Платон выводит, что для мужчин-стражей наилучшими женами будут именно женщины-стражи. В силу постоянных встреч мужчин-стражей и женщин-стражей за общими гимнастическими и воинскими упражнениями, а также встреч за общими трапезами между мужчинами и женщинами постоянно будет возникать вполне естественное взаимное влечение. В военном лагере, каким оказывается образцовое государство Платона, возможна не семья в прежнем смысле, но лишь скоропреходящее соединение мужчины с женщиной для рождения детей. В каком-то смысле это тоже брак, но своеобразный, не способный привести к образованию обычной семьи. В государстве Платона браки эти втайне от самих брачащихся готовятся и направляются правителями государства, которые стремятся лучших сочетать с лучшими, а худших — с худшими. Как только женщины рожают детей, младенцев отбирают у матерей и передают на усмотрение правителей, которые лучших из новорожденных направляют к кормилицам, а худших — дефективных — обрекают на гибель в тайном месте (образцом для Платона здесь были обычаи, бытовавшие в Спарте). По прошествии некоторого времени молодые матери допускаются к кормлению младенцев, но в это время они уже не знают, какие именно дети рождены ими, а какие — другими женщинами. Все стражи-мужчины считаются отцами всех детей, а все женщины-стражи — общими женами всех стражей-мужчин (см.: V 460c – 461e).

В учении Платона о государстве постулат общности жен и детей играет чрезвычайно важную роль. Для Платона осуществление этого постулата означает достижение высшей формы *единства* граждан государства. Общность жен и детей в классе стражей государства завершает то, что было начато общностью имуществ, и потому есть для государства причина его высочайшего блага: «Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует и способствует его единству?» (V 462ab). Всякая разность чувств в гражданах разрушает единство государства. Это происходит, когда в государстве одни говорят: «Это — мое», а другие: «Это — не мое» (см.: V 462c). Напротив, в совершенном государстве большинство людей в отношении к одному и тому же одинаково говорит: «Это — мое», а в другом случае: «Это — не мое» (там же). Общность достояния, отсутствие личной собственности, невозможность ее возникновения, сохранения и приумножения делают невозможным и возникновение судебных имущественных споров и тяжб, а также взаимных обвинений, в то время как в существующем греческом государстве все раздоры порождаются обычно спорами из-за имущества, из-за детей и родственников. В свою очередь, отсутствие раздоров внутри класса стражей-воинов сделает невоз-

можным как раздор внутри низшего класса ремесленников, так и восстание их против обоих высших классов.

В конце описания проектируемого им государства Платон самыми радужными красками изображает блаженную жизнь сословий этого государства, особенно стражей-воинов. Жизнь их прекраснее жизни победителей на олимпийских состязаниях. Содержание, которое они получают как плату за свои труды и деятельность по охране государства, дается и им самим, и их детям. Почитаемые всеми еще при жизни, они удостоиваются почетного погребения после смерти.

14

«Государство» — утопия, возникшая в античном рабовладельческом обществе как попытка преодоления (разумеется, только в мысли, в воображении) его явных недостатков и трудностей. Но величайшим противоречием и величайшей трудностью этого общества был вопрос о *рабах* и *рабовладении*. Как же решается этот вопрос у Платона? Какое место нашли рабы и отношения рабовладения в платоновском изображении образцового государства?

Ответ на этот вопрос может на первый взгляд показаться поразительным. Проектом «Государства» класс рабов как один из основных классов образцового государства вовсе не предусматривается, не указывается, не называется. О рабах в тексте «Государства» имеются только немногочисленные, редкие упоминания, да и делаются они как-то мимоходом, глухо и невнятно. Обсуждаются политическое устройство и условия жизни только *свободных* граждан государства. Для воображаемого государства Платона существование и труд рабов не непреложное условие. Оно держится производительным трудом ремесленников. Однако в «Государстве» кое-где говорится о праве обращения побежденных на войне в рабов. Но право это ограничивается: обращать в рабов дозволяется только «варваров», взятых в плен во время войны их против греков (эллинов). Напротив, обращение в рабство греков на войне, которую греки ведут против греков, как мы говорили выше, запрещается. Несущественность рабовладения в утопии «Государства» подчеркивается еще одним обстоятельством. Так как *единственный*, согласно «Государству», источник допустимого в государстве рабовладения — обращение в рабство военнопленных из «варваров», то численность кадров рабов, очевидно, должна зависеть от интенсивности и частоты войн, которые ведет государство. Но, по Платону, война — зло, и в хорошо устроенном государстве этого зла должно избегать. «Все войны, — утверждает Платон в «Федоне», — возгораются ради приобретения имущества» (Федон 66с). Только такому обществу, которое желает жить в роскоши, становится

вскоре тесно на своей земле, и оно вынуждено стремиться к насильственному захвату земли у своих соседей. И только для ограждения государства от насилия со стороны людей, воспаленных страстью к материальным приобретениям, ему приходится держать многочисленное и хорошо обученное военному делу войско.

По-видимому, впоследствии взгляд Платона на рабовладение изменился. По крайней мере в «Законах» — последнем, написанном в глубокой старости сочинении Платона — в отличие от «Государства» производительная хозяйственная деятельность, необходимая для существования полиса, возлагается на рабов или на иноземцев. Но и в «Законах» Платон утверждает, что устроитель совершенного государства и его законодатель должен устанавливать не законы, касающиеся мира, «ради военных действий», а, напротив, «законы, касающиеся войны, ради мира» (см.: 628e).

При всей утопичности проекта, развитого в «Государстве» Платона, на нем лежит отблеск того времени, когда Афины домогались права на главенствующую роль среди греческих полисов.

15

В «Государстве» Платона есть ряд черт и учений, которые на первый взгляд могут показаться близкими к современным теориям социализма и коммунизма. Это отрицание личной собственности для класса стражей-воинов, организация их общежития, снабжения и питания, резкая критика страсти к стяжанию и накоплению денег, золота и вообще ценностей, а также торговли и торговых спекуляций, мысль о необходимости нерушимого единства общества, полного единомыслия всех его членов и воспитания в гражданах нравственных качеств, способных привести их к этому единству и единомыслию, и т. д. Учитывая эти черты, некоторые зарубежные историки античного общества и античной общественной мысли стали утверждать, будто начертанный Платоном в «Государстве» проект совершенного общества есть теория, действительно совпадающая с учениями и тенденциями современного социализма и коммунизма. Такковы, например, взгляды Роберта фон Пельмана.

Историки социализма, подобные Пельману, не просто характеризуют учение Платона как своеобразную (античную) форму социалистической утопии. Пельман проводит далеко идущие параллели между теорией Платона и теориями социализма и коммунизма утопических социалистов Нового времени и даже теорией Маркса. Вот одна из этих параллелей. «Как новейшая социалистическая критика процента на капитал, — пишет Пельман, — противопоставляет так называемой теории производительности теорию эксплуатации, согласно которой часть общества — капиталисты — присваивает себе, наподобие трутней, часть

стоимости продукта, единственным производителем которого является другая часть общества — рабочие, точно так же и античный социализм — по крайней мере по отношению к денежному капиталу и ссудному проценту — противопоставляет производительности капитала понятие *эксплуатации*» (*Robert von Pöhlmann. Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. Bd. I. 3. Aufl. München, 1925. S. 479*). Пельман подчеркивает, что вся вообще тенденция платоновских (и не только платоновских) нападок на денежную систему, на посредническую торговлю и свободную конкуренцию, отвращение к развитию общества в направлении к денежной олигархии, а также отвращение к концентрации имуществ и ценностей совпадают с основными антикапиталистическими воззрениями новейшего социализма. А в примечании на той же странице Пельман сближает выпады Платона против стяжательства и торговли со взглядами не только утописта Шарля Фурье, но даже Маркса: «Подобным же образом и Маркс говорит о современном мире наживы».

Однако приписывание Платону теории социализма и коммунизма, сходной если не с теорией марксизма, то хотя бы с теориями утопического социализма Нового времени, ошибочно теоретически, т. к. оно неверно с исторической точки зрения, а в своей политической тенденции, кроме того, совершенно реакционно. Теоретически и исторически оно ошибочно прежде всего по следующим соображениям. В отличие от всех утопий, в т. ч. и от античных, марксистская теория социализма и коммунизма выводит необходимость и неизбежность наступления эры социализма и коммунизма не из абстрактных представлений о лучшем и совершенном строе общества, а только из точно определенных исторических условий в развитии материального способа производства и обусловленных им общественных отношений. Общественная основа социализма — рабочий класс, производящий класс высокоразвитого промышленного общества. Ничего подобного нет (и, конечно, не могло быть) в платоновской теории «коммунизма». Изображенный в утопии Платона общественный строй вовсе не обусловлен отношениями материального производства. То, что Пельман называет платоновским коммунизмом, есть *коммунизм потребления*, а не производства: высшие классы платоновского государства — правители-философы и стражи-воины — живут общей жизнью, сообща питаются и т. д., но *ничего не производят*: они только потребляют то, что производят люди низшего, управляемого философами класса — ремесленники, в руках которых имеются орудия труда.

В связи с этим Платона совершенно не занимают вопросы устройства жизни и условий работы производящего класса — ни ремесленников, ни тем более рабов, о которых, как мы уже говорили, в «Государстве» вообще почти нет речи; наконец, Платона не интересуют вопросы быта этого класса и его морального и интеллектуального состояния. Платон

оставляет за работниками принадлежащее им имущество и лишь обуславливает пользование этим имуществом. Он ограничивает его условиями, которые продиктованы вовсе не заботой о жизни и благополучии рабов и ремесленников, а только соображениями о том, что требуется для хорошего и достаточного производства всего необходимого двум высшим классам государства. Условия эти сформулированы лишь в общей форме, без детализации и разработки. *Первое*, о котором мы уже говорили, состоит в том, чтобы труд был разделен и чтобы функции каждого работника, а также каждого сословия ограничивались каким-нибудь одним видом труда. Это тот его вид, к которому работник наиболее способен по своим природным задаткам, по своему воспитанию, по своей подготовке и обучению. Этот вид труда не определяется самим работником, но указывается и предписывается ему философами — правителями государства. *Второе* условие состоит в устранении из жизни работников главных, по Платону, источников нравственной порчи — богатства и бедности. Богатые ремесленники перестают радеть о своем деле, бедные сами не в состоянии из-за отсутствия необходимых орудий хорошо работать и не могут хорошо обучать работе своих учеников (Государство IV 421de). *Третье* условие — совершенное повиновение. Оно определяется всем строем убеждений работника и прямо следует из основной для него добродетели — рассудительности.

Неудивительно после сказанного, что к самому труду как таковому отношение Платона не только безразличное, но даже пренебрежительное. Неизбежность производительного труда для существования и благосостояния общества не делает в глазах Платона этот труд привлекательным или достойным почитания. На душу труд действует принижующим образом. В конце концов производительный труд — удел тех, у кого способности скудны и для кого нет лучшего выбора. В третьей книге «Государства» есть рассуждение (см.: 396ab), где Платон помещает кузнецов, ремесленников, перевозчиков на весельных судах и их начальников рядом с «дурными людьми» — пьяницами, безумцами и непристойно себя ведущими. Всем таким людям, по Платону, не только не должно подражать, но и внимания обращать на них не следует (см.: 396b).

Пренебрегая важнейшими чертами утопии Платона, Роберт фон Пельман доходит до утверждения, будто Платон стремится распространить принципы коммунистического устройства также на производительный — низший — класс своего государства. Из того, что правители-философы руководят всем в государстве и направляют все на благо целого, Пельман делает необоснованный вывод, будто деятельность правителей распространяется и на весь трудовой распорядок идеального государства. Но это совершенно не так. Руководство платоновских правителей ограничивается лишь требованием, чтобы каждый работник выполнял свое дело. Ни о

каком обобществлении средств производства у Платона не может быть речи. То, что Пельман безответственно называет коммунизмом Платона, предполагает полное самоустранение обоих высших классов государства от участия в хозяйственной жизни: члены этих классов всецело поглощены вопросами защиты государства от революции и внешнего нападения, а также высшими задачами и функциями управления. В отношении низшего класса платоновского государства нельзя говорить даже о *потребительском* коммунизме. «Сисситии» (общие обеды) предусматриваются только для высших классов. И если в «Государстве» производительным классом оказываются не рабы (как в «Законах»), то объясняется это, как правильно отметил в свое время К. Хильденбранд, единственно тем, что правители не должны иметь личную собственность, а вовсе не заботой Платона о том, чтобы человек не мог стать чужой собственностью (*Hildenbrand K. Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie. Bd. I. Leipzig, 1860. S. 137*). «Коммунизм» платоновской утопии — миф антиисторически мыслящего историка. Но миф этот, кроме того, *реакционное* измышление. Его реакционная сущность состоит в утверждении, будто коммунизм не учение, отражающее современную и наиболее прогрессивную форму развития общества, а учение древнее, как сама античность, и вдобавок опровергнутое будто бы жизнью еще во время своего зарождения. Даже утверждение Эдуарда Целлера, который ошибочно полагал, что в утопии Платона не видно *никакой* мысли и *никакой* заботы о низшем классе работников, ближе к пониманию истинных тенденций «Государства», чем измышления Пельмана. И уже совсем недалеко от истины был Теодор Гомперц, указавший в своем известном труде *Griechische Denker*, что отношение платоновского класса работников к классу философов-правителей очень похоже на отношение рабов к господам.

И действительно, тень античного рабства легла на все большое полотно, на котором Платон изобразил устройство своего наилучшего государства. В полисе Платона не только рабочие напоминают рабов, но и члены двух высших классов не знают полной и истинной свободы. Субъектом свободы и высшего совершенства оказывается у Платона не отдельная личность и даже не класс, а только все общество, все государство в целом. Утопия Платона не теория *индивидуальной* свободы граждан, а теория *тотальной* свободы — свободы государства в его совокупности, целостности, неделимости. По верному наблюдению Ф.Ю. Шталя, Платон «приносит в жертву своему государству человека, его счастье, его свободу и даже его моральное совершенство... Это государство существует ради самого себя, ради своего внешнего великолепия: что касается гражданина, то его назначение только в том, чтобы способствовать красоте этого государства в роли служебного члена» (*Stahl F. Ju. Die Philosophie des Rechts. Bd. I. Geschichte der Rechtsphilosophie. 5 Aufl.*

Tubingen, 1879. S. 17). И прав был Гегель, когда указывал, что в «Государстве» Платона «все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, — все признаются лишь как всеобщие люди» (Гегель. Соч. Т. 10. Лекции по истории философии. Кн. 2. М., 1932. С. 217). Сам Платон говорит о том же самом наияснейшим образом: «...закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан... Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства» (см.: VII 519e – 520a).

16

Развивая вопрос о воспитании стражей-воинов и правителей-философов, Платон рассматривает не только *положительные* принципы этого воспитания. Он внимательно рассматривает также меры, необходимые для устранения возможных *отрицательных* влияний и воздействий на них. Забота об устранении отрицательных влияний и помех приводит Платона к широкому рассмотрению вопроса об *искусстве* и о *художественном воспитании*. Внимание, которое уделяет этому вопросу Платон, неудивительно. Оно питается различными источниками. Первый из них — значение, какое в Древней Греции, и особенно в Афинах эпохи расцвета, т. е. в V в., приобрело искусство и его воспитательное действие на общество. В это время греческое общество жило под непрерывно расширявшимся и возраставшим влиянием эпической и лирической поэзии, театра и музыки. Даровая раздача театральных билетов — одно из важных завоеваний демократии — сделала это искусство доступным для широких кругов демоса. Театральные зрелища привлекали, восхищали и оказывали глубокое действие на умы, чувства и воображение зрителей. Аристофан в своих «Лягушках» оставил нам яркое изображение страстной заинтересованности и нешуточной компетентности, с какой аттический зритель обсуждал достоинства и недостатки театральных произведений, представлявшихся на афинской сцене. В центре внимания Аристофана — вопрос о воспитательной силе и направленности драматических произведений. Платон посвятил этому вопросу обстоятельные исследования во второй и десятой книгах «Государства». Как и Аристофан, в обсуждение вопроса он вносит не только заинтересованность теоретика, социолога и политика, но и все пристрастие художника, выдающегося писателя, мастера диалогического жанра.

Здесь второй источник интереса и пристального внимания Платона к вопросу об искусстве. Платон не только гениальный философ, он и гени-

альный художник. Произведения его принадлежат не только истории античной философии, истории античной науки, но также и истории античной литературы. Такие диалоги, как «Федр», «Пир», «Протагор», — шедевры древнегреческой художественной прозы. Пересказы философских бесед превращаются у Платона в драматические сценки, в живые художественные изображения кипучей умственной жизни Афин; диалог в них неотделим от художественной характеристики его участников. Беседующие в них и спорящие Сократ, его ученики, софисты, ораторы, поэты наделены, как и их живые прототипы, яркими характерами, повадками, особенностями языка. Нет поэтому ничего удивительного или парадоксального в том, что искусство — важная тема «Государства». Центральный ее вопрос — вопрос эстетической *педагогике*. Суждения Платона по этому вопросу очень интересны. Несмотря на всю «громкость дистанции», отделяющей наше современное общество от античного города-государства эпохи Платона, в его учении есть момент, сохраняющий и по сей день свое значение. Проницательный ум Платона открыл ему истину первостепенного значения: в искусстве налицо могущественная сила, воспитывающая человека. Действуя на строй чувств, искусство действует на поведение. В зависимости от того, каким будет это действие, искусство способствует воспитанию либо гражданских — воинских, политических добродетелей, либо, напротив, пороков. Оно либо укрепляет в людях, испытывающих его чары, такие качества, как мужество, храбрость, дисциплина, повиновение старшим, сдержанность, выдержка, или же, напротив, действует расслабляющим образом, потворствует развитию малодушия, немощи, расслабленности и распущенности всякого рода.

Поэтому правители совершенного государства не могут быть равнодушны к тому, *какое* искусство существует и развивается в городе-государстве, *в каком направлении* и *с каким результатом* оно влияет на его граждан. Правители-философы платоновского полиса не только держат искусство в поле своего неусыпного внимания, они осуществляют строгую и бескомпромиссную опеку, контроль над всем, что имеет в искусстве общественное значение. Воспитательное действие искусства требует этого постоянного и неослабного контроля со стороны правителей. Они должны ограждать граждан от возможного вредного влияния дурных произведений искусства, они могут допускать в государство только произведения, согласные с правильными, высоконравственными принципами. Искусство должно служить задачам гражданского воспитания, цели художественной политики совпадают с целями государственной педагогики. Однако, обосновывая эту идею, Платон делает в высшей степени важное разъяснение, которое ограничивает власть и компетенцию государственной опеки над искусством. Согласно этому разъяснению, опека государства над искусством может быть только отрицатель-

ной. Это значит, что государство не вправе вмешиваться и не вникает в вопрос о том, какими способами, приемами, методами должно создаваться художественное произведение. Государственная власть не учит и не призвана учить художника методу творчества. Она судит не об этом методе, а только о том, каково действие этого метода, каково влияние уже созданного художником произведения на строй чувств, образ мыслей и поведение тех, кто его произведение воспринимает. Вопрос о качестве художественного произведения как произведения искусства, его эстетических достоинствах, силе его художественного действия Платон предлагает строго отличать от вопроса о результате его действия, его воспитательной силе и направлении этой силы.

Платон был далек от мысли, будто произведение безнравственное тем самым необходимо должно быть плохим, слабым, несостоятельным и как произведение искусства. Воспитательное и художественное достоинства произведения могут совпадать, но они могут и далеко расходиться: плохое по своему нравственному действию произведение может быть превосходным по художественному исполнению. Таковы, по Платону, произведения Гомера, произведения великих трагиков Эсхила, Софокла, Еврипида. Как художники все эти поэты превосходны. Искусство, с каким они рисуют изображаемое, делает то, что созданные ими образы богов и героев внедряются в души зрителей, слушателей, читателей с поистине покоряющей силой. Они заставляют верить, что боги по своим нравственным качествам именно таковы, какими их изобразил Гомер: полны всяких слабостей, недостатков и даже прямых нравственных пороков. В то же время поэтические изображения богов лживы, не соответствуют добродетели и совершенству богов и вредны по своему влиянию на нравственность воспринимающих. Именно возможность несоответствия между нравственным действием произведения и его художественной привлекательностью и делает, по Платону, совершенно неизбежным неумолимый контроль над искусством. Основывается этот контроль на наблюдениях над нравственным влиянием искусства. Чем пленительнее и увлекательнее произведение, тем опаснее оно для государства, если окажется, что его изображения лживы, а его нравственное влияние тлетворно и противоречит задачам воспитания.

Итак, правители государства рассматривают представляемые на их суд произведения — лирические и драматические — по *двум признакам*: по степени истинности имеющих в них изображений и по результату их действия на слушателей или зрителей. Вопрос об истинности изображений Платон решает на основе своего философского учения о познании и об отношении искусства к познанию. Истинным познанием может быть, по Платону, только познание запредельных *идей*. Идеи — это *сверхчувственные причины*. Они умопостигаемы, недоступны чувственному вос-

приятно или *мнению*. Они не могут быть адекватно постигаемы в образах, всегда несовершенных, далеких от подлинности. Впрочем, искусство вовсе не направлено даже на сами идеи. В искусстве изображаются не сверхчувственные истинные причины, или первообразы, вещей, но порожденные ими отдельные вещи чувственного мира. Искусство есть *подражание*, но подражает оно не самим идеям, а лишь вещам, которые по отношению к идеям представляют собой подражание. Короче говоря, произведения искусства — это *подражание подражанию, отображение отображения*.

Учением этим определяется платоновская оценка художественных изображений. Онтология и теория познания Платона определяют и допускают только одну оценку художественных образов, и эта оценка может быть только *отрицательной*. Платон — *отрицатель, критик, гонитель всякого изобразительного искусства*. Образы искусства, по Платону, не способны отобразить самую истину. Изобразительное искусство — область не *реальности*, а лишь обманчивой *видимости*. Уже чувственные вещи, изображением которых являются произведения искусства, — не сама реальность, а только ее подобие. Еще дальше отстоят от реальности образы искусства — подражания подражаниям. Следовательно, в самой своей сущности изобразительное искусство лживо. Художник только делает вид, будто он знает, как создаются и должны создаваться вещи, изготавливаемые ремесленниками, в сущности этого не знают даже ремесленники, знают только те, кто этими вещами пользуется. Какой должна быть наилучшая флейта, знает не инструментальный мастер, изготавливающий флейту, это знает только музыкант-исполнитель, играющий на флейте. И точно так же художник только делает вид, будто знает искусство полководца и искусство воинов, когда изображает битву, или искусство мореходства, когда изображает кормчего. И так обстоит дело со всяким искусством, со всяким ремеслом. Поэты внушают иллюзии, а не вещают истины. «Тот, кто творит призраки, подражатель, как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает одну только кажимость» (см.: X 601b).

Особенно вредны изображения искусства, когда художники и поэты пытаются рисовать богов. В то время как в действительности боги — образцы и всегда должны оставаться образцами добродетели и всяческих совершенств в образах искусства, они предстают как существа хитрые, злые, мстительные, злопамятные, коварные, вероломные, распущенные и лживые. Кто всматривается в их образы, нарисованные эпическими или трагическими поэтами, и проникается их внушающей силой, тот отдаляется от истинного богопочитания. Именно поэтому в совершенном государстве произведения поэтов подлежат строжайшей оценке и отбору. «Прежде всего... — говорит Платон, — надо смотреть за творцами мифов: если их произведение хорошо, мы допустим его, если же нет — отвергнем.

Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела — руками» (см.: II 377c). Ибо невозможно допустить, «чтобы дети слушали и воспринимали душой какие попало и кем попало выдуманные мифы, большей частью противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют» (см.: II 377b). Всего более надо добиваться, «чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели» (см.: II 378e).

Выдвигая эти «оградительные» и отрицательные принципы контроля, Платон, как уже было сказано, тщательно избегает каких бы то ни было положительных рекомендаций, касающихся желательного творческого метода в искусстве. Когда Адимант, один из собеседников Сократа в «Государстве», пытается дознаться, какими именно должны быть допустимые в его полисе сказания, Сократ отвечает так: «Адимант... мы с тобой сейчас не поэты, а основатели государства. Не дело основателей самим творить мифы, им достаточно знать, какими должны быть основные черты поэтического творчества, и не допускать их искажения» (см.: II 379a).

По отношению к произведениям неизобразительных искусств — лирической поэзии и музыки — задача правителей совершенного государства состоит уже не в огульном отрицании или недопущении этих произведений, а в производстве среди них строгого и твердого отбора. Отбор этот должен осуществляться с точки зрения воздействия на чувства в направлении развития добродетелей — мужества, стойкости, самообладания и твердости духа, выносливости в страдании, готовности выполнить воинский и гражданский долг. Что касается изобразительных искусств, то если произведения эпической поэзии в большей своей части неприемлемы вследствие того, что образы их ложны, далеки от действительной природы изображаемого, отдаляют от истины, то дурные произведения трагического искусства вредны по своему действию на строй чувств и на поведение. Трагические поэты изображают людей, претерпевающих великие страдания, испытывающих скорбь. При этом лучшие из этих поэтов так изображают страдания своих трагических героев, что слушатели, созерцая происходящее на сцене, сами испытывают великое страдание, заражаются им. Это сострадание, причастность к бедствиям трагического героя доставляют зрителям удовольствие. И если произведение оказывает такое действие, то оно считается хорошим. Чужие переживания неизбежно заразительны для нас. Но если при этом развивается сильная жалость, то нелегко удержаться от нее и при собственных страданиях. А между тем добродетель повелевает нам во всех таких случаях сдерживаться, проявлять полное самообладание. Поэтому Платон отвергает удовольствие, доставляемое художественным показом страданий трагических героев. «В этом случае, — говорит он, — испытывает удо-

вольствие и удовлетворяется поэтами то начало нашей души, которое при собственных наших несчастьях мы изо всех сил сдерживаем» (см.: X 606a). Начало это «жаждет выплакаться, вволю погоревать и тем насытиться — таковы уж его природные стремления. Лучшая по своей природе сторона нашей души... ослабляет тогда свой надзор за этим плачущимся началом и при зрелище чужих страстей считает, что ее несколько не позорит, когда другой человек хотя и притязает на добродетель, однако неподобающим образом выражает свое горе» (см.: X 606ab).

Так обстоит дело с трагедийными изображениями и их действием на зрителей. Но не иначе обстоит дело и с комедией. Человек, который в быту постыдился бы смешить людей из страха прослыть шутком, с большим удовольствием слышит подобные вещи на представлении комедии в театре.

Область чувств, на которую распространяется действие искусства, весьма широка. Любовные утехи, запальчивость, всякие влечения души, ее печали и наслаждения, которыми сопровождается любое наше действие, — все это испытывает воздействие со стороны поэтического произведения, оно «питает все это, орошает то, чему надлежало бы засохнуть, и устанавливает его власть над нами» (см.: X 606d). Поэтому пусть поэзия не винит правителей государства, учреждаемого по плану Платона, в жесткости и неотесанности. Иного отношения к поэзии не может быть, да и никогда не было: «...искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией» (см.: X 607b). Впрочем, если подражательная поэзия, направленная только на то, чтобы доставлять удовольствие, сможет привести хоть какой-нибудь довод в пользу того, что она уместна в благоустроенном государстве, Платон готов «с радостью» принять ее. «Мы сознаем, — говорит он, — что и сами бываем очарованы ею. Но предать то, что признаешь истинным, нечестиво» (см.: X 607c). И «до тех пор, пока она не оправдается, мы, когда придется ее слушать... остережемся поддаваться опять этой ребячливой любви, свойственной большинству» (см.: X 608a).

Таков приговор Платона искусству. Последовательно и непреклонно он по-своему подчиняет искусство задаче воспитания совершенных граждан в совершенном государстве. Во имя этой высшей цели он неумолимо подавляет в себе впечатлительность большого художника, каким был он сам. Спустя много веков по тому же пути вслед за ним пойдут Руссо и Лев Толстой. Изобразительное и лирическое искусство они подвергнут цензуре моралистической критики с точки зрения высших, как они уповали, идеалов человечности. Для них Платон, на которого оба они в этой связи и в этом вопросе неоднократно ссылались, оказался родоначальником воспринятой ими традиции.

Содержание

<i>Е.Н. Трубецкой. Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении.</i>	<i>5</i>
Государство.	31
Книга первая	33
Книга вторая	67
Книга третья	99
Книга четвертая	138
Книга пятая	169
Книга шестая	207
Книга седьмая	239
Книга восьмая	269
Книга девятая	300
Книга десятая	327
Список сокращений.	357
<i>В.Ф. Асмус. Комментарии к диалогу «Государство»</i>	<i>358</i>

Платон

«Государство»

(научное издание)

Редактор: Дамте Д.С.,
корректор: Филиппова Г.К.,
группа допечатной подготовки изданий:
Злаина М.В.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.

Подписано в печать 19.09.2014. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,0. Тираж 1000 экз. Заказ № 1475.

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано в ОАО «Областная типография «Печатный двор»,
адрес: 432049, г. Ульяновск, ул. Пушкирева, 27.

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
факс: +7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

Библио-Глобус

Москва, ул. Мясницкая, 6/3, стр. 1
<http://www.biblio-globus.ru>

Тел.: (495) 781-19-00,
628-35-67,
624-46-80.



КТК:
0001

Платон Государство

Цена: 619,00