

Л.А. Мосионжник

## ПЛАТОН И ЕГО ИДЕАЛЬНЫЕ МИРЫ

### L.A. Mosionjnic. Plato and His Ideal Worlds.

The article contains an analysis of Plato's utopian views in perspective of the modern cultural anthropology. The author suggests parallels between the ideal state design according to Plato with modern social ideas, on the one hand, and ethnographic evidence, on the other hand. This allows taking a new perspective on the origin of utopian ideas and their place in the cultural world view.

Во всей истории мирового утопизма ключевая фигура – безусловно, «Божественный Платон», как звали его в эпоху Возрождения. Основоположник объективного идеализма (за что его терпеть не могли советские идеологи), метафизик, многословно рассказывающий о каких-то там невидимых сущностях, угрюмый, нелюдимый человек, прислуживавший сицилийским тираннам, к тому же лишённый даже ораторского дара (Diog.Laërt. III, 5), – такой человек не мог нравиться Диогену, которого Платон прозвал «спятившим Сократом». Об их стычках сохранились анекдоты. Как-то, придя к Платону в гости, Диоген увидел на полу дорогой ковёр и начал его топтать со словами: «Попираю Платонову спесь!», – на что хозяин ответил: «Попираешь собственной спесью, Диоген!» (Diog.Laërt. VI, 26).

А между тем гуманисты эпохи Возрождения не зря всерьёз называли Платона «Божественным». Платонизм и аристотелизм – единственные философские системы древней Греции, продолжающие успешно развиваться даже сегодня. Но сейчас для нас важнее другое: Божественный Платон создал *первую настоящую, глубоко разработанную утопию*, на которую опирались все последующие. Причём даже не одну, а две. Достаточно сказать, что ещё 19 веков спустя, когда вышла в свет книга Томаса Мора, гуманисты во главе с Эразмом Роттердамским увидели в ней долгожданную соперницу платонова «Государства». До этого у платоновской утопии не было конкурентов.

Изложена она в главном произведении Платона – диалоге в десяти книгах «Государство» (в переводах на латынь и западные языки – «Республика»). Попытаемся проследить за ходом рассуждений автора. Точнее, даже не автора, а его главного героя – Сократа, в уста которого Платон почти всегда вкладывал собственные идеи.

*Книга I.* В доме богатого и мудрого Кефала собираются гости. Среди них – Сократ, софист Фрасимах, а также братья Платона – Главкон и Адимант. В беседе хозяин заводит речь о том, что уже стар, пора подумать о том, зачем прожита жизнь. Сократ отвечает, что Кефалу не о чем тревожиться: он жил справедливо. И тут завязывается спор. Фрасимах обрушивается на «справедливость» как на фикцию, выдумку слабых для сдерживания сильных. На самом деле несправедливость выгодна, она приносит успех, особенно если прикрыта маской справедливости. Те, кто поступает иначе, просто трусливы. Они и сами поступали бы нечестно, если бы умели и смели.

Сократу удаётся доказать, что это не так: несправедливость несёт в себе такие противоречия, что вся её выгодность оказывается иллюзией. Две тысячи лет спустя то же повторит Ж.-П. Сартр (1989: 340): «строгая последовательность свойственна только честности».

*Книга II.* Но тут вступает Главкон и требует, чтобы Сократ показал, чем хороша справедливость сама по себе, а не с точки зрения вы-

год, которые она несёт. Тогда Сократ предлагает: ведь справедливым бывает не только человек, но и государство. Не разобрат ли вопрос на этом примере, где всё видно крупнее и потому чётче? Представим себе, что мы осно-

вываем государство и желаем, чтобы оно было, прежде всего, справедливым. Какие законы мы ему дадим?

С этого момента начинается платоновская утопия.

## 1. ПРИЧИНА ОБРАЗОВАНИЯ ГОСУДАРСТВА

Исходный пункт рассуждений Платона: «Государство... возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом ещё нуждается. (...) 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?» (II 369b-c).

То есть основа государства (которое Платон не отличает от общества) – разделение труда. С этим согласен и Ф. Энгельс (Происхождение семьи..., IX), хотя его картина, конечно, сложнее. Прежде всего, у Энгельса государство – орудие классового господства, общество же изначально. Лишь долгий путь общественного развития привёл к разделению труда, а уж это, по Энгельсу, создало классы, один из которых господствует над другим. Чтобы закрепить это господство, и создаётся аппарат принуждения – государство с его тремя первоначальными ведомствами: военным (ограбление чужих народов), налоговым (ограбление своего народа) и общественных работ.

Правда, обе картины – и Платона, и Энгельса – плохо сочетаются с данными современной истории. В тех странах Востока, где главной задачей государства была ирригация, оно возникает не из разделения труда, а из простой кооперации: масса людей с одинаковыми навыками сообща возводит плотины, власть лишь организует и координирует их труд. В других странах мы находим государство, вырастающее из власти царя-жреца (Васильев 1983), или «триаду Дюмезиля»: жрецы – воины – «народ». Но Платон говорит о другом разделении труда – чисто физического, на основе человеческих потребностей: производство пищи, одежды, орудий труда. Да и у Энгельса вариант иной: отделение земледелия от скотоводства, выделение профессиональных купцов. Что же касается классов в их ленинском определении (как групп, различающихся по своему месту в общественном производстве), то нигде мы не обнаруживаем чёткого классового деления до появления государственной организации. А во многих странах Востока оно и вовсе никогда не стояло на первом плане. Его заслоняло деление на сосло-

вия (группы, различающиеся по правовому статусу), религиозные общины, землячества и т.п. (Васильев 1983а). Наконец, понятие о государстве как *только* об аппарате насилия было оспорено уже виднейшим теоретиком марксизма в XX веке – Антонио Грамши. Оспорено на основе горького опыта: ведь именно такое представление о власти не позволило коммунистам Европы взять её в 1918–1920 гг.

В общем, исторически возникновение государства из разделения труда – мягко говоря, спорный вопрос. Но ведь Платон и не ставит его как исторический. Его интересует другое: как должно возникать государство (то есть общество) в его время? Допустим, группа наших современников удаляется от цивилизации на необитаемый остров, чтобы там «жить не по лжи». Как в таком случае они должны организовать своё общество?

Ведь точно так же и Маркс, анализируя в «Капитале» возникновение товарного обращения, говорил не об обмене каменных топоров на шкуры мамонтов, а об обмене ружей на библии. Это неверно для эпохи палеолита, но верно, например, для американских колоний, общественная структура которых возникла на фронтире (границе с неосвоенными землями) из довольно анархического состояния и разрушила структуру, которую пытались насадить колониальные власти. Теория «общественного договора», как мы знаем, тоже не имеет отношения к доисторическим временам, как думали Гоббс и Локк. Но на этой теории основана конституция США – единственная в мире конституция, действующая уже более 200 лет лишь с незначительными поправками.

И от Платона тоже нельзя требовать слишком многого. Идеалист, он считал чистые идеи важнее несовершенной реальности и интересовался не историческими, а *логическими* причинами образования общества. И не в каменном веке, о котором он не знал, а в своё время. Ведь греки постоянно основывали колонии, а каждая из них была городом-государством и жила по своим особым законам. Допустим, мы собираемся основать новую колонию, причём образцовую, – как мы это сделаем? Поэтому читаем Платона дальше.

## 2. «ЗДОРОВОЕ» И «БОГАТОЕ» ГОСУДАРСТВО

Итак, говорит Сократ, в нашем государстве должны быть работники всех специальностей: земледельцы, ткачи, сапожники... Каждый из них будет работать не только на себя, а на всех. И лучше, чтобы каждый занимался только своим делом, не отвлекаясь на прочие: лишь тогда он будет специалистом (II 370b-c). Кое-что, конечно, придётся ввозить: ко временам Платона Греция уже больше ста лет не могла жить без подвоза хлеба из Скифии и с Боспора. Значит, нужны будут и купцы, а всем остальным придётся работать чуть больше, чем нужно самой колонии, – на экспорт. Наконец, для тяжёлых видов труда потребуются наёмные работники. Итак, экономика организована.

В таком «здоровом» государстве нет места различию между справедливостью и несправедливостью. Его граждане будут весь свой век питаться простой пищей (деревенская похлёбка – вершина кулинарии, бобы и горошек – уже деликатесы), одеваться скромно и радоваться тому, что имеют: полная картина кинического рая! «Так проведут они жизнь в мире и здоро-

вье и, достигнув, по всей вероятности, глубокой старости, скончаются, завещав своим потомкам такой же образ жизни» (372d).

Но тут Главкон вспыхнул: это рай для свиней, людям этого мало! Понимаю, отвечает Сократ. Значит, рассмотрим государство уже не «здоровое», а «богатое» (развитое). Кроме естественных потребностей, попытаемся удовлетворить и лишние. Но тогда наше государство начнёт лихорадить. Появится множество людей, уже не занятых в производстве, – от артистов до парикмахеров. Образ жизни будет уже не таким здоровым – значит, и врачей понадобится больше, чем прежде. Ресурсов страны может не хватить, значит, придётся захватывать земли соседей. А соседи – в том же положении и тоже могут напасть. Итак, «мы открыли причину войны – главного источника частных и общественных бед, когда она начнётся» (II, 373c). Платон – не сторонник агрессии, войско нужно только для обороны, но всё же нужно: богатствам нужны стражи. Стало быть, государство снова нужно увеличить – на целую профессиональную армию.

## 3. ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ ВОЙСКО – «СТРАЖИ»

Но почему профессиональную, спрашивает Главкон, разве граждане не могут защитить себя сами? В силу разделения труда, отвечает Сократ. Мы ведь уже выяснили, что человек не может делать всё сам, что каждое ремесло лучше поручить специалисту. А ведь военное дело – тоже профессия, к тому же сложнейшая и ответственнейшая (374a-d). Жертвой плохого сапожника или плохого парикмахера станет лишь один клиент, но поражение войска – трагедия для всего города. Приводятся те же аргументы, которые полвека спустя на другом конце мира повторит Мэнцзы (V, 4): разве управление и оборона настолько просты, что ими можно заниматься «в свободное от основной работы время», разве только тут не нужны профессионалы? Разве достаточно взять в руки оружие, чтобы научиться его применять? Итак, армия должна быть профессиональной.

Однако эта профессия требует особых душевных качеств. По Платону (Государство, IV, 439b и далее), бессмертная душа состоит из разумной части (*logistikón*), «яростного духа» (*thymoeidēs*) и «вождедеющей» вегетативной части (*epithymetikón*). Эти же три части души выделяет и «Бхагавад-гита» (глава XIV), назы-

вая их стихиями «добродетели» (саттва), «страсти» (раджас) и «невежества» (тамас). Так вот, к стражам требования сложнее. В них должен быть развит «яростный дух», чтобы они были опасны для врагов, и в то же время кротость – иначе они будут опасны и для своих (II, 375b-c). Добиться равновесия между «яростью» и «кротостью» можно только воспитанием – мусическим (общеобразовательным) и гимнастическим. Причём первое должно начинаться раньше: душа важнее тела. Платон даже предлагает взять для них пример с собак, которые опасны для незнакомых, но ласковы к своим: их настроение меняется в зависимости от способности распознавать людей.

Заметим по ходу, что позже Б. Кроче оценит воспитание молодёжи фашистами именно как дрессировку: «Деятельность фашизма не была и не могла быть истинным интеллектуальным и моральным воспитанием, а была давлением, растлением, коррупцией, в общем, приручением, которое применяет человек по отношению к животным, стремясь подчинить их своим нуждам» (Филатов 1984: 84). Однако древность ещё не видела пропасти между человеком и животным. Для Геродота естественно, что персидские маги при жертвоприноше-

ниях «собственноручно убивают всех животных, кроме собаки и человека» (Herod. I, 140). Не знает различия между ними и Платон. Это ведь он начал свои «Определения» знаменитыми словами: «Человек есть животное о двух ногах, лишённое перьев». Говорят, Диоген в насмешку ощипал петуха и сказал: «Вот человек Платона!».

Правда, авторство «Определений» сомнительно, но ту же мысль Платон повторяет и в других местах: «скажи: человек тоже одно из животных? – Как же иначе!» (Горгий 516b). Поэтому одинаковое обращение с людьми и животными не шокировало ни самого Платона, ни его первых читателей.

#### 4. РЕЛИГИОЗНАЯ РЕФОРМА

Воспитание духа должно начинаться с раннего детства. Начинаться с мифов, которые Платон не отличает от сказок: «Они, вообще говоря, ложь, но есть в них и истина» (II, 377a). С их помощью закладываются начала нравственности. Но именно поэтому детям нельзя рассказывать что попало. Есть мифы, которые лучше или вообще обойти молчанием, или рассказывать тайком, лишь немногим, как во время мистерий, причём ради этого права слушатель должен принести богам такую дорогую жертву, чтобы она была мало кому доступна (II, 378a). И дело тут не только в духовной цензуре, в которой часто (и справедливо) упрекают Платона. Речь идёт, в сущности, о новой религии, причём включающей как экзотерическую часть (излагаемую для всех), так и эзотерическую (доступную только избранным).

Архаическая греческая мифология, как и другие языческие системы, не могла разрешить проблему добра и зла. Она годилась лишь для рутинного образа жизни (добро – то, что совпадает с одним из вечных образцов мифического времени, как это выходит у Мирчи Элиаде), но не для сложных, изменчивых условий цивилизованного общества, в котором человек порой вынужден принимать решения на собственный страх и риск, без всяких чётких ориентиров. В эпоху Платона олимпийская религия явно пришла в упадок. Уже Эсхил воспел бунтовщика Прометея, осуждённого богами на страшную кару, но морально торжествующего; уже Еврипид объявил со сцены: «если боги несправедливы, они не боги». В эллинистическое время авторитет олимпийцев упал до нуля, до чисто официального культа, и цари открыто не признавали над собой никаких богов, кроме Судьбы. Эллада, как и Иудея, шла к более высокой монотеистической религии, но другим путём – философским. Ещё Ксенофан (ок.570 – ок.478) говорил о едином Боге, которого его ученик Парменид превратил в истинное бытие – единое, вечное, неизменное и неподвижное. Сократ часто ссылался на некоего «бога» в единственном числе, не называя его по имени, и был осуждён как раз за то, что «не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества» (Diog.Laërt., II, 40). Платон был знаком (вероятно, со времён

первой своей поездки в Сицилию) с учениями италийских философов – Ксенофана и Парменида, а также и Пифагора с его переселением душ. В «Тимее» он рисует картину творения мира единым теистическим Богом. Он не отрицает богов низшего порядка, в том числе олимпийских. Но образы этих богов у него очищены от всего низменного и мало напоминают те примитивные мифы, которые и сам Гомер передаёт не без иронии.

Эти мифы для Платона – вопрос не искусства, а веры. Едва ли не первым он подробно перебирает, какие у греков «мифы о богах – невероятные и полные небылиц», как оценит их позже последний защитник эллинской религии – император Юлиан (1961: 649). И тот же Гомер для Платона – прежде всего не художественный, а религиозный текст. Отсюда та суровость, с которой он вычёркивает целые куски из Гомера и других мифографов.

Бог, по Платону, – прежде всего творец идей (футург) во главе с высшей из них – идеей блага, на которую опираются все остальные. Поэтому он по определению не может ни творить зло, ни быть его причиной. Поэтому долой рассказ о том, как Крон оскопил своего отца Урана, а сам был свергнут своим сыном Зевсом: какой пример для детей! Такие мифы могут быть, в крайнем случае, эзотерическими, а лучше их вообще запретить. Долой мифы, в которых боги враждуют, изменяют жёнам, блудят, ошибаются! Долой мифы, в которых боги целенаправленно губят людей, например, вводя их в заблуждение! Исключаем строки, называющие Зевса источником и счастья, и несчастья (та же проблема теодицеи, которая волновала пророков Израиля). Бог не может изменяться, ибо он – совершенство (тезис ещё Ксенофана и Парменида): в лучшую сторону ему меняться некуда (по определению нет ничего лучшего), в худшую – тогда он несовершенен. Поэтому с его образом несовместимы мифы о превращениях или явлениях богов людям в изменённом облике. Ведь это была бы ложь, а богу ложь не пристала.

Два замечания Платона заслуживают особого разговора. Это – его отношение к смеху и лжи.

## 5. СМЕХ

Смех Платон всячески ограничивает под тем предлогом, что «почти всегда приступ сильного смеха сменяется потом совсем иным настроением» (III 388e). Поэтому ни богов, ни достойных людей нельзя изображать смеющимися. В жизни Платон отличался довольно мрачным нравом: «никто не видел, чтобы он смеялся в голос» (Diog.Laërt. III, 26). В своей Академии он не терпел шумного смеха. Это черта, характерная для многих пророков. Со-крат у него нигде не шутит, зато часто иронизирует. Ирония превращается у него в метод диалектики – анализа противоречий. Но смеха Платон боится, и его ирония лишена улыбки.

Ведь смех для подсознания – такое же оружие, как логика – для разума. Проанали-

зируйте всё смешное, разберите любую шутку, любой анекдот – везде источником юмора окажется несоответствие между тем, что *есть*, и тем, что мы ожидали, что *должно быть*. Платон – рационалист, он строит свою утопию только на разумных началах. Подсознание («вождедеющая часть души») у него подлежит обузданию. И он боится, что оценка его идеала с точки зрения человеческих желаний и влечений будет нехороша (это мы увидим ниже, в начале книги IV). Проще сказать, Божественный Платон *боится быть смешным* – и запрещает смех. Это мы увидим и в дальнейшем: чем рациональнее утопия, чем глубже она разработана, тем меньше в ней поводов для веселья.

## 6. ЛОЖЬ

Второй вопрос – ложь. Платон различает два её вида: «подлинную» и «словесную», причём только первую «ненавидят и люди, и боги» (II 382a):

«Так вот, то, о чём я только что сказал, можно с полным правом назвать подлинной ложью: это укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введённому в заблуждение. А словесная ложь – это уже воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение, и это-то уж не будет беспримесной ложью в чистом виде» (II 382b).

Здесь речь явно идёт не о разных видах лжи. Чуть позже Аристотель составит знаменитую схему, поясняющую различие между истиной, заблуждением и ложью и приводимую во всех учебниках логики. В этой схеме «подлинная ложь» Платона – это как раз добросовестное заблуждение: вижу А, по ошибке принимаю его за Б и называю его Б. В то время как «словесная» ложь – сознательна: вижу А, понимаю, что это А, но говорю «Б». Тем более характерно, что только в сознательной лжи Платон видит плюсы, хотя и специфично ограниченные. Она бывает полезной, например, против неприятеля, для удержания друзей от дурных поступков, при реконструкции событий древности, о которых мы не можем знать истину (II 382c-d). Божеству любой из этих видов лжи бесполезен, поэтому бог не лжёт. Правда, один случай допускается даже богословами: Бог даёт людям истину в такой форме и мере, в какой те способны её понять, потому-то за Ветхим Заветом следует Новый, частично его отменяющий. Но как раз эту мысль Платон не допускает.

Человек тоже не имеет права лгать, ибо этим он вводит «гибельный обычай, переворачивающий государство, как корабль» (III 389d). Примерно так же отстаивает истину Кант со своим категорическим императивом: поступай так, чтобы максима твоего поведения могла стать всеобщим законом. Когда я лгу, то тем самым «я нарушаю долг *вообще* в самых существенных его частях: т.е., поскольку это от меня зависит, я содействую тому, чтобы никаким показаниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на договорах, разрушались и теряли свою силу; а это есть несправедливость по отношению ко всему человечеству вообще. (...) Стоит только допустить малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и ни на что не годным» (Кант 1980: 293, 294). Но Платон всё-таки допускает исключение, притом не «малейшее», а важнейшее:

«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 прибегать» (III 389b).

Скоро мы увидим это на практике. Однако заметим, что прогресс цивилизации был в то же

время и прогрессом лжи. Чем сложнее наша картина мира, тем более «художественной» становится правда. Позже это назовут идеологией, «правильным направлением мыслей», пропагандой или пиаром. В любом случае речь пойдёт о манипулировании чужим сознанием в собственных интересах (даже если мы их принимаем за общественные интересы). Причём представления каждой эпохи о том, до каких пределов человек вообще способен лгать, шире предыдущих. В средние века невозможно было произнести символ веры, отличный от исповедуемой тобой религии: этим пользовалась инквизиция для выявления еретиков. Ещё в 1900 г. Владимир Соловьёв наивно полагал, что антихрист не сможет выговорить имя Христа («Три разговора»). В наше же время любое официальное заявление нуждается в текстологическом анализе, прежде чем станет ясно, что за ним стоит на самом деле.

Платон ещё не «поднялся» до таких высот лжи. Он прямо называет её настоящим именем, не маскируя под идеологию (о которой, в сущности, у него тут и говорится), и всего лишь признаёт, что иногда безо лжи нельзя, как это ни грустно. Может быть, именно поэтому позднейшие утописты не очень любили прямо ссылаться на Платона. Как заметил А.Ф. Лосев, платонизм – вообще ненадёжный союзник:

«Мировые религии, возникшие после Платона, старались перетянуть его на свою сторо-

ну, обосновывая при его помощи своё вероучение и нередко достигая в этом успеха. Но этот обоснователь вероучений часто оказывался также и их коварным врагом. Ведь платонизм в своей основе всё же языческое учение. Наступали моменты в истории, когда платонизм вдруг восставал грозной силой против монотеистического вероучения, и под его ударами начинали шататься и падать те самые богословские системы, верным союзником которых ранее казался Платон» (Лосев 1990: 3).

Дело, видимо, всё же не в язычестве. Платонизм – целостное учение, способное развиваться далее на собственной основе (даже в наши дни он ухитряется находить компромиссы с современной наукой, о которой сам Платон не мог иметь и понятия). А вот о других учениях, которые пытаются опереться на авторитет Божественного Платона, этого сказать нельзя. Оправдывая некоторые свои положения ссылками на афинского мудреца, эти учения претендуют на то, что в других вопросах они будут вполне самостоятельны. Но у Платона нет неосвещённых вопросов. Поддерживая своих случайных попутчиков в одних отношениях, он расходится с ними в других. В таком противоборстве идей победа – за тем, кто не нуждается в опоре на идеи чужой системы, кто способен твёрдо стоять на *собственных* ногах. А здесь у Платона мало конкурентов.

## 7. ВОСПИТАНИЕ СТРАЖЕЙ И ЦЕНзуРА ИСКУССТВА

*Книга III.* Однако мы забежали вперёд. Вернёмся к ходу мыслей Платона. Итак, мифы должны воспитывать высокий моральный облик стражей. Поэтому Платон – со всем подобающим почтением – вычёркивает у Гомера все те места, где герои страшатся смерти или горюют о потере друзей (для этого исключается Аид вообще), ведут себя низко, предаются чревоугодию или жадности, не повинуются богам или царям. Особенно строго редактируется образ Ахилла: он не должен выдавать Приаму труп Гектора за выкуп (или выдать бесплатно, из чувства благородства, или уж не выдавать вовсе), плакать о Патрокле, в Аиде жаловаться на судьбу: всё это подаёт дурные примеры юным стражам.

Далее, в мифе важны не только слова, но и стиль. Не надо позволять, говорит Сократ, чтобы исполнитель (а в Элладе не только поэмы, но даже исторические сочинения предназначались для публичного чтения со сцены) говорил от первого лица за отрицательных героев или исполнял в лицах всякие мелочи. Это учит под-

ражательности, а страж должен быть всегда самим собой, и если уж подражать, то лишь тщательно отобранным образцам: «У нас человек не может быть ни двойственным, ни множественным, раз каждый делает что-то одно» (III 397d-e). Это то же соображение, из-за которого церковь боролась со светским театром. Пусть рассказчик говорит обо всём недостойном в третьем лице, и только положительных героев изображает в лицах. Поэтому возможности актёра следует резко ограничить. Из музыки следует изгнать чересчур чувственные, изнеженные лады – ионийский и лидийский (точно так же Конфуций мечтал изгнать чжэнский лад, и по той же причине), оставив только мужественные – дорийский и фригийский. Для сравнения: долой минор, да здравствует один мажор! Из музыкальных инструментов разрешены только лира и кифара с их чистым, чётким звуком, а для сельской местности – ещё и какие-нибудь свирели. Всё остальное запрещено, и не только тригоны и пектиды (как они звучали, сейчас уже трудно судить), но и флейта с

её бесконечными переживаниями: «Разве это не самый многоголосый инструмент, так что даже смешение всех ладов – это лишь подражание игре на флейте?» (III 399d). И это говорится про инструмент, в XVIII веке включённый во все военные оркестры! Под его злые, взвизгивающие звуки шли в атаку полки Короля-Солнца и Фридриха Прусского. Однако реформа сцены проведена:

«И клянусь собакой, – воскликнул я, – мы и сами не заметили, каким чистым снова сделали государство, которое мы недавно называли изнеженным» (III 399e).

После этого стоит ли говорить о том, что и в стихах будет допускаться не всякий размер, что такому же контролю подлежит и живопись, и все остальные виды искусства? Беспощадная война формализму, да здравствует

социалистический реализм! Однако от Платона не следует требовать слишком многого. В Афинах его времени задачей искусства как раз и считалось *воспитание народа* (вспомним исходное значение слова «демагог»). Посещение театра приравнивалось к общественному делу и со времён Перикла так же оплачивалось. Платон лишь довел до логического конца тенденцию своей эпохи. Его логика не уязвима. В самом деле, разве задача искусства – лишь в том, чтобы развлечь скучающих бездельников? Или в том, чтобы дать возможность самовыражения любому – неважно, есть ли у него за душой что-то такое, что стоило бы выражать при всех? Дать отдых труженикам – дело другое, но у них и запросы не столь высоки, да и вообще искусство народное и элитарное не всегда пересекаются.

## 8. ЗНАЧЕНИЕ ВОСПИТАНИЯ ДЛЯ УПРАВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВОМ

Но главное всё же – воспитание народа. Здесь Платон снова солидарен с другим великим рационалистом – Конфуцием:

«Когда учитель ехал в Вэй, Жань Ю правил колесницей. Учитель сказал: “Народу здесь много!”. Жань Ю спросил: “Народу здесь много, но что надо сделать [для него]?” [Учитель] ответил: “Надо сделать его богатым”. [Жань Ю] спросил: “Когда он станет богатым, что надо еще сделать [для него]?” [Учитель] ответил: “Надо его воспитать!”» (Луньюй, XIII, 9).

В греческом полисе с его выборной властью этот вопрос стоял куда острее, чем в китайских монархиях. Уже раньше, в диалоге «Горгий», Платон утверждал, что главная задача правителя – воспитывать народ, делать его лучше, чем был. А это значит воспитывать, прежде всего, справедливость, составная часть которой – благодарность. Кто же из афинских политиков этого достиг, кого мы можем признать хорошим пастырем народа? Фемистокла, Мильтиада, Кимона, самого Перикла (Горгий 503c)? Но как раз благодарности никто из них не добился. Кимона и Фемистокла в конце концов изгнали из города, Мильтиада несправедливо присудили к огромному штрафу, Перикла в конце его карьеры – чуть ли не к смерти (Горгий 516a). И всё это – из-за пустых подозрений во взятках, без должной проверки, на волне массовой истерии. Так стали ли афиняне лучше от их правления, раз воздали злом за то, что теперь сами же оценивают как благо для города?

«Сократ. Ну, во всяком случае, скотник, присматривающий за ослами, лошадьми или быками, оказался бы дурным при таких обстоятельствах – если б он принял животных смир-

ными, и они не лягали бы его, и не бодались, и не кусались, а потом, под его присмотром, вдруг одичали. Или же тебе не кажется дурным скотник – кто бы он ни был и за каким бы скотом ни ходил, – у которого смиренные животные дичают? Да или нет?

*Калликл.* Да, да – только бы тебе угодить!

*Сократ.* Тогда угоди мне ещё раз и скажи: человек – тоже одно из животных?

*Калликл.* Как же иначе!» (Горгий 516a-b).

Все эти Фемистоклы и Периклы сделали афинян богаче, но не лучше. Прислуживая демосу, они развратили его, превратили город в «гниющую опухоль» – и получили по заслугам. А шишки достанутся тем их преемникам, при ком разразится неизбежный кризис, хоть они и получили в наследство уже нездоровое государство (Горгий 518e-519a). Если дети будут выбирать себе наставника, кого они изберут: повара, который их закармливает вкусными, хотя и вредными кушаньями, или врача, который их лечит, хотя и причиняет при этом боль (Горгий 521e-522a)?

Если учесть такой опыт, вывод Платона вполне логичен: «Забота о душе, как и о теле, бывает двух родов» (Государство III, 517d). Можно дать народу всё необходимое – еду, питьё, одежду, жилища и прочее (по Конфуцию – «сделать его богатым»). Для этого служат «рабские» искусства, угождающие прихотям тела. А можно сделать тело здоровым, научить человека самому различать, что ему на пользу, что – во вред. Тогда ему не нужна будет нянька. Это задача высших искусств – гимнастики и медицины. То же и с душой: можно удовлетворять её прихоти, которым не будет конца

(самовозрастание потребностей по мере их удовлетворения – психологический закон), а можно её правильно воспитать, чтобы она сама не желала лишнего и вредного для себя (Горгий 517d-518c). Последнее и есть задача мудрого правителя, и демократические лидеры с нею не справились.

Остаётся, правда, преждевременный для эпохи Платона вопрос: а кто проследит за нравственностью и мудростью самого правителя, если он не будет избран демократически? Как бы его ни отбирали, кто проследит за самими отбирающими? Ведь эта цепочка на ком-нибудь да кончается. Однако эту проблему не смогли решить и великие социальные эксперименты XX века. Судя по всему, Платон ошибся в главном: нельзя одновременно и *управлять* народом, и *воспитывать* его. Последнее – не политическая задача, для этого нужны другие люди с другими способностями. Платон, впрочем, об этом ещё не догадывался, но уже понял другое: политика без нравственного воспитания обречена на крах.

Не случайно воспитание у него идёт впереди собственно власти. Перед глазами Платона был пример его двоюродного дяди – Крития, которого Платон всю жизнь почитал. Этот Критий, правнук Солона и ученик Сократа, был одним из младших софистов, идеи которого во многом опередили своё время. Он уже представлял историю как *прогресс*, вопреки господствовавшему у греков мнению. Двигатель прогресса, по его мнению, – разумные усилия выдающихся реформаторов (ну чем не Конфуций?). Он верил в единого Демиурга (Творца), не признавая олимпийских богов, и первым оценил религию как «полезную выдумку» для сдерживания социального зла:

«...некий муж разумный, мудрый,  
 думаю,  
 Для обузданья смертных изобрёл богов,  
 Чтоб злые, их страшась,  
 тайком не смели бы  
 Зла ни творить, ни молвить,  
 ни помыслить бы»  
 (Секст Эмпирик 1976: I, 253)

И в то же время Критий – глава и идейный вождь Тридцати тираннов, на полгода захвативших власть в Афинах после разгрома в Пелопоннесской войне. Платон, тогда ещё юный, встретил переворот с надеждой, и многие законы Тридцати он повторяет и в «Государстве». Но кровавый террор, к которому быстро пришёл новый режим, ужаснул его. Только за три месяца трибунал, заседавший в Расписном портике, вынес 1400 смертных приговоров, так что и спустя сто лет афиняне боялись ходить близ этого места (Diog. Laërt., VII, 5). И это не считая внесудебных расправ! И это в городе, число граждан которого сами же тиранны сократили до трёх тысяч! К тому же, по словам Ксенофонта (Воспоминания..., I, 2, 12), «Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, склонностью к насилию, кровожадностью» (цит. по: Платон 1990: I, 746, примеч. А.А. Тахо-Годи).

Запятнав себя преступлениями, режим Тридцати пал через полгода, Критий погиб в последнем бою (см.: Панченко 1990: 135-146). На могиле тираннов их друзья установили памятник с аллегорической фигурой Олигархии, поджигающей Демократию, и с надписью: «Это памятник доблестным мужам, которые короткое время смиряли своеволие проклятого афинского народа» (Чанышев 1981: 218).

Платон до конца своих дней разделял идеалы Крития. Потомок царей и реформаторов, он не сомневался, что городом должны править лучшие. Тем более что и восстановленная демократия не напоминала идиллию: чуть ли не первым делом она казнила Сократа, а его ученикам (и Платону в их числе) пришлось бежать из Афин в Мегару. Но Платон не желает террора. Из опыта Тридцати он должен был сделать вывод: тиранны, при всех их благих намерениях, взялись за дело не с того конца. Для совершенного государства необходимо, прежде всего, «формирование нового человека», готового жить при таком порядке. Тип общества зависит от господствующего в нём типа личности – «модальной личности», как позже назовут такой господствующий тип А. Кардинер и К. Дюбуа.

## 9. ЛЮБОВЬ

Венец воспитания – правильная любовь. Ведь это – самое сильное и острое удовольствие (III 403a), к тому же самое иррациональное. Если даже его удастся подчинить разумным нормам, значит, контроль над «вожделирующим духом» полон. Нормы же эти у Платона таковы:

«В создаваемом нами государстве ты установишь, чтобы влюблённый 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, что-

бы никогда не могло возникнуть даже предположения, что между ними есть нечто большее. В противном случае он навлечёт на себя упрёк в грубости и непонимании прекрасного» (III 403b-c).

Это – облагороженный спартанский идеал мужской воинской дружбы. Можно немало сказать о том, что здесь, как и в «Пире» и других диалогах, Платон имеет в виду, мягко скажем, «другую любовь» (Клейн 2000). Впрочем, к этой форме греки относились либеральнее нас. Конечно, они издевались над её любителями, называя их «свёклой» (а ещё обиднее – «белой свёклой»), но всё же гомосексуализм не сопровождался ни карательными законами, как в СССР, ни болезненным вниманием и искусственными льготами, как в США.

## 10. ФИЗИЧЕСКАЯ СТОРОНА ВОСПИТАНИЯ И МЕДИЦИНА

О физическом воспитании Платон говорит меньше. Раз душа определяет состояние тела, то правильно воспитанный человек сам сумеет правильно следить за своим организмом. В самом деле, разве умножение числа врачей – признак здоровья населения? Нет, так же как избытие судебных дел не говорит о нравственном здоровье. Эти две профессии Платон рассматривает вместе:

«Какое же ты можешь привести ещё 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 всё решать?»

– Это величайший позор» (III 405a-b).

Лично мне во время врачебной практики часто приходилось сталкиваться с людьми, относящимися к врачу как к какому-то «директору своего организма», приставленному от государства. Сказалась ненормальная ситуация, когда, во-первых, медицинская помощь была бесплатной (а обследования – даже принудительными), с другой же стороны, получать по больничному листу было выгоднее, чем работать. Сверх того, культ науки обернулся верой во всеислие медицины, которую подкрепляла вся мощь пропаганды. Уже к 1986 г. каждый третий врач в мире работал в СССР (эта цифра названа в одном из докладов на XXVII съезде КПСС), хотя здоровье населения было не луч-

Что же касается той любви, которую знаем мы, то ореол вокруг неё создало только рыцарство с его культом Прекрасной Дамы. У греков браки заключались по расчёту и по договору между семьями, любовь для них не требовалась, она понималась не выше физиологии или экстаза страсти. В сущности, «Эфиопика» Гелиодора (III в.н.э.) – первое произведение античной литературы, воспевающее чистую и верную любовь между юношей и девушкой, венчаемую браком.

Заметим лишь, что и в «Пире», и здесь подлинная любовь для Платона – чисто духовная, «платоническая» (само это слово не случайно) любовь к прекрасному. Она сливается с дружбой – чувством, которое греки ставили выше всего на свете.

шим – как раз об этом и говорит Платон. То же самое и с судьями: не совестно ли таскаться по судам, чувствуя на каждом шагу своё бессилие и зависимость от чиновников? Не позорно ли быть вынужденным впутывать в свои личные дела, порой даже в интимные отношения, постороннего человека, хотя бы и в погонах? «Насколько прекраснее и лучше построить свою жизнь так, чтобы вовсе не нуждаться в ключо-щем носом судье» (III 405c).

В медицине Платон, в сущности, выступает не за прогресс в лечении, а за совершенствование профилактики (на практике в Европе такой подход впервые осуществила лишь Советская власть в лице первого наркома здравоохранения – Н.А. Семашко). Он справедливо считает, что жить, без конца лечась, – всё равно что медленно умирать. У человека, в жизни которого есть цель, нет ни времени, ни желания долго лечиться (406b, d, 407a). Однако Платон судит не с точки зрения врача или больного, а только с позиций пользы для государства, которое для него превыше личности. Отсюда его рекомендации:

«Кто в положенный человеку срок не способен жить, того, считал Асклепий, не нужно и лечить, потому что такой человек бесполезен и для себя, и для общества» (III 407e).

«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 неизлечимых, то они их сами умертвят» (III 409e-410a).

Платон пытается ввести архаические спартанские порядки – пережиток варварских времён, когда Совет старейшин решал о каждом новорожденном ребёнке, оставить ли его жить или он станет обузой для племени. При всём почтении к Божественному Платону, эту его рекомендацию нельзя не признать чудовищной. Она противоречит не только правам человека (о которых древние не думали), не только высшим интересам коллектива (ведь многие великие люди не отличались крепким здоровьем, да и высокой нравственностью тоже), не только интересам врачебной науки, прогресс которой остановился бы. Она противоречит самому понятию о том, что такое врач. На каком основании он будет решать, кому стоит жить, кому нет? И кто решится лечиться у врача, способного на такое? Потому-то со времён Гиппократов стало аксиомой противоположное тому, о чём говорит Платон: врач не имеет права отказать в лечении *ни одному больному*, если только он способен помочь. Ни «порочному душой», ни преступнику, ни самому чёрту, если тот обратится за помощью. Только тогда он будет на высоте своей профессии. На этом принципе основана вся медицинская деонтология – наука о вра-

чебном долге. Единственный закон для неё – интересы пациента, всё остальное – потом. В анналы медицины вошли врачи, с риском для жизни спасавшие своих пациентов даже от заслуженной кары, если только те были действительно больны. Порочен он или нет, будут решать другие люди. Врач – не палач и не прокурор, иначе он непригоден в своей профессии.

Не случайно столь сложную проблему представляет эвтаназия – безболезненное умерщвление больного по его просьбе. Обычно такие просьбы неискренни: больной при этом ждёт не убийства, а слов утешения: всё, мол, не так ещё плохо. А сколько здесь возможно судебных дел, особенно в связи с наследством! А сколько неясностей: действительно ли больной безнадёжен! Не случайно эвтаназия не разрешена ни в одной стране мира (кроме Нидерландов, но там и наркотики узаконены). Да, не всякую жизнь стоит продолжать, но такое решение принимает каждый в отдельности и только за себя самого. Все, кто ставили вопрос иначе, неизменно кончали чудовищными преступлениями против всего человечества.

К чести для утопистов, следует сказать, что именно эта рекомендация Платона из позднейших утопий исчезла.

## 11. ОТБОР ПРАВИТЕЛЕЙ И СТРАЖЕЙ

Итак, будем считать, что цель достигнута: стражи получили правильное воспитание. А по их образцу и все прочие: Платон специально об этом не говорит и лишь вскользь замечает, что те же принципы годятся для всех сословий (III 412b). И нравственно, и телесно граждане развиты настолько, что не нуждаются ни во врачах, ни в судьях – разве что в особых ситуациях. Теперь надо из них отобрать правителей.

Это должны быть люди, поднявшиеся выше эгоистического интереса, так что они не отличают личного блага от общественного. Они должны быть недоступны ни для обмана, ни для принуждения, которое заставило бы их отступить от долга (III 413b-c). Такие задатки надо выявлять в детском и юношеском возрасте с помощью системы отбора, и тех, кто выдержал испытания нравственности, готовить к роли правителей или стражей. Но как убедить население в справедливости такого отбора? Ведь граждане принципиально равны?

Та же проблема чуть позже встала перед конфуцианцами, но те решили её просто: да, люди равны по природе, но не по талантам. Задатки их одинаковы по сути («все люди от природы стремятся к добру» – Мэн-цзы), но выражены в разной степени. Стало быть, задача

лишь в том, чтобы отобрать самых талантливых и «использовать» их (*юн 用*) по достоинству. Сначала отбор возлагался на «совершенномудрого» (*шэн*) монарха; позже, уже в ханьскую эпоху (206 г. до н.э. – 220 г.н.э.) появилась идея государственных экзаменов. После первых экспериментов I-II вв.н.э. она в VIII в. приобрела окончательный вид и силу закона, причём сословное происхождение кандидата при сдаче экзамена не учитывалось. Тем самым принцип аристократии (власть в силу происхождения) был вытеснен принципом меритократии (власть в силу личных способностей и заслуг перед обществом). Но Платон не видит такого пути.

И вот его Сократ, на какое-то время замывшись, предлагает «некий благородный вымысел», в который поверят если не правители (они же должны быть устойчивы к обману), то хотя бы население. Нужен *официальный миф*, что все граждане – братья, все рождены матерью-землёй, а их подлинное рождение и воспитание – сон, обман чувств, майя. Но при этом одни рождены с примесью золота (они самые ценные), другие – серебра, третьи – меди или железа. От этих-то задатков и зависит, станет ли человек стражем, помощником или простолюдином. Последние не могут претендовать на власть:

есть, мол, предсказание (в которые греки очень верили), что государство разрушится, если править им будут медные или железные люди. И происхождение тоже не играет роли: правители не имеют права делать поблажки для собственных детей, если те не обнаруживают золотых задатков (III 414c – 415d). Вряд ли в такой миф поверит уже первое поколение стражей, но можно надеяться, что их дети, если начать внушать им этот миф с самого раннего возраста, поддадутся.

Итак, перед нами первый случай «полезной лжи», о которой говорил Платон. Между тем он не мог не знать, что власть, основанная на вымысле, непрочна: она рухнет, как только ослабнет слепая вера. Ведь ему было известно учение Пифагора, а стало быть, и его судьба. Община, основанная Пифагором, опиралась на веру в его мистику, прежде всего мистику чисел. Но уже в самом начале один из учеников Пифагора – Гиппас из Метапонта – открыл непосвящённым страшную тайну: оказывается, числа могут быть несоизмеримыми! А это подрывало всё учение Пифагора о мировой гармонии: в основе мира лежит не единица, а как минимум две единицы, несводимые друг к другу. Пифагорейцы изгнали Гиппаса из своего союза, соорудили ему могилу при жизни (приём вредоносной магии), и действительно, вскоре он утонул (Чанышев 1981: 145). Но вера была уже подорвана, и после краха пифагорейской общины в Кротоне новая в прежнем виде уже не возникла.

Платон прибег к своей «полезной лжи» лишь потому, что не владел другими способами, более честными и более эффективными. О подобной же ситуации в современной сфере PR-технологий говорит А.П. Назаретян:

«Дилетанту в любой сфере деятельности, особенно в области противоборств (это хоро-

шо известно спортсменам), свойственна иллюзия, будто нарушение правил повышает вероятность успеха. Он не догадывается о том, что в основании современных технологий лежит сорокалетняя дискуссия (30-60-е годы) на темы “пропаганда и мораль”, “пропаганда и ложь”, о существовании профессионального кодекса чести. Или считает профессиональную честь устаревшим предрассудком. И действительно, технолог-дилетант может достигать успехов до тех пор, пока имеет дело с себе подобными. Но стоит ему столкнуться с профессиональным противником – и все изощренные “подлянки” оборачиваются дисфункцией, поскольку противник знает их наперечет и заранее выстроил упругую защиту. В профессиональной работе порядочным быть *выгоднее*, чем подлецом. Это замечательное свойство морали проявляется во всяком нормально организованном сообществе, и на него указывали многие великие мыслители, от Сократа (“Знание есть добродетель, а незнание – источник всех пороков”) до Льва Толстого (“Девять из десяти дурных человеческих поступков объясняются исключительно глупостью”). Если бы было иначе, то социальная мораль умерла бы, едва успев родиться» (Назаретян 2003: 141-142, курсив автора).

Впрочем, быть может, Платон просто обратился к приёму, которым он лучше владел? Ведь он – признанный мифотворец, и притом талантливый. Не он ли постоянно приписывает Сократу собственные мысли? Не он ли создал миф об андрогинах или о двух Эротях (в «Пире»)? Или картину потустороннего мира, которой кончается «Государство»? А ведь о самом знаменитом из его мифов у нас ещё речь впереди...

## 12. БЫТ СТРАЖЕЙ И ЗАПРЕТ СОБСТВЕННОСТИ

Замаяв вопрос о «благородном вымысле», Платон переходит к быту стражей. Как добиться, чтобы они были достаточно здоровы, чтобы выполнять свою роль, но при этом не превратились в насильников над гражданами? Ответ Сократа стоит привести целиком:

«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 сообща. А насчёт 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 сосудов. Только так могли бы стражи остаться невредимыми и сохранить государство. А чуть только заведётся 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 всё время жить в большем страхе перед внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случае и сами они, и всё государство устремится к своей скорейшей гибели» (III 416d – 417b; выделено мной – Л. М.).

Последнее замечание Платона подтверждено историей: бойцы, обзаводящиеся собственным хозяйством, быстро теряют боевые качества, зато становятся опасными источниками мятежа, пока власть не сумеет с ними расправиться. Так случилось и со стрельцами, и с янычарами, и с мамлюками.

*Книга IV.* Но тут Адимант, до сих пор молчавший, задаёт самый острый для любого утописта вопрос: в чём же счастье этих людей? Собственность им иметь запрещено, дисциплина сурова, да и вообще они напоминают скорее наёмников, чем цвет граждан. То, что отвечает Сократ, цитируется всеми критиками платоновской утопии:

«Я думаю, мы найдём, что 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 слоёв его населения, но, наоборот, хотим сделать таким всё 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 нём был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо всё в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное» (IV 420b-c).

Уже Аристотелю, ученику Платона, это было непонятно: как может быть счастливо целое, если не счастлива ни одна из его частей (Чанышев 1981: 275)? Конечно, предполагается, что усиленным внушением (например, «благородным вымыслом») можно убедить людей, что это и есть счастье. Но возможно ли это, а если даже возможно, то гуманно ли? Не значит ли это обращаться с ними, словно со своим ста-

дом? Платон, конечно, идеалист, и заботится он прежде всего о том, чтобы были счастливы милые его сердцу идеи. Люди для него не столь важны. Назовём его манипулятором, назовём пиарщиком... Вспомним к месту «бесов» Достоевского и фашистское «приручение»...

Но ведь замечание о «счастливом целом» у Платона сделано вскользь. Ведь тут же он начинает выяснять: а что такое счастье, собственно? Молочные реки с кисельными берегами? Страна Шларaffenланд из немецкой народной утопии, где жареные гуси сами летят в рот? Конечно, Платон утопист, но не до такой же степени. Но, положив руку на сердце, были бы мы с вами счастливы в этом раю кисельных берегов? Ведь он невыносимо скучен, в нём нечем заняться. А человек не карась, ему нужна не только еда.

Богатство? Раз уж наше государство – воображаемое, говорит Сократ, мы могли бы завалить стражей золотом с ног до головы, да и земледельцев тоже, и пусть они трудятся только для развлечения. Но останутся ли они тогда стражами и земледельцами? Будут ли они на высоте своего положения? Выше телесных потребностей, выше материальных благ – *человеческое достоинство*, способность быть тем, что ты есть, и выполнять своё призвание. А это невозможно ни при нищете, ни при чрезмерном богатстве. Сколько богатых людей мучилось от бессмысленности существования? Сколько их ушло искать смысл жизни в альтернативную реальность – в монастырь, в дальние моря, в революцию, наконец? Как сын фабриканта Энгельс, как сын банкира Дьёрдь Лукач...

В человеческом достоинстве – счастье по Платону. Не в том, чтобы больше иметь, а в том, чтобы быть *более человеком* – сильнее, разумнее, нравственнее: здесь он согласен с Антисфеном и Диогеном. В том, чтобы быть на высоте своего призвания, как бы мы его ни определяли: как наследственное занятие или как потребность души. Но это – строгое искусство, требующее постоянной работы над собой. Бедность ему мешает, богатство – тоже. У богатого всегда есть соблазн уклониться от трудного самовоспитания: «зачем мне это, у меня и так всё есть!». Такой человек не будет ни хорошим стражем, ни мудрым правителем.

Со времён Марафона и Саламина греки презирали персов как изнеженных бойцов, которых способно разбить даже небольшое войско, если в его рядах – настоящие люди. В 401 г. до н.э. всего лишь десять тысяч греческих наёмников прошли почти до сердца Персидской державы, добыв претенденту на престол – Киру Младшему – практически все победы. А когда Кир погиб, эти десять тысяч, покинутые союз-

никами и лишённые командиров (которых персы коварно перебили), с боями пробившись домой через всю Персию. Этот «анабасис» описал один из предводителей похода – Ксенофонт (как и Платон, ученик Сократа). Это ли не доказательство, что богатая держава – большая держава, что богатство её разложило? Об этом и говорит Платон в отрывке, который особенно любили цитировать марксисты:

«Как бы там ни было, в них [в любом государстве, кроме идеального] заключены два враждебных между собой государства: одно – бедняков, другое – богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнёшься, подходя к ним как к чему-то единому. Если же ты подойдёшь к ним как к множеству и передашь денежные средства и власть одних граждан другим или самих их переведёшь из одной группы в другую, ты всегда приобретёшь 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» (IV 423a).

За эти-то рассуждения Платон и заслужил репутацию предтечи социализма. Но это верно лишь отчасти, да и то лишь с точки зрения нашего времени. На самом деле Платон не сказал здесь ничего нового для своей эпохи. Афин-

ская демократия по определению была демократией мелких собственников, и государство ограничивало, насколько могло, пределы, за которые эта собственность не должна была выходить. Обедневших граждан оно вновь наделяло землёй на своей территории или в клерухиях (колониях на землях союзников), на чересчур богатых возлагало литургии – общественные поручения, выполняемые за собственный счёт. Идеальный гражданин был не слишком беден, чтобы в Народном собрании он мог выражать собственные интересы, а не интересы того, кто его кормит. А богатство считалось законным до тех пор, пока его можно было поставить на службу гражданскому коллективу. Тот же порядок мы находим и в других античных полисах – Греции, Италии, Галлии и даже Месопотамии (Белявский 1971). Платон лишь чётко выразил и обосновал то, что до него делалось стихийно.

Поэтому чёткого лозунга обобществления собственности у него нет, это было бы анахронизмом. Стражи и правители собственности лишены, но у производящего сословия она есть. Да и вообще, этот вопрос Платон разбирает кратко. Для него, как и для Маркса, собственность дурна не сама по себе, а тем, что она разрушает единство коллектива, порождает отчуждение и конфликты между гражданами, в конечном счёте – мешает развитию полноценной личности.

### 13. СОВЕРШЕНСТВА ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Именно прочность гражданского коллектива заботит Платона. Ради неё размеры государства должны быть достаточны, но невелики – иначе оно утратит единство. Ведь античный мир не знал государств крупнее, чем полис, всё остальное (в том числе даже Римская мировая держава) было лишь рыхлой конфедерацией полисов. Той же цели служит социальная мобильность: наследственных привилегий нет, за особые заслуги человек переводится в высшее сословие (IV 423c), за недостойное поведение – из высшего в низшее (V 468a). Основу духовной сплочённости коллектива составляет единое воспитание, о котором уже было столько сказано. «Даже игры наших детей должны как можно больше соответствовать законам» (IV 424e). Зато сами законы могут быть довольно просты: правильно воспитанные граждане сами сделают из них нужные выводы в конкретных случаях. Даже воспитание не нуждается в регулировании законом, достаточно подобрать хороших воспитателей, мыслящих в нашем духе. Как сказал Бисмарк, «настоящему прус-

саку жандарм не нужен – он носит своего жандарма в собственном сердце».

Такое государство будет обладать четырьмя важнейшими добродетелями: «мудро, мужественно, рассудительно и справедливо» (IV 427e). Это означает следующее:

Мудрость – умение осуществлять «здравые решения» и «искусство быть всегда на страже» (IV 428d);

Мужество – «способность и постоянное сохранение правильного мнения о том, что опасно, а что нет», в любых обстоятельствах и в любых душевных состояниях (IV 429b-430b).

Рассудительность – «нечто вроде порядка», «подобие созвучия и гармонии», когда «ничтожные вожеления большинства подчиняются там разумным желаниям меньшинства, то есть людей порядочных» (IV 430e-432a).

Наконец, «справедливостью будет – и делает справедливым государство – преданность своему делу у всех сословий – дельцов, помощников и стражей, причём каждое из них будет выполнять то, что ему свойственно» (IV 434c).

Впрочем, «пока мы не станем утверждать это слишком решительно» (IV 434d).

При этом первые две добродетели зависят только от правящего сословия, вторые две – от гармоничных отношений между сословиями (IV 428e, 432a).

Нет смысла лишней раз повторять, что Платон, потомок царей, был сторонником «власти лучших» – аристократии. Однако ввести её в свою утопию ему помешала «философская честность» (Панченко 1990: 160). И он приходит к другому виду элитарной власти – меритократии. Впрочем, механизмы отбора элиты у него ещё еле намечены.

Странными могут показаться определения, которые Платон даёт мудрости и мужеству. Но далее он переходит к структуре души (о чём мы уже говорили, забегаая вперёд). Душа для Платона – такая же «идея» (эйдос, мыслимый идеальный образец) человека, как идея космоса и государства. Стало быть, эти идеи должны быть подобными друг другу и иметь единую логическую структуру: три отдела души – три сословия в государстве, разделение функций между ними – такое же, и прочее (IV 436e –

444e). Впрочем, в вопросы психологии Платона мы сейчас вдаваться не будем.

Заметим лишь, что здесь ему удаётся ответить на вопрос, с которого начался разговор: в чём ценность справедливости самой по себе, независимо от того, вознаграждается она или нет. Если понимать справедливость как гармонию душевных начал, каждое из которых правильно и без помех выполняет свою функцию, то всё становится на место: без этого условия и прочие выгоды (например, материальные) не пойдут впрок. Позже Аристотель сведёт это к формуле: «Добродетель – сама себе награда».

Итак, ещё раз подтверждён тезис Платона: государственное устройство и нормативный тип личности коррелируют (соответствуют друг другу и вместе меняются). Но справедливость – одна, а отклонений от неё – множество. Стоит их разобрать. По Платону, есть один тип правильного устройства государства (только что разобранный) и четыре искажённых, каждому из которых соответствует своя нормативная личность. Об этом и собирается дальше сказать Сократ.

#### 14. ОБЩНОСТЬ ЖЁН И ДЕТЕЙ

Однако молодые слушатели заставляют его вернуться к заинтриговавшему их вопросу: мельком была упомянута общность жён и детей. Об этом говорить нелегко: собственный опыт как Сократа, так и Платона в этом отношении печален. Легенда о чудовищной сварливости Ксантиппы, жены Сократа, – позднейшая выдумка. На самом деле Сократ был плохим семьянином, не заботившимся ни о жене, ни о детях. Целыми днями он пропадал на улице в философских беседах (как сказали бы сегодня, тусовках), между тем семья жила почти что нищенски. Многие ли женщины такое стерпели бы? А Платон и вовсе не был никогда женат и детей не имел, имущество он завещал племяннику Адиманту – сыну того Адиманта, который беседует с Сократом в «Государстве» (Diog.Laërt., III, 41; Диоген Лаэртский 1979: 557). Тот же Диоген Лаэртский перечисляет пятерых его любовников – и только одну любовницу-гетеру, да и то морщинистую старуху, да и то не наверняка (Diog.Laërt., III, 31). И вот теперь *этот* Платон заставляет *этого* Сократа рассуждать о женщинах...

Не мудрено, что тому потребовалось длинное (на четыре страницы) вступление – с сожалением, что ему не хотелось бы об этом говорить, и с обращением к богине, с извинениями за что, что он сейчас скажет. После чего Сократ

объявляет: различие между мужчиной и женщиной не затрагивает общественных дел, здесь оно чисто количественное. Хотя женщины, как правило (но не всегда), в любом отношении уступают мужчинам, но вообще нет таких мужских дел, с которыми они бы не справились.

«Значит, друг мой, не может быть, чтобы у устроителей государства было в обычае поручать какое-либо 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 всём немогуще мужчины» (V 455d-e).

Поэтому у обоих полов должны быть равные права и обязанности, а для этого – одинаковое воспитание. И если женщина будет обнажённой выступать в палестре – ничего, посмеются и привыкнут: для мужчин такой обычай тоже закрепился у греков не сразу (V 452c-d). Да и вообще, в наилучшем государстве и женщины должны быть наилучшими. Роль женщины вроде бы повышается: она уже не рабыня мужа, а боевой товарищ в кругу однополчан. Разве что поручения им будут давать полегче (V 457a), но это не гендерное ограничение, а общее для всех правило: каждый выполняет то, что ему по силам. «Зна-

чит, мы, совершив круг, вернулись к исходному положению и признаём, что предоставление жёнам стражей возможности заниматься и мусическим искусством, и гимнастикой не противоречит природе» (V 456b). Для афинян времён Платона это было куда большей ересью, чем даже отмена собственности, – поскольку было возможно. Ведь образованных, гармонично развитых женщин они уже видели: вспомнить хотя Аспазию – доброго гения самого Перикла! И еле могли вынести это зрелище: а вдруг их жёнам станет завидно?!

И вот дело дошло до знаменитого принципа:

«Все жёны 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» (V 457d).

Слушатели недоумевают: хорошо ли это, а если даже и хорошо, – возможно ли? Сократ объясняет: у стражей – без различия пола – всё будет общим: и хозяйство, и трапезы, видятся они тоже будут постоянно. Стало быть, будет возникать и «эротическая необходимость» в соединении (V 458d). Но не доводить же дело до свального греха? Стало быть, освящённый брак необходим, но лишь в наиболее *полезной* форме (V 458e). В форме любовного треугольника: **он + она + государство**.

Главная польза брака – селекция, позволяющая улучшить породу граждан (V 459a-b). Но грубому нажиму не подчинятся даже идеально воспитанные стражи – этого Платон не может не понимать. И снова ему приходится прибегнуть ко «лжи во спасение». Это место стоит привести целиком:

«– 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 число 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 удостаивать почестей и наград и предоставлять им более широкую возможность сходить 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 месте.

– 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?

– 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 лет.

– 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, так как 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 сходить с кем угодно, кроме дочери, матери, дочерей дочери и с 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 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 Пифией.

– 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» (V 459d-461e).

Итак, селекция должна быть разумно организована, её нельзя пустить на самотёк. Иначе вмешаются эмоции, да и вообще возможен демографический взрыв. Значит, пары надо подбирать, не глядя на чувства молодых людей. Подбирать будут, конечно, мудрые правители. А чтобы не было обид, пусть браки (постоянные или временные) заключаются под видом жеребьевки, но только нечестной. При этом лучшие производители награждаются лучшими возможностями, а худшие – отстраняются от брака без возможности жаловаться. И всё это под заказанные правительством брачные оды, сочинённые поэтами-лауреатами в рамках узаконенных жанров. Марш Мендельсона платоновская цензура ещё пропустила бы, а вот «Песнь песней» – нет. Лицемерный же выходит порядок...

Впрочем, смотря как оценивать. Если с историко-этнографической точки зрения, то Платон даже ничего не выдумал. Он всего лишь описал порядок, действительно наблюдаемый антропологами у многих примитивных племён (например, в Океании). Здесь кровосмешение исключалось строгой системой брачных классов, до сих пор существующей у австралийцев. Да и грекам такой порядок брака был известен – Геродот (IV, 104) приписывает его скифскому племени агатирсов. Не говоря уже о спартанских законах, перед которыми Платон благоговел. В Спарте по законам Ликурга мужчине на свидание с женой давалось 15 минут (для произведения потомства хватит), а роль женщин была такова, что в III в. до н.э., в период упадка Спарты, дело дошло до «женского правления» – гинекократии (Тойнби 1991: 204-205). Что касается ситуации, когда молодые люди считают своими «дядями» всех мужчин старшего возрастного класса, то этнографам известно несколько вариантов такой брачно-родственной системы. Больше того, её следы сохранились даже в русском языке – в обращениях «дядя», «тётя» к незнакомым людям, старшим по возрасту.

То же относится к жестоким методам отбраковки неудачного потомства – больного или от «худших родителей», которое следует «укрывать, как положено, в недоступном, тайном месте» (V 460c). По-видимому, этих детей ждала гибель. Платон хотя бы приводит основания для

такого жестокого шага. Но реальность Эллады была ещё хуже. По обычаю, ребёнок не считался человеком, пока его не признает отец. Если он принял дитя из рук матери и поставил его ножками на пол своего дома, за ребёнком признавались права члена семьи и хозяйского сына. Но если отец отказывался это сделать (причём объяснять причины отказа он не был обязан), ребёнка просто выбрасывали на улицу, и его судьба никого больше не волновала. Любой прохожий мог подобрать его и воспитать свободным или рабом – по своему усмотрению. Но если впоследствии отец его разыскивал, то имел право требовать его себе, не возмещая приёмным родителям никаких расходов по воспитанию. Только с распространением христианства эти варварские обычаи были ограничены. Эдикт Валентиниана I, Валента и Грациана (между 364 и 375 г.н.э.) запретил выбрасывать свободнорождённых детей и лишил отца права на детей от рабыни, от которых он отказался; кодекс Юстиниана запретил бросать детей от рабынь и признал их – в случае, если они выживут, – свободными (Винничук 1988: 155-157, 179-180); позже церковь открыла благотворительные учреждения. Но и в средние века выживание ребёнка (даже здорового и даже в мирное время), в сущности, ничем не было гарантировано: сам факт его рождения свидетельствовал о грехе, совершённом его родителями, поэтому подростки спешили покинуть родной дом – «искать счастья», и никто их не удерживал. Что же касается не только юридического, но и *нравственного* запрета на убийство детей, то его сумела утвердить лишь буржуазная мораль.

Правда, Платону и самому, похоже, было неловко за свой совет. Следующий свой диалог –

«Тимей» – он начинает с краткого обзора своей утопии, и лишь здесь появляется уточнение:

«Далее, дети лучших родителей подлежат воспитанию, а дети худших должны быть тайно отданы в другие сословия; когда же они войдут в возраст, правителям надлежит следить и за теми, и за другими и достойных возвращать на прежнее место, а недостойных отправлять на место тех, кто возвращён» (Тимей 19а).

Это уже не драконовские меры спартанского образца, а мифологический мотив царевича, спасённого и воспитанного вдали от дворца и затем возвращающегося с триумфом: Кир Старший, Ромул и Рем, король Артур...

Итак, с исторической и этнографической точки зрения Платон невинен. Иное дело, если мы оцениваем его как утописта, и притом с сегодняшних позиций. «Общественное дело рождения детей» (V 461а); женщины и мужчины, преподносящие потомство не друг другу, а *государству*; полная власть правителей над личными чувствами – каков, однако же, идеал! Пусть даже он реально существовал, – но лишь в таких отсталых племенах, где понятия о личности вообще ещё нет. С момента, когда человек начинает представлять хоть малейшую ценность сам по себе, а не только как член общества или статистическая единица, такое обращение с ним становится морально неприемлемым.

Впрочем, во времена Платона это так и осталось словами, к тому же он говорит только о стражах. За низшим сословием семья, как и собственность, сохраняется. На реальную же свободу сексуальных отношений не решилась ни одна прочная утопическая община, где бы и кем бы она ни была создана.

## 15. ВОЙНА

Однако женская тема на этом не исчерпана. По Платону (V 466e-467e) женщины и подростки должны вместе с мужчинами участвовать в войнах. Женщины – потому что воспитаны так же, дети – потому что иначе не научатся военному делу. Конечно, обязанности детей будут поскромнее – в тыловых службах, да и беречь их будут тщательно. Но главное – даже не в увеличении живой силы войска: пусть трудное и опасное дело битвы совершается на глазах у всех! Тогда и трусам негде укрыться, и вообще бойцы держатся стойко. Ведь жёны и дети – тут же, в лагере, в случае поражения их ждёт гибель или плен. А после битвы каждый получит по заслугам решением всей общины стражей, а не только начальства. Трус будет с позором изгнан и переведён в по-

датное сословие. А герою достанется моральное поощрение: все пожимают ему руку и даже целуются с ним (Главкон, размечтавшись о своём, даже требует закона, чтобы никто не смел уклоняться от его поцелуев). И на пиру он получит лучшую порцию (спартанский обычай).

Материальной же награды такой боец ждать не может: к чему она? Ведь собственности у стражей быть не должно, да и государство не должно расширяться, чтобы не утратить единство. Поэтому агрессивные войны теряют смысл. Запрещается грабить и разорять вражескую страну (кроме контрибуции размером в годичный урожай), уничтожать постройки, обирать убитых, снимать с них доспехи – даже для возведения трофеев (бог не нуждается в таких жертвах). Единственная законная

цель войны – наказание агрессора и восстановление справедливости. Поэтому ведётся она по рыцарским правилам: противника нельзя уни-

жать, иначе прочный мир с ним невозможен. Только с варварами можно обращаться «так, как теперь относятся друг к другу эллины» (V 471b).

## 16. КОЛЛЕКТИВИЗМ ПЛАТОНА

Но для чего же вводится столь строгий порядок? И тут Платон раскрывает своё самое сокровенное чаяние: его высшая цель – *коллективизм*. Этот человек, в жизни сторонившийся людей (Diog. Laërt., III, 40), оказывается, тосковал по людям, но лишь достойным. О друзьях, которые ни о чём не говорили бы: «Это – моё!» или «Это – не моё!» (V 462b), а жили бы по принципу: «Если радость на всех одна, на всех и беда одна» (почти теми же словами – V 464a). Ради этого уничтожается и частная собственность, и частная семья. Перед нами община, спаянная не кровным, но духовным единством. Стражи называют друг друга «отцами», «братьями» и «сёстрами», словно в монашеском ордене, и соответственно относятся друг к другу. У них нет иной собственности, «кроме своего тела» (V 464d), – стало быть, нет поводов для кляуз и тяжб, которые так любили афиняне. А частная злая воля, даже если и появится, будет вынуждена смириться перед силой коллектива. Главкон спрашивал, в чём счастье таких людей? Да это ли не счастье?! Можно ли вообще жить лучше (V 465d-466c)?

Я счастлив, что я – этой силы частица,  
что общие даже слёзы из глаз.

Сильнее и чище нельзя причаститься  
к великому чувству по имени – класс.

(В.В. Маяковский)

Слушатели очарованы. Даже Фрасимах, затеявший весь спор, больше не возражает. Но опять вступает Главкон со своим юношеским пылом. Объявив государство Сократа земным раем, он ставит ребром сакраментальный вопрос: ТАК КАК ЖЕ ЭТОГО ДОБИТЬСЯ?

Этого-то вопроса Сократ и боялся. Ему приходится прямо ответить: моё дело – описать

идеал, а не воплощать его (V 472e). «Мы делали это не для того, чтобы доказать осуществимость подобных вещей» (V 472d). Да и вообще, один из главных принципов платоновского идеализма: ни одна идея не может воплотиться в материи в неискажённом виде, ибо материя – это хаос, принцип искажения. Этот принцип всегда умерял утопизм платоников:

«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?» (V 473a).

Самое большее, если нам удастся на практике хоть приблизиться к идеалу, насколько возможно. Это не исключено и в нынешнем мире, в любом из реальных государств, но лишь при одном условии:

«Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольётся воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся *порознь либо к власти, либо к философии*, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно» (V 473d-e; курсив мой – Л. М.).

Этот тезис гуманисты позже свели к знаменитому лозунгу: «когда короли станут философами или философы станут королями». Однако у Платона есть свои нюансы, и к выделенным словам мы ещё вернёмся.

С этого момента начинается новая тема: что такое подлинный философ и в чём его задача.

## 17. ФИЛОСОФЫ

Сначала Платон разбирает познавательные способности человека. Их три: знание (мудрость), незнание (невежество) и мнение. Истинное бытие (для Платона это – мир чистых идей) познаётся знанием, небытие же – невежеством. Ибо как можно утверждать что-либо о том, что и вовсе не существует?! Мнение же касается тех вещей, которые существуют лишь частично и неполно, то есть, по Платону, воплощённых

идей, вещей материального мира. Например, человек может рассуждать о тьме прекрасных вещей, но не о понятии прекрасного самого по себе, – это и есть мнение. Позже Аристотель назовет эти три вида знания *аподиктическим* (твёрдо установленным), *диалектическим* (только вероятностным) и *эристическим*, или *риторическим* – лишь внешним подобием истины. А Аверроэс на этом основании даже раз-

делит всех людей на три категории, и богословы у него попадут во вторую: их удел – «мнение», частичное знание (Соколов 1979: 271-272). Но лишь тот, кто исследует сущность вещей, кто стремится в этой изменчивой массе узреть солнце нетленной истины, – только такой человек, по Платону, заслуживает имя «любителя мудрости» – *phylósophos* (V 474c-480a).

*Книга VI.* Только такой человек способен в каждой вещи видеть суть, а в их совокупности – общую картину (VI 484a-e). Шаг за шагом лепит Платон образ идеального философа, не замечая противоречий. Поскольку нельзя найти «что-либо более близкое к мудрости, чем истина», черта философа – «правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине» (VI 485c). «Какой бы то ни было лжи» – значит, и «благородных вымыслов»? Или, когда он будет объявлять подтасованный брачный жребий, у него всё можно будет прочесть по лицу? Ему необходим широкий кругозор и лёгкое отношение к жизни и смерти: что такое я по сравнению с вечностью? Стало быть:

«Если ему свойственны возвышенные мысли 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» (VI 486a-b).

Здесь нет важной оговорки – что речь идёт только о *своей* жизни и смерти. Впрочем, правителю придётся обрекать на смерть «незаконное» потомство... Далее, при таком взгляде на мир он не может стать «неуживчивым и несправедливым», поэтому философскую душу можно определить по тому, «справедливая ли она, кроткая ли или трудна для общения и дика» (VI 486b). Такого экзамена не выдержал бы и сам Платон: он-то как раз был довольно неуживчив. Он враждовал с Ксенофонтом, Аристиппом Киренским, Антисфеном, Эхином – и не всегда из идейных соображений (Diog. Laërt., III, 34-36), а сочинения Демокрита, по преданию, специально скупал, чтобы сжигать. Необходима философу и способность к учению, и хорошая память, соразмерность и врождённая тонкость ума.

«И разве не поручил бы ты государство людям зрелого возраста, достигшим совершенства в образовании, – и только им одним?» (VI 487a).

Но тут вмешивается Адимант: в идеале всё это прекрасно, но в жизни философы – чудаки, бесполезные для государства (VI 487d), разве не так? Так и есть, отвечает Сократ, но виноваты в этом не они, а извращённое общество, не отдающее им достойного места (VI 488a-497b). Философов оттирают честолюбцы, демагоги, прислуживающие народу софисты и прочий люд, стремящийся в управлении к чему угодно, только не к справедливости. И толпа к этому привыкает: политика, мол, грязное дело, её и делать надо, не боясь запачкаться, а чокнутым «любителям мудрости» в ней не место – съедят<sup>1</sup>. Раз прирождённым кормчим, людям с большими природными задатками, не дают править кораблём, да и их самих убеждают, что это справедливо, – что ж удивительного, что они заняты не своим делом и творят глупости? И чем больше их способности, тем хуже результат: не то что у средних людей, которые ни в добром, ни в дурном деле не способны на многое! На самом-то деле только они и могут править, но лишь при условии добровольного подчинения граждан. Иными словами, их власть – идеологическая, власть разума. Платон мечтает о правлении лучших, но не о возврате к режиму Тридцати тираннов.

Кто же в таких условиях станет философом, и какова будет его судьба? Человек со всеми названными задатками? Нет, он будет выделяться как сильная личность. Демагоги обратят на него внимание как на сильного потенциального союзника и втянут в политику, где его выдающиеся качества принесут ему успех:

«Не появятся ли у него необычные притязания? Не станет ли он считать себя способным распоряжаться делами и эллинов, и варваров и не занесётся ли он высоко, преисполнившись высокомерия и пустой самонадеянности вопреки разуму? (...) Если кто-нибудь, несмотря на такое его состояние, спокойно подойдёт к нему и скажет ему правду, то есть, 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

<sup>1</sup> Сравните это с рассуждением Томаса Манна (март 1945 г.) о глубинной причине фашизации Германии – о «проклятии, лежащем на всей немецкой истории» (Манн 1961: 316): «Не только не злой от природы, но, напротив, склонный к умствованию и идеализму, немец видит в политике только ложь, убийство, обман и насилие, нечто решительное и недвусмысленно грязное, и когда он из мирского тщеславия отдаётся ей, он и действует сообразно этой философии. Немец-политик считает необходимым вести себя так, чтобы у человечества дух захватило, – вот это он и считает политикой. Она в его глазах воплощение зла, – поэтому, отдаваясь ей, он должен становиться дьяволом» (Манн 1961: 318).

будет, по-твоему, выслушать это среди стольких бед?» (VI 494d).

Заниматься подлинной философией такой человек уже не станет, хотя из него выйдет крупный политический деятель: «К их числу относятся и те люди, что причиняют величайшее зло государствам и частным лицам, и те, что творят добро, если их влечёт к нему» (VI 495b). Если же он откажется от политики ради мудрости, те, кто потерял в его лице ценного союзника, его сотрут из мести. Зато в философию, на пустое место, широко устремляются

бездарности, ищущие непыльного, но престижного занятия, – они-то и позорят звание философа. Получается, что человек, призванный к философии, сможет отдаться ей лишь тогда, когда что-то помешает ему погрузиться в политику: жизнь на чужбине, болезнь или столь мелкие масштабы государства, что его политическими дразгами можно будет пренебречь (VI 469b-c), как это сделал Гёте в Веймаре. При любом из ныне существующих политических режимов подлинно философская натура только губится (VI 497b).

## 18. ПЛАН УСТАНОВЛЕНИЯ ВЛАСТИ ФИЛОСОФОВ

Если же – по счастливой случайности, как не раз подчёркивает Платон, – какое-нибудь государство будет вынуждено вверить власть мудрецам, те начнут с очищения нравов. Они «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» (VI 501a). «После этого (...) они сделают набросок государственного устройства» – программу реформы. Первичной, как вытекает из всего сказанного, будет идеологическая власть: «достаточно появиться одному такому человеку, имеющему в своём подчинении государство, и человек этот совершит всё то, чему теперь не верят. (...) Ведь если правитель будет устанавливать законы и обычаи, которые мы разбирали, не исключено, что граждане охотно станут их выполнять» (VI 502b). Эту иллюзию разделял даже молодой Гёте, который десять лет пытался мудро реформировать Саксен-Веймарское княжество и кончил тем, что бежал со своего поста. Или можно вспомнить Ван Аньши в Китае (1069–1076 гг.), или... Впрочем, об этом разговор особый. Платон допускает, что массовая поддержка реформы ему обеспечена. Но что должен знать и уметь такой «совершенномудрый» правитель?

С этого момента (VI 502d) и почти до конца VII книги Платон переходит к собственно философским проблемам: идея блага, чувственная и умопостигаемая реальность, градации наук. Проблемы эти чрезвычайно важны для философии, но наша тема сейчас иная – платоновский утопизм. Отметим лишь то, что к нему относится.

*Книга VII* начинается со знаменитого символа пещеры (VII 514b-517c): люди похожи на узников, сидящих в пещере спиной к свету и видящих на стене лишь тени всего, что проносятся мимо входа. Точно так же и мы видим лишь тени подлинной (идеальной) реальности, которые принимаем за реальные вещи. Философ же подобен человеку, вышедшему из пещеры к

солнцу мудрости. Вначале у него заболят глаза, всё будет для него необычно, зато, привыкнув, он уже не захочет вернуться в прежнюю клетку. Если же он это сделает, то первое время, отвыкнув от темноты, будет казаться слепым, а его рассказу узники не поверят: это противоречит их опыту.

Получается парадокс: только мудрецы могут управлять, но они не желают! Такие люди «не хотят заниматься человеческими делами: их души всегда стремятся ввысь» (VII 517c). К политике их придётся обяывать – именно потому, что власть для них – бремя, долг перед обществом, которое их для этого и воспитывало (VII 519e-520a). И они, как люди мудрые и справедливые, согласятся со справедливым требованием, хоть оно и будет им тягостно. Эту мысль Платон, как всегда, тщательно разжёвывает несколько раз:

«А можешь ты назвать какой-нибудь ещё образ жизни, выражающий презрение к государственным должностям, кроме того, что посвящён истинной философии? (...) Однако не следует, чтобы к власти приходили те, кто прямо-таки в неё влюблён. А то с ними будут сражаться соперники в этой любви. (...) Кого же иногo 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 ведёт жизнь более добродетельную, чем государственные деятели?» (VII 521b).

Воспитание таких идеальных правителей Платон разбирает очень подробно. Оно проходит несколько этапов, на каждый из которых отбираются лишь самые достойные с предыдущего уровня. До 20 лет юноши и девушки (Платон ещё раз подчёркивает, что различия по полу быть не должно – VII 540c) проходят военную подготовку, гимнастику и начала наук. Последние включают мусическое воспитание (вместе с гуманитарными знаниями), а также основы точных наук: арифметику, геометрию, «музыку» (под которой греки понимали также

науку о пропорциях). Характерно, что знания о природе ограничены одной астрономией. При этом детей не «пичкают» знаниями – это насилие, а свободному человеку нельзя приобретать рабские привычки, – а обучают в игровой форме (VII 536e). Любопытно, что здесь Платон предвосхитил идеи педагогов-новаторов XX века. Отличившихся отбирают для повторного курса наук – углублённого и приведённого в систему. Но до 30 лет им не разрешают рассуждать самим (VII 539a-b), иначе споры и увлечение парадоксами расшатывают веру в истину. Платон здесь явно идёт по следам Пифагора, в школе которого ученики низшего класса – «акусматики» (слушатели) – не только не могли спорить, но и вообще надолго давали обет молчания. Искусству рассуждения и выводного знания они учатся с 30 до 35 лет, когда юный задор уляжется. После этого начнётся «производственная практика»: «их надо будет заставить занять государственные должности – как военные, так и другие, подобающие молодым людям» (VII 539e). Этот возраст испытания и приобретения личного опыта длится с 35 до 50 лет. Лишь после этого постаревшей молодёжи можно позволить, «увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя – каждого в свой черёд – на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они будут проводить в философствовании, а когда наступит черёд, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности – не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства» (VII 540b).

Итак, правители подготовлены. Но как подготовить остальных граждан Утопии? Здесь Платон краток – обходится одной фразой:

## 19. УПАДОК УТОПИИ

*Книги VIII и IX* посвящены распаду утопии и существующим типам государственного устройства, далёким от идеала. Можно сказать, что это – историческая концепция Платона, причём крайне умозрительная. Как бы ни было совершенно его государство, оно не вечно, как и всё на земле. Движущая сила смены режимов – порча человеческой природы:

«Итак, ты знаешь, что у различных людей непременно бывает столько же видов духовного склада, сколько существует видов государственного устройства. Или ты думаешь, что государственные устройства рождаются невесть откуда – от дуба или от скалы, а не от тех нравов, что наблюдаются в государствах и

«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 расцветёт, а народ, у которого оно возникнет, достигнет блаженства и извлечёт для себя великую пользу» (VII 541a).

И этому «лёгкому и быстрому» рецепту суждена долгая жизнь. Ещё за сто лет до Платона Гераклит мечтал, чтобы эфесцы перебили друг друга, оставив город детям (Diog.Laërt., IX, 2). Та же мысль в иной форме повторяется в одном из самых известных мест Евангелия: «если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Матф. 18:3). В смягчённой форме рецепт Платона повторялся и во многих утопических общинах. И даже у А. и Б. Стругацких, включая названный Платоном возраст: «Иногда он [дон Румата] думал, как здорово было бы, если бы с планеты исчезли все люди старше десяти лет» (Трудно быть богом, VI).

Другой вопрос, как сочетается рецепт Платона с его же обещанием «не трогать ни частных лиц, ни государства» (VI 501a). Выслать из города всех взрослых, отобрав у них детей, – это ли не насилие? Возможен, правда, другой вариант, известный со средних веков: взрослые остаются на месте, а детей обучают в закрытых школах и колледжах. Правда, если их обучают для преобразования общества, возникает множество нравственных проблем, но о них Платон не думает: благо государства у него основано на отвлечённой «идее блага», а не на воле и интересах граждан.

«влекут за собой всё остальное, так как на их стороне перевес?» (VIII 544d-e).

Перечислим, вслед за Платоном, факторы вырождения идеального государства в их логическом порядке:

1) Неизбежные ошибки в государственной политике в области евгеники: «Хотя и мудры те, кого вы воспитали как руководителей государства, однако и они ничуть не больше других людей будут способны установить путём рассуждения, основанного на ощущении, наилучшую пору плодоношения и, напротив, время бесплодия для вашего рода» (VIII 546b).

2) Рождение детей с не столь идеальными природными задатками (VIII 546d).

3) Отсюда – снижение воспитанности, пренебрежение к мусическим, а затем и к гимнастическим искусствам, в результате чего слабеет понятие о справедливости (VIII 546d).

4) В такой среде появляются раздоры, кладущие предел общественной собственности. Имущество общины делится между частными владельцами, а производящее сословие низводится на роль рабов стражей (VIII 547a-b).

5) «Там побоятся ставить мудрых людей на государственные должности», предпочитая им военных вождей (VIII 547e).

Так идеальный строй, который Платон здесь же прямо именуется «аристократией», сменяется *тимократией* – «властью доблести». Платон сам указывает его современные образцы – Спарту и Крит. Здесь ярко описан переход власти от советов старейшин к военным вождям, который, например, у индейцев Северной Америки произошёл чуть ли не на глазах у этнографов – в XVII-XVIII вв., под давлением необходимости дать отпор белым колонистам (Фентон 1978: 122-123, 142-143 и др.).

Итак, на этом месте из сферы утопии мы вступили в сферу истории. Поэтому не будем сейчас подробно рассматривать, как Платон объяснял порчей природы человека дальнейшую смену режимов, каждый из которых хуже предыдущего. Из тимократии, власти военной верхушки, рождается *олигархия* – власть имущественной верхушки. Её свержение ведёт к *демократии*, которой Платон и раньше бросил немало горьких упреков. Наконец, злоупотребление слабостями демократии ведёт к её вырождению в *тиранию* – самую извращённую форму государства. Тиранин, по Платону,

не просто враг демократического режима, но и его порождение. Его власть, в отличие от царской, основана на демагогии, на угождении народу и его растлении: ведь тиранин, чтобы удержаться, вынужден потакать самым низким прихотям большинства. Он вечно лжёт и сам окружён ложью, так что никому не может доверять; он не может осуществлять справедливость, иначе утратит поддержку, и так далее. Платон даже вычислил, что счастье «царственной души», то есть философа, в  $3^6 = 9^3 = 729$  раз больше, чем счастье тиранина (IX 587e). Однако в этом и таится надежда: любого человека, даже тиранина, можно убедить, как много он теряет, удалившись от справедливости и подлинной философии. Отсюда сдержанный оптимизм Платона:

«Раз он заботится об этом, значит, он не захочет заниматься государственными делами.

– Клянись собакой, очень даже захочет, но только в собственном государстве, а у себя на родине, может быть, и нет, раз уж определит так божественная судьба.

– Понимаю: ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет.

– Но, быть может, есть на небе [*то есть в мире умопостигаемых идей*] его образец, доступный каждому желающему; глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно – это совсем неважно. Человек этот занялся бы делами такого – и только такого – государства» (IX 592a-b).

## 20. ЕЩЁ РАЗ ОБ ИСКУССТВЕ

*Книга X.* Итак, всё сказано. Проект идеального государства готов, вопрос о справедливости, с которого начался спор, разрешён. Осталась мелочь – изгнать из государства поэзию, кроме официальной. К этому Платон и переходит. Раньше, в книгах II-III, он лишь вычёркивал из Гомера «морально вредные» стихи, параллельно с этим отмечая «полезные». Теперь же Платон, поразмыслив над задачами искусства, вообще ссаживает старика (вместе с прочими поэтами) с «парохода современности», как говорили в 1920-х годах.

По его словам, подлинный творец всего – бог: он – «мастер» (демиург), творящий идеи. Любой ремесленник творит, «вглядываясь» в эти идеи, не им созданные, то есть пользуется ими как планом, подражая богу. Искусство же воспроизводит в подобию то, что делается людьми: оно – подражание подражанию, сто-

ящее «на третьем месте от сущности» (X 597e). Поэт творит призраки бытия, и ничего больше. Поэзия не поддаётся критериям истинности, названным ранее: измерению, счёту и весу (она иррациональна, сказали бы мы), поэтому нарушает разумность и души, и миропорядка. «Яростное начало души» (эмоции) она воспроизводит легче, чем её высшие, разумные способности. И ведь правда, рассудочная поэзия скучна. Значит, с её помощью чувства берут верх над разумом. Одним словом, поэтическое воображение «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» (X 606d). По всем этим причинам «в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это

гимны богам и хвала добродетельным людям. Если же ты допустишь подслащённую Музу, будь то мелическую или эпическую, тогда в этом государстве воцарятся у тебя удовольствия и страдания вместо обычая и разумения, которое, по нашему общему мнению, всегда признавалось наилучшим» (X 607a).

Впрочем, поэзию можно будет вернуть из изгнания, если она докажет свою практическую полезность, а не только приятность (X 607d-e). Например, в виде агиток по образцу 1920-х годов? Как там у Ильфа и Петрова: «На стене клопы сидели / И на солнце шурились, / Фининспектора узрели – / Сразу окочурились»... Уже Аристотель увидит пользу и в эпическом, и даже в лирическом творчестве: оно даёт катарсис (очищение), разряжает эмоции, которые иначе взорвали бы психику изнутри. Ещё позже Фрейд назовёт это сублимацией. Но Платон в этом отношении – экстремист: неразумное начало души надо держать под контролем без малейших послажек.

Перед нами государство, претендующее на полную власть над человеком, включая его внутренний мир, во имя философского блага. При этом человек здесь рассматривается обобщённо, поэтому всем предписано одно и то же. Личности нет, есть лишь единый образец (эйдос) в его более или менее совершенном воплощении. Это и есть упрёк, который уже Ницше бросит рационализму вообще, начиная с его основателей – Сократа и Платона.

После этого и до конца разговора (X 608c-621d) Сократ говорит о высшей награде для праведных душ – загробной. Книга оканчивается мифом о хождении Эра на тот свет, чрезвычайно интересным, но уже не касающимся собственно утопии.

Теперь мы могли бы оценить всё сказанное и сделать выводы. Но утопия Платона на этом не кончается. На следующий день, в другой компании, Сократ вернётся к своему идеальному государству, но уже как слушатель.

## 21. ВТОРАЯ УТОПИЯ ПЛАТОНА: «ТИМЕЙ» И «КРИТИЙ»

На этот раз рассказывает хозяин дома Критий – либо тот самый, о котором мы упоминали: двоюродный дядя Платона и будущий глава Тридцати тираннов, – либо его дед. А.А. Тахо-Годи склоняется ко второму мнению (Платон 1994: III, 606-607), но это не принципиально. В любом случае первые читатели Платона невольно должны были вспоминать о *том самом* Критии.

Предание это якобы было вывезено из Египта Солоном, слышавшим его от жрецов храма Нейт в Саисе, и с тех пор передавалось в семье. В этом предании рассказывается о том, что девять тысяч лет назад, «перед самым большим и разрушительным наводнением» (Тимей 23c) Афины как раз и были тем образцовым государством, о котором говорил Сократ. Нынешние афиняне – лишь упадочные потомки этого великого рода, забывшие о своём прежнем величии.

Критий дважды рассказывает об этих Пра-Афинах (Тимей 23d-24d; Критий 109c-112e), но мало что добавляет к сказанному в «Государстве». Разве что Аттика в то время была куда больше и плодороднее нынешнего «остатка». Да ещё сословия философов и стражей названы соответственно «жрецами» и «воинами» (Тимей 24a-b) – чем окончательно стирается грань между утопией Платона и «индоевропейской триадой» Ж. Дюмезиля. Но Платону хочется оживить своё государство, показать его в дей-

ствии. А единственное, что может нарушить покой такого косного общества, побудить его к действию, – это война. И Критий рассказывает о самой славной из войн Пра-Афин:

«Ведь по свидетельству наших записей, государство ваше положило предел дерзости несметных воинских сил, отправлявшихся на завоевание всей Европы и Азии, а путь державших от Атлантического моря. Через море это в то время возможно было переправиться, ибо ещё существовал остров, лежавший перед тем проливом, который называется на вашем языке Геракловыми столпами. (...) На этом-то острове, именовавшемся Атлантидой, возникло удивительное по величине и могуществу царство...» (Тимей 24e-25a).

Так начинается *вторая утопия Платона*, самый знаменитый из всех его мифов.

Договоримся прежде всего о вопросах, которых мы касаться не будем. Существовала ли населённая суша в Атлантическом океане за 9 тысяч лет до Платона, как утверждает он сам? Могла ли цивилизация, описание которой соответствует бронзовому веку, существовать в указанное время – в X тыс. до н.э., то есть в эпоху мезолита? Ведь на всей остальной планете в это время даже лук и стрелы были ещё новинкой, не было ни земледелия, ни керамики, а тут – громадный город, царский дворец, каналы, военный флот! Сыграла ли Атлантида цивилизаторскую роль? Или Атлантида – это Тар-

тесс в южной Испании, как полагал А. Шультен?

Или правы С. Маринатос и А.Г. Галанопулос, ещё полвека назад отождествившие Атлантиду с минойской цивилизацией древнего Крита? А столица Атлантиды, по этой гипотезе, – один из центров этой цивилизации, остатки которого С. Маринатос открыл ещё в 1930-х гг. на вулканическом острове Санторин (Тира); извержение этого вулкана около 1450 г. до н.э. – не за 9.000, а за 900 лет до Платона – и погубило город и цивилизацию (Резанов 1975). Кстати, серьёзными археологами эта гипотеза оставлена примерно с 1980 г. На Санторинском конгрессе в конце 1990-х годов они сошлись на том, что извержение это случилось около 1620/1600 гг. до н.э., а разрушение критских «новых дворцов» полтора века спустя было вызвано другими причинами (Vassilakis 2001: 149).

Или, наконец, Атлантида выдумана Платоном с начала и до конца, как и Пра-Афины? Д.В. Панченко указывает на катастрофу, случившуюся как раз при жизни Платона: во время сильного землетрясения в Ахайе ушёл под воду город Гелика. Другая подобная беда близко коснулась афинян. Как сообщает Фукидид (II, 32 – 1994: I, 117), в первый же год Пелопоннесской войны (431–430) афиняне захватили и укрепили остров *Аталанту* у берегов Локриды Опунтской. Затем, в 6-й год войны, чума сопровождалась извержениями вулканов на Липарских островах, землетрясением в Аттике и сильными цунами: «Около этого времени море при Оробях, что на Эвбее, вследствие продолжающихся землетрясений, отступило от тогдашнего берега; поднялось страшное волнение, захватившее часть города; после этого вода частью залила землю, частью отступила назад от берега, и там, где прежде была суша, теперь море. При этом все, не успевшие взбежать на высокие места, погибли. Подобное же наводнение постигло остров Аталанту, что подле локров опунтских, причём оторвало часть афинс-

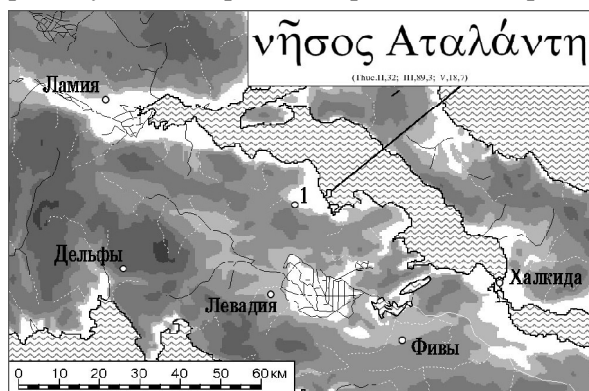


Рис. 1. Местоположение острова Аталанти. Цифрой «1» обозначена современная деревня Аталанди.

кого укрепления, а из двух вытянутых на сушу кораблей один изломало. Море слегка отступило от берега также на Пепарефе; однако за этим не последовало наводнения» (Фукидид III, 89, 2–4 – 1994: I, 230). По Никиеву миру афиняне уступили Аталанту спартамцам (Фукидид V, 18, 7 – 1994: II, 16). Видимо, это был важный стратегический пункт, раз в договоре о нём упоминалось особо.

Этих вопросов мы в данной работе решить не можем.

Не будем говорить и о месте мифа об Атлантиде в философской системе Платона. На эту тему есть отличная монография Д.В. Панченко (1990). Нас же интересует только место Атлантиды в истории утопизма. Почему из всех платоновских мифов, из всех преданий о «золотом веке» и погибших царствах именно Атлантида до сих пор волнует человечество?

На самом деле вопрос об Атлантиде включает в себя несколько вопросов, мало связанных друг с другом:

1. Существовала ли когда-либо некая населённая суша, ушедшая затем на дно океана, но оставившая след в мировой истории и культуре? Это не исключено, но маловероятно. Ведь все затонувшие города, открытые археологами до сих пор, были лишь периферийными пунктами крупных цивилизаций, хорошо известных историкам.

2. Существовал ли некогда материк, ставший прародиной мировой культуры, а затем исчезнувший? Эта гипотеза отсекается «бритвой Оккама»: все факты мировой истории объясняются и без такого допущения. Тем более что это допущение вызывает больше новых вопросов, чем решает старых, – а стало быть, непродуктивно. Такого рода гипотез наука избегает даже тогда, когда в них есть рациональное зерно. Помимо всего, эта версия противоречит собственным первоисточникам – диалогам Платона, в которых Пра-Афины – *современники*, а не преемники Атлантиды. Да и египетские свидетели – жрецы, сохранившие «историю» войны Атлантиды с Афинами, предки тех, кто пересказывал эту историю Солону, – не атланты и ни словом не упоминают о своей преемственности с культурой атлантов. Стало быть, даже если принимать слова Платона на веру буквально, Атлантида у него – не *прародина* цивилизации, а *одна из нескольких* цивилизаций.

3. Существовал ли когда-либо прототип Атлантиды, который под пером Платона приобрёл мифические черты? Очень даже возможно. Одна из версий – гипотеза С. Маринатоса и А.Г. Галанопулоса. Но как раз её атлантологи не желают признавать – чуть дальше мы поймём, почему.

4. Какова культурная роль мифа об Атлантиде? Иными словами: почему некоторые люди предпочитают этот миф научной истории, и что это за люди? Этот вопрос как раз важнее прочих: речь ведь идёт о наших современниках. В сущности, у них всегда можно обнаружить одно и то же основное побуждение: доказать, что официальная история ошибается (а то и намеренно вводит публику в заблуждение) и что подлинное прошлое соответствует не данным науки, а их собственным убеждениям. Среди тех, кто выводит высшие культурные достижения из Атлантиды, мы не встретим ни одного серьёзного учёного. Зато обнаружим Е.П. Блаватскую, современного мистика Друнвало Мельхиседека и – не забудем – Альфреда Розенберга, официального философа НСДАП, у которого северная Атлантида (она же Гиперборея, а у его современных последователей, вроде П. Глобы, – Арктида) оказывается прародиной «арийцев».

В таких построениях Атлантида оказывается джокером – картой, которой при желании можно придать любое значение. Именно её неопределённость позволяет играть этой краплёной картой против всей мощи науки. Поскольку об Атлантиде неизвестно ничего, утверждать о ней – в условиях, когда такие утверждения не могут быть отвергнуты, – можно всё, то есть – всё, что УГОДНО. Это – точка приложения авторских ценностей: для кого-то – центр «тайных знаний», для кого-то – центр знаний хоть и высоких, но суетных. Если бы когда-нибудь Атлантида была обнаружена, исследована и описана в подробностях, – такое открытие убило бы «атлантологию». Миф силён лишь до тех пор, пока позволяет вкладывать в сакральный текст произвольное ценностное содержание, любая определённость для него гибельна.

По сравнению с десятью книгами «Государства» миф об Атлантиде у Платона изложен очень сжато. В «Тимее» (24e-25d) говорится лишь об огромных размерах Атлантической державы, о том, что Пра-Афины в одиночку победили атлантов. И что затем, «за одни ужасные сутки» (в другом переводе – «в один день и в бедственную ночь») из-за «ужасных землетрясений и наводнений» погибло и афинское войско (то есть всё сословие стражей, воспитанное философами), и остров Атлантида, погружившийся на дно моря.

В этом рассказе, занимающем меньше страницы, задача Платона – прославить граждан своего идеального государства и дать урок современникам. По Д.В. Панченко, подвиг древних Афин должен был затмить Греко-персидские войны, поэтому многое в образе Ат-

лантиды указывает на Персию. Здесь и размеры державы – «больше Ливии и Азии, вместе взятых» (то есть больше Персии), и царская область, выставляющая флот в 1200 кораблей (у Ксеркса было 1207 триер – Herod.VII 89), и описание столицы, напоминающее Экбатаны у Геродота, и многое другое (Панченко 1990: 148-151). Но не только это.

Ведь совсем недавно, в 415-413 гг. до н.э., Афины сами сыграли роль Атлантиды. Во главе подневольных союзников афиняне (как атланты в мифе) попытались захватить Сицилию, чтобы затем добиться гегемонии в Средиземноморье. Главным их противником были Сиракузы – аристократическая республика, оборону которой возглавил Гермократ. Сиракузское государство, как и Афинское в рассказе Крития, «из-за измены союзников оказалось предоставленным самому себе, в одиночестве встретилось с крайними опасностями и всё же одолело завоевателей и воздвигло победные трофеи» (Тимей 25c). Афинское войско, осаждавшее Сиракузы, полностью погибло, с этой катастрофы начался закат Афин.

И вот теперь, в продолжающих друг друга диалогах «Тимей» и «Критий», Сократ выслушивает речи об идеальном мироустройстве. Сначала пифагореец из Южной Италии – Тимей рассказывает о космосе, затем Критий – об идеальном прошлом. Третья речь, которой мы не услышим, – видимо, об идеальном настоящем, но произнести её должен последний из приглашённых – тот самый Гермократ Сиракузский (Панченко 1990: 152)! Не значит ли это, что для Платона важен не «царственный род», а роль, которую изберут себе афиняне?

Подробная же картина Атлантиды даётся лишь в диалоге «Критий». Причём описано здесь далеко не всё. Вот краткий план этого диалога:

- 1) Происхождение атлантов и их царей (113b-114d).
- 2) Богатства острова (114e-115b).
- 3) Описание столицы (115c-117e).
- 4) Описание остальной части острова и её благоустройство (118a-e).
- 5) Военная организация (118e-119b).
- 6) Власть царей и их отношения между собой (119c-120d).
- 7) Добродетели первых царей и последующий упадок Атлантиды (120e-121b).

Затем сообщается, что Зевс решил покарать атлантов за «жалкую развращённость», в которую они впали. «Поэтому он созвал всех богов в славнейшую из их обителей, утверждённую в средоточии мира, из которой можно лицезреть всё причастное рождению, и обратился к собравшимся с такими словами...» (121c).

Но слов Зевса мы не слышим: в этом месте текст обрывается. Почему? Предполагают, что смерть помешала Платону окончить диалог, или что продолжение (а оно, по логике, должно было быть в несколько раз больше, чем известная нам часть) до нас не дошло. Д.В. Панченко, напротив, считает, что Платон оборвал свой рассказ сознательно. Он уже дал весь философский урок, какой хотел. Дальше мог выйти лишь фантастико-приключенческий роман, а это не его жанр. Точно так же Дж.Р.Р. Толкиен бросил мысль о продолжении своего «Властелина Колец», и по той же причине: «Я бы мог написать триллер – но это был бы всего лишь триллер, не более того. Не имеет смысла» (письмо к К. Бейли, цит. по: Прохорова 1997: 155).

Кроме того, гнев Зевса должен был сгубить не только атлантов, но и идеальных пра-афинян, а за что? Как Платону объяснить такую несправедливость бога? Поэтому продолжать он не мог, а искусственное окончание, не вытекающее из сюжета (например, входит слуга и зовёт всех обедать, как у Мольера в «Критике Школы жен»), – было бы недостойно Мастера. Художественное чутьё подсказало ему, что остановка на половине фразы будет выглядеть и естественнее, и эффектнее (Панченко 1990: 175) – как Медный всадник, застывший над обрывом:

Одним прыжком он на скалу взлетел –  
Вот-вот он рухнет вниз и разобьётся...

(А. Мицкевич)

Но, думается, была и ещё одна причина, почему Платон не захотел показать Атлантиду в столкновении с его утопией – и, значит, неизбежно в дурном свете. Исследователи Платона до сих пор спорят, чем же была Атлантида для него самого – эвтопией или дистопией?<sup>1</sup> До начала упадка она, несомненно, эвтопия. Но тогда Платону пришлось бы столкнуть между собой два своих идеала, и образы обоих при этом много бы потеряли. Оказалось бы, что «идея блага», о которой столько говорилось в «Государстве», не едина, что она допускает варианты. Проблема Гиппаса!

Логически Платон выверил свою утопию идеально, но сам вряд ли захотел бы жить в ней. Ведь он был всё-таки человеком, а не ходячей схемой. Он видел залог прочности утопической общины только в равенстве: «Когда аркадяне и фиванцы основывали Мегалополь, они пригласили его в законодатели; но, поняв, что блюсти

равенство они не согласны, он отказался» (Diog. Laërt., III, 23). Но он был царского рода и не забывал об этом. Так что царская власть, изгнанная им из своей утопии, всё же была для Платона притягательна. Любил он и забавы знати, стоившие немалых денег: был тонким ценителем лошадей. Из своего государства он изгнал и поэтов, но сам в юности писал стихи, известны и его поздние эпиграммы (Diog. Laërt., III, 6, 29-33). Одним словом, он любил многое из того, что сам же осудил. И «идеал, основанный на заявленной системе ценностей, требовал дополнения в виде идеала, основанного на ценностях, вынесенных за пределы системы» – запретных, но привлекательных (Панченко 1990: 160). Совместимо ли и то, и другое? У Платона – и именно в картине Атлантиды – выходит, что да. В период расцвета Атлантиды её цари соблюдают нравственный идеал «Государства», и весьма успешно. Лишь нравственная порча губит их – так же, как платоновскую «республику»:

«В продолжение многих поколений, покуда не истощилась унаследованная от бога природа, правители Атлантиды повиновались законам и жили в дружбе со сродным им божественным началом: они блюли истинный и во всём великий строй мыслей, относились к неизбежным определениям судьбы и друг к другу с разумной терпеливостью, презирая всё, кроме добродетели, ни во что не ставили богатство и с лёгкостью почитали чуть ли не за досадное бремя груды золота и прочих сокровищ. Они не пьянели от роскоши, не теряли власти над собой и здравого рассудка под воздействием богатства, но, храня трезвость ума, отчётливо видели, что и это всё обязано своим возрастанием общему согласию в соединении с добродетелью, но когда становится предметом забот и оказывается в чести, то и само оно идёт прахом и вместе с ним гибнет добродетель. Пока они так рассуждали, а божественная природа сохраняла в них свою силу, всё их достойное, нами описанное, возрастало. Но когда унаследованная от бога доля ослабела, многократно растворяясь в смертной примеси, и возобладал человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии долее выносить своё богатство и утратили благопристойность. Для того, кто умеет видеть, они являли собой постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную из своих ценностей; но неспособным усмотреть, в чём состоит истинно счастливая жизнь, они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них кипела безудержная жадность и сила» (Критий 120e-121b).

В природном отношении Атлантида утопически богата. Её плодородная часть – равнина в виде идеального прямоугольника размером

<sup>1</sup> В литературе, посвящённой утопизму, *эвтопией* принято называть утопию в узком смысле слова – картину идеального общества. *Дистопия* же – мир зла, во всём противоположный идеалу. Её не следует смешивать с *антиутопией* – критикой чужой эвтопической системы.

3×2 тысячи стадиев, вытянутого по широте. Примем стадий за 192 м, хотя длина его в разное время и в разных частях Греции могла не совпадать; к тому же Солон упоминает о двойном переводе легенды – с языка атлантов на египетский, а с него на греческий (Критий 113a-b), что могло сопровождаться путаницей в мерах. Так, А.Г. Галанопулос считает, что Солон мог принять египетскую цифру «100» за «1000», преувеличив все размеры и сроки в 10 раз (Резанов 1975: 111). Но мы исследуем не прообраз Атлантиды, а миф, в который верил Платон. При указанной длине стадия площадь только равнины Атлантиды составит около 220 тыс. кв. км – примерно как Белоруссия или две Болгарии. При этом с юга на север равнина тянулась только до середины острова (Критий 113c), со всех сторон её окружали горы, которые «по множеству, величине и красоте превосходили все нынешние» (118b). Следовательно, весь остров был ещё в 2-3 раза больше, приближаясь по площади к современной Франции или Испании. При этом он богат всеми видами природных ресурсов, от минералов до благовоний. Пищи хватало не только населению, но даже целым стадам слонов. Перед нами картина золотого века, где можно жить, или вообще не трудясь, или тратить минимум усилий.

Тем не менее цари полностью изменили географию равнины. По её периметру они прорыли колоссальный канал шириной в стадий и длиной в 10 тысяч стадиев (3+2+3+2 тысячи) – значит, он шёл и на юге, вдоль моря. Вероятно, равнина выходила к побережью всё же не на широком пространстве. Ширина этого громадного сооружения – стадий (192 м), глубина – плетр (1/6 стадия, или 32 м). От северного к южному рукаву этого обводного канала, принимающего в себя все стоки с гор, были проведены прямые транспортные каналы через каждые 100 стадиев (19,2 км), соединявшиеся поперечными протоками между собой и со столицей (118d). Часть этой воды использовалась для орошения, чтобы снимать второй урожай (118e), значит, была и сеть арыков. В таких условиях вся естественная речная сеть и вообще природа должна была быть либо включённой в систему каналов, либо уничтоженной. Атлантида – царство искусства и техники (по-гречески *technē* и значит «искусство»). В таком виде она и вошла в утопии Нового времени, начиная с Ф. Бэкона. Как и в антиутопии:

Когда природе надоест  
давиться ядом и обидой,  
она заявит свой протест,  
как это было с Атлантидой.

(И. Губерман)

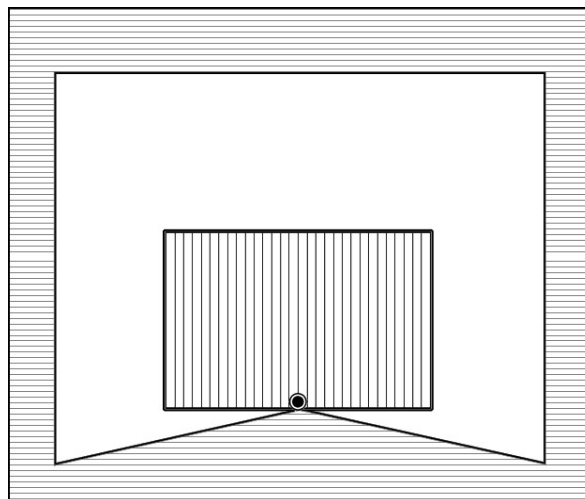


Рис. 2. Схема острова Атлантиды по данным Платона.

Каково было население острова, Платон не называет. Но он указывает, что равнина была разделена на 60.000 воинских участков, каждый из которых в случае войны выставлял одного офицера и 19 солдат (119a-b). Если на всём острове этот порядок был одинаков, то войско и флот атлантов насчитывали 1.200.000 человек. Предположим, что мобилизованным мог быть каждый пятый мужчина призывного возраста, как в Китае времён Сражающихся Царств. Тогда взрослое мужское население составит 6 млн., столько же – женское. Добавим стариков и детей обоего пола – и получим численность в 20-25 миллионов человек. Примерно во столько оценивается население всей Римской империи в эпоху её расцвета. Если же принять не китайские нормы мобилизации (каждый пятый), а египетские времён Нового Царства (где в войско брали каждого десятого), получим и вовсе фантастические числа.

Эта громадная держава управляется царями: ещё Екатерина II считала, что в большой стране (вроде России) республика невозможна. Цари эти происходят от пяти пар близнецов, сыновей Посейдона и Клейто. Перечислим их попарно, как в «Прорицании вельвы» (Критий 114b-c, перевод по Платон 1994: III, 624):

1. Атлант и Богатый Стадами;
2. Круглый и Пылкий;
3. Мыслитель и Землёй Рождённый;
4. Погоняющий Коней и Жених;
5. Знойный и Славный.

Посейдон сделал Атланта царём, а остальных – архонтами, каждого над своим уделом. Тем не менее дальше упоминаются именно десять царей. Напомним, что у греков царём считался «тот, выше которого никто не стоит» (Бикерман 1985: 13), кто не признаёт над собой

никакой высшей власти – ни божеской, ни человеческой, кроме лишь Судьбы, которой подвластны и сами боги. Стало быть, правители всех уделов были равны по статусу и различались лишь по авторитету. Однако, хотя Атлантида и делится на десять уделов, по её карте это незаметно. Сеть каналов охватывает весь остров, не учитывая удельных границ. Видимо, управление всё же едино.

Трудно сказать, как после этого оценить политический строй Атлантиды: как конфедерацию 10 царств во главе с гегемоном или как единое государство во главе с советом из 10 наследственных членов. Законы касаются только отношений между царями: в своём уделе каждый из них – абсолютный монарх с полной властью над жизнью и смертью подданных (119с). Все десять владык, как и полагалось в греческих и этрусских амфикиниях, регулярно собираются на совет – но не ежегодно, как в античном мире, а два раза в 11 лет. Принеся в жертву быка (этот ритуал описан очень подробно – Критий 119с-120b), они «вершат суд», касающийся только отношений между царскими домами. Точно так же и в Греции, и в Этрурии амфикиония лишь разбирала споры между входящими в её состав городами, но не могла вмешиваться в их внутренние дела. Эти совещания высшей власти обставлены предельной тайной: совершаются они ночью, в тёмном храме, при потушенных огнях, у остывшего жертвенного костра. И, словно этой темноты ещё мало, все участники надевают иссиня-чёрные стóлы (ритуальные одежды, отдалённо напоминающие халат). Кстати, откуда этот цвет – не чёрный, а именно иссиня-чёрный? В Китае он носил особое название – *сюань* 玄 – и считался цветом ночного неба и северной стороны, царства Чёрной Черепахи – *Сюаньгуй* 玄龜. Эти ночные совещания надолго поразили читателей Платона, да и не только их («И Кремль ещё спит, как Старший Брат, // Но люди в Кремле никогда не спят...» – Э. Багрицкий).

Описание страны и её столицы не слишком подробно. «Красивейший», «прекраснейший» и т. п. – такие эпитеты сопровождают всё, что упоминает Платон, но не столь часто раскрываются. В этих описаниях поражает, прежде всего, геометрическая правильность. Неровности природного рельефа сглажены, форма равнины исправлена каналом-гигантом. На острове господствует прямоугольная схема, в столице же – круговая. В центре, на одинокой горе, – храм и дворец. И тот, и другой находятся в месте, где когда-то сошлись Клейто и Посейдон. Видимо, понимать это следует так, что храм и дворец – одна и та же постройка, как в Кноссе



Рис. 3. Схема столицы Атлантиды в описании Платона. Чёрными линиями выделены стены.

(иначе трудно понять, как в *одном* центре находятся *два* здания). На этом же острове находятся второй храм, источники с холодной и горячей водой, купальни, священная роща Посейдона, а также казарма лейб-гвардии (117d). На кольцевидных островах, опоясывающих этот центр, находятся лишь храмы, сады, гимнасии и опять же гвардейские казармы, а на внешнем кольце – ещё и ипподром. Вокруг в радиусе 50 стадиев (9,6 км) простирается «густо застроенное пространство» с торговой гаванью. Весь город прорезан системой каналов, соединяющих дворцовый остров с морем.

Казалось бы, весь этот план совершенно искусственный. Но он чуть ли не идеально совпадает с планами китайских столиц, строившихся одновременно, каждый раз по особому императорскому указу. В центре такой столицы всегда располагается Запретный (Императорский) город – с дворцовым комплексом площадью в несколько квадратных километров, с парками и искусственными озёрами. Его охватывает Внутренний Город – кварталы учреждений и высшего чиновничества, – роль которых в Атлантиде играют «земляные кольца». Дальше идёт Внешний Город – торгово-ремесленный посад. Все эти части, как и у Платона, разделены стенами. Кстати, если «земляные кольца» – не просто часть дворца, а Внутренний Город, то это может означать, что населён он военным сословием («царскими копыносцами» – Критий 117d), живущим отдельно от простонародья. Точно так же, как афинские стражи живут на акрополе, не сталкиваясь с плебсом (112b). Для кого же ещё предназначены сады и гимнасии на островах? В таком случае соци-

альный строй Атлантиды – практически тот же, что и в Пра-Афинах: цари-жрецы, обладающие философской мудростью, – воины-стражи – «остальные». Всё та же триада!

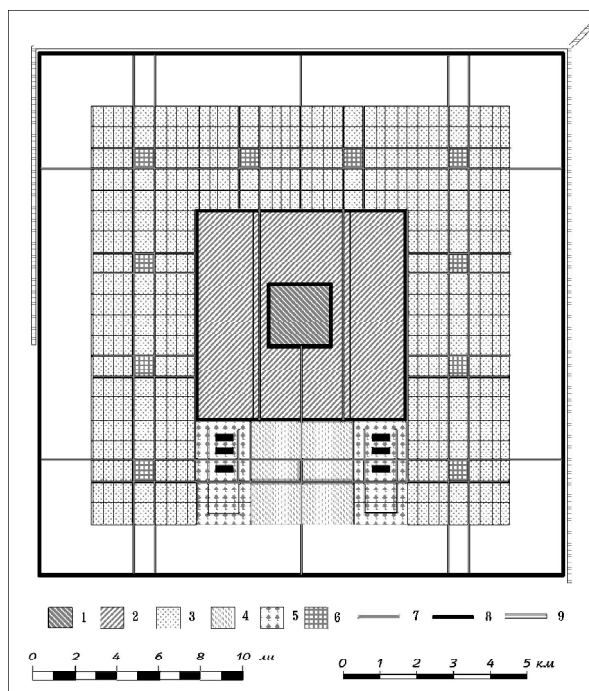
Правда, китайские города имеют прямоугольную планировку, а столица Атлантиды – круглую, притом в прямоугольной стране. Но здесь есть другая интересная параллель. В китайской мифической географии форма Земли – квадрат, а Неба – круг. Эта же символика соблюдается и в храмах: всем известен круглый Храм Неба в Пекине. При этом углы квадратной Земли, не покрытые круглым Небом, – земли варваров, демонов и всякой нечисти, на которых не распространяется благодать. С этой точки зрения круглая столица – образ Неба на земле. Но Платон не был знаком с китайской символикой, и трудно сказать, чем объясняется это странное сходство.

В рассказе Платона немало противоречий. Так, одинокая гора, на которой стоит дворец, находится в самой середине равнины 3×2 тысячи стадиев – но при этом всего лишь в 50 стадиях от моря. Остров производит всё, чтобы жить без особых трудов. Тем не менее цари строят гигантские каналы без явно видимой цели: один лишь обводной канал в 10.000 стадиев, потребовавший вынуть 11,8 куб.км грун-

та, по масштабам сопоставим лишь с китайской «Стеной длиной в десять тысяч ли». Чьими силами строили цари, а главное – как объясняли населению необходимость подобной «великой стройки»? Цари управляют мудро и все спорные вопросы решают на совете: подобная система была и на Крите в позднеминойскую эпоху, до вулканической катастрофы около 1450 г. до н.э. Но при этом столица обведена стеной в 76 км длины, а Внутренний Город и дворец отделены от посады ещё тремя кольцами стен. Такие постройки говорят о нестабильности. На Крите в указанную эпоху города вообще не имели стен: на острове царил мир, а морское господство критян исключало вторжение с материка. От кого же обороняются цари Атлантиды: от междоусобиц или от народных восстаний? Цари «ни во что не ставили богатства» (120с), но зачем-то содержали миллионную армию. Против кого? Ведь на всём материке – по мифическим ли сведениям, по историческим ли – за 10.000 лет до н.э. не было врага, против которого требовалась бы такая военная машина. Вдобавок ей даёт успешный отпор афинское войско численностью всего в 20 тысяч (112d). Либо процветание Атлантиды сильно преувеличено, либо к моменту войны с Афинами её гигантское войско было уже недееспособно, несмотря на колоссальные размеры. Впрочем, в мифе не принято вдаваться в такие детали. Можно объяснить их и иначе: симптомы неблагополучия относятся к поздней, кризисной эпохе.

Можно ли назвать этот платоновский миф сатирой на царство техники и мертвящего порядка? Нет, в эпоху Платона это ещё не было актуально. Попыток урегулировать саму природу в его время не было ни в Греции, ни в Передней Азии. Тогда в чём же смысл этого мифа, а главное – в чём секрет его притягательности? Только ли в «особом обаянии гибнущей цивилизации», о котором писал Б. Пастернак в «Докторе Живаго»? Или в грандиозности едва очерченной Платоном картины, будящей воображение читателя?

Возможно следующее объяснение. Приступая к мифу об Атлантиде, Платон (какими бы первоисточниками он ни пользовался) действительно хотел создать антиидеал, картину дурно управляемого, но могущественного государства – соперника Пра-Афин. С этой целью он наделил Атлантиду такими чертами, которые он осуждал, но перед которыми – быть может, втайне даже от себя самого – преклонялся. Увлёкшись, он создал яркий образ ретроутопии, соперничающей с его первым идеалом. В самом деле, пока цари сохраняют понятие о справедливости, Атлантида ничуть не хуже унылых



Линьнань, столица Южного Китая, в конце XIII в. Реконструкция Э. Эчли по данным Марко Поло.

- 1 – Гунчэн (Запретный город), 2 – Хуанчэн (Императорский город), 3 – Вайчэн (Внешний город), 4 – рынок, 5 – дворцы и парки, 6 – храмы, 7 – главные улицы, 8 – городские стены, 9 – рукава Великого канала.

Пра-Афин. Напротив! Здесь есть и блеск царской власти, и морское могущество, и совершенная техника, и утончённое искусство – вещи, что ни говори, захватывающие. Поэтому-то в «Критии» Платон куда больше говорит о блестящей Атлантиде, чем о Пра-Афинах, с которыми всё ясно. Вопреки самому Платону, на его страницах атланты одержали решительную победу над пра-афинянами, ослепив читателей на

многие века вперёд. А логика, которой Платон владел в совершенстве, заставила его вскрыть противоречия своего идеала, в том числе и невольно (Панченко 1990).

Этот результат, видимо, был неожиданным и для самого автора. Настолько неожиданным, что, оборвав «Крития» на полуслове, он так больше никогда и не вернулся не только к Атлантиде, но и к своей идеальной «республике».

## 22. «ЗАКОНЫ»

Есть у Платона и третья утопия – его последняя книга «Законы». Здесь продолжают многие идеи «Государства», но появляются и некоторые черты Атлантиды: геометрическая планировка города, ночные совещания суда. Но этот проект мы рассматривать не будем. Сошлёмся лишь на оценку такого почитателя и тонкого ценителя Платона, как А.Ф. Лосев (1990: 33-43): это обширное, вялое сочинение почти 80-летнего философа – не просто плод старческого упадка, но последовательное самоотрицание платонизма, начиная с онтологии и кончая этикой. Единая Мировая Душа здесь расколота на две – добрую и злую (X 897c); миром правит не только бог, но также случайность, благовремение и искусство (IV 709d); люди – куклы, которых боги создали неизвестно для чего и теперь дёргают за ниточки (VII 804b, I 644e-645a), – вот, по Лосеву, главные «грехи» состарившегося, отчаявшегося Платона против собственного учения. В своём государстве он теперь узаконил рабство, которого раньше практически не допускал: ведь частные рабы – это могущество

частных собственников, это мина под платоновское равенство и коллективизм (Государство IV 423a). А жестокость наказаний и строгость цензуры здесь таковы, что умный, ироничный, стремящийся во всём дойти до сути Сократ в «Законах» (единственный раз в творчестве Платона!) не появляется вовсе. А если бы появился в этом царстве инквизиторов, то не отделался бы просто цикутой. А законодатели – безымянные Афинянин, Спартанец и Критянин – сами говорят, что их государство – лишь «второе после идеального» (Законы V 739a), а будет ещё и третье... Кто же не знает, что выйдет, если с самого начала настроиться на второй сорт?! Приведя эти и другие аргументы, А.Ф. Лосев заключает:

«Если Демосфен, убедившись в окончательном крахе классического полиса (...), прибег к физическому самоубийству, то Платон прибег к философскому самоубийству путём написания своих “Законов”» (Лосев 1990: 43).

Этот анализ А.Ф. Лосева избавляет нас от необходимости подробного анализа третьей платоновской утопии.

## 23. МЕСТО ПЛАТОНА В ИСТОРИИ УТОПИИ

Подведём итоги. За свои 24 века платонизм пережил и взлёты, и падения. Злободневные политические намёки Платона утратили актуальность. Три его попытки воплотить свой идеал в жизнь при дворе сиракузских тираннов окончились крахом. Что же осталось от двух платоновских утопий?

Нет сомнений, что Платон не выдумал целиком своё идеальное государство. Он воссоздал картину военной демократии, которую знал частью из исторических преданий, частью из географической литературы. Этот грубый, но по-своему справедливый строй ещё не раз послужит источником ретроутопий: вспомним хоть обильную литературу о древних германцах, кельтах, викингах, кочевниках. Платон лишь облагородил военную демократию, увенчав её властью «философов».

Однако отцом утопии он считается не поэтому. В самом деле, мало ли и до него было мифов о золотом веке или экзотических странах? Но у Божественного Платона впервые идеальный строй предстаёт не как простое описание, а как связный *проект*, который можно осуществить хотя бы в принципе. Впервые Платон логически обосновывает справедливость этого проекта, впервые увязывает его детали между собой: деление на сословия – в силу разделения труда, особое воспитание стражей – в силу их особой профессии, реформа искусства – в целях воспитания. Впервые в основу своего идеала он кладёт не фантастическое и случайное допущение (воля богов, невероятное изобилие природы), а *сознательную волю людей и разумный план*. И впервые же, хоть и гипотетически, он намечает *пути осуществления*

этого плана, тем самым перенося свой идеал из прошлого в будущее, из сферы желаемого в сферу должного. С этого и начинается собственно утопическая мысль. И Платон впервые чётко наметил её важнейшие черты:

**1) Ключевая роль идеологии.** Все участники утопического эксперимента объединяются прежде всего верой, авторитет которой выше авторитета любых лидеров. Лишь при этом условии утопия остаётся царством справедливости, не вырождаясь в личную диктатуру.

**2) Роль воспитания,** первичная по отношению и к политике, и к экономике. Точнее, главная задача любой политики в таком государстве – воспитательная, всё остальное вторично.

**3) Роль искусства** как важнейшего средства воспитания. Поэтому, с одной стороны, оно лишается свободы творчества, становясь орудием власти. С другой же, поскольку главная задача власти – воспитательная, любой властный акт становится произведением искусства, а политика в целом – сферой художественного творчества. Это второе следствие превратилось почти в трюизм у фашистских теоретиков и было осуждено на Нюрнбергском процессе как существенная часть фашистской идеологии.

**4) Утопия как царство технологии.** В «Государстве» это – технология власти, влияния на сознание и поведение людей, в Атлантиде же – собственно техника, искусство преобразования самой природы по идеальному инженерному плану. Не случайно образ Атлантиды, полузабытый в средние века (на картах XIII–XVI вв. среди множества фантастических земель, от островов Бразил и Антилия до Южного материка, Атлантиды нет), оживёт в XVII в., причём именно под пером Ф. Бэкона – создателя современной научной методологии.

**5) Имущественное и социальное равенство** – хотя бы в пределах каждого сословия.

Отсюда – отмена и частной собственности, и частной семьи, создающих искусственные перегородки между людьми. Именно так две тысячи лет спустя поставят этот вопрос авторы «Манифеста коммунистической партии». На практике утопический идеал означал не грубую «общность жён», а реальное равноправие мужчины и женщины.

**6) Развитие полноценной человеческой личности** как главная цель всего утопического проекта. При этом, однако, критерии полноценности личности одинаковы для всех, они заданы автором утопии как собственный идеал. На практике это ведёт к обезличке и «муравейному братству» по Л. Толстому.

**7) Отделение власти от общества** – неотъемлемая черта всех рационалистических проектов. Как бы ни подчёркивали утописты принцип равенства, неизбежно выходит, что править должны лишь немногие, наиболее разумные и лучше других видящие истину. В способность общества к самоорганизации утопист не верит. Но на практике это означает *отчуждение* власти. К чему это ведёт, мы знаем.

**8) Но если мудрецы не могут заставить** весь мир жить по собственным законам, то могут они, по крайней мере, организовать собственную общину так, как считают правильным? Могут ли они, отделившись от непросвещённой толпы, создать себе убежище, условия которого были бы идеальны для творчества? И общество не должно им мешать, ведь плоды этого творчества – для него же. Так родилась **идея «республики философов»** или «республики учёных». Она лежит в основе и устава средневековых университетов с их автономией, и академий, и любых других сообществ учёных или деятелей искусств.

Таковы идеи Божественного Платона, неизменно повторявшиеся в каждой новой утопии.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Белявский В.А. 1971. Вавилон легендарный и Вавилон исторический. М.: Мысль. — 319 с.
- Бикерман Э. 1985. Государство Селевкидов. Пер. с франц. Л.М. Глускиной. М.: Наука, ГРВЛ. — 244 с.
- Васильев Л.С. 1983. Проблемы генезиса китайского государства (Формирование основ социальной структуры и политической администрации). М.: Наука: Главная редакция восточной литературы. — 326 с.
- Васильев Л.С. 1983а. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). М.: ВШ. — 368 с.
- Винничук Л. 1988. Люди, нравы и обычаи древней Греции и Рима. Пер. с польск. В.К. Ронина. М.: ВШ. — 496 с.
- Геродот. 1972. История в девяти книгах. Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Под общ. ред. С.Л. Утченко. Ред. перевода Н.А. Мещерский. Л.: Наука, Ленингр. отд. — 600 с. — (Памятники исторической мысли).
- Диоген Лаэртский. 1979. О жизни, учениях и изречениях

- знаменитых философов / АН СССР, Ин-т философии; Общ. ред. и вст. ст. А.Ф. Лосева. Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль. — 620 с. — (Философское Наследие).
- Кант И. 1980. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука. С.292-297.
- Клейн Л.С. 2000. Другая Любовь: Природа человека и гомосексуальность. СПб.: Фолио-Пресс.
- Лосев А.Ф. 1990. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. / Пер. с древнегреч. Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Авт. вступ.ст. и ст. в примеч. А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи. — М.: Мысль (Филос. наследие). — Т.1. С.3-63.
- Манн Т. 1961. Германия и немцы // Манн Т. Собр. соч. в 10-ти тт. Т.10. Статьи. 1929–1955. М.: ГИХЛ. С.303-326.
- Назаретян А.П. 2003. Агрессивная толпа, массовая паника, слухи. Лекции по социальной и политической психологии. СПб.: Питер. — 192 с.: илл.
- Панченко Д.В. 1990. Платон и Атлантида. Л.: Наука, Ле-

- нингр. отд. – 190 с. – («Из истории мировой культуры»).
- Платон. Собр. соч. в 4-х тт. / Пер. с древнегреч. Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Авт. вступ.ст. и ст. в примеч. А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль (Филос. наследие). – Т.1: 1990; Т.3: 1994.
- Прохорова Н. 1997. Приглашение к бегству // Знание – сила. №8. С.150-157. – [http://www.znanie-sila.ru/projects/issue\\_47.html](http://www.znanie-sila.ru/projects/issue_47.html)
- Резанов И.А. 1975. Атлантида: фантазия или реальность? М.: Наука.
- Сартр Ж.-П. 1989. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. (Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр). М.: ИПЛ. С.319-344.
- Секст Эмпирик. 1976. Сочинения в 2 х тт. Т.1. Вст. ст. и пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева. М.: Мысль. (Серия «Философское наследие»). – 399 с.
- Соколов В.В. 1979. Средневековая философия. Учебное пособие для философских факультетов. М.: ВШ.
- Тойнби А.Дж. 1991. Постижение истории. М.: Прогресс. – 642 с.
- Фентон У.Н. 1978. Ирокезы в истории // Североамериканские индейцы. Ред., предисл. и введение Ю.П. Аверкиевой. М.: Прогресс. С.109-156.
- Филатов Г.С. 1984. Социальная демагогия и методы господства фашизма // Филатов Г.С. Фашизм, неофашизм и антифашистская борьба в Италии. Отв. ред. Ю.А. Крагин, Н.П. Комолова. М.: Наука. 1984. С.53-86.
- Фукидид. 1915/1994. История. В 2-х тт. СПб.: Пролог. 1994. – Репринт изд.: Фукидид. История. Тт. I-II. Перевод Ф.Г. Мищенко в перераб., с прим. и вступ. очерком С. Жебелева. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых. 1915.
- Чанышев А.Н. 1981. Курс лекций по древней философии. М.: ВШ.
- Юлиан, император. 1961. Письма; Против христиан; Враг бороды // Поздняя греческая проза. М.: ГИХЛ. С.639-654.
- Vassilakis A. 2001. La Crète minoenne: Du mythe à l'histoire. Athènes : Éd. « Adam ». – 255 p.

Статья поступила в номер 26 декабря 2007 г.