

ПЛАТОН

ТРИ ГЛАВНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Долг оратора — говорить правду

ГОСУДАРСТВО

*Всего более боги чтут доблестное рвение,
проявляющееся в любви*

ДИАЛОГИ

Изумление есть начало философии

АПОЛОГИЯ СОКРАТА



МОСКВА
2024

УДК 1(091)(3)
ББК 87.3(0)
П37

Платон.
П37 Государство; Диалоги; Апология Сократа / Платон. — Москва : Эксмо, 2024. — 736 с. — (3 главных произведения. Библиотека избранных сочинений).

ISBN 978-5-04-199087-9

Книга «Платон. Государство. Диалоги. Апология Сократа» знакомит читателя с главными трудами целой ветви философии, названной по имени ее создателя, — платонизма. Под одной обложкой собрана золотая плеяда диалогов Платона: «Государство», «Критон», «Федон», «Федр», «Софист», «Пир» — а также «Апология Сократа», небольшой сборник речей великого философа, современника и учителя Платона, произнесенных им перед казнью.

Эти тексты составляют ядро философии Платона, обобщая его взгляды на главные вопросы человечества: от этики и справедливости до природы любви и смерти. Каждый читатель, целенаправленно изучающий историю философии или просто любознательный, найдет на этих страницах глубокие, вечные мысли, не теряющие актуальности в XXI веке.

УДК 1(091)(3)
ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-04-199087-9

© Оформление. ООО «Издательство
«Эксмо», 2024

СОДЕРЖАНИЕ



Государство	5
Апологии Сократа	459
Диалоги	485

ГОСУДАРСТВО

ВВЕДЕНИЕ



Главная мысль, окрылявшая душу Платона, когда он писал книги, озаглавленные общим именем *πολιτεία*, с давних времен была предметом споров¹, которые, как видно, не прекратились и донныне. Лица спорившие расходились в этом отношении на две стороны: одни утверждали, что Платон в тех книгах предположил себе задачу — указать и раскрыть свойства справедливости, и что философствования его о гражданском обществе введены лишь для сообщения большего света этой добродетели; другие, напротив, думали, что в них изображается возможно лучшее устройство государства, а рассуждения о справедливости в этом изображении имеют только второстепенное значение. Сколь ни противоречущи эти мнения, но каждое из них опирается на основания, которые нельзя почитать неважными и оставить без исследования.

Защитники того мнения, что в означенных книгах дело идет главным образом о наилучшем государстве, сперва ссылаются на самое заглавие тех книг и говорят, что его нельзя перетолковать наперекор единодушному свидетельству древности, так как оно, по всей вероятности, произошло от Платона; потом берут во внимание и то, что Платон, в V книге о «Законах» (р. 739. В), государству, требующему общности имуществ, дает первое место, а управляющемуся законами — второе. Сверх того, в начале Тимея², о содержании политики философ отзывается так, как будто в этом сочинении только и речи, что о делах гражданских. Таких оснований отвергать, конечно, нельзя. Что рассматриваемые книги словом *πολιτεία* озаглавил сам Платон, можно заключить даже из того, что это заглавие придавали им все писатели, начиная от Аристотеля до позднейших отцов церкви. Другая надпись — *λεγὶ δεκαίου*, навязанная им Генр. Стефаном, из древних читателей Платона никому не была известна. Если же загла-

¹ С каким упорством спорили об этом еще в древности можно видеть из рассуждений *Прокла* в его *Commentar, ad Plat. Polit.*, p. 309 sqq. Между новейшими особенно замечательны в этом отношении *Клейкер* (*Praefat. ad Polit. Plat.*), *Тидеман* (*Argumentt. dialogg. Plat.* p. 171 sqq.), *Моргенштерн* (*Commentt. d. Plat. Republ.* p. 1794), *Теннеман* (*System, philosoph. Plat.* T. IV, 173 sqq.), *Шлейермахер* (*Platons Werke.* Vol. III. P. 1, p. 3–72), *Зюземль* (*Die Genetische Entwicklung 2 Th.*, p. 58), *Штальбом* (*Platonis dialogi selecti.* Vol. III. Sect. 1), которого взгляд нам особенно нравится, и мы поэтому большею частью будем держаться образа его мыслей.

² См. p. 20 D — 25 D. *Crit.* p. 103 D.

вие *ποσιτεία* – в самом деле подлинное, то по всей справедливости надобно полагать, что гражданский вопрос в этом сочинении, по мнению самого писателя, должен был иметь важное значение и обнимать собою не малую часть целого. Замечательно и то, что Платон в других своих диалогах, вышедших в свет после рассматриваемого творения, указывает на него словом *ποσιτεία*, а заглавия *περὶ δικαίου* при упоминании о нем нигде не употребляет. Отсюда, конечно, еще не следует, что описание возможно лучшего государства он представлял себе как главную часть своего сочинения; однако ж здесь видно основание для заключения, что не наилучшее государство описано им с целью представить в большем свете природу справедливости, а скорее наоборот – природа справедливости раскрыта с целью рельефнее начертать образ возможно лучшего государства. Этому мнению, как мне кажется, сообщает правдоподобие и прекрасный рассказ Критиаса в Тимее (р. 20 D – 25. D), написанный, по всей вероятности, с намерением показать, что представленное в «Политике» общество всего более идет к тем людям, которые особенно совершенны и близки к богам. В самом деле, для чего бы иначе в упомянутом разговоре повторять эту мысль и подтверждать ее новыми доказательствами, если бы в Платоновом государстве главным образом имелось в виду раскрытие справедливости? Да и то сказать: пусть бы темою рассматриваемого сочинения была одна справедливость: тогда представлялось бы очень странным, что о предмете боковом Платон рассуждает с такою философскою отчетливостью и своими рассуждениями о нем наполняет почти половину целого своего труда, нередко доходя до таких подробностей, которые к главному его вопросу вовсе не относятся. Вот почти все, чем доказывают свое мнение критики, утверждающие, что в означенных книгах Платон решал задачу о возможно лучшем государстве.

Но немаловажны доказательства и тех, которые защищают мнение противное, говоря, что существенный вопрос «Политики» есть вопрос о справедливости. *Ποσιτεία*, замечают они, тем и начинается, что предметом исследования поставляется справедливость, а не государство. Притом Сократ в кн. II, р. 368 С ясно высказывает, что так как природу справедливости в одном человеке определить трудно, то он хочет создать общество, чтобы эта добродетель выразилась в нем яснее и осязательнее. А отсюда видно, что все последующие рассуждения о государстве направляются только к раскрытию справедливости и служат как бы дополнением и прибавкой к исследованиям этой добродетели. Надобно заметить и то, прибавляют они, что Сократ, начав разговор исследованием справедливости, по временам снова к ней возвращается, как к предмету, ради которого предпринято

исследование. Такие обороты можно видеть Libr., IV, p. 434 E., V, p. 471 B. C. D. Да и самое, наконец, заключение «Политики» выставляет на вид ту мысль, что справедливость должна быть всячески соблюдаема; ибо чрез это лишь мы можем быть и собою довольны, и бессмертным богам благоугодны. Таковы доказательства критиков, утверждающих, что в рассматриваемых книгах Платона говорится главным образом не о государстве, а о справедливости. Так как эти доказательства взяты из самого содержания речей Сократа, то им надобно, по-видимому, приписать еще более силы, чем первым. Посему неудивительно, что почти все новейшие исследователи Платоновой «Политики» больше склонялись к той мысли, что в ней рассматривается природа справедливости.

Этот взгляд на «Политику» Платона утвердился особенно с того времени, когда *Карл Моргенштерн* издал прекрасные свои замечания, в которых между прочим говорится о цели всего этого сочинения. обстоятельно рассмотрев и критически взвесив обоесторонние мнения, о которых мы говорили, он старался доказать, что Платон в своей «Политике» главным образом предполагал раскрыть природу справедливости и вообще добродетели, какова она сама по себе и относительно к проистекающему из нее счастью. С этою коренною задачею Платона, по его мнению, стоят в связи и многие другие вопросы, не только способствовавшие к объяснению главного предмета беседы, но и сами по себе казавшиеся Платону достойными того, чтобы рассмотреть их обстоятельно. Между такими вопросами, по словам Моргенштерна, первое место следует дать тому, который говорит о наилучшем государстве; ибо весь ход исследований, весь порядок мыслей в «Политике» ясно показывает, что, кроме изъяснения справедливости, Платон более всего старался начертать образ совершеннейшего общества — с целью воспитать добродетель граждан и на этом основании утвердить их счастье. Если же рассуждения Сократа о делах гражданских в «Политике» Платона действительно так направлены, что все относится к добродетели, то не могло быть, говорит Моргенштерн, чтобы, при таком сопоставлении учения политического с ифическим, не представлялось повода к ограничению жизни как частной, так и общественной одними и теми же законами. Этому мнению нисколько не мешает то, что все рассматриваемое сочинение надписано словом *λοσιτεία*; ибо если и другие диалоги Платона получили надписания по именам собеседников и иных, часто даже неважных предметов, то нет ничего удивительного, что и эти книги озаглавлены соответственно не тому, что в них *τὸ προηγουμένως ζητούμενον*, а тому, что в сочинении стоит на втором плане, — особенно если озаглавить их таким образом было удобно.

А что об этом самом государстве, которое устроено в «Политике» Платона, упоминается также в диалоге о «Законах» и дается ему первое место, то отсюда еще не следует, что описание наилучшего государства составляет главную часть «Политики». В «Тимее» же, говорит Моргенштерн, излагается не полная, а краткая рецензия раскрытых в «Политике» рассуждений, дающая повод догадываться, что цель этой рецензии была частная, имевшая в виду только гражданские постановления, а не всецелое содержание «Политики». Эти замечания Моргенштерна, конечно, остроумны; и неудивительно, что многие критики, увлеченные ими, приняли образ его мыслей, особенно когда видели, что мнения стороны противной были тонко опровергнуты. Но мне кажется, что Моргенштерн в некоторых своих замечаниях не вполне удовлетворителен. Не удовлетворяет меня ни то, что говорит он о заглавии рассматриваемого сочинения, ни то, что высказывает об указанных местах в «Тимее» и в пятой книге «Законов»; а на то, для чего Платон в своей «Политике» рассуждает о государстве так обширно и входит в такие подробности, у Моргенштерна не намекнуто ни одним словом, хотя это обстоятельство при решении настоящего вопроса весьма важно.

Можно было надеяться, что этот вопрос удовлетворительнее будет решен Шлейермахером, и Шлейермахер действительно занимался им. Он во многом не согласился с Моргенштерном и возвратил немало силы доказательствам тех, которые утверждали, что главная задача Платоновой «Политики» есть устройство государства; потому что и надписание этого сочинения, и указанные места в «Законах» и «Тимее» признал важнейшими опорами их мнения. Но если частично, в отношении к этому пункту, он противоречил Моргенштерну, то в общем взгляде на содержание «Политики» сходилась с ним. Вот результат исследований Шлейермахера, выраженный собственными его словами. «Точный анализ этого сочинения, — говорит он, — показывает, что постановленный в начале его вопрос о потребности праведной и нравственной жизни в самом деле есть господствующий; так что все, к нему не относящееся, надобно почитать как бы отклонением от предмета». Но потом: «Не стал ли бы этот Платонов Сократ (в „Тимее“) смеяться над предложенным здесь разложением целого, с которым в неразрывной связи мысль, что главный предмет его — справедливость?» Из несения этих слов видно, что Шлейермахер поставляет Платона в явное противоречие с самим собою, если думает, что, в «Политике» объяснив главным образом силу и превосходство добродетели, в позднейших сочинениях он той же самой «Политике» приписывает другое содержание и дает ей другую надпись. Чтобы защитить философа от этого произвольно навязыв-

ваемого ему противоречия, германский критик придумывает очень оригинальное предположение. Он представляет себе, что «Политика» Платона, с одной стороны, есть свод всех мыслей о различных способах умственной и нравственной деятельности человека, в таком значении, в каком те мысли раскрыты были в прежде написанных им диалогах, с другой — она заключает в себе инициативу нового порядка идей, вводящих человеческую деятельность в формы гражданской жизни. «В чем же теперь остается согласиться нам? — спрашивает Шлейермахер. — Остается сказать, что Платонов Сократ есть как бы какой-то двулиций Янус: в сочинении Платона, носящем заглавное имя λογική, он, по-видимому, смотрит назад; а в „Тимее“ мы видим его смотрящим вперед и обращающим взор на будущее. С этим стоит в связи и то, что в книгах „Политики“ есть немало вопросов, которые в прежних диалогах или едва затронутые, или слегка только рассмотренные, теперь рассматриваются обстоятельнее, и притом так, что переплетаются с другими вопросами, которые в прежних сочинениях представлялись сомнительными, а в настоящем сочетании мыслей получают определенное значение и доставляют читателям удовольствие. В „Тимее“ же „Политика“ потому только имеется в виду, что в ней начинается новый ряд рассуждений, в которых роль Сократа наконец передается Тимеею, Критиасу и Гермocratesу. Итак, в „Политику“ входят две стороны, — и если мы будем различать их, то едва ли не найдем возможности разогнать мрак, окружающий отдельные ее части».

Как ни остроумно это предположение Шлейермахера, но всякий заметит, что в его мнении «Политика» Платона теряет единство предмета и, как одно целое, держится только единством Сократовой личности. Такая неудовлетворительность Шлейермахеровых заключений не скрылась от многих последовавших за ним критиков, из которых каждый, по этому поводу, представляет собственный свой взгляд на содержание рассматриваемого сочинения. Так, например, *Мунк* ифический и политический его отделы соединяет в одной идее блага и, зерном всей «Политики» Платона почитая рассуждения о свойствах и воспитании истинного философа, существенную ее часть видит в книгах пятой и шестой; *Оргес*, желая сколько возможно далее раздвинуть тесный объем этой существенной ее части, полагает, что идея государства и идея блага — просто одно и то же; *Гернгард* для той же цели устанавливает различие между φρόνησις, которое, по его мнению, состоит в теоретическом знании идеи блага, и σοφία, которая выражает правительственную опытность государственного человека и, завися от справедливости, становится практическою стороною мудрости; *Штейнгарфт* содержание диалога находит также

в идее блага, которую понимает как начало нравственного порядка в мире и средоточие его развития, обнаруживающееся в своем развитии не иначе как порядком гражданским. Все эти взгляды, конечно, благовидны и пред судом формального мышления неукоризненны; но относительно всех их можно, по справедливости, сделать одно замечание: они страдают общею болезнью последней германской философии — логическим формализмом, или притязаниями чисто субъективными; положения Платона и взаимное отношение их остаются недопрошенными и отсылаются на задний план сочинения. Почему, например, в идее блага, как идее нравственного мирового порядка, Платон берет один момент — справедливость? Для чего о гражданском обществе рассуждает он так обширно? Зачем было с такою подробностью говорить ему об отдельных частях воспитания воинов, о различных родах поэзии, об общности жен и имущества и о многих других предметах, которыми даже и не обнаруживается никакая добродетель?

Между тем законы науки требуют, чтобы всякое сообразное с ее правилами сочинение имело целость и единство содержания, чтобы не было в нем ничего, к его организму не относящегося. Древние драматические поэты, составляя свои трилогии из каких-нибудь мифических сказаний, обыкновенно обрабатывали их так, что хотя отдельные мифы представлялись у них частями самостоятельными, имеющими каждый особую свою организацию, однако ж предмет целой драмы пред глазами их развивался как один и тот же. Этого именно можем мы, кажется, искать и у своего диалогиста-философа — тем более что в рассматриваемом теперь его диалоге говорится о таких вещах, которые, при всем сродстве содержания, находятся не в такой близкой связи между собою, чтобы не могли быть отделены одна от другой. Мы вовсе не одобряем мнения тех, которые приписывают Платону одно какое-нибудь намерение, управлявшее его мыслями при изложении «Политики», то есть намерение — либо создать наилучшее государство, либо описать природу справедливости. Хотя рассуждение Сократа начинается исследованием понятия о правде, однако ж в дальнейшем своем развитии оно с одинакою подробностью раскрывает свойства как наилучшего человека, так и наилучшего общества. Посему мы не сомневаемся, что в этом именно и должна состоять главная задача диалога. Но о двояком его содержании следует нам судить, конечно, так, что оба входящие в него вопросы должны сохраняться в объеме какой-нибудь одной мысли. И если эта мысль будет найдена и окажется такою, что прольет довольно света как на целый диалог, так и на отдельные его части, то надеемся, что в ней все его содержание придет к совершенному единству.

Но чтобы открыть ее в душе Платона, мы должны гадать о ней по одним главным задачам его сочинения; а для этого нам следует показать, каким образом он решил каждую из них, и потом вникнуть, как из этого решения составила у него картина человеческой жизни в полном и всестороннем ее развитии. Не излагая здесь непрерывного хода Платоновых мыслей, который в кратких обзорах будет показываем пред началом каждой книги, мы сведем сперва все, относящееся к одной задаче диалога, потом все, имеющее отношение к другой. Нам, выражаясь словами самого Платона и соображаясь с его понятием, надобно сперва оттенить *οἰκιοπορευίαν ἢ θίχην* каждого человека, потом обрисовать форму возможно лучшего государства. После этого можно будет правильнее судить как о сродстве и связи обеих задач, так и об организации, цели и духе всего сочинения.

Исследование начинается раскрытием понятия о справедливости. Но так как черты ее были нелепо перетолковываемы софистами, то в первой книге и опровергаются различные толки о ней. Потом собеседники Сократа, Главкон и Адимант, просят его рассмотреть добродетель саму в себе, независимо ни от каких внешних ее интересов, — и Сократ соглашается, только для этого считает нужным наперед начертать пред их глазами картину совершеннейшего государства, что и делает, начиная от кн. II, р. 386 С до кн. IV, р. 434 E. Доказав в этой части исследований, что государственная справедливость усматривается в неуклонном исполнении своих обязанностей всеми сословиями и в дружеском согласии всех граждан, он далее эти же самые черты приписывает справедливости в душе каждого неделимого, и такое обратное направление диалогу дает, начиная от страницы 435 В; хотя время от времени не забывает делать рефлексий и к идее наилучшего государства.

В душе человеческой, говорит Сократ, есть три стороны: разумная, раздражительная и пожелательная. Первая превосходнее последних и должна господствовать над ними. Середину занимает раздражительная. Раздражительность, по своей природе, иногда сдружается с умом, проникается любовью к добродетели и противится неистовому желанию. Поэтому, надлежащим образом умеряемая и поставляемая в должные пределы, она бывает мужеством, а отвергнув владычество над собою ума, становится дерзостью. Между тем раздражительности естественно подавать помощь уму против стороны пожелательной, которая не имеет в себе ничего высокого и божественного и потому, без сомнения, должна повиноваться части разумной и раздражительной¹. Если же в человеческой душе три сто-

¹ См. L. IV, р. 440 A sqq., IX, р. 580 sqq.

роны, то из различных свойств и взаимного отношения их возникают четыре добродетели: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость, — и этими добродетелями обуславливается совершенство человека. Мудрость принадлежит одному уму, которому свойственно познавать и провидеть, что полезно каждой стороне души и всей ее природе. Таким же образом и мужество живет исключительно в раздражительности и помогает уму защищать силу его предписаний. К этим добродетелям присоединяется рассудительность, выражающая подчинение пожелательной стороны души требованиям ума и сердца и умеряющая ее порывы к излишествах. Но три указанные добродетели имеют значение как бы частное; каждая определяет деятельность одной относящейся к себе силы, а на другие стороны души не простирается. Поэтому-то троица добродетелей у Платона увенчивается четвертою — справедливостью, без которой полнота и совершенство нравственной жизни невозможны. Справедливость сближает и соглашает все три части души; ее действенность видна не только в том, что каждая способность в человеке выполняет свое дело соответственно требованиям свойственной себе добродетели, не давая простора страстям чувственности и порывам раздражительности, но и в том, что человек точно таким же бывает и во внешней жизни, каков он внутренно, сам в себе, в своих правилах и началах, и чрез то, при всем многообразии своих выражений, является существом единичным, согласным с собою в чувствованиях и действиях. Кто бережет и поддерживает в себе такое состояние, тот достигает добродетели вообще, называемой здоровьем души, красотой и благонастроенностью¹. А достигаем мы ее тогда, когда благороднейшие стороны своего существа образуем искусствами и науками, особенно философией, и всю свою жизнь располагаем по идее высочайшего блага. Такое настроение наших душ, говоря словами Платона, есть не что иное, как $\eta\ \epsilon\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \lambda\omicron\sigma\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ². Сила и действенность добродетели весьма велики; ибо с упадком ее падает и истинное счастье человека, разрушается внутреннее его спокойствие, ограждаемое сознанием порядка и согласия всех душевных движений. С истинною добродетелью всегда соединяется и истинное удовольствие, и никто в такой мере не наслаждается им, как истинный мудрец. Толпа, даже в то время, когда думает наслаждаться радостями, ловит только тени и призраки их. Напротив, любителей мудрости и добродетели, даже и в самые скорбные минуты их жизни, надобно почитать блаженными. Те не

¹ См. L. IV, p. 444. D. E. Это здоровье души называется также гармонией. См. p. 443 D. E., Phaedon. p. 93. E.

² См. L. IX, p. 591 E., p. 592. E, где такое настроение души Платон называет также $\tau\eta\nu\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \lambda\omicron\sigma\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ и $\tau\eta\nu\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\eta\ \lambda\omicron\sigma\iota\nu$. См. L. X, p. 608 B.

стоят внимания, которые проповедают, будто великую истину, что несправедливость изобилует богатством, осыпается почестями, а добродетель и правда большею частью далеки от этих благ; потому что искать добродетели надобно ради самой добродетели и любить ее без всяких видов корысти, хотя и внешние награды иногда бывают не чужды ей. Справедливых людей не забывают и боги: они награждают всех любящих добродетель и старающихся, по своим силам, восходить к богоподобию. В настоящей жизни это, конечно, не всегда бывает — уравнение добродетели с внешними благами здесь — явление редкое; зато в другой жизни каждому воздается мерою законною, ибо дух наш бессмертен.

Вот легкий очерк, или как бы сущность того, что высказал великий философ о свойствах добродетели в человеке. В самой верной параллели с этим ее описанием начертывает он образ и наилучшего государства — такого государства, которое совершенно выражает собою добродетель одного человека, имеет те же части, характеризуется теми же свойствами, управляется теми же законами, стремится к той же цели. Чрез начертание такого образа внутреннее настроение нравственных сил неделимого стало у Платона предметом как бы осязательным и, представ пред очи наблюдателя, поражает их, с одной стороны, гармонией своих требований, с другой — многими парадоксами. В самом деле, только этим развитием форм «Политики» из начал психологических можно объяснить, почему Платон в некоторых пунктах учения о государстве так далеко отступил от народных понятий и вдался в странности: он слишком далеко увлекся желанием образовать политическое тело по психологической модели одного человека, не испытав вполне верности психологического своего взгляда, и этим нехотя доказал, что чем идеальнее добродетель в мире внутреннем, тем невозможнее осуществить ее в условиях быта внешнего. Потому-то в мире христианском философы-юристы редко мирились в своих идеях с философами-моралистами, не унижая одной из них в пользу другой. Впрочем, и Платон, формы жизни политической приведши к совершенному тождеству с началами психологии и ифики, сам же признал их неосуществимыми¹. Предположив это, взглянем теперь на самый образ начертанного Платоном государства.

¹ Прежде Платона, сочинение о наилучшем обществе писал Иппопотам Милетянин, писали, как говорит Аристотель (*de Rep.* 11. 8), и многие пифагорейцы. Чем воспользовался от них Платон, определено сказать нельзя. Невозможно безусловно верить и *Диогену Лаэртию* (*L. III. Sect. 37 и 57*), который рассказывает, что почти вся Платонова «Политика», по словам Аристоксена, содержалась в Протагоровых антилогиях.

Замечая, что человек, по природе, не может быть достаточен сам для себя, Платон в этой недостаточности его для самого себя находит начало общества и образует его из стольких же сословий, сколько сторон в человеческой душе. Сословие начальников у него совершенно подобно τῷ ζῴῳ, сословие воинов вполне соответствует τῷ θυμῷ, а народ, или грубая толпа, по его мнению, имеет ближайшее сходство с чувственными пожеланиями. Как в человеке, уму усвоит он власть и господство над прочими сторонами души, так и в государстве стражи и народ, по его идее, должны повиноваться правителям. Народ, как чуждый мудрости и состоящий не из философов, нужно, говорит он, удалять от управления государством и держать его в повиновении посредством стражей. Стражи государства — раздражительная сторона человеческой души, назначенная для защиты прав и выполнения распоряжений природы разумной, должны получать такое воспитание и быть в такой степени образованными, чтобы, повинувшись мудрым внушениям правительства, легко могли охранять благоденствие общества и мужественно предотвращать в нем как внешние, так и внутренние опасности. Итак, образованность предоставляется Платоном исключительно сословию воинскому; заботливее всего должно быть воспитываемо сердце государства. Образовать его, по мнению Платона, следует гимнастикой и музыкой. Гимнастика, по-видимому, может способствовать только к развитию и укреплению тела; но ее надобно преподавать и направлять таким образом, чтобы она нисколько не вредила совершенствам души, а напротив, еще содействовала к возвышению их. Музыка же должна быть такова, чтобы все ее виды клонились именно к образованию душевных сил, и не заключала в себе ничего, могущего вредить доброй нравственности. Поэтому некоторые виды поэзии, для чувствований и действий граждан опасные, в обществе благоустроенном терпимы быть не могут. Особенно надобно стараться, чтобы стражи не имели никакой собственности и не страдали любостыжанием; потому что иначе не станут они как следует выполнять своих обязанностей и будут губительны для безопасности отечества. Из числа стражей, наконец, должны быть избираемы вожди и правители государства. Общество, если хотят, чтобы оно было наилучшим, должно быть управляемо такими мужами, которые признаны превосходнейшими по общему суду людей умных. Итак, в главе общества пусть стоят такие лица, которые и в самом раннем возрасте выказали отличные способности души и, пришедши в возраст зрелый, далеко превзошли других своими добродетелями. Как человек частный становится добродетельным тогда, когда вся его жизнь настроится умом и управляется по образцу высочайшего блага, так и общество в таком только случае

может достигнуть совершенной добродетели и вполне наслаждаться счастьем, когда его вожди направляют свой ум к познанию вечной истины и исполняют великое свое дело, созерцая духом высочайшее благо. Поэтому правителями должны быть философы. Но под именем философов Платон понимает здесь не тех людей, которые вдаются только в отвлеченные исследования вещей или нечто знают о всем, о чем их спрашивают: философы, по его мнению, суть те, которые, взирая на вечные образцы явлений, познают самую истину — созерцая красоту добродетели, не только удивляются ей, но и всеми силами следуют за нею и воплощают ее в себе своими делами, которые богаты сколько знанием вечной истины, столько же и опытностью в употреблении вещей. Так как те три сословия граждан вполне соответствуют трем сторонам человеческой души, то и добродетели, свойственные последним, переносятся у Платона равным образом на первые; потому что совершенство государства обуславливается теми же четырьмя формами добродетельной жизни, которыми определяется совершенство неделимого. Мудрость, говорит Платон, есть добродетель правителей; мужество свойственно более всего сословию воинов, согласно с предписаниями правительства, ограждающими благоденствие и безопасность общественную; рассудительность усматривается в подчинении народной толпы воле правителей и во взаимном согласии граждан; а справедливость — в том, что не только согласны между собою граждане, но и целые сословия их строго исполняют свои обязанности и таким образом каждое из них более и более утверждает в свойственной себе добродетели. Но если и в государстве, и в частных людях — одни и те же добродетели, то как там, так и здесь надобно предполагать возможность одних и тех же пороков: ибо каково бы ни было общество, с царского его пути всегда идут какие-нибудь стези, на которые вступая, оно уклоняется в соседнюю область заблуждения. Так самое благоустроенное государство иногда незаметно перерождается в тимократию, из тимократии переходит в олигархию, из олигархического потом становится демократическим, а из демократического является тираническим.

Все это бывает следующим образом. Как добродетель души возникает при господстве ума, когда не дается места произвольным движениям стороны пожелательной и дерзости раздражения, так и пороки зарождаются в том случае, когда парализуется авторитет разумности и ее права захватываются стороною раздражительною и похотливою. Во-первых, под владычеством раздражительности является надменность, еще менее прочих пороков удаляющаяся от справедливости. Этому пороку души очень подобна тимократия,

какую видим в республиках Критской и Лакедемонской, ближайших к обществу наилучшему. Когда же против разумности возмущается сторона пожелательная, тогда душа заражается еще большими пороками, из которых самый близкий к надменности есть скупость, или любостыжательность, а в обществе сообразнейшее с этою болезнью зло называется олигархией. Но если пожелательность, не ограничиваясь одною любостыжательностью и стремлением к корысти, предаётся разврату всякого рода, то порча души доходит уже до крайности, — и тогда правительственная власть переходит в руки народа, общество является демократическим. Наконец, может еще случиться, что душой овладеет какое-нибудь одно пожелание, какая-нибудь одна страсть, и притом сильнейшая, так что под ее владычеством замрут все другие, более благородные, чувствования: в этом случае государство должно нести бремя тирании, самое тяжелое и совершенно противоположное форме правления наилучшего. Вот круг всех возможных реформ, которые волею-неволею испытывает человеческое общество. Хотя эти реформы следуют одна за другою по какому-то как бы роковому закону, однако ж надобно всячески стараться, чтобы то наилучшее состояние государства поддерживалось и сохранялось сколько можно долее. А достигнуть этого иначе нельзя, как непрерывным согласием граждан и невозмутимою гармонией всех государственных сословий: ибо как в человеческой душе тогда только возникает совершенная добродетель, когда все ее силы и способности находятся во взаимном согласии и действуют сообща, так и государство, чтобы оно могло быть наилучшим, несмотря на множество своих членов, должно представлять собою просто одного человека. Для сохранения такого единства в многосложном государственном теле требуются некоторые условия. Во-первых, надобно смотреть, чтобы границы государства не были слишком обширны и своею обширностью не подавали повода к разобшению его частей. Во-вторых, все сословия граждан необходимо должны заниматься — каждое своим делом и не мешаться безрассудно в дела чужие; потому что иначе между гражданами должны возникнуть ссоры и враждебные отношения, которые для общества хуже всякой заразы. Кроме того, надобно удалять из государства все, что может вредить доброй нравственности или ослабить авторитет законов и постановлений. Поэтому нужно всячески остерегаться, чтобы в уроки стражам, равно как в гимнастику и музыку, не привносимо было каких-нибудь нововведений¹; ибо такими изменениями удивительно как ускоряется

¹ Об этом философ весьма подробно говорит в книге второй. Объясняя излагаемое здесь учение Платона, Моргенштерн справедливо замеча-

разрушение общества. Далее, домашние вещи должны быть распределены так, чтобы в общество не могло прокрасться ни одно худое пожелание, способное возмутить согласие граждан. Поэтому стражи как другими благами, так женами и детьми должны владеть сообща; а отсюда произойдет то, что своекорыстие не вытеснит попечения об общем благе и согласие граждан сделается неразрушимым. Притом, чтобы еще более уравнивать состояние всех членов государства, женщины в нем должны получать такое же воспитание, какое и юноши, и смотря по тому, к каким занятиям способна каждая из них, — годные для дел воинских пусть идут на войну, а расположенные к делам гражданским пускай занимают места правительственные. Этими и подобными установлениями можно достигнуть того, что описанное государство будет надежно и твердо, причины внутренних раздоров в нем устранятся, и добродетель, свойственная наилучшему обществу, упрочится. Но как счастье частных лиц зависит от их добродетели, так и целые государства не могут наслаждаться благоденствием, если политическое устройство их не будет скреплено добродетелью. Поэтому, как весьма жалок бывает человек, если душа его находится под владычеством страстей, и весьма счастлив, если она любит справедливость и добродетель, так и бессильная власть тирана достойна величайшего сожаления, а *дрютохратия*, или наилучшее правление, приносит гражданам столько благ, сколько может принять их человек чрез посредство гражданского общества.

Изложив сущность исследований, в которых Платон решает обе предположенные им задачи — ифическую и политическую, что можно сказать теперь о главной мысли всего сочинения? Скажу коротко, что думаю. Мне кажется, ни первая часть исследований, которая занимается описанием нравов наилучшего человека, ни последняя, в которой начертывается картина наилучшего государства, — ни то ни другое, рассматриваемое в отдельности, само по себе, не обнимает главной задачи философа, какая решена в этом диалоге. Но если оба упомянутых вопроса будут сведены в один, то легко откроется единство формы этого превосходного сочинения и совершенная целость его содержания. Сводя их один с другим, мы замечаем, что при изложении своей «Политики» Платон имел мысль — *начертать образ совершенной человеческой добродетели, какая должна быть созерца-*

ет, что целью такого учения было оградить от влияния поэзии народную нравственность. Те же самые положения Платон защищает и в кн. Legg. II., р. 658 E. sqq., где доказывает, что благонравное общество не должно допускать в этом отношении никаких нововведений, как бывало у египтян, которые поэтам, музыкантам, живописцам и др. предписывали известные законы и нарушать их не позволяли.

ема как в душах отдельных лиц, так и в гражданском обществе, показать ее силу и превосходство и вместе научить, что худого и порочного может прививаться к общественной жизни и как этим злом разрушается человеческое счастье. Допустив это, мы поймем, для чего философ соединил описание наилучшего человека с описанием наилучшего государства, и притом так, что раскрытию того и другого предмета посвятил равную меру труда. Не будет для нас темно и то, почему свой диалог начал он с определения справедливости и кончил похвалами ей. С этой точки зрения нетрудно также усмотреть, что заставило его назвать свое сочинение словом *πολιτεία* и почему в «Тимее» и «Законах» упоминается о нем как о сочинении просто политическом. Объясним это самым делом.

Если мы согласимся, что коренною мыслью Платона, при изложении «Политики», было изобразить совершенную добродетель в ее бытии и явлениях, то не трудно понять, что расположило его в одном и том же сочинении представить образ наилучшего человека и наилучшего государства. Намереваясь нарисовать, так сказать, картину человеческой природы в полном ее развитии, он не мог не видеть, что одна сторона ее – ифическая, скрывается в душе неделимого, а другая – политическая, в общественной жизни людей. Эти две ее стороны – то же самое, что предмет в себе и предмет в явлении. Тут внутреннее и внешнее в человеческом существе, под пером Платона, должны были сделаться душой и телом его диалога; и диалог его стал зеркалом человеческой природы, отразившим в себе ту и другую ее сторону. Да и могло ли быть иначе? В чем добродетель нашла бы свойственное себе выражение, как не в доброй деятельности? Где возможен предмет доброй деятельности, как не в нравственных отношениях человека? Чем устанавливаются и осуществляются нравственные отношения человека, как не гражданской организацией прав и обязанностей? Посему-то на целое государство Платон смотрел не иначе, как на одно нравственное неделимое, как на добродетель одного лица, раскрывшуюся во множестве неделимых и получившую осязательный свой облик в многообразных рефлексиях; и это-то ифико-политическое лицо изобразил он в рассматриваемом нами сочинении.

Но при этом, может быть, скажет кто-нибудь: почему внешнее выражение добродетели Платон видел именно в государстве, а не в обществе, обнимающем весь род человеческий? Ведь таким образом, кажется, можно было бы ему полнее и совершеннее выразить образ человеческой природы. Очевидно, что этим вопросом требовали бы от Платона не иного чего, как взгляда нравственно-космополитического. Что ж, если целая организация его «Государства» развита из начал психологии и ифики и если предположим, что понятия его