



Платон

ГОСУДАРСТВО

RU
science
RU-SCIENCE.COM

Классическое наследие

Платон
Государство

«КноРус»

IV век до н. э.

УДК 340(075.8)
ББК 67.0я73

Платон

Государство / Платон — «КноРус», IV век до н. э. — (Классическое наследие)

ISBN 978-5-4365-0254-0

Настоящее издание выходит в рамках серии «Классическое наследие» и представлено произведением величайшего греческого мудреца и философа Платона (V в. до н. э.) – «Государство», посвященного проблеме идеального государства. Классика всегда актуальна, она помогает нам и сейчас в XXI веке думать и решать проблемы «быстротекущей жизни». Читателю, наверняка, будет любопытно узнать, что современные острейшие государственно-политические катаклизмы являются в известной мере отражением подобных коллизий в античности. Настоящие диалоги являются обязательными источниками для сдачи экзаменов по ряду дисциплин. Но предложенная *materia traatanda* заинтересует не только студенчество, но и самые широкие круги читающей публики.

УДК 340(075.8)
ББК 67.0я73

ISBN 978-5-4365-0254-0

© Платон, IV век до н. э.
© КноРус, IV век до н. э.

Содержание

Платоновская философия государства	5
Книга первая	14
Книга вторая	37
Книга третья	57
Конец ознакомительного фрагмента.	60

Платон

Государство

Платоновская философия государства

Система взглядов родоначальника объективного идеализма тяготеет к религиозному мировоззрению. Он воспринимает мир как божественный порядок, развернутый высшим разумом «прекрасный строй вещей». Это относится и к социально, государственно организованному миру на микроуровне, и к космосу на макроуровне. Однако точку зрения Платона на общество и государство едва ли можно назвать спиритуалистической, основанной на вере в духовного, абсолютно свободного и личностного Бога христианства, той мировой религии, которая зародится спустя три с половиной столетия после смерти мыслителя.

Основополагающей идеей Платона в целом выступает идея порядка и гармонии, существующих на любой ступени этого «строя»: во вселенной, в государственной жизни, у самого человека. «Достоинство каждой вещи – будь то утварь, тело, душа или любое живое существо – возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через искусство, которое к ней приложено... Значит, это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи особый, делает каждую вещь хорошей».

Свойственное большинству греческих философов синтетическое восприятие мира как единого целого трансформируется у Платона в представление об универсуме как стройном и соразмерном порядке. Именно к политически оформленному общественному бытию, к государственности— для античного мыслителя общество во многом есть синоним государства – самым непосредственным образом относится платоновский принцип порядка, пронизывающий все: «...небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу Вселенную «космосом», а не «беспорядком» и не «бесчинством»».

В отличие от точки зрения отцов христианской церкви, выработанной веками спустя, государство, по Платону, есть не преходящая, временная форма организации общества, а форма, устремленная к идеалу общежития людей, способных жить в мире и совместными усилиями утверждать торжество нравственности, справедливости и духовности. Отсюда, как совершенно справедливо утверждал один из наиболее глубоких исследователей античной политической и правовой культуры, профессор Н. Н.

Разумович, – идеальный подход греческого мудреца к общественным отношениям, к государству как в перспективе, так и в ее обосновании.¹ Читатель легко найдет и проследит ход рассуждений Платона о совокупной человеческой душе как части мировой души, разделяющейся на три составляющие: познающую, чувствующую и желающую, о выделении в единой общественной организации классов или сословий, а также добродетелей, соответствующих означенным частям души. Сразу же отметим, что античный философ гениально предугадал сословное деление, существовавшее в весьма далекой от него будущей христианизированной средневековой Европе многие сотни лет. Кроме того, он отдал предпочтение в социальной этике не индивидуальным нравственным целям, а целям общим, суммируемым и направляемым в своем осуществлении государством. Такая постановка проблемы означала существенное поглощение свободной индивидуальности интересами общего блага, но одновременно вела к дифференциации добродетелей каждого индивидуума. Каждому человеку – составной части государственного целого – необходимо развивать ту добродетель (арехр), которая соответ-

¹ См.: Разумович Н.Н. Политическая и правовая культура. Идеи и институты Древней Греции. М., 1989. С. 98 – 168.

ствует его природной склонности и его социальному положению. Гармоническое единство добродетелей, выраженное в справедливости, могут обеспечить философы. Они способны подчинить низшие добродетели высшей, т. е. мудрости (σοφία), охватить всю полноту и единство государственных идей, патриотических идеалов и гуманистических ценностей.

Ученик Сократа Платон решительно отказывается от принуждения и подавления как методов поддержания установленного государством правопорядка и разумного общежития. Он стоит за то, чтобы высшим идеальным целям существования государственности соответствовали и средства, которыми они обеспечиваются. Но вместе с тем Платон и преодолевает позицию учителя, ибо предполагает подчинение, хотя и основанное на нравственном и интеллектуальном превосходстве одних над Другими. Сократ ограничивался нравственным самосовершенствованием, разумным и свободным наслаждением жизнью, накоплением знаний и мудрости, учил прежде всего «познать самого себя». Отзвуки этой позиции есть и у Платона. Главные рычаги государства для установления между людьми отношений сотрудничества и взаимопомощи, по Платону, не покорение и господство, а просвещение и воспитание, не наказание, а убеждение.

Сопоставление идей Платона, встречающееся в литературе, с тоталитаризмом выглядит едва ли корректными, поскольку абсолютная государственная регламентация всех видов человеческой деятельности, принудительный контроль и подавление отнюдь не являются у него системообразующими факторами. Владычество и субординация у греческого мудреца – это природная необходимость. Она обусловлена не только различием людей от рождения, но и социальной потребностью искусственно поддерживать возможно справедливое равенство. Люди появляются на свет непохожими друг на друга, один способнее к одному делу, другой – к другому. Поэтому удобнее и лучше, если каждый будет заниматься только тем делом, к которому он наиболее способен. Отсюда разделение занятий, отсюда же и взаимная нужда друг в друге, предписывающая упорядочить отношения между людьми. Все требуемое будет сделано в большем количестве, легче и лучше, если каждый будет делать то, к чему больше всего склонен по своей природе, своевременно и не отвлекаясь на другие дела. Природное разнообразие и неравенство индивидов есть очевидный факт для Платона. Его совершенное общество отнюдь не сборище «одинаковых» людей, прошедших прокрустово ложе уравниловки и стандартизации, мелочной регламентации и эгалитаризма. Его первый и крупнейший в истории мысли проект идеального «Государства» нельзя представлять досужей фантазией, размышлениями «от нечего делать». Это глубоко продуманный и целенаправленный план социальной стратификации, имеющий целью навсегда исключить возможность столкновения эгоистических интересов богатых и бедных, сильных и слабых, образованных и неграмотных, предотвратить общественный антагонизм и разгул несправедливости. Почти непосильная, величественная задача, которую ставил мыслитель перед собой, заключалась в том, чтобы устранить «богатство и бедность». Одно ведет к роскоши, лени, новшествам, другая кроме новшеств – к низостям и страданиям.

Платону свойственно редкое сочетание гениальной способности предугадывать историческое будущее, филигранной изобретательности и ответственности, серьезности пророка, озабоченного опасностью искажения его прогнозов, банальностью и примитивизмом в истолковании его идей, спекуляцией на них, насильственным внедрением их в жизнь. Он меньше всего дает оснований для этакой снисходительности, сквозящей в некоторых работах, и от подобного рода «почитателей его таланта» «уходит» в заоблачную высоту мира идей, сразу обнаруживая «дистанцию огромного размера».

Платон отталкивается от своей основной мировоззренческой посылки о том, что существуют два мира – мир идеального, того, что никогда не станет реальным, и мир реального, что находится в становлении (γένεσις) и не обладает идеальным бытием. Один из миров познается разумом, другой – чувствами. Процесс познания и объяснения действительного бесконечен.

Истинного знания у смертных не бывает, познаваемость мира под большим вопросом. Накопленных сведений никогда не достаточно науке для радикальной и гарантированной от неудач коренной переделки общественных отношений.

Отрицая в принципе успех социальных преобразований посредством соединения общих усилий теоретиков государственной мудрости и практиков стихийного эмоционального протеста против несправедливости, Платон тем не менее выступает сторонником мирного, культурного развития общества.

Платон идеалистичен, когда выдвигает идею общего блага (τόῦ ὅλου), переоценивает прочность нравственных устоев идеального государства, «заикливается» на этической проблематике, завещанной Сократом. Добродетель, и у того и у другого отождествляется со знанием, единство всех добродетелей скрепляет знание. Но потом Платон признает и другие добродетели, основанные на более верном и точном представлении о социальной действительности. Некорректное поведение человека в общественно-политической, государственно-правовой сфере трактуется им не только как следствие невежества и заблуждения, но и как результат недостатка самообладания, ослабления контроля над неразумными влечениями человеческого эгоизма. Отсюда следует важный вывод: разум вносит порядок в человеческие отношения, а закон устанавливает ту меру поведения, которая есть реальное высшее благо. Так «обычная добродетель» предшествует «добродетели совершенной», подобно тому как музыкальное и гимнастическое образование предстает научному. Отсюда необходимость предоставления в государстве высших постов философам, поскольку именно им доступно глубокое и истинное знание идеи добра.

Платон возлагает на государство – идет ли речь об идеальном проекте или практическом его воплощении – обязанность гарантировать торжество общей добродетели и справедливое распределение благ. При этом интересы целого в государстве превалируют над интересами групп и классов. Основывая государство, мы вовсе не имеем «в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом». Философ неоднократно возвращается к данной позиции, ее нельзя считать случайной. Она составляет одну из концептуальных основ всей теоретической конструкции и снимает с него обвинения в «реакционности» или по крайней мере «безразличии» к судьбе третьего, трудящегося сословия. В самом деле, «при росте и благоустройстве нашего государства, – утверждает Платон, – надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным данным». Или в другом месте: «Закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства» – так предельно четко определяет ученый свое видение проблемы. Таким образом, у государства появляется возможность обеспечить справедливость для всех по принципу «каждому свое, свободному и рабу, мужчине и женщине, старикам и детям, мастеровым людям и начальствующим гражданам». Впрочем, к имущественному положению сословий следует еще вернуться. Последовательно и логично во всех трех произведениях Платона проводится мысль о приоритете государства как целого над его частями. Собственно говоря, главное предназначение государства в том и состоит, чтобы противостоять разрушительной социальной анархии, дезорганизации, охранять целостность общества от распада на противоборствующие части и группы. Существующие в государстве общественные классы рассматриваются им как взаимодействующие части социального целого, а не как антагонисты в борьбе за власть. Высшие интересы сохранения единства и улучшения людской породы отрицают жесткую непроницаемость наследственных каст правителей и подвластных. Его сословия и общественные слои подвижны и открыты для постоянного притока новых человеческих сил наверх. При этом скорость подъема «социального лифта» у него регулируется не личными желаниями и экономическими возможностями частных лиц, а решением многоопытных и знающих правителей. Они наблюдают

за претендентами в правящую элиту, воспитывают, отсеивают, поскольку «природа не гарантирует того, что у лучших родителей должно появиться лучшее потомство».

Гарантией против кастовости служат и предоставленные всем гражданам от рождения равные возможности в достижении высокого политического положения в обществе. Пет у него и дискриминации женщин. Наряду с мужчинами они «искусны и в военной, и в государственной службе». Хотя людей из низших сословий Платон не слишком расположен принимать в класс философов, ибо «тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом; ведь это неизбежно».

Так или иначе, отталкиваясь от концепции «общего блага», Платон выступает против искусственному принудительного разделения общества по политическим и иным основаниям. Он выступает тем более против имущественного расслоения, против передачи преимуществ высших слоев над низшими по наследству. Он отчетливо понимает опасность противоборства классов, обусловленного противостоянием «богатства» и «бедности», использования власти в корыстных целях. Для него нет принципиальной разницы в том, попадает ли власть в руки имущих или неимущих. В любом случае группы, преследующие узкокастовые, партийные интересы, а не благо целого, ведут государство к неизбежной катастрофе.

Идеальный проект платоновского государства называют часто «коммунистическим», это верно лишь в части, касающейся правящих классов. Здесь философ рисует суровую картину почти спартанского образа жизни при полном равенстве и братстве во имя общего дела. Он совершенно категорически и бескомпромиссно отрицает какую бы то ни было собственность у правителей и стражников – «рассудительных и мужественных знатоков военного дела». Им одним не дозволено «пользоваться золотом и серебром, даже прикасаться к ним, быть с ними под одной крышей».

Отношение же его к классам, занятым в материальном производстве, можно сказать, «социалистическое». Люди, связанные с хозяйством, ремеслом, торговлей, имеют достаточную свободу экономических отношений, семью, собственность, денежные средства. Платон не сторонник большого имущественного расслоения, но и не в восторге от уравниловки, «противной природе». Почти как заправский социал-демократ он предусматривает в «Законах», что разница между самым крупным состоянием и самым мелким не должна быть пятикратной.

Платон отдаст предпочтение собственности государственной, но считает необходимой и частную собственность для земледельческого и промышленного классов. В зрелые годы он напишет: «Общинного земледелия может и не быть, так как нынешнее поколение по своему воспитанию и образованию не доросло до этого». Философ старается привить соотечественникам почтительное отношение к земле – «богине, владычице смертных созданий». «...Более, чем дети о своей матери, – настаивает он, – должны граждане заботиться о родимой земле». Землю – общую собственность всего государства следует разделить на наделы и распределять по жребии.

Предлагаемая мера, по мнению Платона, существенно сократит угрозу «междоусобий» и «раздоров», повысит уровень добродетели в государстве. «Не должно быть ни тяжелой бедности среди некоторых граждан, ни в свою очередь богатства, ибо бедность и богатство взаимно порождают друг друга». Соизмеряя богатство и добродетель, он обязательно предполагает их уравнивание, чем занимается мудрое и искусное правящее сословие. А для того, чтобы последнее стало действительным гарантом справедливости, оно как раз и не должно иметь, по мысли Платона, не только имущества как такового, но и вообще интереса к богатству.

Отвергающие роскошь и низменные удовольствия, чуждые собственности, семьи, детей, даже собственного угла, правители возглавляют социальную пирамиду не для извлечения каких-то материальных и иных благ, не для удовлетворения честолюбия, пустых прихотей и капризов. Они выше этого и свое счастье находят в прилежном труде на общее благо. Они укрепляют государство, не допуская его использования в эгоистических целях. Служение

государству, по Платону, не право на бесконтрольное осуществление власти, а обязанность и ответственность за социальную справедливость. Использовать власть в целях наживы – порочно и преступно, а кормиться от власти – безнравственно.

Нет и не может быть у Платона организованной экономической преступности, массового злоупотребления служебным положением чиновничества, обвальной коррупции – зловещих недугов государственности наших дней. Задавшись целью обеспечить прочность идеального государства и рассуждая строго логически, он предлагает радикальное решение, кладущее конец коррупции, подкупу должностных лиц, использованию ими должностных полномочий в личных интересах.

По существу можно говорить о разработке Платоном гуманистических основ государственности. Его совершенное государство явно не теряет «человеческого измерения», поскольку главный рычаг его упрочения и улучшения философ видит не столько в экономике, сколько в самом человеке. Кстати, и данные этимологии отнюдь не расходятся с этим утверждением. (οἰκονομία) в античности означала всего лишь «управление домом», ближе к современному пониманию экономики стояло понятие (χρηματισμός) – «всякое занятие и всякий промысел, связанный с деньгами и приобретением имущества». А это уже то, что первостроителей идеального государства, его «царственных» политиков, мудрецов-правителей и стражей не касается. Евгеника (от εὐγενεία — благородство) – облагораживание души человеческой поглощает их целиком. Селекционная работа ставится ими на высоту политических задач, воспитание – в центр важнейших государственных функций. Читателю будет любопытно узнать, какие принципы улучшения человеческой породы вводит Платон, какие условия сопровождают эту деятельность, кто ею занимается в идеальном государстве.

Заметим лишь, что греческий философ делает упор при этом все же не на строгом отборе, а на «правильном воспитании и обучении», которое «пробуждает в человеке хорошие природные задатки». Он заботится о передаче по наследству не навыков и качеств, взращенных искусственно, а только здоровой природной основы. Отсюда несложно и прийти к такому умозаключению: не социальное происхождение, не имущественное состояние, не знатность, связи или деньги должны определять положение человека в обществе, а его врожденные способности, развитые образованием и воспитанием. «Мы установили... – подчеркивает философ, – что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен». Унаследованные «природные данные» у него служат первоэлементом социальной стратификации: «При росте и благоустройстве государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании, соответствующую их природным данным».

Знание обеспечивает прочность государству. Незнание того, в чем заключается благо всех и каждого и что противно разуму и природе, ведет его к гибели. Отсюда совсем не утопическая мысль Платона о том, что просвещение, образование, воспитание суть неперемennые предпосылки государственного строительства. Наука есть не мнимое знание, а истинное, и ее предназначение – распространить знание немногих среди многих, «вести прекраснейшее начало нашей души ввысь». Мыслитель имеет в виду духовный рост – восхождение, подъем, и, если «на верхах» государства окажется избранное, истинно знающее меньшинство, это будет способствовать реализации смелого замысла.

Вместе с тем Платон, очевидно, понимает утопичность надежд на правление философов, «влекомых истиной», и их способность создать государственный идеал. Ему понятно, что при осуществлении проекта «препятствием будет служить не отсутствие желания, а разве что недостаток сил», он сожалеет, что «от философии отпадают те люди, которым всего больше надлежит ею заниматься, она остается одинокой и незавершенной» и тут к ней «приступают уже другие лица, вовсе ее недостойные».

Отсутствие ясности в ключевом, по Платону, условии отодвигает возведение совершенной государственности на отдаленную перспективу. Но снижать высокую планку нравственных требований к философам нельзя, ибо в противном случае можно получить насильственное правление интеллектуалов, своего рода «диктатуру ума».

Неумолимая необходимость все равно заставит «этих немногочисленных философов – людей вовсе не дурных, хотя их и называют теперь бесполезными, – принять на себя заботу о государстве, желают ли они того или нет (и государству придется их слушаться)». Платон не оставляет упований на то, что в грядущем «по какому-то божественному наитию преисполнятся подлинной страстью, к подлинной философии» сыновья нынешних властителей и царей либо они сами. Состоится ли при этом некая просвещенная монархия или *suī generis* – аристократия духа, философ не уточняет. Он критически, с известной долей пессимизма и самокритики всматривается в будущее, но все-таки советует теоретикам обдумать «набросок государственного устройства», всемерно учитывая то, «что по природе справедливо, прекрасно, рассудительно и так далее», и то, «каково же все это в людях».

Убежденный идеалист в мировоззренческих основах своего учения, Платон достаточно реалистичен в государственно-правовой истории, в анализе общественных отношений, происхождении государства. Читатель, бесспорно, заметит усиление трезво-практических элементов в более поздних произведениях греческого автора, расширение области объективного даже в сфере политической этики. В самом деле, в «Государстве» он выдвигает четыре божественные добродетели – мудрость, мужество, благоразумие и справедливость. В «Законах» он им противопоставляет здоровье, красоту, телесную силу и богатство. В «Государстве» мудрость выявляет основания всех нравственных поступков, а в «Законах» пальма первенства отдается благоразумию, сдерживающему человеческие поступки в пределах умеренности. Императивы разделения на сословия, господствующего положения философов теряют свою остроту, другие же, чисто гуманные требования, например, нерушимость брака, кротость в обращении с рабами, осуждение войны, оказываются на переднем плане.

Происхождение государства у мыслителя связано с дифференциацией потребностей и способностей людей. Зарождающееся на этой почве разделение труда он рассматривает под углом зрения не социального разобщения и классовой борьбы, а взаимодействия и взаимопомощи людей, их кооперации, развития и совершенствования общества. Нет необходимости пересказывать аргументацию Платона. Она, естественно, не совпадает с более поздними, «строго научными» представлениями о переходе к политической стадии, уязвима для критики с позиций тесного историзма, сугубой партийности и т. п.

Подход Платона более широкий: прогресс государства, гармоническое развитие общественных отношений он обуславливает успехом не столько материальной, сколько и прежде всего социальной и духовной культуры. Подобно тому как в мировоззрении философские идеи предшествуют практике, в государственной теории у Платона знание предшествует опыту, что впоследствии будет расцениваться как недостаток. (И наоборот, социальные эксперименты, начинавшиеся с неясных идей в головах вождей без какого-то ни было опыта и оканчивавшиеся трагедиями, посчитают большим благом.) Равным образом «недостатком» полагают и предположение философа, что разумная и нравственная природа людей приведет при столкновении разнородных интересов не к взаимоуничтожению в гражданской войне, а в конце концов к сотрудничеству, укреплению добра и справедливости. Хотя очевидный налет утопичности и появляется в последующих рассуждениях о «естественной» тяге индивидов к объединению в некую ассоциацию всеобщей полезности – «совершенному» государству, о том, что «стоит только дать первый толчок государственному устройству, и оно двинется вперед само, набирая силы, словно колесо».

Однако утопизм афинского мечтателя, «лепившего в своем воображении счастливое государство», совсем бесплоден. В подмеченном им социальном тяготении людей к обще-

житию, развитом впоследствии Аристотелем, Платон намечает возможности совершенствования культуры и самого человека и общества в целом. Проникновенный взгляд на общественную организацию сочетается у него с указаниями на значительный потенциал и конкретные способы ее творческого преобразования. Он с полным основанием подчеркивает определяющее влияние на социальную эволюцию человеческой культуры – моральной и хозяйственной, политической и правовой.

По Платону, людям недостаточно развития экономики, технического прогресса, идущего от Прометея. Они должны обладать культурой социального, политического общения, культурой владения государственно-правовыми возможностями и средствами. Они должны следовать нормам этики, которые подсказывает им совесть, вложенная в них по повелению Зевса Термесом. Непременный рост духовности и воспитанности людей, их постоянное нравственное обновление «снимает» у Платона негативные последствия функционального разделения труда и экономических противоречий, закладывает тот прочный моральный фундамент, на котором только и может развиваться государственность. Перспективы развития общества и государства, утверждающего разум, социальную справедливость, предполагающие культуру, выгодно отличают позицию афинского мудреца – в конечном счете оказывающуюся не такой уж несбыточно фантазийной – от всех других точек зрения, высказанных мыслителями античности.

Проницательный в своем политико-правовом анализе, философ называет культуру, разумные основы государственной жизни «организацией социального ума». Ему принадлежит одна из самых полных и логически последовательных схем идеального общества в истории политической мысли. Им разработаны не только ставшие потом традиционными «коммунистические» принципы общественного устройства, но и направления социальной практической философии от евгеники и этики до эстетики и политики. Утопический план античного грека без чрезмерной формализации и догматизма раскрывает творческую природу развития сообщества людей на началах высокой нравственности и гуманных идеалах.

Платон дает утопический проект государства, но проект, учитывающий, как уже упоминалось, важность экономических связей и отношений и социальную, общежительную природу человека. Объединение индивидов в государственный союз происходит у древнегреческого мыслителя в силу естественной необходимости, для того чтобы каждый восполнял во взаимодействии с другими все то, что ему недостает. Если его ученик Аристотель начала государственности видит в семейном союзе, то учитель обосновывает по существу органическую теорию происхождения государства, которое тем сильнее и совершеннее, чем совершеннее и распространеннее в нем сотрудничество людей.

Сущность государства, таким образом, Платон видит в прочном социальном объединении и организации взаимодействия и взаимопомощи граждан. «Многие люди, – пишет он, – собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь». Смысл существования государства состоит не в политическом подавлении большинства меньшинством, не в экономическом и социальном угнетении одних классов другими, не в духовной и интеллектуальной экспансии высших над низшими. Цель государства, по Платону, заключается в обеспечении справедливого общежития, в котором каждый должен делать свое дело, отправлять свою функцию в общественном организме, не присваивая себе чужих прав и не возлагая на другого свои обязанности, ощущая на себе заботу других и предоставляя другим свое умение, отточенное до совершенства.

Платоновская теория утопична, но во многом она отражает исторический опыт и политические условия времени ее создания. Такой вывод напрашивается уже из понимания сущности государства, соотносимого с понятием расширенной общины, где самоуправление преобладает над авторитарной властью. Он вытекает из пространственных и демографических

характеристик «совершенного» государственного союза, напоминающего реальный греческий полис, замкнутый в тесном пространстве городских стен с ограниченным составом населения.

Политическая и социальная культура древнегреческих полисов отличалась в большей степени корпоративной сплоченностью, нежели классовой непримиримостью. Члены городской общины совместно участвовали в решении важнейших вопросов внутреннего порядка и внешней безопасности полиса, который унаследовал и сохранил важнейшие черты распавшегося родового быта: общественное самоуправление, обычное право, отсутствие острых противоречий с развивающейся политической организацией и ее конституционным оформлением. Очевидно, принимались в расчет и конкретные факты государственно-правовой жизни, реформы законодательства, «сорежимательный» характер античной демократии.

Общность религиозных обычаев и верований древних греков и их высокое политико-правовое сознание также несомненно сказались на утопическом государственном проекте. Возможно, особое устройство самого Олимпа, этого «божественного полиса» с достаточно демократической властью «патриарха» Зевса и общежитием многочисленных богов, каждый из которых имел свои собственные функции, подвигло философа на попытку проектирования совершенного государства. Нередкие судебные разбирательства, случавшиеся среди божеств, убеждали в том, что необходимо добиваться справедливости и на небесном пантеоне, и в душе человека, и в общине, и в государстве. Отсюда понятно, что идея справедливости, с которой читатель сталкивается не раз во всех трех представленных работах, получает у древнегреческого мыслителя не только государственно-политическое, но и литературно-художественное и даже мистически-религиозное изображение. Автор как бы заставляет поверить читателя в грядущее торжество справедливости благодаря усилиям человеческой души и разума, даже если действительность государственной жизни во многом не согласуется с идеалом.

Если бы Платон был «просто» идеалистом, утопистом, он бы ограничился описанием этого образа добродетели, одной и для человека, и для государства, в котором правит аристократия духа. Мудрецы-философы – не важно, правит ли их несколько или один, – самоотверженно посвящают себя общему делу, общему благу всех граждан, отказываясь сами от всякого рода житейского благополучия. Но Платон одновременно и реалист-исследователь. Его интересуют все мыслимые формы правления, их возможности, потенциал, идеальные и реальные преимущества и недостатки. Его любимая математика дает ему одно из оснований для классификации – количество властвующих лиц. При этом следует подчеркнуть, что философ не признает правильной форму правления, не учитывающую мнение меньшинства. В любом случае государство для него есть единое политическое целое, части которого необходимо соединяются разумным пониманием согласия и порядка. Нет никакой необходимости лишать читателя удовольствия самостоятельно вникнуть в рассуждения Платона, касающиеся форм государственного правления, их особенностей, причин их циклической смены. Отметим лишь, что здесь Платон оперирует вполне конкретными примерами государств «демократического» эллинского Запада и «монархического» Востока, что он кладет начало учению о смене государственных форм, о рождении их всевозможных разновидностей «как бы из двух материнских видов государственного устройства» – монархии и демократии. Платон впервые высказывает мысль о сочетании форм государства, получившую свое развитие у Аристотеля, Цицерона, в трудах мыслителей рубежа Нового времени. Платоновская идея смешанных форм правления до сих пор не теряет своей гуманистической общественно-политической и нравственно-философской ценности. Она по праву стала неотъемлемой частью государственно-правовой теории.

Смысл настойчивого поиска форм государственной организации у Платона совершенно недвусмысленно заключается в том, чтобы правление «лучших» людей обеспечило незыблемость закона и социальную справедливость. И в этом смысле теория Платона о сменах форм правления сочетается с идеей правового государства, т. е. государства правопорядка и правового закона. В литературе отмечалось, что именно в соотношении закона и искусства управле-

ния, непоколебимости нравственных принципов и понимания возможного отклонения человеческого поведения от заранее установленных норм и состоит то лучшее, что вносит в общее понимание государства Платон. И с этим нельзя не согласиться.

За тысячи лет, прошедших со времени выдвижения платоновского проекта идеального государства, потомки благополучно могли бы его забыть вместе с заветами высоконравственного общественного поведения. Но этого не произошло, и объяснение следует искать в верном выборе Платоном целей и направлений своей созидательной работы, без которых невозможно развитие ни человека, ни человечества, в тематике философского творчества, суммирующего достижения социальной и духовной культуры. Гений Платона не просто аккумулирует знания для наилучшего государственного обустройства человеческого общежития, взаимодействия и взаимопомощи. О каких бы видах и сферах деятельности людей ни рассуждает Платон, он везде обосновывает возможность и необходимость торжества добра как общего блага над злом, правды над ложью, здравого смысла, разума над демагогией и заблуждениями, справедливости над произволом. Изыскание и использование всего полезного и прекрасного, способного укрепить человека в его противостоянии несправедливости, насилию и угнетению, греческий мудрец ставит в зависимость от одного обстоятельства, составляющего поистине *condition sine qua non* – условие, без которого невозможны какие бы то ни было политические новации, моральные усовершенствования и государственные переустройства, – закона, о котором и пойдет речь.

Книга первая

СОКРАТ, ГЛАВКОН, ПОЛЕМАРХ, ФРАСИМАХ, АДИМАНТ, КЕФАЛ

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

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

- Полемарх просит вас подождать его. Я обернулся и спросил, где же он.
- Да вон он, подходит, вы уж, пожалуйста, подождите.
- Что ж, подождем, – сказал Главкон.

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

Полемарх сказал:

- Сдается мне, Сократ, вы спешите вернуться в город.
- Ты догадлив, – сказал я.
- А разве ты не видишь, сколько нас здесь?
- Как же не видеть!
- Вот вам и придется либо одолеть всех нас, либо остаться здесь.
- А разве нет еще и такого выхода: убедить вас, что надо нас отпустить?
- Как же можно убедить тех, кто и слушать-то не станет?
- Никак, – сказал Главкон.
- Вот вы и учтите, что мы вас не станем слушать.

Адимант добавил:

– Неужели вы не знаете, что под вечер будет конный пробег с факелами [1] в честь богини?

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

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

Главкон отвечал:

- Видно, придется остаться.
- Раз уж ты согласен, – сказал я, – так и поступим.

И мы пошли к Полемарху домой и застали там Лисия и Евтидема, его братьев, а также халкедонца Фрасимаха, пэанийца Хармантида и Клитофонта, сына Аристонида. Дома был и отец Полемарха Кефал – он мне показался очень постаревшим: прошло ведь немало времени с тех пор, как я его видел. Он сидел на подушке в кресле с венком на голове, так как только что совершал жертвоприношение [2] во внутреннем дворе дома. Мы уселись возле него – там кругом были разные кресла.

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

– Ты, Сократ, не частый гость у нас в Пирее. Это напрасно. Будь я еще в силах с прежней легкостью выбираться в город, тебе совсем не понадобилось бы ходить сюда – мы бы сами посещали тебя там; но теперь ты должен почаще бывать здесь: уверяю тебя, что, насколько во мне угасли всякие удовольствия, связанные с телом, настолько же возросла потребность в

беседах и удовольствии, связанном с ним. Не уклоняйся же от общения с этими молодыми людьми и посещай нас, мы ведь с тобой друзья и близкие знакомые.

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

– Тебе, Сократ, – отвечал Кефал, – я, клянусь Зевсом, скажу так, как мне кажется. Часто сходимся мы вместе, люди примерно тех же лет, что и я, оправдывая старинную поговорку. И вот, когда мы соберемся, большинство из нас сокрушенно вспоминают вожаемые удовольствия юности – любовные утехы, попойки, пирушки и тому подобное – и брюзжат, словно это для нас великое лишение: вот тогда была жизнь, а теперь разве жизнь! А некоторые старики жалуются на родственников, помыкающих ими, и тянут все ту же песню, что старость причиняет им множество бед. А по мне. Сократ, они напрасно ее винят: если бы она была причиной, то и я испытывал бы то же самое, раз уж я состарился, да и все прочие, кто мне ровесник. Между тем я не раз встречал стариков, у которых все это не так; например, поэту Софоклу был при мне задан такой вопрос:

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

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

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

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

– Ты прав, – сказал Кефал, – они не согласятся и попытаются возражать. Но их доводы не так уже весомы, а вот хорош ответ Фемистокла одному серифийцу, который поносил его, утверждая, что своей славой Фемистокл обязан не самому себе, а своему городу: «Правда, я не стал бы знаменит, будь я серифийцем [4], зато и тебе не прославиться, будь ты хоть афинянином». Точно так же можно ответить и тем небогатым людям, которым тягостна старость: да, и человеку кроткого нрава, но бедному легко переносить старость в бедности, но уж человеку дурного нрава, как бы богат он ни был, старость всегда будет тягостна.

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

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

– Я потому спросил, – сказал я, – что не замечаю в тебе особой привязанности к имуществу: это обычно бывает у тех, кто не сам нажил состояние. А кто сам нажил, те ценят его вдвойне. Как поэты любят свои творения, а отцы – своих детей, так и разбогатевшие люди заботливо относятся к деньгам – не только в меру потребности, как другие люди, а так, словно

это их произведение. Общаться с такими людьми трудно: ничто не вызывает их одобрения, кроме богатства.

– Ты прав.

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

Постановка вопроса о справедливости

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

И вот его уже одолевают сомнения и опасения, он прикидывает и рассматривает, уж не обидел ли он кого чем. Кто находит в своей жизни много несправедливых поступков, тот, подобно детям, внезапно разбуженным от сна, пугается и в дальнейшем ожидает лишь плохого. А кто не знает за собой никаких несправедливых поступков, тому всегда сопутствует отрадная надежда, добрая «кормилица старости», как говорится и у Пиндара. Превосходно он это сказал, Сократ, что, кто проводит жизнь праведно и благочестиво, тому

Сладостная, сердце лелеющая сопутствует надежда,

Кормилица старости;

Переменчивыми помыслами смертных

Она всего более правит.

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

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

– Это верно.

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

– Нет, именно это, Сократ, – возразил Полемарх, – если хоть сколько-нибудь верить Симониду.

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

– Значит, – сказал я, – Полемарх будет твоим наследником?

– Разумеется, – отвечал Кефал, улыбнувшись, и тотчас ушел совершать обряды.

Справедливость как воздаяние должного каждому человеку

– Так скажи же ты, наследник Кефала в нашей беседе, – обратился я к Полемарху, – какие слова Симонида о справедливости ты считаешь правильными?

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

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

– Да.

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

– Правда.

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

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

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

– Конечно, об этом.

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

– Непременно, как они того заслуживают. Враг должен, я полагаю, воздать своему врагу как надлежит, то есть каким-нибудь злом.

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

– А, по-твоему, как?

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

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

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

– Приятный вкус – блюдам.

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

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

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

– По-моему, да.

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

– Врач.

– А мореплавателям среди опасностей мореходства?

– Кормчий.

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

– На войне, помогая сражаться, мне кажется.

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

- Правда.
- А кто не находится в плавании на корабле, тому не нужен и кормчий.
- Да.
- Значит, кто не воюет, тем не нужен и справедливый человек?
- Это, по-моему, сомнительно.
- Так справедливость нужна и в мирное время?
- Нужна.
- А земледелие тоже? Или нет?
- Да, тоже.
- Чтобы собрать урожай?
- Да.
- И разумеется, нужно также сапожное дело?
- Да.
- Чтобы снабжать нас обувью, полагаю, скажешь ты.
- Конечно.
- Так что же? Для какой надобности и для приобретения чего, по-твоему, нужна в мирное время справедливость?
- Она нужна в делах, Сократ.
- Под делами ты понимаешь совместное участие в чем-нибудь или нет?
- Именно совместное участие.
- Будет ли хорошим и полезным участником в игре в шашки тот, кто справедлив, или же тот, кто умеет играть?
- Тот, кто умеет играть.
- А при кладке кирпича или камня справедливый человек как участник полезнее и лучше, чем строитель?
- Ниоим образом.
- Но в каких делах участие справедливого человека предпочтительнее участия строителя или, скажем, кифариста, ведь ясно, что в игре на кифаре кифарист предпочтительнее?
- В денежных делах, как мне кажется.
- За исключением, может быть, расходов денег, Полемарх. Ведь когда понадобится сообща купить или продать коня, тогда, думается мне, полезнее будет искусный наездник.
- Видимо.
- А при приобретении судна – кораблестроитель или кормчий.
- Естественно.
- Когда надо сообща распорядиться серебром или золотом, бывают ли случаи, чтобы справедливый человек был полезнее других?
- Бывают, Сократ. Это когда надо отдать их на хранение или сбережение.
- То есть, по твоим словам, когда они лежат без употребления?
- Конечно.
- Значит, когда деньги бесполезны, тогда-то и полезна справедливость?
- Похоже, что это так.
- И чтобы хранить садовый нож, полезна справедливость общественная и частная, для пользования же им требуется умение виноградаря?
- Видимо, так.
- Пожалуй, ты скажешь, что, когда нужно хранить щит и лиру и в то же время ими не пользоваться, справедливость полезна, а когда нужно пользоваться, тогда полезно умение воина и музыканта.
- Непременно скажу.

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

– Видимо, так.

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

– Конечно.

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

– Мне кажется, так.

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

– Конечно.

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

– По-видимому.

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

– По крайней мере к этому приводит наше рассуждение.

– Значит, справедливый человек оказывается каким-то вором. Это ты, должно быть, усвоил из Гомера: он высоко ставит Автолика, деда Одиссея по матери, и говорит, что Автолик превосходил всех людей вороватостью и заклинаниями [5]. Так что, и по-твоему, и по Гомеру, и по Симониду, справедливость – это нечто воровское, однако направленное на пользу друзьям и во вред врагам. Разве ты не так говорил?

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

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

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

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

– Да, ошибаются.

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

– Это бывает.

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

– Оказывается, что так.

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

– Это правда.

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

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

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

– Этот вывод явно лучше.

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

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

– А как именно мы установили, Полемах?

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

– А теперь какую же мы внесем поправку?

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

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

– Да.

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

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

– Значит, справедливому человеку свойственно наносить вред некоторым людям?

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

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

– Хуже.

– В смысле достоинств собак или коней?

– Коней.

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

– Обязательно.

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

– Конечно.

– Но справедливость разве не достоинство человека?

– Это уж непременно.

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

– По-видимому.

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

– Это невозможно.

– А наездники посредством езды отучить ездить?

– Так не бывает.

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

– Но это невозможно!

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

– Да.

– И увлажнять – свойство не сухости, а противоположного.

– Конечно.

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

– Очевидно.

– А справедливый – это хороший человек?

– Конечно.

– Значит, Полемах, не дело справедливого человека вредить — ни другу, ни кому-либо иному; это дело того, кто ему противоположен, то есть человека несправедливого.

– По-моему, Сократ, ты совершенно прав.

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

– Я согласен с этим, – отвечал Полемах.

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

– Я готов, – сказал Полемах, – принять участие в такой битве.

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

– Чье? – спросил Полемах.

– Я думаю, оно принадлежит Периандру или Пердикке, а может быть, Ксерксу, или фиванцу Исмению [6], или кому другому из богачей, воображающих себя могущественными людьми.

– Ты совершенно прав.

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

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

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

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

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

– Фрасимах, не сердись на нас. Если мы – я и вот он – и погрешили в рассмотрении этих доводов, то, смею тебя уверить, погрешили невольно. Неужели ты думаешь, что если бы мы, к примеру, искали золото, то мы стали бы друг другу поддаваться, так что это помешало бы нам его найти? Между тем мы разыскиваем справедливость – предмет драгоценнее всякого золота, ужели же мы так бессмысленно уступаем друг другу и не прилагаем всяческих стараний, чтобы его отыскать? Ты только подумай, мой друг! Нет, это, по-моему, просто оказалось выше наших сил, так что вам, кому это под силу, гораздо приличнее пожалеть нас, чем сердиться.

Услышав это, Фрасимах усмехнулся весьма сардонически и сказал:

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

– Ты мудр, Фрасимах, – сказал я, – и прекрасно знаешь, что если ты спросишь, из каких чисел состоит двенадцать, но, задавая свой вопрос, заранее предупредишь: «Только ты мне не вздумай говорить, братец, что двенадцать – это дважды шесть, или трижды четыре, или шестью два, или четырежды три, иначе я и слушать не стану, если ты будешь молоть такой

вздор», то тебе будет заранее ясно, думаю я, что никто не ответит на такой твой вопрос. Но если тебе скажут: «Как же так, Фрасимах? В моих ответах не должно быть ничего из того, о чем ты предупредил? А если выходит именно так, чудак ты, я все-таки должен говорить вопреки истине? Или как ты считаешь?» Что ты на это скажешь?

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

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

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

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

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

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

– Сладко ты поешь! Нет, ты внеси-ка денежки за обучение.

– Само собой, когда они у меня появятся.

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

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

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

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

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

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

О справедливости как выгоде сильнейшего

– Так слушай же. Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему. Ну что же ты не похвалишь? Или нет у тебя желания?

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

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

– Ничуть, благороднейший Фрасимах, но поясни свои слова.

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

– Как же не знать?

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

– Конечно.

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

– Теперь я понял, что ты говоришь. Попытаюсь же понять, верно это или нет. В своем ответе ты назвал пригодное справедливым, хотя мне-то ты запретил отвечать так. У тебя только прибавлено: «для сильнейшего». [7]

– Ничтожная, вероятно, прибавка!

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

– Рассматривай же.

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

– Считаю.

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

– Разумеется, способны и ошибаться.

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

– Я тоже так думаю, – сказал Фрасимах.

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

– Да, так.

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

– Как же иначе?

– Значит, справедливым будет, согласно твоему утверждению, выполнять не только пригодно сильнейшему, но и противоположное, то есть непригодное.

– Что это такое ты говоришь?

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

– Да, я думаю, что признали.

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

– Да, клянусь Зевсом, Сократ, – воскликнул Полемах, – это совершенно ясно!

– Особенно, если ты засвидетельствуешь это Сократу, – вступил в беседу Клитон [8].

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

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

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

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

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

– Не все ли равно, Полемарх, – заметил я, – если теперь Фрасимах говорит так, то мы так и будем его понимать. Скажи-ка мне, Фрасимах, хотел ли ты сказать, что справедливо все, что кажется сильнейшему пригодным для него самого, независимо от того, пригодно ли оно на самом деле или нет? Так ли нам понимать то, что ты говоришь?

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

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

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

– Вот как, Фрасимах, по-твоему, я крюкотвор?

– И даже очень.

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

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

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

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

– По-твоему, я до того безумен, что решусь стричь льва [9] и клеветать на Фрасимаха?

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

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

– Он печется о больных.

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

– Начальник над гребцами.

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

– Это верно.

– Стало быть, каждый из них, то есть, и врач, и кормчий, обладает какими-нибудь полезными сведениями?

– Конечно.

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

– Да, для этого.

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

– Что ты имеешь в виду?

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

– Верно.

– Так что же? Разве несовершенно само искусство врачевания? Нужно ли вообще дополнять то или иное искусство еще каким-нибудь положительным качеством, как глаза – зрением, а уши – слухом? То есть нужно ли к любому искусству добавлять еще какое-нибудь другое искусство, которое решало бы, что пригодно для первого и чем его надо восполнить? Разве в самом искусстве скрыто какое-то несовершенство и любое искусство нуждается еще в другом искусстве, которое обсуждало бы, что полезно тому, первому? А для этого обсуждающего искусства необходимо в свою очередь еще другое подобного же рода искусство и так до бесконечности? Или же всякое искусство само по себе решает, что для него пригодно? Или же для обсуждения того, что исправит его недостатки, ему не требуется ни самого себя, ни другого искусства? Ведь у искусства не бывает никакого несовершенства или погрешности и ему не годится изыскивать пригодное за пределами себя самого. Раз оно правильно, в нем нет ущерба и искажений, пока оно сохраняет свою безупречность и целостность. Рассмотрим это в точном, установленном тобой смысле слова – так это будет или по-другому?

– Видимо, так.

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

– Да.

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

– Видимо, так.

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

Фрасимах согласился с этим, хотя и крайне неохотно.

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

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

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

Фрасимах ответил утвердительно.

– Следовательно, и кормчий в подлинном смысле слова – это управитель гребцов, но не гребец? Фрасимах согласился.

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

Фрасимах с трудом подтвердил это.

– Следовательно, Фрасимах, и всякий, кто чем-либо управляет, никогда, поскольку он управитель, не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно ему самому, но только то, что пригодно его подчиненному, для которого он и творит. Что бы он ни говорил и что бы ни делал, всегда он смотрит, что пригодно подчиненному и что тому подходит.

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

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

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

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

– С чего ты это взял? – сказал я.

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

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

он человек справедливый. Вдобавок он вызывает недовольство своих родственников и знакомых тем, что не хочет покровительствовать им, если это противоречит справедливости. А у человека несправедливого все это обстоит как раз наоборот.

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

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

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

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

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

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

– Ради Зевса, только не это! Прежде всего ты держись тех же взглядов, которые уже высказал, а если они у тебя изменились, скажи об этом открыто и не обманывай нас. Ты видишь теперь, Фрасимах (давай-ка еще раз рассмотрим прежнее): дав сперва определение подлинного врача, ты не подумал, что ту же точность надо потом сохранить, говоря и о подлинном

пастухе. Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угоститься за столом; или, что касается доходов, так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем для этого искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а своему прямому назначению, и притом наилучшим образом, тогда овцы и будут в наилучшем состоянии; такое искусство будет достаточным для этой цели, пока в нем нет никаких недочетов. Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем – в общественном и в частном порядке. И неужели ты думаешь, будто те, кто правит государствами, – подлинные правители – правят по доброй воле?

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

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

– Да, мы отличаем их именно поэтому.

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

– Конечно.

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

– Конечно, нет.

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

– Конечно, нет.

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

– Не назову.

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

– Пусть будет так.

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

– По-видимому.

– Мы говорим, что мастерам, получающим плату, полезно то, что они получают выгоду от искусства оплаты труда. Фрасимах неохотно согласился.

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

– Видимо, нет.

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

– Я так думаю.

– Следовательно, Фрасимах, теперь это уже ясно: никакое искусство и никакое правление не обеспечивает пользы для мастера, но, как мы тогда и говорили, оно обеспечивает и предписывает ее своему подчиненному, имея в виду то, что пригодно слабейшему, а не сильнейшему. Поэтому-то я и говорил не так давно, дорогой Фрасимах, что никто не захочет добровольно быть правителем и заниматься исправлением чужих пороков, но всякий, напротив, требует вознаграждения, потому что, кто намерен ладно применять свое искусство, тот никогда не действует и не повелевает ради собственного блага, но повелевает только ради высшего блага для своих подчиненных. Вот почему для приступающих к правлению должно существовать вознаграждение— деньги либо почет или же наказание для отказывающихся управлять.

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

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

– Знаю.

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

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

Справедливость и несправедливость

Для меня сейчас гораздо важнее недавнее утверждение Фрасимаха, будто жизнь человека несправедливого лучше жизни человека справедливого. А ты, Главкон, что выбираешь? Какое из этих двух утверждений, по-твоему, более верно?

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

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

– Слышал, да не верю.

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

– Как не хотеть! – сказал Главкон.

– Однако если мы станем возражать ему, слово за словом перечисляя блага справедливости, а затем снова будет говорить он и опять мы, то понадобится вести счет указанным благам и измерять их, а чтобы решить, сколько их привел каждый из нас в каждом своем ответе, нам

понадобятся судьи. Если же мы будем вести исследование, как мы делали это только что, когда сходились во мнениях, тогда мы одновременно будем и судьями, и защитниками.

– Конечно.

– Какой же из этих двух способов тебе нравится?

– Второй.

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

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

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

– А почему бы нет?

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

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

– Ну и что же тогда получается?

– Да наоборот.

– Неужели, что справедливость порочна?

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

– Но называешь ли ты несправедливость злоумышленностью (κακοήθειαν)?

– Нет, это здравомыслие.

– Разве несправедливые кажутся тебе разумными и хорошими?

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

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

– Конечно, именно так.

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

– Ты догадался в высшей степени верно.

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

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

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

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

– Ну а в делах справедливости?

– Даже и там нет.

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

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

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

– Да, конечно, хочет.

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

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

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

– Да, это так.

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

– Это ты сказал как нельзя лучше.

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

– Это тоже хорошо сказано.

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

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

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

– А почему бы и нет?

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

– Конечно.

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

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

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

– Да.

– Ну а врач? Не так же ли точно?

– Так же.

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

– По-моему, нет.

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

– Это уж непременно.

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

– Нет, несколько.

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

– Да.

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

– Пожалуй, я должен согласиться с последним.

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

– Возможно.

– А знаток ведь человек мудрый?

– Я полагаю.

– А мудрый человек обладает достоинствами?

– Полагаю.

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

– По-видимому.

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

– Очевидно.

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

– Да, так.

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

– Да.

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

– Пожалуй, что так.

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

– Признали.

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

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

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

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

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

– Только ни в коем случае не вопреки собственному мнению.

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

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

– Задавай.

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

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

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

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

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

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

– Это я тебе в угоду.

– И хорошо делаешь. Угоди же мне еще вот чем: скажи, как, по-твоему, государство, или войско, или разбойники, или воры, или еще какой-либо народ, несправедливо приступающий сообща к какому-нибудь делу, может ли что-нибудь сделать, если эти люди будут несправедливо относиться друг к другу?

– Конечно, нет.

– А если не будут относиться несправедливо, тогда скорей?

– Еще бы!

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

– Пусть будет так, чтобы не спорить с тобой.

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

– Конечно.

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

– Да, они будут врагами.

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

– Пускай себе имеет ничуть не меньше.

– А силу она имеет, как видно, какую-то такую, что, где бы несправедливость ни возникла – в государстве ли, в племени, в войске или в чем-либо ином, – она прежде всего делает невозможным действия этих групп, поскольку эти действия сопряжены с ней самой, ведь она ведет к раздорам, к разногласиям, внутренней и внешней вражде, в том числе и к справедливому противнику. Разве не так?

– Конечно, так.

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

– Да.

– Но ведь и боги справедливы, друг мой?

– Пусть так.

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

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

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

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

– Так рассмотри же это.

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

– По-моему, да.

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

– Не понимаю.

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

– Нет, конечно.

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

– Ни в коем случае.

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

– Разумеется, правильно.

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

– Конечно.

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

– Это правда.

– Так не считать ли нам это назначением серпа?

– Будем считать.

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

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

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

– Да, имеют.

– Значит, у глаз есть и свое достоинство?

– Есть и это.

– Ну а уши имеют свое назначение?

– Да.

– Значит, и свое достоинство?

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

– Так.

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

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

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

– Это ты верно говоришь.

– И уши, лишенные собственных им достоинств, плохо выполняют свое назначение?

– Конечно.

– Подведем ли мы и все остальное под это правило?

– По-моему, да.

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

– Другого такого нет ничего.

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

– Безусловно.

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

– Признаем.

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

– Невозможно.

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

– Это необходимо.

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

– Да, согласились.

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

– Видно, так, согласно твоему рассуждению.

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

– Да, не иначе.

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

– Пусть так.

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

– Как же иначе?

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

– Ну, этим и угощайся, Сократ, на Бендидиях!

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

Книга вторая

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

Справедливость и несправедливость (продолжение)

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

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

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

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

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

– Да.

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

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

– К какому же виду благ ты относишь справедливость?

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

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

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

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

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

самым подсказать тебе, каким образом мне хотелось бы услышать от тебя порицание несправедливости и похвалу справедливости. Смотри, согласен ли ты с моим предложением?

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

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

Говорят, что творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее – плохо. Однако, когда терпишь несправедливость, в этом гораздо больше плохого, чем бывает хорошего, когда ее творишь. Поэтому, когда люди отведали и того и другого, то есть и поступали несправедливо, и страдали от несправедливости, тогда они, раз уж нет сил избежать одной и придерживаться другой, нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости, и не страдать от нее. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор [10]. Становления закона и получили имя законных и справедливых – вот каково происхождение и сущность справедливости. Таким образом, она занимает среднее место – ведь творить несправедливость, оставаясь притом безнаказанным, это всего лучше, а терпеть несправедливость, когда ты не в силах отплатить, – всего хуже. Справедливость же лежит посреди между этими крайностями, и этим приходится довольствоваться, но не потому, что она благо, а потому, что люди ценят ее из-за своей собственной неспособности творить несправедливость. Никому из тех, кто в силах творить несправедливость, то есть кто доподлинно муж, не придет в голову заключать договоры о недопустимости творить или испытывать несправедливость – разве что он сойдет с ума. Такова, Сократ, – или примерно такова – природа справедливости, и вот из-за чего она появилась, согласно этому рассуждению.

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

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

Поняв это, он сразу устроил так, что попал в число вестников, посланных к царю. А получив к царю доступ, совратил его жену, вместе с ней напал на него, убил и захватил власть [11].

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

Что же касается самой оценки образа жизни тех, о ком мы говорим, то об этом мы будем в состоянии правильно судить только тогда, когда сопоставим самого справедливого человека и самого несправедливого, а противном же случае – нет. В чем же состоит это сопоставление? А вот в чем: у несправедливого человека нами не будет изъято ни одной черты несправедливости, а у справедливого – ни одной черты справедливости, так что и тот, и другой будет у нас доведен в своих

привычках до совершенства. Так вот, прежде всего пусть человек несправедливый действует наподобие искусных мастеров: умелый кормчий или врач знает, что в его деле невозможно, а что возможно – за одно он принимается, за другое даже не берется; вдобавок он способен и исправить какой-нибудь свой случайный промах. У человека несправедливого – коль скоро он намерен именно таковым быть – верным приемом в его несправедливых делах должна быть скрытность. Если его поймают, значит, он слаб. Ведь крайняя степень несправедливости – это казаться справедливым, не будучи им на самом деле. Таким образом, совершенно несправедливого человека следует наделить совершеннейшей справедливостью, не лишая ее ни одной черточки; надо допустить, что тот, кто творит величайшую несправедливость, уготовит себе величайшую славу в области справедливости: если он в чем и промахнется, он сумеет поправиться.

Он красноречив и способен переубедить людей, если раскроется что-нибудь из его несправедливых дел; он способен также применить насилие, где это требуется, потому что он обладает и мужеством, и силой, да, кроме того, приобрел себе друзей и богатство. Представив себе таким несправедливого человека, мы в этом нашем рассуждении противопоставим ему справедливого, то есть человека бесхитростного и благородного, желающего, как сказано у Эсхила, не казаться, а быть хорошим [12]. Показное здесь надо откинуть. Ибо если он будет справедливым напоказ, ему будут воздаваться почести и преподноситься подарки; ведь всем будет казаться, что он именно таков, а ради ли справедливости он таков или ради подарков и почестей – будет неясно. Так что все у него следует забрать, оставив ему только справедливость, и сделать его полной противоположностью тому, первому человеку. Не совершая никаких несправедливостей, пусть прослышет он чрезвычайно несправедливым, чтобы тем самым подвергнуться испытанию на справедливость и доказать, что его не трогает дурная молва и то, что за нею следует. Пусть он неизменно идет своим путем до самой смерти, считаясь несправедливым при жизни, хотя на самом деле он справедлив. И вот когда оба они дойдут до крайнего предела, один – справедливости, другой – несправедливости, можно будет судить, кто из них счастливее.

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

– Постарался, как только мог, – отвечал Главкон, – а раз они таковы, то, думаю я, будет уже нетрудно выяснить путем рассуждения, какая жизнь ожидает каждого из них. Надо об этом сказать; если же выйдет несколько резко, то считай, Сократ, что это говорю не я, а те, кто вместо справедливости восхваляют несправедливость. Они скажут: столь справедливый человек подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, после всяческих мучений, его посадят на кол и он узнает, что желательно не быть, а лишь казаться справедливым. Причем выражение Эсхила гораздо правильнее будет применить к человеку несправедливому. Ведь действительно скажут, что человек несправедливый занимается делом не чуждым истины, живет не ради славы, желает не только казаться несправедливым, но на самом деле быть им:

Свой ум взрыхлил он бороздой глубокою,
Произрастают где решенья мудрые [13].

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

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

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

– А что такое?

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

– Значит, согласно поговорке: «Брат выручай брата» [14], если Главной что упустил, твое дело помочь ему. А для меня и того, что он сказал, уже достаточно, чтобы оказаться побитым и лишиться возможности помочь справедливости.

– Ты говоришь пустое, – сказал Адимант, – но послушай еще вот что: нам надо разобраться и те доводы, которые противоположны сказанному Главконом и в которых одобряется справедливость и порицается несправедливость, тогда станет яснее, по-моему, намерение Главкона. И отцы, когда говорят и внушают своим сыновьям, что надо быть справедливым, и все, кто о ком-либо имеет попечение, одобряют не самую справедливость, а зависящую от нее добрую славу, чтобы тому, кто считается справедливым, достались и государственные должности, и выгоды в браке, то есть все то, о чем сейчас упоминал Главкон, говоря о человеке, пользующемся доброй славой [, хотя и несправедливом]. Более того, эти

люди ссылаются и на другие преимущества доброй славы. Они говорят, что те, кто добился благосклонности богов, получают от них блага, которые, как они считают, боги даруют людям благочестивым. Об этом говорит такой возвышенный поэт, как Гесиод, да и Гомер тоже. По Гесиоду, боги сотворили для праведных дубы,

Желуди, чтобы давать с верхушки и мед из середины;

Овцы отягчены густорунные шерстью богатой [15].

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

Ты уподобиться можешь царю беспорочному; страха
Божия полный [и многих людей повелитель могучий,]
Правду творит он; в его областях изобильно родится
Рожь, и ячмень, и пшено, тяготеют плодами деревья,
Множится скот на полях, и кипят многорыбием воды... [16]

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

А согласно другим учениям, награды, даруемые богами, распространяются еще дальше: после человека благочестивого и верного клятвам останутся дети его детей и все его потомство. Вот за что – и за другие вещи в этом же роде – восхваляют они справедливость. А людей нечестивых и неправедных они погружают в какую-то трясины в Аиде и заставляют носить решетом воду. Таким людям еще при их жизни выпадает дурная слава: то наказание, о котором упоминал Главкон, говоря о людях справедливых, но прославивших несправедливыми. Оно-то постигает, как они уверяют, людей несправедливых. Вот и все, что можно об этом сказать. Такова похвала и порицание тем и другим.

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

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

Выбор зла в изобилии предоставляется людям
Очень легко: ровен путь и обитель его совсем близко,
А преддверием доблести пот установлен богами [17],

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

Но и бессмертных богов благовоньями, кроткой молитвой,
Вин возлияньем и жиром сжигаемой жертвы смягчает
Смертный просящий, когда он пред ними виновен и грешен [18].

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

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

Правдой ли взойти мне на вышнюю крепость,
или обманом и кривдой —

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

Но, скажут нам, от богов-то невозможно ни утаиться, ни применить к ним насилие. Тогда, если боги не существуют или если они нисколько не заботятся о человеческих делах, то и нам нечего заботиться о том, чтобы от них утаиться. Если же боги существуют и заботятся о нас, так ведь мы знаем о богах или слышали о них не иначе как из сказаний и от поэтов, изложивших их родословную. Однако те же самые источники утверждают, что можно богов переубедить, привлекая их на свою сторону жертвами, «кроткими молитвами» и приношениями. Тут приходится либо верить и в то, и в другое, либо не верить вовсе. Если уж верить, то следует сначала поступить несправедливо, а затем принести жертвы богам за свои несправедливые стяжания. Ведь, придерживаясь справедливости, мы, правда, не будем наказаны богами, но зато лишимся выгоды, которую могла бы нам принести несправедливость. Придерживаться же несправедливости нам выгодно, а что касается наших преступлений и ошибок, так мы настой-

чивой мольбой переубедем богов и избавимся от наказания. Но ведь в Аиде [скажут нам] либо нас самих, либо детей наших детей ждет кара за нашей здешние несправедливые поступки. Однако, друг мой, скажет расчетливый человек, здесь-то и имеют великую силу посвящения в таинства и боги-избавители, и именно этого придерживаются как крупнейшие государства, так и дети богов, ставшие поэтами и божьими пророками [19]: они указывают, что дело обстоит именно таким образом.

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

Причина этому не что иное, как то, из чего и исходило все это наше рассуждение. И вот как Фрасимах, так и я, мы оба скажем тебе, Сократ, следующее: «Поразительный ты человек! Сколько бы всех вас ни было, признающих себя почитателями справедливости, никто, начиная от первых героев – ведь высказывания многих из них сохранились – и вплоть до наших современников, никогда не порицал несправедливость и не восхвалял справедливость иначе как за вытекающие из них славу, почести и дары. А самое справедливость или несправедливость, их действие в душе того, кто ими обладает, хотя бы это таилось и от богов, и от людей, еще никто никогда не подвергал достаточному разбору ни в стихах, ни просто в разговорах, и никто не говорил, что несправедливость – это величайшее зло, какое только может в себе содержать душа, а справедливость – величайшее благо. Если бы вы все с самого начала так говорили и убедили бы нас в этом с юных лет, нам не пришлось бы остерегаться друг друга от несправедливых поступков, каждый был бы своим собственным стражем из опасения, как бы не стать сподвижником величайшего зла, творя несправедливость».

Вот что, а быть может, и более того сказал бы Фрасимах – или кто другой – о справедливости и несправедливости, как мне кажется, грубо извращая их значение. Но я – мне нечего от тебя таить – горячо желаю услышать от тебя опровержение, оттого-то я и говорю, напрягаясь изо всех сил. Так вот ты в своем ответе и покажи нам не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той или другой самой по себе – зло или благо. Мнений же о справедливости и несправедливости не касайся, как это и советовал Главкон. Ведь если ты сохранишь в обоих случаях истинные мнения, а также присовокупишь к ним ложные, то мы скажем, что ты хвалишь не справедливость, но ее видимость, а порицание твое относится не к несправедливости, а к мнению о ней. Получится, что ты советуешь несправедливому человеку таиться и соглашаться с Фрасимахом, что справедливость – это благо другого, что она пригодна сильнейшему, для которого пригодна и целесообразна собственная несправедливость, слабейшему не нужная. Раз ты признал, что справедливость относится к величайшим благам, которыми стоит обладать и ради проистекающих отсюда последствий, и еще более ради них самих, – таковы зрение, слух, разум, здоровье и разные другие блага, подлинные по самой своей природе, а не по мнению людей, – то вот эту

сторону справедливости ты и отметь похвалой, скажи, что она сама по себе помогает человеку, если он ее придерживается, несправедливость же, напротив, вредит. А хвалить то, что справедливость вознаграждается деньгами и славой, ты предоставь другим. Когда именно за это восхваляют справедливость и осуждают несправедливость, превознося славу и награды или же их порицая, то от остальных людей я это еще могу вынести, но от тебя нет – разве что ты этого потребуешь, – потому что ты всю свою жизнь не исследовал ничего другого, кроме этого. Так вот, в своем ответе ты покажи нам не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той или другой самой по себе – все равно, утаилось ли это от богов и людей или нет, – и почему одна из них – благо, а другая – зло.

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

– Вы и впрямь сыновья своего славного родителя, – сказал я, – и неплохо начало элегии, с которой обратился к вам поклонник Главкона, когда вы отличились в сражении под Мегарой: Славного Аристона божественный род – его дети.

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

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

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

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

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

– Конечно.

– А ведь государство больше отдельного человека?

– Больше.

Использование государственного опыта для познания частной справедливости

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

– По-моему, это хорошее предложение.

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

– Пожалуй, что так.

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

– Конечно.

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

Разделение труда в идеальном государстве соответственно потребностям и природным задаткам

– Уже решено, – сказал Адимант. – Приступай же.

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

– Нет, ничему иному.

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

– Конечно.

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

– Конечно.

– Так давай же, – сказал я, – займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности [20].

– Несомненно.

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

– Безусловно.

– Вторая потребность – жилье, третья – одежда, и так далее.

– Это верно.

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

– Конечно.

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

– По-видимому.

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

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

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

- Да, таково.
- Так что же? Кто лучше работает – тот, кто владеет многими искусствами или же только одним?
- Тот, кто владеет одним.
- Ясно, по-моему, и то, что стоит упустить время для какой-нибудь работы, и ничего не выйдет.
- Конечно, ясно.
- И, по-моему, никакая работа не захочет ждать, когда у работника появится досуг; наоборот, он постоянно должен уделять ей внимание, а не заниматься ею так, между прочим.
- Непременно.
- Поэтому можно сделать все в большем количестве, лучше и легче, если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы.
- Несомненно.
- Так вот, Адимант, для обеспечения того, о чем мы говорили, потребуется больше чем четыре члена государства. Ведь земледелец, вероятно, если нужна хорошая соха, не сам будет изготавливать ее для себя или мотыгу и прочие сельскохозяйственные орудия. В свою очередь и домостроитель – ему тоже требуется многое. Подобным же образом и ткач, и сапожник. Не так ли?
- Это правда.
- Плотники, кузнецы и разные такие мастера, если их включить в наше маленькое государство, сделают его многолюдным.
- И даже очень.
- Все же оно не будет слишком большим, даже если мы к ним добавим волопасов, овчаров и прочих пастухов, чтобы у земледельцев были волы для пахоты, у домостроителей вместе с земледельцами – подъяремные животные для перевозки грузов, а у ткачей и сапожников – кожа и шерсть.
- Но и немалым будет государство, где все это есть.
- Но разместить такое государство в местности, где не понадобится ввоза, почти что невозможно.
- Невозможно.
- Значит, вдобавок понадобятся еще и люди для доставки того, что требуется, из другой страны.
- Понадобятся.
- Но если такой посредник отправится в другую страну порожняком, не взяв с собой ничего такого, в чем нуждаются те люди, от которых он собирается забрать то, что нужно здесь, то он так и уедет от них ни с чем.
- По-моему, да.
- Следовательно, здесь нужно будет производить не только то, что достаточно для самих себя, но и все то, что требуется там, сколько бы этого ни требовалось.
- Да, это необходимо.
- Нашей общине понадобится побольше земледельцев и разных ремесленников.
- Да, побольше.
- И посредников для всякого рода ввоза и вывоза. А ведь это – купцы. Разве нет?
- Да.
- Значит, нам потребуются и купцы.
- Конечно.
- А если это будет морская торговля, то вдобавок потребуется еще и немало людей, знающих морское дело.
- Да, немало.

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

– Очевидно, они будут продавать и покупать.

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

– Конечно.

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

– Вовсе нет, – сказал Адимант. – Найдутся ведь люди, которые, видя это, предложат ему свои услуги. В благоустроенных государствах это, пожалуй, самые слабые телом и непригодные ни к какой другой работе. Они там, на рынке, только того и дожидаются, чтобы за деньги приобрести что-нибудь у тех, кому нужно сбыть свое, и опять-таки обменять это на деньги с теми, кому нужно что-то купить.

– Из-за этой потребности появляются у нас в городе мелкие торговцы. Разве не назовем мы так посредников по купле и продаже, которые засели на рынке? А тех, кто странствует по городам, мы назовем купцами.

– Конечно.

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

– Конечно, так.

– Для полноты государства, видимо, нужны и наемники.

– По-моему, да.

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

– Пожалуй.

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

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

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

Тут Главкон прервал меня:

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

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

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

– Но что же иное требуется, Главкон?

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

– Хорошо, – сказал я, – понимаю. Мы, вероятно, рассматриваем не только возникающее государство, но и государство богатое. Может быть, это и неплохо. Ведь, рассматривая и такое государство, мы, вполне возможно, заметим, каким образом в государствах возникает справедливость и несправедливость. Тс государство, которое мы разобрали, представляется мне подлинным, то есть здоровым. Если вы хотите, ничто не мешает нам присмотреться и к государству, которое лихорадит. В самом деле, иных, по-видимому, не удовлетворит все это и такой простой образ жизни – им подавай и ложа, и столы, и разную утварь, и кушанья, мази и благовония, а также гетер, вкусные пироги, да чтобы всего этого было побольше. Выходит, что необходимым надо считать уже не то, о чем мы говорили в начале, – дома, обувь, одежду, нет, подавай нам картины и украшения, золото и слоновую кость – все это нам нужно. Не правда ли? – Да.

– Так не придется ли увеличить это государство? То, здоровое, государство уже недостаточно, его надо заполнить кучей такого народа, присутствие которого в государстве не вызвано никакой необходимостью; таковы, например, всевозможные охотники [21], а также подражатели – их много по части рисунков и красок, много и в мусическом искусстве: поэты и их исполнители, рапсоды, актеры, хорваты, подрядчики, мастера различной утвари, изделий всякого рода и женских уборов. Понадобится побольше и посредников: разве, по-твоему, не нужны будут там наставники детей, кормилицы, воспитатели, служанки, цирюльники, а также кули-нары и повара? Понадобятся нам и свинопасы. Этого не было у нас в том, первоначальном государстве, потому что ничего такого не требовалось. А в этом государстве понадобится и это, да и множество всякого скота, раз идет в пищу мясо. Не так ли?

– Конечно.

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

– Много больше.

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

– Именно так.

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

– Это совершенно неизбежно, Сократ.

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

– Да, придется воевать.

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

– Конечно.

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

– Как так? Разве мы сами к этому не способны?

– Не способны, если ты и все мы правильно решили этот вопрос, когда строили наше воображаемое государство. Решили же мы, если ты помнишь, что не возможно одному человеку с успехом владеть многими искусствами.

– Ты прав.

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

– И даже очень.

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

– Ни в коем случае.

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

– Иначе этим орудиям и цены бы не было!

Роль сословия стражей в идеальном государстве

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

– Думаю, что это так.

– Для этого занятия требуется иметь соответствующие природные задатки.

– Конечно,

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

– Конечно, это наше дело.

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

– Разумеется, не надо.

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

– О каких свойствах ты говоришь?

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

– Все это действительно нужно.

– И чтобы хорошо сражаться, надо быть мужественным.

– Как же иначе?

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

– Заметил.

– Итак, ясно, какими должны быть телесные свойства такого стража. – Да.

– Тоже и душевные свойства, то есть яростный дух.

– И это ясно.

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

– Клянусь Зевсом, на это нелегко ответить.

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

– Правда.

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

– Это очевидно.

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

– Пожалуй, что так, – сказал Главкон.

Я находился в затруднении и мысленно перебирал сказанное ранее.

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

– Что ты имеешь в виду?

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

– В каких же характерах?

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

– Знаю, конечно.

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

– По-видимому, нет.

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

– Как это? Мне непонятно.

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

– Что именно?

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

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

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

– Как так?

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

– Этого нельзя отрицать.

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

– Да, одно и то же.

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

– Допустим это.

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

– Совершенно верно.

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

На это брат Главкона сказал:

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

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

– Да, не стоит.

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

– Это необходимо сделать.

Двоякое воспитание стражей: мусическое и гимнастическое

– Каким же будет воспитание? Впрочем, трудно найти лучше того, которое найдено с самых давнишних времен. Для тела – это гимнастическое воспитание, а для души – мусическое.

– Да, это так.

– И воспитание мусическое будет у нас предшествовать гимнастическому.

– Как же иначе?

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

– Я – да.

Два вида словесности: истинный и ложный.

Роль мифов в воспитании стражей

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

– Да.

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

– Вовсе не понимаю, о чем это ты говоришь.

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

– Да, это так.

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

– Правильно.

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

– Совершенно справедливо.

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

– Мы этого ни в коем случае не допустим.

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

– Какие именно?

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

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

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

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

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

– Как это?

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

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

– Прежде всего величайшую ложь, причем о самом великом, неудачно выдумал тот, кто сказал, будто Уран совершил поступок, упоминаемый Гесиодом, и будто Кронос ему отомстил. [22]. О делах же Кроноса и о мучениях, которые он претерпел от сына, даже если бы это было правдой, я не считал бы нужным так запросто рассказывать тем, кто еще неразумен и молод, – гораздо лучше обходить это молчанием, а если уж и нужно почему-либо рассказать, так пусть лишь весьма немногие выслушают это втайне и при этом принесут в жертву не поросенка, но что-то большое и труднодоступное, чтобы рассказ довелось услышать как можно меньшему числу людей.

– В самом деле, рассказывать об этом трудно.

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

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

– Как и вообще о том, что боги воюют с богами, строят козни, сражаются – да это и неверно; ведь те, кому предстоит стоять у нас на страже государства, должны считать величайшим позором, если так легко возникает взаимная вражда. Вовсе не следует излагать и рассказывать битвы гигантов и разные другие многочисленные раздоры богов и героев с их родственниками и близкими, напротив, если мы намерены внушить гражданам такое убеждение, чтобы никогда никто из них не питал вражды к другому и что это было бы нечестиво, то об этом-то и должны сразу же и побольше рассказывать детям и старики, и старухи, да и потом, когда дети подрастут; и поэтов надо заставить об этом писать в своем творчестве. А о том, что на Геру наложил оковы ее сын, что Гефест был сброшен с Олимпа собственным отцом, когда тот избивал его мать, а Гефест хотел за нее заступиться, или о битвах богов, сочиненных Гомером, – такие рассказы недопустимы в нашем государстве, неважно, сочинены ли они с намеком или без него [23]. Ребенок не в состоянии судить, где содержится иносказание, а где нет, и мнения, воспринятые им в таком раннем возрасте, обычно становятся неизгладимыми и неизменными.

Вот почему, пожалуй, более всего надо добиваться, чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели.

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

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

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

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

– Да, так и надо поступать.

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

– Как же иначе?

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

– По-моему, так.

– А то, что не вредоносно, разве вредит?

– Никоим образом.

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

– Тоже нет.

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

– Как же это было бы возможно?

– Так что же? Благо – полезно?

– Да.

– Значит, оно – причина правильного образа действий?

– Да.

– Значит, благо – причина не всяких действий, а только правильных? В зле оно повинно.

– Безусловно.

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

– Ты, по-моему, совершенно прав.

– Значит, нельзя принять эти заблуждения Гомера или другого поэта относительно богов: Гомер безрассудно заблуждается, говоря, что два больших сосуда в Зевсовом доме великом, Полны даров: счастливых – один, а другой – несчастливых,

и кому Зевс дает, смешав, из обоих, тот
В жизни своей переменен то горе находит, то радость,
а кому, не смешав, только из второго сосуда, то
Бешеный голод его по земле божественной гонит [24].
Также неверно, будто Зевс у нас подателем
Благ, но также и зла оказался [25].

Мы не одобрим, если кто скажет, что Афина и Зевс побудили Пандара нарушить клятвы и договоры [26]. То же самое и относительно битвы богов и их распри, вызванной Фемидой и Зевсом [27]. Опять-таки нельзя позволить юношам слушать то, что говорит Эсхил:

Причину смертным бог родит,

Когда чей-либо дом желает истребить [28].

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

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

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

– Это вполне подобает.

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

– Я не могу так сразу на это ответить.

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

– Необходимо.

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

– Конечно.

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

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

– Это так.

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

– По-видимому.

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

– Конечно.

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

– Именно всего менее.

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

– Очевидно, если только он изменяется.

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

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

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

– Это невозможно.

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

– По-моему, это совершенно необходимо.

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

Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных,
Входят в чужие жилища...[29],

и пусть никто не возводит напраслины на Протея и Фетиду [30], и в трагедиях и разных других сочинениях пусть не выводят Геру, превратившуюся в жрицу, собирающую подаяние для

Инаха жизнедающих детей – сыновей аргосца речного [31],

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

– Да, этого нельзя допускать.

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

– Может быть.

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

– Не знаю.

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

– Как, как ты говоришь?

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

– Я все еще не понимаю.

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

– И весьма даже.

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

– Конечно, так.

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

– По-моему, да.

– Так что же? Словесная ложь не бывает ли иной раз для чего-нибудь и полезна, так что не стоит ее ненавидеть? Например, по отношению к неприятелю и тем, кого мы называем друзьями? Если в исступлении или безумии они пытаются совершить что-нибудь плохое, не будет ли ложь полезным средством вроде лекарства, чтобы удержать их? Да и в тех преданиях, о которых мы только что говорили, не делаем ли мы ложь полезной, когда как можно более уподобляем ее истине, раз уж мы не знаем, как это все было на самом деле в древности?[32].

– Конечно, все это так.

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

– Это было бы просто смешно.

– Значит, в боге не живет лживый поэт.

– По-моему, так.

– А стал бы бог обманывать из страха перед врагами?

– Это никак не может быть.

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

– Никакой неразумный или помешанный не мил богу.

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

– Ничего.

– Значит, любому божественному началу ложь чужда.

– Совершенно чужда.

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

– Мне и самому это становится ясным из твоих слов.

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

– Согласен.

– Значит, многое одобряя у Гомера, мы, однако, не одобрим того сновидения, которое Зевс послал Агамемнону [33]; не одобрим мы и того места Эсхила, где Фетида говорит, что Аполлон пел на ее свадьбе, суля ей счастье в детях:

Болезни их минуют, долог будет век —
Твоя судьба, сказал он, дорога богам.
Такою песнью он меня приветствовал.
Надеялся я, что ложь чужда устам
Божественным и неба прорицаниям.
Так пел он сам, на пире сам присутствовал,
Сам так предрек, и сам же он убийцей стал
Мне сына моего [34].

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

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

Книга третья

Роль поэзии в воспитании стражей

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

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

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

– Клянусь Зевсом, по-моему, нет.

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

– Никогда.

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

– Да, этим надо заняться.

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

Лучше б хотел я живой, как поденщик работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый
[35];

а также:

И жилищ бы его не открыл и бессмертным и смертным,
Мрачных, ужасных, которых трепещут и самые боги [36];

или:

Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном Дух
человека и образ, но он совершенно бесплотный [37];

а также:

Он лишь с умом, все другие безумными тенями веют [38]; или:

Тихо душа, излетевши из тела, нисходит к Аиду,
Плачась на жребий печальный, бросая и крепость и юность [39];

а также:

... душа [Менетида], как облако дыма, сквозь землю
С воєм ушла... [40];

или:

...как мыши летучие, в недрах глубокой пещеры
Цепью к стенам прикрепленные, – если одна, оторвавшись,
Свалится наземь с утеса, визжа, в беспорядке порхая:
Так, завизжав, полетели...[41]

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

– Совершенно верно.

– Кроме того, следует отбросить и все связанные с этим страшные, пугающие обозначения – «Кокит», «Стикс», «покойники», «усопшие» и так далее, отчего у всех слушателей волосы встают дыбом [42]. Возможно, что все это пригодно для какой-нибудь другой цели, но мы опасаемся за наших стражей, как бы они не сделались у нас от таких потрясении чересчур возбудимыми и чувствительными.

– И правильно опасаемся.

– Значит, это надо отвергнуть.

– Да.

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

– Очевидно.

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

– Это необходимо, если следовать ранее сказанному.

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

– Да, мы так утверждаем.

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

– Конечно, не станет.

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

– Это верно.

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

– Совсем не страшно.

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

– С величайшей.

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

– Правильно.

– И снова мы попросим Гомера и остальных поэтов не заставлять Ахилла, коль скоро он сын богини, «то на хребет... то на бок» ложиться, «то ниц обратиться», или чтобы он, «напоследок бросивши ложе, берегом моря бродил... тоскующий» и «быстро в обе... руки схвативши нечистого пепла, голову... им осыпал» [43].

Да и по другому поводу пусть он не плачет и не сетует, как это часто выдумывает Гомер; и пусть бы Приам, близкий богам по рождению,
по грязи катаясь,
не умолял,
называя по имени каждого мужа [44].
А еще более мы попросим Гомера не заставлять богов скорбеть, произнося:

«Горе мне бедной, горе несчастной, героя родившей» [45].

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

«Горе! любезного мужа, гонимого около града,
Видят очи мои, и болезнь проходит мне сердце» [46];

или:

«Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне между смертных,
Днесь суждено под рукою Патрокловой пасть побежденным!» [47]

Если наши юноши, дорогой Адимант, всерьез примут такие рассказы и не осмеют их как нечто недостойное, то вряд ли кто-нибудь, будучи лишь человеком, сочтет ниже своего достоинства и поставит себе в упрек, если ему придет в голову сказать или совершить что-нибудь подобное, – напротив, он без всякого стыда и по малейшему поводу станет распевать плачи и причитания.

– Сушая правда.

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

– Согласен.

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

– Да, и мне так кажется.

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

– Да, это уж всего менее.

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

Смех несказанный воздвигли блаженные жители неба,
Видя, как с кубком Гефест по чертогу вокруг суетится [48].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.