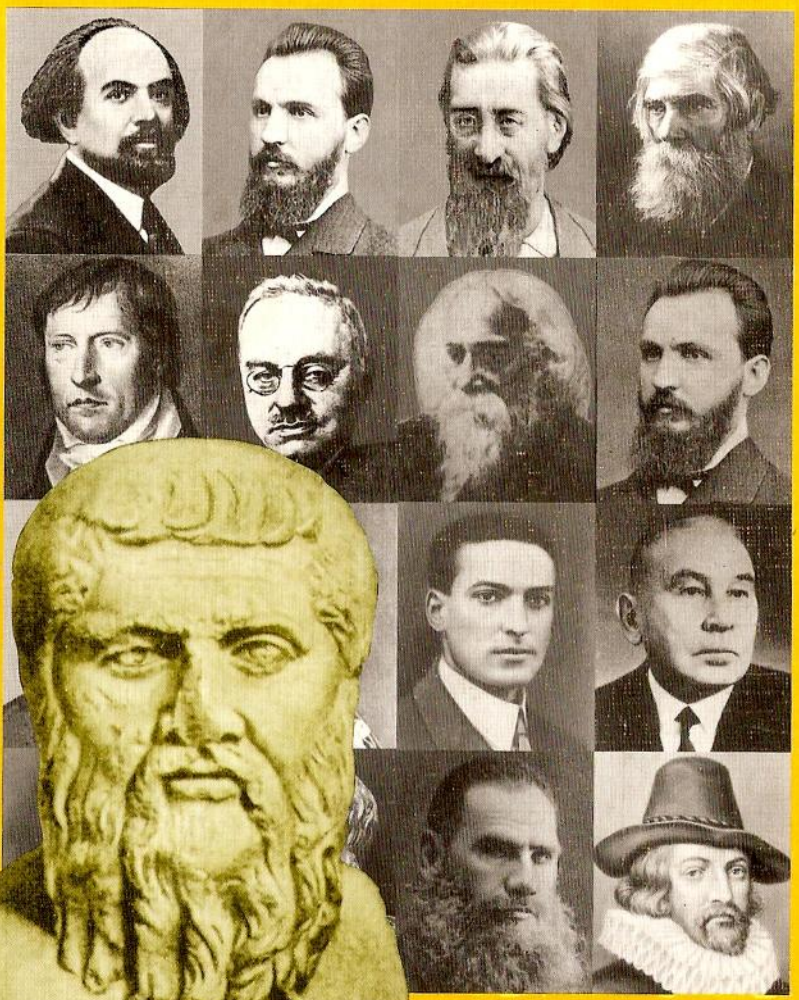
АНТОЛОГИЯ ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

ПЛАТОН



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
ШАЛВЫ АМОНАШВИЛИ

АНТОЛОГИЯ ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ

Амонашвили Ш.А. — глава Издательского Дома
Асмолов А.Г.
Бордовский Г.А.
Загвязинский В.И.
Зуев Д.Д. — главный редактор
Кезина Л.П.
Матросов В.Л.
Никандров Н.Д.
Ниорадзе В.Г.
Петровский А.В.
Рябов В.В.
Сартания В.Ш.
Семашкин А.А.
Шадриков В.Д.



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ШАЛВЫ АМОНАШВИЛИ МОСКВА

АНТОЛОГИЯ ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

СОСТАВИТЕЛЬ
И АВТОР ПРЕДИСЛОВИЯ



Корнетов Григорий Борисович
Доктор педагогических наук,
г. Москва

ПЕРВЫЙ ЧИТАТЕЛЬ



Ямбург Евгений Александрович
Заслуженный учитель школы РСФСР, доктор педагогических наук,
г. Москва

АНТОЛОГИЯ
ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

ПЛАТОН

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
ШАЛВЫ АМОНАШВИЛИ
МОСКОВСКИЙ ГОРОДСКОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
МОСКВА

УДК 24
ББК 86.34
П11

«Федеральная программа
книгоиздания России»

Платон. — М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили,
П11 2000. — с. 224 (Антология гуманной педагогики).
ISBN 5—89147—031—4

В книге представлены тексты великого древнего мыслителя Платона (427—347 гг. до н.э.).

Платон, стоявший у истоков теоретической педагогики, сформулировал вечные педагогические истины: о месте воспитания и обучения в развитии человека, о роли образования в жизни каждого человека и общества, о целях и способах педагогической деятельности и многие другие.

Произведения Платона проникнуты гуманизмом, верой в способность человека реализовать себя. Многие педагогические произведения Платона созвучны нашему времени: основные положения платоновской педагогики делают ее необходимой составной частью всякой современной педагогической системы.

ISBN 5—89147—031—4 © Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 2000

ПЛАТОН: ЭПОХА, ЖИЗНЬ, УЧЕНИЕ, ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Творчество великого древнегреческого мыслителя Платона вот уже третье тысячелетие будоражит умы и чувства людей. По силе воздействия на духовно-интеллектуальное развитие человечества Платон стоит в одном ряду с такими легендарными личностями, как Будда и Конфуций, Христос и Мухаммад. Его произведения, высокохудожественные по форме и глубокие по содержанию, и сегодня являют собой недосягаемую вершину торжества мощи человеческого духа, пытающегося охватить и понять самые животрепещущие вопросы человеческого бытия. В своих диалогах Платон обращался к самым различным философским и социальным, политическим и этическим, эстетическим и педагогическим проблемам, давая на все времена блестящие образцы их постановки и решения.

В истории педагогики наследию Платона принадлежит особое место. После смерти древнегреческого мыслителя в развитии западной педагогической традиции практически не было ни одной сколько-нибудь серьезной попытки осмыслить образование (воспитание и обучение) без опоры на его идеи или без полемики с ними. К его наследию в своих педагогических исканиях постоянно обращались древнеримские и средневековые авторы. На авторитет Платона опирался основоположник научной педагогики Ян Амос Коменский. С ним полемизировал в своем знаменитом трактате «Эмиль, или О воспитании» Жан-Жак Руссо. Идеи древнегреческого мыслителя привлекали к себе пристальное внимание многих педагогов XIX—XX в., о чем, в частности, свидетельствует творчество американского реформатора образования Джона Дьюи.

Платону, с именем которого некоторые исследователи связывают начало истории «собственно научного познания в Европе»[1], принадлежит первая известная нам попытка создания системы теоретической педагогики. В своих диалогах, наряду с практическими рекомендациями по организации воспитания и обучения людей на протяжении всей их жизни, он рассматривает многие вечные педагогические проблемы. К их числу относятся вопросы о роли и месте образования в развитии человека и общества, о целях и смысле педагогической деятельности, о соотношении наследственности, среды и образования, о педагогическом руко-

водстве целостным развитием тела, разума, чувств и воли человека, о соотношении воспитания и обучения, об активности и самостоятельности ребенка в педагогическом процессе, о критериях отбора содержания образования и т.п.

Педагогические проблемы Платон, как правило, разрабатывал в логике поиска путей переустройства общественного бытия. Стремясь сделать общество справедливым, а человека счастливым, он стоял у истоков европейской социальной утопии, традиции которой впоследствии продолжили и развили Блаженный Августин в «Граде Божьем», Томас Мор в «Утопии», Томазо Кампанелла в «Городе Солнца», Френсис Бэкон в «Новой Атлантиде», Шарль Фурье в «Воспитании при строе гармонии», Этьен Кабе в «Путешествии в Икарию» и многие другие авторы.

И хотя в учении Платона явственно прослеживаются черты идеологии тоталитаризма, утверждающей необходимость абсолютного контроля государства над всеми сферами общественной жизни и над жизнью каждого отдельного человека[2], наследие древнегреческого мыслителя содержит в себе мощнейший гуманистический потенциал. Ведь Платон настойчиво искал пути и способы целостного развития человека, стремился выявить условия и средства, позволяющие людям максимально полно реализовать свой природный потенциал, гармонизировать их отношения друг с другом и с социумом, выступал апологетом развития творческих способностей человека.

Платон родился и жил в Древней Греции, которая по праву считается колыбелью европейской культуры. Становление его мировоззрения проходило в эпоху формирования фундамента того социального феномена, который впоследствии стали называть западной цивилизацией.

В VIII—V вв. до н.э. древнегреческие города-государства (полисы) пережили так называемый «культурный переворот»[3]. В это время в полисах на фоне расцвета торговли, ремесла и сельского хозяйства, упрочнения рабовладельческих отношений наблюдался подъем политической активности населения, происходило бурное развитие духовной жизни. Расширение личных свобод полноправных граждан городов-государств сопровождалось попытками обеспечить сочетание их приватных интересов с общественными интересами. Все более значимым признавалось стремление к достижению личного жизненного успеха. В политической сфере это особенно ярко проявилось после падения в VI в. до н.э. в большинстве древнегреческих полисов тиранических режимов.

Культурный переворот, по словам французского исследователя Ж.-П.Вернана, сопровождался утверждением принципов светского и рационального видения мира и убежденности в умопостигаемости упорядоченного Космоса, органической частью которого является человек[4]. Развивалось свободомыслие, критически переосмысливались уходящие в глубь веков и долгое время казавшиеся незыблемыми традиции, стандарты поведения и мыш-

ления; прежние идеалы и ценности соотносились с практической пользой и реальными результатами. В кругах полноправных граждан свободное творчество все более становилось нормой жизни, социальной ценностью, целью и даже смыслом человеческой деятельности.

К V в. до н.э. массовая древнегреческая практика образования была представлена двумя во многом альтернативными «базовыми» моделями, нашедшими свою последовательную реализацию в Спарте и Афинах — наиболее значимых и влиятельных полисах античной Эллады.

Спарта являла собой образец тоталитарного военизированного общества, жизнь которого подчинялась жесткой государственной регламентации и выполнению главной задачи — выживанию в экстремальной социально-экономической и политической ситуации[5]. Система спартанского образования сложилась в условиях максимального напряжения сил полноправных граждан города-государства — спартиатов, которые стремились сохранить свое положение, ведя непрерывную борьбу с покоренными ими илотами, а также соседними полисами. Образование в Спарте прежде всего было направлено на сплочение граждан, на их физическую и военную подготовку, на развитие дисциплины, силы, выносливости, воли, мужества, сообразительности. Подрастающие поколения готовились к служению полису, к борьбе за его существование. Высоко ценимая личная доблесть должна была подчиняться общему делу.

Образование в Спарте было государственным, считалось общей заботой и делом каждого взрослого гражданина полиса. Уже с 7 лет мальчики частично были оторваны от семьи, а с 12 и до 30 лет спартиаты вели казарменную жизнь. Плутарх в жизнеописании легендарного спартанского законодателя Ликурга отмечал, что «грамоте они учились лишь в той мере, в какой без этого нельзя было обойтись, в остальном же все воспитание сводилось к требованиям беспрекословно подчиняться, стойко переносить лишения и одерживать верх над противником... Воспитание спартанцев длилось и в зрелые годы. Никому не разрешалось жить так, как он хочет: точно в военном лагере, все в городе подчинялись строго установленным порядкам и делали то из полезных для государства дел, какое им было назначено. Считая себя принадлежащими не себе самим, но отечеству, спартанцы, если у них не было других поручений, либо наблюдали за детьми и учили их чему-нибудь полезному, либо сами учились у стариков»[6]. Воспитание и обучение юношей и девушек в Спарте основывалось на одних и тех же принципах.

Осуществляемые полисом педагогические функции по образованию граждан согласовывались со всей жизнедеятельностью общества. Оно было обязательным для всех спартиатов и воспринималось как безусловно необходимое и единственно возможное. Именно это обстоятельство было главной причиной высокой степени эффективности спартанского образования.

В Афинах сложилась иная модель педагогической деятельности, что определялось социально-политическими и культурными особенностями жизни этого главного соперника Спарты. «В Древней Греции, — подчеркивает Э.Д.Фролов, — Афины были крупнейшим центром духовной жизни, средоточием научных и художественных школ, своего рода школой воспитания для всех эллинов...»[7].

Афинская рабовладельческая демократия была настоящей системой политического образования, основанной не на подавлении индивидуальных различий полноправных свободных граждан (как в Спарте), а на стимулировании их развития и использовании на благо полиса с помощью демократических институтов (народного собрания, выборных государственных и судебных должностей). Это предполагало открытое и систематическое обсуждение самых различных вопросов общественной жизни, критичность мышления, борьбу мнений, культуру устной речи, умение согласовывать личные, групповые и общественные интересы.

До 7 лет дети в Афинах воспитывались на женской половине дома матерью, а в состоятельных семьях — кормилицей. Затем мальчики с 7 до 16 лет посещали мусическую школу, т.е. школу, где прежде всего изучались находящиеся под покровительством муз искусства. В мусических школах их обучали грамоте и счету, знакомили с греческой поэзией и драматургией (Гомер, Гесиод, Еврипид и др.), учили игре на лире и пению. Детей состоятельных родителей повсюду сопровождал «педагог» — дядька из числа пожилых домашних рабов, который должен был следить за поведением и учебой детей. Несколько позже начинались интенсивные занятия физическими упражнениями (бег, борьба, кулачный бой, метание копья и диска). Среди подростков часто устраивались спортивные и музыкальные состязания. С 12 лет они получали физическую подготовку в гимнастических школах. Образование заканчивалось двухлетней военной службой — эфебией, продолжавшейся с 18 до 20 лет.

В неимущих семьях дети, как правило, позже начинали обучение и раньше бросали школу, чтобы помогать родителям. Даже самые бедные свободные афиняне обладали элементарной грамотностью. Имеющиеся в распоряжении исследователей источники позволяют сделать вывод о том, что хотя в Афинах в V в. до н.э. практически уже не было неграмотных, обучение не было юридически обязательным, а рассматривалось как долг родителей[8].

Девочки получали образование на женской половине дома: кроме рукоделия и управления домашним хозяйством их учили грамоте и пению. Во многих древнегреческих городах были школы для девочек. Не исключено, что они имелись и в Афинах. Афинские женщины вели замкнутый образ жизни, их участие в общественных делах было незначительно.

В центре афинского образования стояла личность с выраженной индивидуальной способностью к творчеству. Процесс ее

формирования был ориентирован на идеал «калокагатии», объединившей в себе эстетические и физические достоинства, телесное и духовно-нравственное совершенство[9]. Понятие «калокагатия» включало в себя, с одной стороны, внешнюю красоту и силу безупречного тела, а с другой — справедливость, целомудрие, мужество, т.е. внутренние доблести человека.

Культурный переворот VIII—V вв. до н.э., изменения в социально-политической жизни давали мощный импульс для педагогических исканий, стимулировали обновление традиций образования. Новая общественная ситуация, наиболее ярко проявившаяся в Афинах, порождала стремление к отказу от религиозно-благоговейного отношения к «святыне отеческого закона», к критическому переосмыслению наследия прошлого, к преодолению догматизма в рациональном познании Космоса и человека. Анализируя эту ситуацию, русский философ В.С.Соловьев писал: «Колониальным грекам условность отеческого закона открылась в пространстве, афинянам — во времени. Если любознательный мореплаватель начинал скептически относиться к традиционному отечественному строю потому, что слишком много видал разного на чужбине, то афинский гражданин, и не выходя из родных стен, не глядя на «чужое», должен был усомниться в достоинстве и значении «своего», так как оно слишком часто менялось на его глазах и даже при его собственном участии. Это не мешает любить родину, может быть, даже усиливает любовь к ней как к чему-то совсем близкому, животрепещущему; но религиозное, благоговейное отношение к народным законам как к чему-то высшему и безусловному непременно должно при этом пасть под первыми ударами критической мысли... Вся сила той критики, которую древнейшая, т.е. досократовская, философия обращала на богов и уставы отеческие, может быть выражена одним словом — относительность»[10].

В середине V в. до н.э. с идеей относительности всего сущего выступили софисты — платные странствующие учителя, обучающие особой мудрости управлять частными и общественными делами. Центром движения софистов стали Афины с их демократическим укладом интенсивной политической жизни.

Софисты (Протагор, Горгий, Гиппий и др.) возникли в условиях, когда после разгрома греками персов, на фоне небывалого подъема патриотизма и роста самосознания, усилилось имущественное расслоение внутри полисов, обострилась борьба между демократами и олигархами, пересматривались традиционные общественные установления. В основе идеологии софистов лежали две главные идеи — приоритет человека и относительность (релятивизм) любого знания. Самый известный софист Протагор (ок. 480—420 вв. до н.э.) формулировал их следующим образом: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют», «о каждой вещи можно высказать два противоположных суждения»[11].

Софисты, воодушевленные идеей автономии человека, стали рассматривать антагонизм общественного и личного интереса как проявление противоречия между искусственными законами людей и естественными законами природы. Исходя из относительности добра и зла, добродетели и справедливости, они открыто подчеркивали свой конфликт с традиционными взглядами и ценностями. В противовес идеалу калокагатии софисты выдвинули и обосновали свой идеал «способного» и «сильного» человека. Этот человек был ориентирован только и исключительно на практическую целесообразность, стремление к достижению личного успеха, ибо объективно, как утверждали софисты, нет ни плохого, ни хорошего, ни истинного, ни ложного, а есть лишь полезное, есть лишь удача, за которую и следует бороться. А так как высшей целью честолюбия у свободного грека в V в. до н.э. было достижение успехов в управлении государственными делами, то именно политическая деятельность и оказывалась главной сферой реализации честолюбивых замыслов, требуя соответствующей подготовки. Эту подготовку и давали софисты. А то обстоятельство, что они были платными учителями, заставляло их искать такое содержание и методы обучения, которые бы гарантировали успех.

Создав в Афинах своего рода высшее образование, софисты не ставили перед собой задачу излагать ученикам философские учения, сообщать им какие-либо истины о мире или человеке. Они преследовали совершенно иную цель — научить слушателей при всех обстоятельствах всегда и во всем быть правыми. По сути своей образование, которое давали софисты, было «наукой побеждать» в любом споре[12]. Именно поэтому софисты учили двум главным, с их точки зрения, искусствам — диалектике (искусству спорить) и риторике (искусству говорить). При этом они старались привить своим ученикам широкую общую культуру, так как готовили их к умению вести споры на любую тему.

Софисты стремились к тому, чтобы их ученики, действуя в условиях полисной демократии, умели внушать другим свое мнение, подчинять их своему влиянию. Сторонники традиционного образования обвиняли софистов в том, что они обучали своих учеников беспринципному пользованию словом ради личной выгоды.

Если софисты, считая целью образования развитие личности, рассматривали человека главным образом в его внешних проявлениях, то уже их современник и непримиримый оппонент Сократ (469—399 гг. до н.э.), еще при жизни признанный оракулом храма Аполлона в Дельфах мудрейшим из греков, понимал личность прежде всего с точки зрения ее внутреннего мира, отношения человека к самому себе[13].

Идеал самопознания и самосовершенствования был центральным звеном всей сократовской философии, что объясняет его напряженный интерес к проблемам образования. На глазах Сократа неумолимо нарастал кризис полиса, принимая по сути

необратимый характер. Это проявлялось и в усиливающемся имущественном расслоении его граждан, и в резком обострении политической борьбы, и в «падении нравов» среди свободных граждан, и в крушении традиционных ценностей аристократической морали, и в усилившейся борьбе за гегемонию между древнегреческими городами-государствами. В этих условиях афинский мудрец впервые в истории европейской мысли попытался последовательно связать оздоровление общества с правильным воспитанием и обучением каждого человека.

На смену стремлению софистов «оснастить» ум своих учеников силой и гибкостью, Сократ, преодолевший их убежденность в относительности всякого знания, поставил необходимость помощи людям в познании Истины. Сократ обратился к нравственной сфере человека и перенес акцент с погони за внешними достижениями в конкретных видах деятельности на стремление к подлинной добродетели. По словам его ученика Ксенофонта, Сократ утверждал, «что и справедливость, и всякая другая добродетель есть мудрость. Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие, в чем состоят такие поступки, не захотят совершить никакой другой поступок вместо такого, а люди незнающие не могут их совершать, и даже если пытаются совершить, то впадают в ошибку»[14].

Сократ провозгласил существование абсолютной умопостигаемой истины, знание которой в отличие от знания ложных мнений, пусть и широко распространенных, только и дает настоящую мудрость. Стоя на позициях безусловного рационализма, Сократ связал добродетель с истинным знанием. Эта установка и определила суть его просветительских педагогических взглядов, согласно которым посредством образования, приобщения человека к истинному знанию его можно сделать мудрым и, следовательно, добродетельным, а общество совершенным.

Сократ считал человека рожденным для образования. Оно как бы насыщало внутреннюю жизнь людей высшим богатством, делая ее подлинно культурной, позволяя познать истину, обрести свободу и сохранить ее в самых сложных и неблагоприятных ситуациях. Сократ отказывался рассматривать образование как способ постижения формальной («книжной») науки, как овладение «прагматическим» знанием. Для афинского мудреца образование, по сути, есть единственный путь духовного развития, основанный на понимании человеком своего невежества, на самопознании, опирающемся на адекватную оценку собственных возможностей.

В отличие от софистов Сократ стремился наполнить процесс образования этическим содержанием, помочь понять, зачем нужно овладевать теми или иными знаниями в их соотношении с целью человеческой жизни и в чем, собственно, эта цель заключается. Именно образование, по его мнению, должно привести че-

ловека к познанию самого себя, именно оно способствует оздоровлению его нравственности, а следовательно, и укреплению нравственных устоев общества, что было особенно необходимо для древнегреческих полисов второй половины V в. до н.э.

Сократ утверждал, что процесс приобретения истинного знания человеком есть как бы процесс рождения этого знания в самом человеке, но это происходит лишь тогда, когда он готов к этому, обладает необходимым жизненным опытом и навыками самостоятельной мыслительной деятельности. Вот здесь-то, по мнению Сократа, и необходима помощь мудрого учителя-наставника, выступающего в роли своеобразной повитухи. Сам Сократ, ведя свои знаменитые философские беседы, не навязывал ученикам готовое знание. Он как бы помогал собеседникам «родить» собственную истину, которая неизбежно приобретала для них личностный смысл. Поэтому-то он и называл свой метод «майевтикой» — повивальным искусством[15].

Метод Сократа изначально предполагал критическое отношение учеников к традиционным представлениям и утверждениям учителя, провоцировал их на спор, способствовал самостоятельному осмыслению обсуждаемой проблемы, был направлен на развитие их духовной активности. «Сократ, — пишет А.Р.Чанышев, — был собеседником себе на уме. Он ироничен и лукав. Прикинувшись простаком и невеждой, он скромно просил своего собеседника объяснить ему то, что по роду своего занятия этот собеседник должен хорошо знать. Не подозревая еще, с кем он имеет дело, собеседник начинал поучать Сократа. Тот задавал несколько заранее продуманных вопросов, и собеседник Сократа терялся. Сократ же продолжал спокойно и методично ставить вопросы, по-прежнему иронизируя над ним... Итак, почва вспахана. Собеседник Сократа освободился от самоуверенности. Теперь он готов к тому, чтобы сообща искать истину»[16].

Великий древнегреческий философ Сократ был сыном каменотеса Софроникса и повитухи Финареты. Сократ не оставил после себя письменных произведений[17]. Он всегда выступал устно, но его учение было широко известно, и философ был постоянно окружен собеседниками, многие из которых видели себя его учениками. Однако он не считал себя учителем и не брал денег со своих учеников, хотя и жил в постоянной нужде. Огромное влияние на окружающих определялось не каким-то внешним авторитетом Сократа, а силой и новизной его идей, всем образом жизни афинского мудреца, которым он утверждал свою философию.

В 407 г. до н.э. у Сократа появился новый ученик — талантливый молодой аристократ Платон. Эта встреча явилась судьбоносной для интеллектуальной истории человечества. Диоген Лаэртский приводит предание, согласно которому «Сократу однажды приснился сон, будто он держал на коленях лебеденка, а тот вдруг покрылся перьями и взлетел с дивным криком: а на следующий день он встретил Платона и сказал, что это и есть его ле-

бедь... И с тех пор (а было ему двадцать лет) стал он неизменным слушателем Сократа»[18].

Под именем Платона, прозванный так своими учителями то ли за широкую грудь, то ли за широкий лоб, то ли за широту своих суждений (платос — «ширина»), вошел в историю Аристокл сын Аристона. Он родился в Афинах в 427 г. до н.э., в разгар длительной междоусобной Пелопоннесской войны (431—404 гг. до н.э.), которую вели между собой аристократическая Спарта и демократические Афины, борясь за гегемонию над городами-государствами Эллады.

Платон принадлежал к одному из самых знатных афинских родов. К числу своих предков он относил бога морей Посейдона, участника мифического похода аргонавтов за золотым руном Периклимена, последнего царя Афин Кодра, легендарного законодателя Солона. Весьма знаменательным казался древним грекам тот факт, что день рождения Платона 7 таргелиона (21 мая) совпал с традиционно празднуемым днем рождением бога Аполлона — покровителя наук и искусств.

Платон, родившейся в эпоху заката афинского могущества, рос в окружении образованной аристократической среды, представители которой активно участвовали в государственных делах, политической борьбе, военных сражениях, духовной жизни, спортивных состязаниях. Он учился у лучших учителей своего времени и достиг поразительных успехов в литературном и музыкальном творчестве, в познании математики и в гимнастических упражнениях. «Платон, — читаем в работе А.Ф.Лосева и А.А.Тахо-Годи, — с детства воспитывался в духе прославленной греками калокагатийной гармонии, не уступая ни предкам, ни современникам... Юноша занимался живописью и научился понимать то великолепие красок, которым прославятся его будущие произведения. Он сочинял трагедии, изящные эпиграммы, возвышенные дифирамбы в честь Диониса, с именем которого связывали происхождение трагедии, и пел, хотя не отличался сильным голосом. Особенно он любил комиков Аристофана и Софрона, что дало повод и ему самому сочинять комедии, учась у своих любимцев правдивому изображению действующих лиц. Подобные занятия ничуть не мешали Платону, как говорят, участвовать в качестве борца в Истмийских общегреческих играх и даже получить там награду»[19].

Платон вел жизнь достойную богатого талантливого юного аристократа. Он сочинял эпиграммы и драматические произведения, пел и музицировал, занимался спортом... Однако встреча с Сократом в 407 г. до н.э. коренным образом изменила судьбу Платона. Он был покорен «мудрейшим из греков» и остался до конца жизни верным философским исканиям своего духовного наставника. Именно устами Сократа он излагал свои идеи почти во всех своих бессмертных диалогах.

В 399 г. до н.э. пришедшие к власти в Афинах представители демократии обвинили Сократа «в отрицании богов» и «совраще-

нии молодежи». Истинная причина недовольства лидеров демократии Сократом заключалась в резко отрицательном отношении мыслителя к выбору должностных лиц по жребию, в его дружбе с представителями аристократии, в его огромном авторитете среди афинян, на который он опирался, критикуя многие демократические установления. Суд большинством голосов признал Сократа виновным, и тот, отказавшись от побега, подготовленного его друзьями, исполнил приговор суда, выпив чашу с ядом[20].

Платон крайне тяжело пережил смерть любимого учителя, которая довершила его разочарование в афинской демократии, во многом предопределенное поражением, нанесенным Афинам в Пелопоннесской войне со стороны аристократической Спарты. «Платон, — по словам В.С.Нерсесянца, — как и его казненный афинской демократией Сократ — критиковал демократию главным образом за ее некомпетентность, за ненадлежащий принцип отбора должностных лиц и т.п. Выдвижение и обоснование разумности принципа правления знающих («истинных философов», «людей сведущих в политической и иной мудрости») с точки зрения теории и практики тогдашней демократии означало оттеснение широких слоев свободного демоса от кормила правления»[21]. В числе многих учеников и друзей Сократа он был вынужден покинуть родной город.

Годы скитаний стали для Платона временем дальнейшей учебы. Он побывал в Мегарах у Эвклида. Затем, согласно преданию, Платон приобщился к тысячелетней мудрости Востока, посетив Вавилон, Ассирию, Финикию, Иудею, Египет. Некоторое время он жил в Италии у пифагорейцев, постигая их учение.

В 389 г. до н.э. Платон перебрался на Сицилию. В правящем Сиракузами тиране Дионисии Старшем он увидел человека, который, по его мнению, мог создать совершенное государство. Посредством философских бесед, Платон рассчитывал открыть Дионисию истину и сделать его сторонником своих социальных идеалов. Мыслитель надеялся при посредстве Дионисия установить в Сиракузах просвещенную тиранию и реформировать общество. Два года, проведенные Платоном на Сицилии, привели лишь к тому, что тиран, подозрительный и коварный, продал его в рабство. Только вмешательство друзей, выкупивших Платона, спасло философа от неволи.

Платон вернулся на родину. Около 385 г. до н.э. он приобрел рощу в пригороде Афин, которая носила имя героя Академа. Здесь он основал философскую школу — знаменитую Академию. Этот уникальный учебно-исследовательский центр просуществовал более девяти веков — до 528 г. н.э. Академия более походила на научное сообщество, чем на традиционное в нашем понимании учебное заведение. Платон, совмещая преподавательскую деятельность с научно-художественным творчеством, возглавлял Академию до конца своих дней.

В 60-е гг. IV в. до н.э. Платон еще дважды пытался реализовать на практике свои социально-политические идеи. В Сиракузах умер тиран Дионисий Старший, и Дион, шурин его сына Дионисия Младшего, пригласил философа для воспитания юного правителя. Однако реформаторские усилия Платона вновь оказались безрезультатными.

Последние годы жизни Платон провел в Афинах, окруженный учениками. Его неудачные попытки практического переустройства общества, а также социальные катаклизмы, которые переживали греческие полисы, породили у него крайне пессимистические настроения, нашедшие свое выражение в последнем произведении мыслителя «Законы».

Умер Платон в 347 г. до н.э. «В кругу Академии, — писал немецкий философ В.Виндельбанд, — окончилась жизнь Платона. Как предмет любви и удивления стоял он среди молодежи, которая, даже готовясь вступить на новые пути мысли и исследования, приносила ему дань благодарности и уважения. Ему дано было до конца остаться неумолимо добрым деятелем слова и пера: восьмидесятилетним старцем тихо почил он, как говорят, на одном свадебном пиру»[22].

Платон оставил после себя обширное литературное наследие. Главное место в нем занимают сочинения, написанные в форме диалогов. Собрание сочинений Платона состоит из речи «Апология Сократа», 23 подлинных диалогов, 11 сомнительных диалогов, 8 безусловно неподлинных произведений, 13 писем, за большей частью которых признается авторство Платона, и «Определений», считающихся неподлинными.

Платон обращался к педагогическим проблемам во многих своих произведениях. О главном труде древнегреческого мыслителя — диалоге «Государство» Ж.-Ж. Руссо писал, что «это прекраснейший, какой только был когда составлен трактат о воспитании»[23]. Внимание Платона к проблемам образования стимулировал Сократ. Сама трагическая смерть учителя, по мнению Платона, свидетельствовала о том, что для переустройства человеческой жизни недостаточно преобразования личности с помощью знания, о чем говорил Сократ. Необходимо, считал Платон, преобразовать само государство, и сделать это можно только с помощью системы общественного воспитания и обучения. С этой точки зрения в наиболее крупных произведениях Платона («Государство», «Законы»), а также в ряде других диалогов подробно разработана теория образовательного процесса[24].

Все творческое наследие Платона пронизывает глубоко укоренившаяся в древнегреческом сознании идея пайдейи. Немецкий исследователь В.Йегер в специальном труде, посвященном пайдейе, трактует ее как присущее древним грекам стремление к образованию и культуре[25]. «Словарь античности» определяет «пайдейю» как «вообще образование: гармоничное телесное и духовное формирование человека, реализующее все его способ-

ности и возможности»[26]. По словам французского исследователя античной педагогики А.-И.Марру, пайдейя «становится обозначением культуры, понимаемой не в активном, подготовительном смысле образования, а в том результативном значении, которое это слово приобрело у нас сегодня: состояние полного, осуществившего все свои возможности духовного развития у человека, ставшего человеком в полном смысле»[27]. По мнению немецкого философа М.Хайдеггера, для Платона пайдейя — «это руководство к изменению всего человека в его существе»[28].

Пожалуй, следует признать, что наиболее близко древнегреческому понятию «пайдейя» понятие «образование». По существу, пайдейя означала тот путь (а также руководство этим путем, его педагогическую организацию), который должен был пройти человек, изменяя себя в стремлении к идеалу духовного и физического совершенства (калокагатии) посредством обретения мудрости, мужества, благоразумия, справедливости и других воинских, гражданских, нравственных, интеллектуальных добродетелей (арете).

С середины V в. до н.э. софисты, усматривавшие в духовной культуре условие достижения людьми жизненного успеха и опиравшиеся на общие демократические веяния, отстаивали идею пайдейи, согласно которой кого угодно можно было научить чему угодно. «В отличие от более ранних мыслителей, не раз высказывающих презрение к толпе, — писал М.А.Лифшиц, — софисты сделали идею воспитания более популярной и доступной каждому, кто имеет средства, чтобы пройти соответствующее обучение»[29].

Ей противостояла идея традиционной аристократической пайдейи, уходящей своими корнями в героический период античной истории. Аристократическая пайдейя была избирательна. Она неразрывно связывалась с «породой», наследуемой представителями высшего сословия и реализуемой в добродетельной жизни. Сократ, веривший в «добрую природу человека», видел сущность пайдейи в ее направленности на «взращивание» с помощью педагогических усилий наставника внутренней духовной культуры добродетельных, мудрых людей, способных «жить по справедливости». При этом он постоянно обращал внимание на то, как сложно учителям решать задачу, требующую от учеников огромного внутреннего напряжения.

Платон, говоря о людях достойных, отмечал «прежде всего благородство их по рождению, а затем их воспитание и образованность»[30]. Платон опирался на традиции аристократического духа. Но он осознавал, что одна лишь «порода» не может гарантировать достижения человеком идеала калокагатии, обретения арете. В то же время Платон не разделял педагогического оптимизма софистов, убежденных во всесилии образования как способа безграничного развития любого человека. Обращаясь к проблеме пайдейи, он во многом следовал «линии Сократа», что в полной мере проявилось в его педагогическом творчестве.

В «Протагоре», «Горгии», «Меноне», «Пире», а также в ряде других диалогов Платон, вслед за своим учителем Сократом, попытался дать ответ на вопросы: Что есть добродетель? Можно ли ей обучить? Какой путь познания ведет к постижению истинной добродетели? Как соотносятся образование и политика? Найденные решения и составили основное содержание платоновской пайдейи, ставшей по сути стержнем и философского, и социального, и политического, и этического, и эстетического учения древнегреческого мыслителя.

В условиях крушения традиционного полисного уклада релятивизм софистов ориентировал людей на стремление к прагматическому успеху, достижение которого становилось важным свидетельством совершенства и воспринималось как благо. В отличие от них Платон, вслед за Сократом, в полном объеме поставил проблему фундаментальных ценностей, т.е. таких ценностей, которые обладают абсолютным значением и задают нормативные рамки жизни людей в обществе. Полемизируя с софистами, Платон высказывал убеждение, что даже подлинного искусства речи, т.е. именно того, чему прежде всего пытались научить своих учеников софисты, «нельзя достичь без познания истины»[31].

Любое благо, желаемое для человека и способствующее обретению им счастья, будь то власть или богатство, красота или здоровье, лишь в том случае станет для него подлинным благом, если будет опираться на мудрость, подкрепляться знанием, позволяющим отличать истинное благо от ложного. «Мудрость, — утверждал Платон, — во всем несет людям счастье, ибо мудрость ни в чем не ошибается, но необходимо заставляет правильно действовать и преуспевать... Поскольку мы все стремимся к счастью и, как оказалось, мы счастливы тогда, когда пользуемся вещами, причем пользуемся правильно, а правильность эту и благополучие дает нам знание, должно, по-видимому, всякому человеку изо всех сил стремиться стать как можно более мудрым»[32].

Только знание позволяет людям постигать истинные ценности, делать осознанный выбор, быть добродетельными, становиться совершенными. Таким образом, сущность всех важнейших добродетелей, к числу которых Платон относил мужество, рассудительность, благочестие, справедливость, составляло, по его мнению, знание. Именно оно лежит в основе всех добродетелей, составляет их абсолютное значение, то, что Платон называл «эйдосом», т.е. «идеей»[33]. «В учении об идеях, — пишет Е.Г.Иванов, — мыслитель стремится доказать, что все многообразие видимого мира, мира, в котором мы живем, — это лишь бледная и расплывчатая игра теней; истинный же мир, мир идей, недоступен человеческому разуму. Человек подобен узнику, прикованному к стене пещеры и созерцающему лишь неясные тени действительности, которая во всей своей красоте и очаровании находится за его спиной. Если мир вещей преходящ, изменчив, ни-

чтожен, то мир идей — вечен, неизменен, величествен. Для человека он недоступен, но в нем пребывает, созерцая его, бессмертная душа. Душа сопричастная миру идей, ибо ее высшая, чистейшая, разумная часть обращена к этому миру»[34].

Эйдос (идея) содержит в себе представление о добродетели (арете) в целом. Знание, воплощенное в идее добродетели, не отражает реально созерцаемых вещей. Оно изначально содержится в бессмертной душе человека как воспоминание об общении с миром идей. Это знание врожденное. «Знание, — говорит Платон, — на самом деле не что иное, как припоминание»[35]. Оно не зависит от внешнего опыта людей, а следовательно, и добродетель приобретает некое абсолютное содержание, наполненное почти религиозным значением.

Очевидно, что истинное знание, ведущее к подлинной добродетели, т.е. знание идеи добродетели, не может быть постигнуто в процессе традиционного догматического обучения. Оно может быть только и исключительно результатом самопознания, открывающего истину внутри самого человека в его душе (знаменитое сократовское «познай самого себя»)[36]. По Платону, человек, стремящейся к истине, должен преодолеть распространенные ошибочные мнения, которые отражают внешнюю видимость явлений жизни, и познать их глубинную истинную сущность. Человек сам из себя, из своей души трудно и мучительно рождает истинное знание, позволяющее ему делать правильный выбор, отличать подлинное благо от мнимого, быть добродетельным в своих поступках, приближаться к идеалу калокагатии.

К истинному знанию человек может прийти в том случае, если оно у него есть в душе (т.е. арете заключено в самой человеческой природе) и он обладает правильным направлением мысли (т.е. его разум направлен на самопознание). Таким образом, согласно Платону, оказывается, что арете (добродетели) можно научиться, но научиться, познавая самого себя, открывая добродетель в самом себе. И помочь человеку в этом может такой учитель, который ориентирует ученика не на пассивное восприятие, а на активный поиск самостоятельных решений в познавательных проблемных ситуациях. Примером такого учителя, по Платону, является Сократ с его майевтикой («повивальным искусством»). Именно в сократовском методе обучения, который он подробно анализирует в диалоге «Теэтет», Платон видит по сути единственно возможный педагогический способ помощи людям в приобщении к истинному, с его точки зрения, знанию, содержащемуся в человеческих душах как память об общении с миром сверхчувственных умопостигаемых идей.

Согласно Платону, природе человека, его бессмертной душе присущи любовь к благу, стремление к добродетели, к совершенству и гармонии. Древнегреческий мыслитель провозгласил арете, составляющую славу человека в обществе, его духовной сущностью. Подлинная реализация человеческой природы, по Пла-

тону, связана с осуществлением этого стремления. А происходит реализация стремления к добродетели в процессе образования. Таким образом, пайдейя оказывается способом осуществления самой природы людей. Это положение платоновского учения коренным образом противоречило аргументации софистов в пользу духовной культуры как средства достижения успеха безотносительно к существующей в обществе политической ситуации.

Видя в духовной культуре основу человеческого в человеке, Платон рассматривал ее в контексте политических условий жизни людей. С его точки зрения лишь определенное государственное устройство способствует самосознанию человека, овладению арете, движению к калокагатии, его правильному образованию. «Государство, — утверждал Платон, — растит людей: прекрасное — хороших, противоположное — дурных»[37].

Признавая, что «нет ничего более божественного в делах людей, чем то, что касается воспитания»[38], Платон считал главной задачей государства заботу об образовании (воспитании и обучении) своих граждан. Саму политику он трактовал как искусство делать людей лучше, а пайдейю рассматривал как политическое искусство. Согласно Платону, во главе государства должен стоять правитель-философ, ставший добродетельным, достигший совершенства, познавший истину. Он должен понимать, что есть подлинная пайдейя, и быть способным реализовать ее в общественной жизни, опираясь на государственные институты. Эта пайдейя обеспечит спасение граждан и всего государства от различных бед и несчастий, приведет к миру и процветанию.

Таким образом, разработав свой вариант пайдейи, Платон заложил фундамент гуманизма как направления движения человеческой мысли[39]. Он обосновал идею природной индивидуальности человека, раскрыл значение человеческого «Я», показал сущность процесса образования как осуществления природы человека, реализации его внутреннего потенциала. На этих положениях неизменно базируется любая подлинно гуманистическая идеология.

Как уже говорилось выше, два наиболее значительных произведения Платона «Государство» и «Законы» имеют ярко выраженную педагогическую направленность. В них древнегреческий мыслитель подробно раскрыл смысл и значение разработанной им пайдейи, наполнил ее конкретным педагогическим содержанием. В «Государстве» Платон нарисовал утопическую картину идеального общества, важнейшей задачей которого является постоянная забота об образовании подрастающих поколений.

В «Законах», своем последнем произведении, оставленном в черновом виде, он попытался представить совершенное государство в форме доступной реальному человеческому пониманию и реальным человеческим силам. «Законы», писавшиеся накануне завоевания Эллады македонским царем Филиппом, несут на себе печать разочарования Платона в социально-политическом реформировании, отражают его негативный опыт общения с правителя-

ми Сиракуз и являются своеобразной реакцией на хаос гибнущего классического полиса. По словам А.Ф.Лосева, «Платон в конце жизни и сам уже перестал надеяться на свой идеальный мир. Интересная вещь: в «Законах» совершенно отсутствует всякое учение об идеях и даже отсутствует Сократ, этот постоянный ведущий собеседник во многих его диалогах. «Законы» производят впечатление глубочайшего отчаяния философа. Он потерял надежды осуществить свой объективный идеализм гуманными и достаточно идеальными методами. Вместо этого Платон проповедует здесь в буквальном смысле слова абсолютистски-полицейское, железнототалитарное государство с неимоверно строгим законодательством, с запретом всяких свобод, с прославлением якобы неподвижной в течение 10 тысяч лет египетской практики»[40].

«Законы» пронизывает недоверие к человеческой личности. Это недоверие заставляет Платона изобретать и детально разрабатывать механизм всеобщей слежки и государственного принуждения. В последнем произведении древнегреческого мыслителя образование как функция государства отступает на второй план, хотя он по-прежнему затрагивает различные вопросы воспитания и обучения подрастающих поколений. Однако идеологическая установка «Законов» не типична для творчества Платона в целом, пронизанного верой в человека, насыщенного гуманистическим оптимизмом.

Разрабатывая свою социально-политическую утопию, главным средством осуществления которой должна была стать пайдейя, т.е. должным образом организованное образование, позволяющее людям реализовать содержащееся в их душах стремление к подлинной арете, Платон в «Государстве» со всей остротой поставил вопрос о справедливом государстве.

В учении древнегреческого мыслителя справедливость — это один из видов добродетели, связанных с внутренними свойствами души человека. «Платон, — пишет А.С.Богомолов, — различает четыре вида добродетели. Три первых, частных, отвечают трем частям души: разумной душе отвечает мудрость, волевой или страстной — мужество и желающей — sophrosyne — довольно сложное понятие, которое можно лишь условно передать словами «умеренность», «благоразумие», «сдержанность». Общая же добродетель души, гармония всех частных добродетелей, обозначается Платоном как «справедливость». Она означает, что каждая часть души в меру реализует свои добродетели: разум обдумывает и повелевает, воля осуществляет его повеления, желание подчиняется повелением воли»[41]. Именно наличие такой добродетели, как справедливость, предопределяет у человека гармонию души.

Платон утверждал, что «государство... возникает..., когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом еще нуждается... Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу

помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства...»[42].

Пытаясь найти твердые основания справедливому государственному устройству, независимые от изменчивой политической конъюнктуры, древнегреческий мыслитель уподобил государство душе. Он выделил три сословия, три социальные группы, каждая из которых преимущественно обладала одной из указанных выше добродетелей и должна была выполнять в обществе строго определенные функции. К первому высшему сословию он отнес правителей-философов, которые, опираясь на свой разум, на собственную мудрость, должны были управлять государством. Ко второму — воинов-стражей. Они, проявляя личную храбрость, должны были защищать государство, все его население. К третьему, самому многочисленному, — земледельцев, ремесленников, торговцев, которые, обеспечивая экономическое существование государства, должны были добровольно подчиняться двум первым, владеть своими страстями, быть благочестивыми.

В.Ф.Асмус обращает особое внимание на то обстоятельство, что у Платона «благодаря справедливости каждый раздел в государстве и всякий отдельный человек, одаренный известной способностью, получает для исполнения и осуществления свое особое дело»[43]. Справедливость, согласно точке зрения древнегреческого мыслителя, как раз в том и состояла, чтобы каждый человек в обществе делал то, что проистекает из его социального положения, как бы олицетворяя в своей жизни в зависимости от сословной принадлежности разум, мужество и самообладание. Заложить основу такого положения вещей и поддерживать его в дальнейшем, по мнению Платона, и должно было надлежащее образование. Задача образования — готовить людей с самого раннего возраста к определенным общественным ролям и соответствующему им образу жизни.

Утверждая мысль о том, что «правильное воспитание и обучение пробуждают в человеке хорошие природные задатки»[44], Платон рассматривал процесс его становления с точки зрения реализации присущей людям индивидуальной природы. Он уделял особое внимание тем социальным условиям, в которых это становление осуществляется. Платон был убежден, что государство по своему устройству должно соответствовать строению человеческой души. Только в этом случае, по его мнению, оно станет той средой, в которой внутренняя справедливость души и внешняя справедливость общественной жизни совпадут и органически дополнят друг друга и проявятся более полно и адекватно. По сути Платон отстаивал идею максимальной (даже тотальной) педагогизации всей среды жизни человека в целях повышения результативности его целенаправленно организованного образования.

Платон подробно рассмотрел цели, способы и содержание образования представителей двух первых сословий, ибо считал организацию их пайдейи главной задачей совершенного государ-

ства. Правители, подчеркивал он, должны стоять «на страже одного лишь великого дела» — обучения и воспитания[45]. Образование третьего сословия, также, впрочем, как и весь его жизненный уклад, остается вне поля внимания древнегреческого мыслителя. Он считает его частным делом земледельцев и ремесленников.

Конструируя пайдейю высших сословий идеального государства, Платон в полном объеме опирался на педагогический опыт Афин и Спарты, критически переосмысливая его. Он широко использовал афинские традиции мусического и гимнастического образования, а также традиции военного воспитания спартанцев, которое имело общественный характер. С большим вниманием Платон относился к педагогическим достижениям своих предшественников — Пифагора, софистов и особенно Сократа.

Для Платона, этого аристократа по происхождению и по духу, люди от рождения не равны. Говоря об этом в «Государстве», он прибегает к яркой мифологической метафоре: «Хотя все члены государства братья..., но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников»[46]. Качества людей передаются по наследству, но человеческая «порода» может как ухудшаться, так и улучшаться. Поэтому сословия в платоновском государстве не разделены непроходимой стеной. Представители третьего сословия, проявившие высокие душевные качества, могут стать стражами. Наиболее способные и достойные из числа стражей со временем становятся правителями. И наоборот, дети стражей, «порода» которых ухудшилась, оказываются в рядах третьего сословия.

Государство Платона аристократично, но в нем правит аристократия духа, ежечасно и ежедневно своей жизнью и своим поведением подтверждающая право принадлежать к двум высшим сословиям. В идеальном государстве, по Платону, лучшие должны господствовать над худшими. Причем худшие должны это господство принимать, а лучшие не должны им злоупотреблять. В связи с этим, утверждал древнегреческий мыслитель, стражи «должны получить правильное воспитание, каково бы оно ни было, раз им предстоит соблюдать самое главное — с кроткостью относиться и другу к другу, и к охраняемым ими гражданам... В дополнение к их воспитанию, скажет всякий здравомыслящий человек, надо устроить их жилища и прочее их имущество так, чтобы это не мешало им быть наилучшими стражами и не заставляло бы их причинять зло остальным гражданам»[47]. Именно для этого, стремясь предотвратить развитие эгоизма у представителей двух первых сословий, а также для того, чтобы не отвлекать их от служению обществу, Платон считал необходимым лишить их частной собственности и семьи. Не подлежит сомнению, что эта идея во многом была навеяна ему непрекращающи-

мися судебными тяжбами между родственниками, бесконечными спорами о разделе имущества и получении наследства, которыми была чрезмерно насыщена жизнь современных ему Афин и других античных полисов, что отнюдь не способствовало их внутренней стабильности и упрочению нравов.

Идеальное государство должно заботиться о браках, ибо только здоровые браки дают полноценное потомство, а также о будущих матерях. Платон разработал подробные предписания о том, каким должен быть образ жизни женщин, еще только вынашивающих своих детей. Новорожденные дети должны изыматься у матерей государством, которое берет на себя всю заботу об их воспитании и обучении. Пайдейя будущих стражей, готовящая их к служению общему делу, должна быть одинаковой независимо от их пола. Перемещение детей из сословия в сословие должно стать результатом тщательного наблюдения за ними и оценки их способностей и духовного потенциала.

Отдавая должное значению природных задатков людей, Платон особое внимание обращал на педагогическую организацию их развития. «В каком направлении кто был воспитан, — подчеркивал он, — таким и станет, пожалуй, весь его будущий путь... От воспитания в конце концов зависит вполне определенный и выраженный результат: либо благо, либо его противоположность»[48]. Воспитание в идеальном государстве, по убеждению Платона, должно начинаться с самого раннего возраста, когда человеческая природа наиболее пластична и податлива. «Во всяком деле, — восклицал он — главное это начало, в особенности если это касается чего-то юного и нежного. Тогда всего более образуются и укореняются те черты, которые кто-либо желает там запечатлеть»[49].

Заботясь о гармоническом развитии души и тела, как того требовал идеал калокагатии, Платон доказывал, что здоровый дух способствует совершенствованию тела, а не наоборот. С его точки зрения мусическое образование содержало в себе все необходимые нормы поведения человека и должно было предшествовать гимнастическому. Платон, следуя древнегреческой традиции, трактовал мусическое образование значительно шире, чем образование музыкальное. По верному наблюдению Б.Рассела, у Платона ««музыка» почти так же широка, как то, что мы называем «культурой»»[50]. Это было воспитание словом, звуком и ритмом, опиравшееся на поэзию, музыку, танцы, пение, драму.

Платон тщательно проанализировал содержание древнегреческой мифологии и поэзии, с которой традиционно знакомили детей. Он требовал изъять из содержания образования те фрагменты, которые способствовали формированию непочтительного отношения к богам и героям, препятствовали формированию у стражей храбрости и самообладания.

Следуя традиции, Платан большое внимание уделил педагогическому значению музыки. Он, в частности, был хорошо зна-

ком с идеями и опытом Пифагора, который, по словам философа Ямвлиха (III в. н.э.), «сделал музыкальное воспитание главным, прибегая к некоторым мелодиям и ритмам, посредством которых излечиваются человеческие нравы и страсти и устанавливается изначальная гармония душевных сил»[51]. В музыке Платон, следуя за своим великим предшественником, считал необходимым убрать лады, присущие причитаниям, жалобам, застольным песням. Среди музыкальных инструментов он отдавал предпочтение тем, на которых можно было исполнять простейшие мелодии (лиры, кифары, свирели), и недоверчиво относился к флейтам, арфам, цимбалам.

Театральное искусство, по мнению Платона, могло способствовать раздвоению личности человека, поэтому он не рекомендовал изучать его стражам, которые, с его точки зрения, должны быть целостными натурами.

Платон утверждал, что мусическое искусство «всего более проникает в глубь души и всего сильнее ее затрагивает; ритм и гармония несут с собой благообразие, а оно делает благообразным и человека, если кто правильно воспитан, если же нет, то наоборот»[52]. Важнейшим итогом мусического образования должно было стать формирование у стражей бессознательного стремления к прекрасному и совершенному и неприятия к безобразному. Эту способность уже на уровне осмысленного сознания должны были развивать наиболее способные стражи, становившиеся правителями. Достигалось это на основе широкого философского образования, которое не просто расширяло мировоззрение, а способствовало человеческому самопознанию и овладению истинным знанием, заключенным в душах людей.

Гимнастическое воспитание должно было способствовать укреплению здоровья стражей и их физическому развитию, необходимому, в частности, для успешной военной подготовки. Сама же военная подготовка была важнейшим звеном их образования. При этом Платон больше заботился не об овладении стражами военными знаниями, умениями, навыками, т.е. о технической стороне дела, а о формировании у них духовной стойкости, храбрости и мужества. Впрочем, и мусическое образование имело своей целью развитие духа, а не техническую сторону подготовки стражей в осваиваемых ими областях культуры.

С ранних лет будущие стражи должны были приучаться к трудностям военной жизни. Они должны были под присмотром взрослых наблюдать за сражениями, участвовать в военных играх, где им приходилось действовать самостоятельно. Платон видел в играх важное средство воспитания детей и подростков в должном направлении. Однако он настаивал на строжайшем контроле за играми: «Даже игры наших детей должны как можно больше соответствовать законам, потому что, если они становятся беспорядочными и дети не соблюдают правил, невозможно вырастить из них серьезных законопослушных граждан»[53].

Как уже говорилось выше, те стражи, которые проявляли наибольшие способности, достигнув зрелого возраста и закалившись в политических и военных делах, должны были получить философское образование. Оно включало в себя также разностороннюю математическую и астрономическую подготовку, которая была призвана помочь осмыслить гармонию Космоса. Стражи становились правителями, ответственными за организацию образования новых поколений, за пайдейю в совершенном государстве, за справедливость общественного устройства. Они, считал Платон, уже не нуждаются ни в каких поучениях и инструкциях. «Не стоит, — подчеркивал он, — нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы»[54].

Будучи последовательным рационалистом, как и его учитель Сократ, Платон в тоже время осознавал ограниченные возможности слова и беседы в педагогической деятельности. Он придавал большое значение развитию у человека воли, что должно достигаться не только, а иногда и не столько путем познания, сколько посредством практического упражнения, которое помогает подчинить его поведение разумному началу (т.е. воле как необходимому условию осуществления разумной деятельности). «Я говорю и утверждаю, — писал он в «Законах», — что человек, желающий стать достойным в каком бы то ни было деле, должен с ранних лет упражняться, то забавляясь, то всерьез, во всем, что к этому относится»[55].

Платон четко сформулировал положение, согласно которому наилучшее воспитание заключается не во внушениях, а в явном осуществлении в собственной жизни того, что внушается другому. При этом он призывал отличать «от искусства обучения — искусство воспитания»[56]. В обучении древнегреческий мыслитель самым важным считал надлежащее воспитание, вносящее в душу ребенка любовь к тому, в чем он должен стать специалистом и достичь совершенства. Причем суть воспитания, с точки зрения Платона, особенно в раннем возрасте, должно составлять верно направленное удовольствие и страдание.

Социально-политическая утопия Платона, разработке которой он посвятил большую часть жизни, по существу была утопией педагогической. Такой поворот мысли был вполне закономерен для человека, пришедшего к выводу, что жизненный путь каждого отдельного индивида и судьба общества в целом определяются образованием, которое получают вступающие в жизнь поколения.

Педагогика Платона, несмотря на свой высокий теоретический уровень, насыщена многочисленными мифологическими образами, что было свойственно философско-научной мысли его времени[57]. Впрочем, уже Аристотель, этот самый талантливый ученик и оппонент Платона, полностью освободился в своих произведениях от мифологической образности[58].

Педагогика Платона — это не замкнутая, строго упорядоченная система. Ей, как и всему творчеству древнегреческого мыслителя, присуща форма живого разговора, который и был исследованием, направленным на отыскание путей воспитания и обучения, на конструирование подлинной пайдейи. Бессмертные диалоги Платона — непревзойденный образец философско-художественного творчества. Их персонажи, обладая яркими индивидуальными характерами, вовлечены в живое, волнующее читателя общение. Диалоги Платона полны напряженного драматизма. Читая их, как бы сквозь тысячелетия общаешься с гениальным собеседником, провидчески уловившим то, что волнует людей во все времена.

Педагогическое наследие Платона вызывало и вызывает самые противоречивые оценки — от восторженно-апологетических до гневно-обличительных. Однако несомненно прав замечательный отечественный педагог С.И.Гессен, писавший: «Основная, единая проблема педагогики стоит перед нами все тою же, как ее впервые поставил в истории мысли Платон. И до сих пор метод, которым пользовался Платон в ее разрешении, остается образцовым методом педагогического исследования. Проблема образования личности, как тождественная в основе своей с проблемой культуры, и вытекающее отсюда единство педагогики, этики и политики; внутреннее единство индивида и общества и следующий отсюда социальный характер педагогики, для которой развитие и целостность личности совпадают с развитием и целостностью общества; наконец, диалектический метод решения педагогической проблемы, укореняющий весь процесс образования в бесконечной идее, которая просвечивает во всех предваряющих ее и устремленных к ней ступенях, и показывающий, как отпад от животворящего высшего начала приводит к вырождению образования, — все эти основные черты платоновской педагогики делают ее необходимой составной частью всякой современной педагогической системы...»[59].

Педагогика Платона, подчас кажущаяся исключительно консервативной, устремлена в будущее. Как любое сложное, многогранное, развивающееся, противоречивое явление, она служила питательной почвой для возникновения идей, концепций и систем, обладающих самой разной антропологической и социальной направленностью. Вот уже почти двадцать четыре столетия педагогика Платона способствует духовно-интеллектуальному поиску ответов на вечные вопросы образования, порождая бесконечные споры и будя человеческую мысль.

Григорий Корнетов

ПРИМЕЧАНИЯ К ВСТУПИТЕЛЬНОМУ СЛОВУ

[1]*Хофман Ф.* Мудрость воспитания. Педагогия. Педагогика. (Очерки развития педагогической теории) / Пер. с нем. — М., 1979. — С. 43.

[2]Тоталитаристские аспекты учения Платона блестяще проанализировал британский философ К.Р.Поппер в 1 томе изданной в 1945 г. книги «Открытое общество и его враги», названном им «Чары Платона» (М., 1992).

[3]О причинах и последствиях культурного переворота в античной Греции подробнее см.: *Зайцев А.П.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н.э. — М., 1985.

[4]*Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли / Пер. с фр. — М., 1988. — С. 13.

[5]*Андреев Ю.В.* Спарта как тип полиса // Античная Греция. Проблемы развития полиса: В 2 т. — Т. 1. — М., 1983.

[6]*Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 2 т. — Т. 1. — М., 1994. — С. 59, 64.

[7]*Фролов Э.Д.* Факел Прометея (Очерки античной общественной мысли). — Л., 1981. — С. 11.

[8]*Винничук Л.* Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Пер. с польск. — М., 1988. — С. 193.

[9]*Лосев А.Ф.* Классическая калокагатия и ее типы // Вопросы эстетики. — 1960. — № 3.

[10]*Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Смысл любви: Избр. произв. — М., 1991. — С. 244.

[11]Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. — М., 1991. — С. 68.

[12]Отсюда и возникло понимание софистики как «мнимой мудрости», искусства беспринципной манипуляции в споре.

[13]*Кессиди Ф.Х.* Сократ. — М., 1976; *Нерсесянц В.С.* Сократ. — М., 1996; *Корнетов Г.Б.* Мудрость Сократа // Магистр. — 1992. — Январь.

«Что же есть справедливость сама по себе, благо само по себе, что вообще есть что, независимо от мнений и интенций? Пора человеку обратиться к этим вопросам, а не к суетной возне честолюбий. Этим-то призывом и поразил сограждан Сократ» (*Васильева Т.В.* Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превосходящей мудрость Софокла и Еврипида // Культура и искусство античного мира. — М., 1980. — С. 288—289).

[14]*Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе // Сократические сочинения. — СПб., 1993. — С. 132.

[15]*Кобзез М.С., Горбачев Н.Л.* Сократовский метод обучения. — Саратов, 1993.

[16]*Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. — М., 1981. — С. 226.

[17]События жизни Сократа, содержание его взглядов изложены в произведениях учеников афинского мудреца (Платона, Ксенофонта), его

противников (Аристофана, Евполида), более поздних авторов (Аристотеля, Диогена Лаэртского).

[18]*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986. — С. 138.

[19]*Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. — М., 1993. — С. 10—11.

[20]Суд над Сократом. — СПб., 1997.

[21]*Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. — М., 1979. — С. 176.

[22]*Виндельбанд В.* Платон. — Киев, 1993. — С. 29.

[23]*Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // Пед. соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1981. — С. 20.

На педагогическое содержание главного произведения древнегреческого мыслителя неоднократно обращали внимание и другие авторы. Так, например, В.Ф.Асмус писал: ««Государство» Платона не столько социально-политический трактат, сколько трактат, излагающий теорию воспитания и теорию политической этики» (*Асмус В.Ф.* Платон. — М., С. 145).

[24]*Рубинштейн М.М.* Платон — учитель. — Иркутск, 1920; *Свадковский И.Ф.* Платон и древнегреческое воспитание // Педагогическое образование. — 1936. — № 4; *Магомедов Н.М.* Платон о воспитании. — Куйбышев, 1990; *Корнетов Г.Б.* Наследие Платона // Магистр. — 1992. — Апрель; *Юммель Ш.* Платон // Мыслители образования. — Т. 3. (Перспективы: вопросы образования. — 1995. — № 1/2).

[25]*Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / Пер. с нем. — М., 1997. — С. 6.

[26]Словарь античности / Пер. с нем. — М., 1992. — С. 406.

[27]*Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция) / Пер. с фр. — М., 1998. — С. 142.

[28]*Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Время и бытие / Пер. с нем. — М., 1993. — С. 350.

[29]*Лифшиц М.А.* Поэтическая справедливость. Идея эстетического воспитания в истории общественной мысли. — М., 1993. — С. 64.

[30]*Платон.* Менексен // Собр. соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1990. — С. 145. (Далее все цитаты из Платона даются по указанному изданию.)

[31]*Платон.* Федр... — Т. 2. — М., 1993. — С. 170.

[32]*Платон.* Евтидем. — Т. 1. — С. 168, 170.

[33]«Очень важно учесть, что словом «идея» в переводах Платона (на европейские языки, включая русский) принято передавать не только собственно слово «идея», которое сам Платон употреблял редко, но и наиболее частое в платоновских текстах слово «эйдос» — «вид», «образец». Важно это потому, что за словом «идея» многовековое развитие человеческой культуры, философии постепенно закрепляло все более абстрактное содержание. А у Платона речь чаще всего идет именно об «эйдосе», т.е. о сущности, образце, которые, как это ни парадоксально, можно и нужно «узреть», хотя не так, как глаза видят вещь, а «увидеть» умом» (*Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей: историко-философские очерки и портреты. — М., 1991. — С. 214).

[34]*Иванов В.Г.* История этики древнего мира. — М., 1980. — С. 151.

«...Противопоставляя друг другу ощущения (чувства и теоретическое мышление (разум), Платон утверждал, что чувства, ощущения ни в коем случае и ни при каких условиях не могут быть источником истинного знания; они могут лишь служить внешним побудителем, способствующим тому, что мышление обращается к познанию истины. Их область лишь мнение, истинное же знание (познание идей) доступно только разуму. В понятиях мы познаем идеи как духовные сущности вещей. Так как помимо идей Платон признавал предметом познания также числа, а предметом мнения кроме природных чувственных вещей и «подражания» этим вещам (произведения ремесел и искусств), то он вводит дальнейшее подразделение в свою классификацию познавательных способностей человека, а именно: предмет знания и мышления — идеи; предмет размышления — числа; предмет веры (доверия) — природные чувственные вещи; предмет догадки, сравнения, уподобления — теоретические подражания вещам» (*Дынник М.А.* Платон // История античной диалектики. — М., 1972. — С. 178—179).

[35] *Платон.* Фенон... — Т. 2. — С. 25.

[36] «Познай самого себя» было начертано на Дельфийском храме. Посетив его, Сократ, согласно преданию, сделал эти слова девизом своей жизни.

[37] *Платон.* Менексен... — С. 146.

[38] *Платон.* Феаг... — Т. 1. — С. 113.

[39] Впервые латинский термин «гуманизм» употребили в I в. до н.э. в Древнем Риме Варрон и Цицерон, переведя с древнегреческого слово «пайдейя».

[40] *Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. — М., 1979. — С. 50.

[41] *Богомолов А.С.* Античная философия. — М., 1985. — С. 183.

[42] *Платон.* Государство... — Т. 3. — С. 130.

[43] *Асмус В.Ф.* Античная философия. — М., 1976. — С. 244—245.

[44] *Платон.* Государство... — С. 193.

[45] Там же.

[46] Там же. — С. 184.

[47] Там же. — С. 186.

[48] Там же. — С. 195.

[49] Там же. — С. 140.

[50] *Рассел Б.* История западной философии / Пер. с англ. — М., 1993. — С. 129.

[51] *Ямвлих.* Жизнь Пифагора. — М., 1998. — С. 53.

[52] *Платон.* Государство... — С. 168.

[53] Там же. — С. 194.

[54] Там же. — С. 195.

[55] *Платон.* Законы... — Т. 4. — М., 1994. — С. 91.

[56] *Платон.* Софист... — Т. 2. — С. 294.

[57] *Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. — М., 1979.

[58] *Корнетов Г.В.* Аристотель // Магистр. — 1992. — Январь; *Юммель Ш.* Аристотель // Мыслители образования. — Т. 1. (Перспективы: вопросы образования. — 1995. — № 1/2).

[59] *Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. — М., 1995. — С. 210.

ФЕАГ
ДЕМОДОК, СОКРАТ, ФЕАГ

Диалог приписывается раннему Платону, хотя его авторство подвергается сомнению. Участники диалога — Сократ, богатый землевладелец Демодок и его сын Феаг, которого отец хочет отдать в обучение мудрому учителю. (События происходят, видимо, между 410 и 406 гг. до н.э.). Они пытаются разобраться в феномене даймония, который не только подсказывает определенную линию поведения афинскому мудрецу, но и избирает для своего воздействия некоторых собеседников Сократа, наделяя их способностью к философствованию.

Диалог печатается полностью по: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1990. — С. 112—124. Перевод С.Я.Шейнман-Топштейн.

Демодок. Мне необходимо было бы поговорить с тобой наедине, мой Сократ, если у тебя есть время; и если ты не слишком занят, то ради меня удели время беседе.

Сократ. Но я и так свободен, в особенности же если я тебе нужен. И если ты хочешь мне что-то сказать, ничто этому не препятствует.

Демодок. Не желаешь ли пройти со мной отсюда в портик Зевса Освободителя?

Сократ. Как тебе угодно.

Демодок. Пойдем же. Послушай, Сократ, все рожденные существа созданы, по-видимому, на один лад — и растения, поднимающиеся из земли, и животные, в том числе человек. В отношении растений нам, землепашцам, легче всего предусмотреть все, что необходимо для их роста и для самой посадки: после того как посаженное растение получает жизнь, начинается длительный, трудный и тяжкий уход за ростком. Похоже, что нечто подобное происходит и с человеком. Я наблюдаю это на примере моих собственных дел и переношу сей пример на все остальное: ведь появление на свет этого вот моего сына, — назвать ли это порождением или созданием — осуществилось весьма легко, воспитать же его — трудное дело, ибо я нахожусь в постоянном за него страхе. Можно было бы упомянуть еще о многом, но и та страсть, коя сейчас им владеет, очень меня пугает; страсть эту

NB ***Страх родительский за правильное воспитание сына... Что может быть возвышеннее этого чувства! Как мало, к глубочайшему сожалению, остается сегодня подобных отцов!***

нельзя назвать низменной, однако в ней таится великий риск: ведь он, мой Сократ, говорит, что жаждет стать мудрым. Мне кажется, его сбивают с толку некоторые его сверстники и земляки: посетив столицу, они припоминают услышанные там речи, а он им завидует и уже давно докучает мне, требуя, чтобы я подумал о нем и заплатил деньги кому-либо из софистов, который сделал бы его мудрым. Меня же меньше всего заботят деньги, но боюсь, что там, куда ему не терпится отправиться, он подвергнет себя немалой опасности. До сих пор я удерживал его увещаниями; но поскольку далее удержать его я не в силах, полагаю, что лучше всего будет уступить ему, иначе, постоянно общаясь с кем-то без моего ведома, он может погибнуть. Вот почему я и явился сейчас сюда, чтобы отдать его в обучение кому-либо из тех, кто пользуется славой софистов. Ты же в добрый час нам попался навстречу, ибо как раз с тобой мне весьма желательно посоветоваться о том, что я намерен предпринять. И если ты способен извлечь совет из того, что сейчас от меня услышал, ты можешь и должен мне его дать.

Сократ. Поистине, Демодок, говорят, что совет — это святая вещь. И если он свят во всяком ином деле, то уж тем более в том, о котором ты сейчас со мною советуешься: ведь нет ничего более божественного в решениях людей, чем то, что касается воспитания — самого ли человека или членов его семьи. Но сначала нам надо с тобой договориться, как именно мы определим, о чем мы советуемся, дабы не выходило, что я часто разумею одно, ты же — другое, и потом, зайдя чересчур далеко в беседе, мы не показались бы сами себе смешными — и я, дающий тебе советы, и ты, их выслушивающий, — потому что ни по одному вопросу не придем к согласию.

NB ***Эта мысль Платона касается одного из самых кардинальных вопросов, определяющих суть педагогического мышления на всем протяжении истории культуры.***

В самом деле, педагогика никогда не была и не будет узко корпоративным занятием. В той или иной степени любой человек, даже не принадлежащий к нашему профессиональному цеху, рано или поздно оказывается в педагогической позиции. Речь идет не только о собственных детях.

Педагогическую позицию в культуре я понимаю расширительно: если угодно, именно она является свидетельством подлинной зрелости человека, его ответственности перед следующими поколениями, нацеленности на будущее в любой сфере деятельности, пусть и не связанной напрямую с детством.

И напротив — ее отсутствие равнозначно безответственности, подталкивающей к таким решениям, действиям и поступкам, расплачиваться за которые суждено детям и внукам.

Кто спорит, опереться на внутренне осознанные потребности личности — дело святое. Вопрос только в том, насколько они осознаны?! Слишком велика опасность, безоглядно доверившись юношескому самоопределению, попасть в нелепое педагогическое положение — превратившись в духовного лакея ребенка, услужливо вопрошающего: чего изволите?

Демодок. Мне кажется, ты прав, Сократ, и поступить надо именно так.

Сократ. Да, я прав, но не вполне: кое-что — совсем немногое — я изменю. Мне представляется, что юноша этот жаждет не того, что мы предполагаем, но совсем другого, и тогда мы окажемся еще большими чудаками, держа совет не о том. Поэтому, думается мне, самым правильным будет начать с него самого, выспросив у него, чего же именно он желает.

Демодок. По-видимому, лучше всего сделать так, как ты предлагаешь.

Сократ. Скажи же мне, как звучит прекрасное имя юноши? Как мне к нему обращаться?

Демодок. Его имя Феаг, мой Сократ.

Путь к знанию и мудрости

Сократ. Красивое имя дал ты, Демодок, сыну и благочестивое. Скажи же нам, Феаг: ты утверждаешь, что хочешь стать мудрым, и доверяешь твоему отцу избрать человека, общение с которым сделало бы тебя таким?

Феаг. Да.

Сократ. Называешь ли ты мудрыми людей, знающих свое дело или не знающих?

Феаг. Конечно, знающих.

Сократ. Что же, разве не обучил тебя отец тому, чему обучаются здесь все остальные сыновья благородных родителей, — грамоте, игре на кифаре, борьбе и другим видам гимнастических состязаний?

Феаг. Обучил, конечно.

Сократ. Значит, ты считаешь, что тебе недостает какого-то знания, о котором твоему отцу подобало бы для тебя позаботиться?

Феаг. Да, я так считаю.

Сократ. Какое же это знание? Скажи и нам, чтобы мы сумели тебе помочь.

Феаг. Отец мой это знает, Сократ, ибо я часто ему о том говорил, но он умышленно уверяет тебя, будто не знает, чего я хочу. Подобным же образом он и мне препятствует, не желая отдать меня никому в обучение.

Сократ. Но ведь то, что ты раньше ему говорил, было сказано словно бы без свидетелей; теперь же возьми меня в свидетели и перед лицом этого свидетеля из ложи скажи, что это за премудрость, к которой ты так стремишься? Например, если бы ты стремился к той, что позволяет людям стать кормчими на кораблях, и я задал бы тебе вопрос: «Мой Феаг, в какой мудрости ты нуждаешься и из-за чего упрекаешь отца, будто он не желает отдать тебя в обучение людям, от которых бы ты ее перенял?» — что бы ты мне на это ответил? Как бы ты эту мудрость назвал? Не искусством ли кораблевождения?

Феаг. Да, так.

Сократ. А если бы ты упрекал отца за нежелание сделать тебя искусным в премудрости управления колесницами, а я бы спросил, что это за премудрость, коей ты жаждешь, как бы ты мне ее назвал? Не искусством ли управления лошадьми?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а та мудрость, к которой ты ныне стремишься, безымянна или же у нее есть какое-то имя?

Феаг. Думаю, что, конечно, есть.

Сократ. А тебе известна только она сама, без названия, или же и ее имя?

Феаг. Конечно же, и ее имя.

Сократ. Что ж это за имя? Скажи.

Феаг. Но какое иное имя, Сократ, можно ей дать, кроме имени мудрости?

Сократ. Однако ведь и управление колесницами — это мудрость? Или тебе кажется, что это — невежество?

Феаг. Нет, мне так не кажется.

Сократ. Значит, это мудрость?

Феаг. Да.

Сократ. А к чему мы ее применяем? Не к тому ли, чтобы знать, как следует править упряжкой лошадей?

Феаг. Да, именно к этому.

Сократ. Значит, и искусство кораблевождения — это мудрость?

Феаг. Мне кажется, да.

Сократ. Не та ли это мудрость, что помогает нам водить корабли?

Феаг. Именно та.

Сократ. Ну а ты какой жаждешь мудрости? Чем умеем мы с ее помощью управлять?

Феаг. Мне кажется, людьми.

Сократ. Больными людьми?

Феаг. Разумеется, нет.

Сократ. Ведь это было бы врачебным искусством, не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Тогда эта твоя мудрость поможет нам управлять хоровым пением?

Феаг. Нет.

Сократ. Она была бы в этом случае искусством мусическим, да?

Феаг. Несомненно.

Сократ. Но, значит, мы с ее помощью сможем управлять гимнастами?

Феаг. Нет.

Сократ. Это было бы ведь искусством гимнастики?

Феаг. Да.

Сократ. Какими, однако, людьми и чем занимающимися помогает она управлять? Попытайся объяснить это так, как я тебе объяснял перед этим.

Феаг. Мне кажется, она помогает управлять гражданами.

Сократ. Но ведь среди граждан есть и больные?

Феаг. Да, но я не только их имею в виду, а и всех остальных граждан.

Сократ. Кажется, я понимаю, о каком искусстве ты говоришь. Полагаю, ты имеешь в виду не то, благодаря которому мы умеем управлять жнецами, сборщиками плодов, огородниками, сеятелями и молотильщиками: ведь всем этим мы управляем с помощью искусства земледелия, не так ли?

Феаг. Да, так.

Сократ. Это также и не то искусство, с помощью которого мы умеем управлять всеми пильщиками, крепильщиками, строгальщиками и резчиками, ибо это было бы плотничье искусство, не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Но, быть может, ты говоришь о той мудрости, что помогает управлять и всеми названными мастерами — земледельцами, плотниками, а также всеми ремесленниками, вместе взятыми, и вдобавок еще частными лицами — мужчинами и женщинами?

Феаг. Да, мой Сократ, именно об этой мудрости я давно уже порываюсь сказать.

Сократ. А можешь ли ты мне ответить: Эгисф, умертвивший Агамемнона в Аргосе, управлял теми людьми, о ком ты говоришь, — всеми ремесленниками, а также частными лицами — мужчинами и женщинами — или кем-то другим?

Феаг. Нет, именно этими лицами.

Сократ. Далее, Пелей, сын Эака, разве не такими же людьми управлял во Фтии?

Феаг. Такими.

Сократ. А о Периандре, сыне Кипсела, ставшем правителем в Коринфе, ты слыхивал?

Феаг. Да, конечно.

Сократ. Разве он не подобными же людьми управлял в своем городе?

Феаг. Да, подобными.

Сократ. Ну а Архелай, сын Пердикки, тот, что недавно был правителем Македонии? Разве ты не считаешь, что и он управлял такими же лицами?

Феаг. Да, считаю.

Сократ. А Гиппий, сын Писистрата, правивший в нашем городе, кем, полагаешь ты, управлял? Не теми ли самыми?

Феаг. Конечно же, теми.

Сократ. А не скажешь ли ты мне, какое прозвище носят Бакид, а также Сибилла и наш соотечественник Амфилит?

Феаг. Какое же иное, мой Сократ, как не прозвище вещих?

Сократ. Ты верно сказал. Но попытайся мне также ответить, какое имя получили по свойству своей власти Гиппий и Периандр?

Феаг. Мне кажется, имя тиранов. Иного и не могло быть.

Сократ. Значит, всякий, кто стремится править всеми людьми государства, стремится тем самым к подобной власти над ними — тиранической — и является не кем иным, как тираном?

Феаг. Это очевидно.

Сократ. Ну а ты сам не стремишься ли к такой власти?

Феаг. Из сказанного мною выходит, что да.

Сократ. Несчастный, значит, стремясь стать нашим тираном, ты давно уже попрекаешь своего отца за то, что он не посылает тебя к какому-нибудь наставнику в тирании? А ты, Демодок, не стыдно ли тебе, давно знающему, к чему он стремится, и имеющему возможность, послав его в обучение, сделать мастером той премудрости, которой он жаждет, — не стыдно ли тебе отказывать ему в его просьбе? Но теперь, как видишь, он в моем присутствии тебя обвинил; давай же посоветуемся вместе — ты и я, к кому его надо отправить и чья беседа поможет ему стать искусным тираном.

Демодок. Да, мой Сократ, клянусь Зевсом, давай посоветуемся, ибо мне кажется, что дело это требует серьезного обсуждения.

Сократ. Постой, добрейший мой! Порасспросим прежде как следует его самого.

Демодок. Спрашивай же.

Сократ. Что, если мы обратимся к Еврипиду, Феаг? Ведь Еврипид где-то говорит:

Мудры тираны от общенья с мудрыми.

Представь, кто-нибудь спросил бы Еврипида: «Скажи, Еврипид, в общении с какими мудрецами становятся мудрыми тираны?» Ведь если бы он сказал, что

Мудры крестьяне от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как бы он нам ответил? Не в чем ином, сказал бы он, как в земледелии?

Феаг. Да, не в чем ином, только в этом.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Ведь повара мудры в общеньи с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как ответил бы он нам на это? «В поварском искусстве!» Не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Мудры гимнасты от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — разве не сказал бы он, что в гимнастике?

Феаг. Да.

Сократ. А коли он сказал, что

Мудры тираны от общенья с мудрыми,

и мы спрашиваем его: «О каких мудрецах ты говоришь, Еврипид?» — что может он нам ответить? О чем здесь идет речь?

Феаг. Но, клянусь Зевсом, я не знаю.

Сократ. Хочешь ли, я скажу тебе?

Феаг. Да, если тебе угодно.

Сократ. Это та мудрость, которая, как сказал Анакреонт, была ведома Калликрите. Разве ты не знаешь эту песню?

Феаг. Конечно, знаю.

Сократ. Что же, ты жаждешь общения с таким мужем, который был бы сотоварищем по мудрости Калликрите, дочери Кианы, и «знал бы все, что связано с тиранией», как говорит о ней поэт? Это ли тебе нужно, чтобы стать тираном — нашим и города?

Феаг. Ты уже давно, Сократ, вышучиваешь меня и насмехаешься.

Сократ. Как? Разве ты говоришь, что жаждешь не той премудрости, с помощью которой мог бы управлять всеми согражданами? А ведь, занимаясь этим, ты был бы не кем иным, как тираном.

Феаг. Думаю, я мог бы пожелать стать тираном, и лучше всего над всеми людьми, а если это невозможно, то над их большинством. Да ведь, пожалуй, и ты, и все остальные хотели бы этого, а еще более — стать богами... Но я сказал, что стремлюсь не к этому.

Сократ. Однако что же это такое, к чему ты стремишься? Разве ты не говорил, что жаждешь управлять своими согражданами?

Феаг. Но не силой, не так, как правят тираны, а с добровольного согласия граждан, как поступали и другие славные мужи нашего города.

Сократ. Ты разумеешь, как Фемистокл, Перикл или Кимон либо другие мужи, искушенные в делах государственного правления?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, я говорю о них.

Сократ. Ну а если бы ты жаждал умудриться в верховой езде, то к кому, думаешь ты, надо было бы тебе обратиться, чтобы стать искусным наездником? Разве не к мастерам верховой езды?

Феаг. Да, к ним, клянусь Зевсом.

Сократ. Значит, ты обратишься к людям, сведущим в верховой езде, имеющим лошадей и постоянно пользующимся ими — и своими, и многими чужими?

Феаг. Ясно, что к ним.

Сократ. Ну а если бы ты пожелал стать умелым в метании копья? Как ты считаешь, разве не к копьеметателям пошел бы ты, чтобы стать искусным в этом деле, — к людям, владеющим копьями и постоянно пользующимся ими — своими, а также и многими чужими?

Феаг. Думаю, ты прав.

Сократ. Скажи же мне: если ты желаешь стать искусным в деле государственного правления, разве, по твоему разумению, тебе надо отправиться в поисках этой мудрости к кому-то другому, а не к тем государственным мужам, что искушены в политике и привыкли управлять и своим городом, и многими другими, имея связи как с эллинскими, так и с варварскими государствами? Неужели ты думаешь, что станешь мудрым в их искусстве, общаясь не с ними самими, а с какими-то другими людьми?

Феаг. Но я слышал, Сократ, от людей, будто ты говоришь в своих беседах, что сыновья этих государственных мужей ничуть не лучше, чем сыновья сапожников. И мне кажется, ты здесь в высшей степени прав, насколько я могу об этом судить. Значит, я был бы весьма неразумен, если бы считал, что кто-то из них может передать мне свою мудрость, коль скоро он ничем не оказался полезен родному сыну — если только вообще он мог в этом отношении быть полезным кому-либо из людей.

Сократ. В таком случае, достойнейший мой, что бы ты сделал сам, если бы перед тобой после рождения сына встала эта задача? Если бы он говорил тебе, что жаждет стать хорошим живописцем, и упрекал тебя, своего отца, в том, что ты не желаешь на это тратиться, а сам в то же время ни в грош не ставил бы мастеров живописи и не желал бы у них учиться? Или, стремясь стать флейтистом, презирал бы таких мастеров либо кифаристов, коли хотел бы стать кифаристом? Знал бы ты, как ему помочь и к кому его послать, если бы он не пожелал у них обучаться?

Феаг. Клянусь Зевсом, нет.

Сократ. А теперь, поступая точно так же по отношению к своему отцу, ты удивляешься и коришь его, когда он не знает, что с тобой делать и к кому тебя посылать? Что, если мы определим тебя к кому-либо из достойных афинян, сведущих в делах государства, который занимался бы с тобою даром? Тогда ты и денег бы не потратил и обрел гораздо бóльшую славу в глазах большинства людей, чем если бы общался с кем-то другим.

Феаг. За чем же дело стало, Сократ? Разве ты не принадлежишь к достойнейшим людям? Если ты пожелаешь со мной заниматься, я буду доволен и не стану искать никого другого.

Сократ. Что это ты говоришь, Феаг?

Демодок. Он говорит совсем неплохо, Сократ, и мне его слова по душе. Я не представляю себе большей удачи, чем если бы он удовольствовался твоим обществом и ты сам пожелал бы с ним общаться. Я даже стесняюсь сказать, насколько мне это желанно. Но прошу вас обоих — тебя, чтобы ты согласился на это общение, и тебя, мой сын, чтобы ты не искал никакого иного общества, кроме Сократова. Этим вы избавите меня от многих ужасных забот. Я ведь очень боюсь, как бы он не связался с кем-то другим, кто мог бы его развратить.

Феаг. Так не бойся же за меня теперь, отец, если только ты в состоянии убедить Сократа, чтобы он принял меня в обучение.

Демодок. Ты говоришь прекрасно,Сократ, теперь моя речь к тебе: я готов, говоря кратко, предоставить тебе и себя, и все мне самое близкое — одним словом, все, в чем ты нуждаешься, если ты будешь мил с Феагом и облагодетельствуешь его насколько сможешь.

Сократ. Я не удивляюсь твоему стремлению, Демодок, коль скоро ты считаешь, что он извлечет благодаря мне большую пользу; ведь я не знаю, к чему бы здравомыслящий человек мог приложить большее усердие, чем к тому, чтобы сделать своего сына сколь возможно лучшим. Однако я весьма дивлюсь, с чего ты вздумал, будто я более тебя способен помочь твоему сыну стать достойным гражданином, а также почему он сам считает меня более способным помочь ему, чем тебя. Ведь ты, прежде всего, старше меня; затем, ты уже отправлял множество самых высоких государственных должностей среди афинян и пользуешься высоким почетом как среди своих земляков-анагирассцев, так и — не меньшим — среди прочих афинских граждан. Во мне же никто из вас не мог бы усмотреть ничего подобного. Поэтому если наш Феаг пренебрегает общением с государственными мужами и ищет других людей, объявляющих, что они могут обучать юношей, то есть ведь и Продик Кеосский, и Горгий из Леонтин, и Пол-акрагантец, да и многие другие, настолько мудрые, что они, приходя в города, убеждают благороднейших среди юношей, да и самых богатых (несмотря на то что у тех есть полная возможность даром общаться с кем угодно из их сограждан), — убеждают их, оставив прежние знакомства, беседовать с ними и вдобавок доложить к этому весьма немалые деньги да еще и свою благодарность. Было бы естественно, если бы ты и твой сын избрали кого-нибудь из них; ко мне же обращаться с такой просьбой не подобает: я ведь не знаю ни одной из этих счастливых и прекрасных наук, хоть и желал бы. И я всегда утверждаю, что, как говорится, я полный неуч во всем, кроме разве одной совсем небольшой науки — науки любви. В этой же науке я заявляю себя более искусным, чем кто бы то ни было из людей — как прошлых времен, так и нынешних.

Феаг. Ты видишь, отец? Мне кажется, Сократ не очень-то готов пока со мной заниматься, хотя я с моей стороны готов, лишь бы он пожелал. Но он говорит нам это шутя. Я ведь знаю своих сверстников и людей несколько старшего возраста, которые до общения с ним ничего собой не представляли, а после того, как у него поучились, за весьма малый срок показали себя лучшими людьми, чем те, в сравнении с кем они ранее были хуже.

Сократ. А знаешь ли ты, в чем тут дело, сын Демодока?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, ибо, если ты пожелаешь, и я смогу стать таким, как они.

«Даймонион» (гений) Сократа

Сократ. Нет, мой милый, ты не знаешь, как это бывает на деле; но я расскажу тебе. Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступиться, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать. Я могу вам представить тому свидетелей. Вы знаете ведь того красавца Хармида, сына Главкона; однажды он советовался со мной, стоит ли ему пробежать ристалище в Немее. И не успел он начать говорить о своем желании состязаться, как я услышал голос и стал удерживать его от этого намерения такими словами: «Когда ты говорил, — сказал я, — мне послышался голос моего гения: тебе не следует состязаться». «Быть может, — отвечал он, — голос указывает тебе, что я не одержу победу? Но даже если я не стану победителем, я использую время для упражнения». Как он сказал, так и сделал. Стоит послушать его рассказ о том, чем для него эти упражнения кончились. А если желаете, спросите Клитомаха, брата Тимарха, что сказал ему Тимарх, когда вопреки вещему голосу пошел на смерть он и бегун Еватл, принявший его — беглеца. Скажет вам Клитомах, что тот ему говорил...

Феаг. Что?

Сократ. «Мой Клитомах, мне предстоит вот сейчас умереть, потому что я не захотел послушать Сократа». А почему так сказал Тимарх? Я объясню. Однажды во время пира поднялись со своего места Тимарх и Филемон, сын Филемонида, с намерением убить Никия, сына Героскамандра. Об этом замысле было ведомо лишь им двоим, но Тимарх, вставая, мне молвил: «Ну как, Сократ? Вы продолжайте пить, мне же нужно идти. Я приду попозже, если встречу удачу». А мне в это время был голос, и я ему отвечал: «Ни в коем случае не вставай! Мой гений подает мне обычный знак». И он остался. Но по прошествии некоторого времени он снова вскочил, чтоб идти, гово-

NB ***Не будем спорить о терминах: демон это или гений. Не суть это важно.***

Но, по-моему, речь идет об особой нравственной интуиции, помогающей подлинному учителю мгновенно осознать (увидеть?) все морально подозрительное и разрушительное для личности.

Не всем дано приблизиться к постижению духовных, принципиальных основ бытия. Однако житейская практика изобилует примерами, когда безошибочный моральный выбор делается людьми далекими от профессиональных занятий философией, но впитавшими с молоком матери и не растерявшими в юности одно из самых ценных человеческих качеств — порядочность.

ря: «Я все же иду, Сократ». И снова мне послышался голос, и я опять заставил его остаться. В третий раз, желая скрыть это от меня, он встал, не говоря мне ни слова, тайком, выждав, когда я был занят другими мыслями. И так он удалился и выполнил то, из-за чего должен был потом умереть. Потому-то он и сказал своему брату то, что я передал вам сейчас — мол, он умрет оттого, что мне не поверил. А еще вы можете услышать от многих участников сицилийского дела, что я сказал по поводу гибели войска. Но дела, случившиеся когда-то, можно узнать от свидетелей; вы же имеете возможность испытать мое знамение в настоящем — значит ли оно что-то в действительности. Ведь оно явилось мне при выступлении в поход красавца Санниона, а воюет он теперь вместе с Фрасиллом против Ионии и Эфеса. И я думаю, что он либо умрет, либо испытает другую смертную муку, да и за все остальное войско я опасаюсь.

Все это я сказал тебе к тому, что великая сила этого божественного знамения распространяется и на тех людей, что постоянно со мною общаются. Ведь многим эта сила противится, и для таких от бесед со мной нет никакой пользы, ибо и я не в силах с ними общаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время, но они из этого не извлекают никакой пользы. А те, кому сила моего гения помогает со мною общаться, — их и ты знаешь — делают очень быстро успехи. И опять-таки из этих занимающихся с успехом одни получают прочную и постоянную пользу, а многие другие, пока они со мной, удивительно преуспевают, когда же отходят от меня, снова становятся похожими на всех прочих. Так случилось, например, с Аристидом, сыном Лисимаха, Аристидова сына: общаясь со мной, он сделал за короткое время весьма большие успехи; но потом он отправился в какой-то поход и вышел на судах в море; когда же он возвратился, то застал в беседе со мной Фукидида, сына Мелесия, Фукидидова сына, а Фукидид этот накануне был раздражен против меня из-за какого-то разговора. Аристид, увидев меня, поздоровался и, побеседовав со мною о том о сем, говорит: «А ведь я слышал, Сократ, что Фукидид заносится перед тобою и бранит тебя, словно он что-то собой представляет». «Но так оно и есть», — говорю я. «Как, — отвечает, — невдомек ему

разве, что он был за жалкая душонка раньше чем стал близок с тобой?» «Видимо, нет, — говорю я, — клянусь богами!» «Но и сам-то я, — говорит он, — оказался смешон, Сократ!» «Почему же так?» — спрашиваю. «Да потому, что до моего отплытия я был способен разговаривать с любым человеком и показывал себя не худшим собеседником, чем кто бы то ни было другой, а потому и гнался за обществом самых тонких людей; теперь же я, напротив, избегаю образованных людей, лишь только учую, что они таковы: настолько совещусь я собственной никчемности». «А сразу ли, — спрашиваю я, — покинула тебя эта способность или постепенно?» «Постепенно», — отвечает он. «Ну а когда она была при тебе, — спросил я, — ты имел ее благодаря занятиям со мной или по какой-то другой причине?» «Скажу тебе, мой Сократ, — отвечал он, — невероятную вещь, однако истинную, клянусь богами! Ведь, как ты знаешь сам, я от тебя совсем ничему не научился; но я делал успехи, когда находился вместе с тобой и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался. Теперь же, — заключил он, — вся эта способность излилась из меня прочь».

Вот, мой Феаг, с чем сопряжено общение со мной. Если божеству будет угодно, ты добьешься весьма больших успехов, и быстро, если же нет, то — нет. Так что смотри, не безопаснее ли тебе учиться у кого-либо из тех, кто сами владеют пользой, приносимой ими людям, чем у меня, где все это подвержено случаю.

Феаг. А по-моему, Сократ, нам надо поступить таким образом: давай испытаем твоего гения, общаясь друг с другом; и если он будет к нам благосклонен, тем лучше. Если же нет, мы тотчас же тогда посоветуемся, что нам делать: обратиться ли к другому человеку или же попытаться умилостивить являющееся тебе божество мольбами, жертвоприношениями и всеми средствами, указанными прорицателями.

Демодок. Больше не возражай, мой Сократ, на слова мальчика: хорошо ведь сказал Феаг.

Сократ. Что ж, если вам представляется это верным, так и поступим.

ЕВТИДЕМ
КРИТОН, СОКРАТ

Диалог раннего Платона (408—405 гг. до н.э.). В нем Сократ рассказывает своему другу Критону о беседе с софистами. Приводя высказывания всех участников беседы, Сократ критикует мудрость софистов, одним из которых является Евтидем, учившийся в свое время, видимо, у знаменитого Протагора.

Богатый афинянин Критон озабочен тем, чтобы дать сыну Критобулу хорошее воспитание. Спустя несколько лет именно Критон попытался спасти из тюрьмы приговоренного к смерти Сократа.

Фрагмент диалога печатается по: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1990. — С. 158—167. Перевод С.Я.Шейман-Топштейн.

Критон. Кто это был, мой Сократ, вчерашний твой собеседник в Ликее? Вас окружала такая толпа, что, хоть я и приблизился к вам, желая послушать, все же не смог ничего ясно расслышать; но я увидел его, глядя поверх голов, и мне показалось, что ты беседовал с каким-то чужеземцем. Кто ж это был?

Сократ. О ком именно ты спрашиваешь, Критон? Ведь их было двое, а не один.

Критон. Тот, о котором я говорю, сидел третьим справа от тебя, а между вами был отрок, сын Аксиоха. И показалось мне, Сократ, что он очень вырос и не многим отличается по возрасту от нашего Критобула; но тот еще худосочен, этот же — видный собой, красивый и приятный на взгляд.

Сократ. Тот, о ком ты спрашиваешь, Критон, — Евтидем; сидевший же слева от меня — брат его, Дионисодор, он также участвовал в нашей беседе.

Критон. Я не знаю, Сократ, ни того ни другого. Это, видно, какие-то новые софисты. Но откуда они? И чему учат?

Сократ. Родом они, думаю я, откуда-то с Хиоса, переселились же в Фурии, а бежав оттуда, много уже лет проживают в наших местах. Что же касается их учения, о котором ты спрашиваешь, Критон, то оно удивительно. Они ведь оба — просто мастера на все руки, я и не знал раньше, что бывают на свете такие многоборцы. Да они готовы схватиться с любым, не то что два брата-многоборца из Акарнании: те умеют сражаться лишь телом; эти же, во-первых, весьма искусны в телесной борьбе и всех побеждают в сражении — ведь они прекрасно умеют сражаться в тяжелом вооружении и могут научить этому за плату других; к

тому же они самые сильные в судебных сражениях и спорах и лучше всех могут научить других произносить и писать судебные речи. Прежде они были искусны лишь в этом, теперь же достигли совершенства в искусстве многоборья: до этого иной вид сражений был у них не отработан, а теперь они преуспели так, что никто ничего не посмеет им возразить, настолько стали они искусными в рассуждениях — в любых спорах и опровержениях, говорится ли при этом ложь или истина. Так вот, Критон, я и задумал пойти в ученики к этим мужам: они ведь вызываются за короткий срок кого угодно умудрить в этом искусстве.

Критон. Как же так, Сократ? Тебя не пугает твой возраст? Не стар ли ты для такого дела?

Сократ. Ничуть, Критон. Я располагаю достаточным доводом против такого страха. Ведь сами они, надо сказать, уже старцами приступили к изучению той мудрости, приобщиться к которой я жажду, — к искусству спора: год или два назад они вовсе не были в нем знатоками. Боюсь только одного — не навлечь бы мне хулу на этих чужеземцев, как случилось с Конном, сыном Метробия, кифаристом, обучающим меня и сейчас игре на кифаре: мальчишки, мои соученики, глядя на это, смеются надо мной, да и над Конном, называя его «учителем старцев». Как бы не пал такой же позор на обоих этих гостей и они, опасаясь именно этого, не отказались меня принять. Вчера я, Критон, убедил и других старцев пойти вместе со мной в обучение, а сейчас попробую убедить и еще кое-кого. Да почему бы и тебе не поучиться вместе со мною? Приманкой же послужат твои сыновья: в погоне за ними они, я уверен, и нас с тобой примут в ученики.

Критон. Да, ничто этому не препятствует, Сократ, если ты на это согласен. Но прежде растолкуй мне искусство этих мужей, в чем оно состоит, дабы я понял, чему мы научимся.

Сократ. Ты тотчас же это услышишь. Не могу сказать, чтобы я был невнимателен к их речам, наоборот, весьма был внимателен и многое запомнил и попытаюсь разъяснить тебе все с самого начала.

По воле некоего бога случилось так, что сидел я там, где ты меня видел, в раздевальне, один и уже подумывал об уходе, как вдруг, только я встал, явилось мне мое привычное божественное знамение. Я снова сел, и немного спустя вошли они оба — Евтидем и Дионисодор, а с ними вместе многие другие, как мне показалось, их ученики. Войдя, они стали прохаживаться по крытой площадке. Но не сделали они даже двух или трех кругов, как вошел Клиний, о котором ты правильно сказал, что он сильно вырос, а за ним — многочисленные его поклонники и между ними Ктесипп, пэаниец, юноша, обладающий прекрасными врожденными качествами, разве только несколько заносчивый по молодости. Клиний, не успев войти, тотчас же увидел меня, сидящего в одиночестве, и, направившись прямо ко мне, сел справа,

как ты и сказал. А Дионисодор и Евтидем, заметив его, сначала остановились поодаль и продолжали свой разговор, то и дело взглядывая на нас, — я очень внимательно следил за ними при этом, — а затем подошли, и один из них, Евтидем, сел подле отрока, другой же — слева от меня, а все прочие — где попало.

Я приветствовал их, поскольку давно их не видел, а затем обратился к Клинию с такими словами: «Клиний, оба этих мужа, Евтидем и Дионисодор, мудры не малой, но великой мудростью: им ведомо все о войне, все, что надлежит знать стремящемуся стать стратегом, — строевой порядок, командование войсками и как обучиться вооруженной борьбе; могут они также научить человека защищать себя в судебных делах, если кто причинит ему несправедливость».

Однако они отнеслись пренебрежительно к этим моим словам; рассмеявшись, они обменялись между собою взглядом, и Евтидем сказал:

— Мы уже не занимаемся этим всерьез, Сократ, но лишь между делом.

А я, изумившись, молвил:

— Прекрасно же ваше занятие, если такие дела для вас лишь забава; скажите же мне, ради богов, в чем оно состоит, это великолепное искусство?

— Мы умеем оба, как мы считаем, лучше и скорее всех из людей прививать другим добродетель.

NB *Извечный педагогический вопрос о целях и качестве образования, его ценностном содержании.*

Тысячелетия педагогика ощущает на себе пульсирущее противоречие в стремлении воспитать человека знающим и умелым, но одновременно духовным, иными словами — добродетельным.

И сегодня, на грани очередного тысячелетия, мы вынуждены констатировать, что развитие цивилизации определила не платоновская, а аристотелевская линия. Линия воспитания человека умелого, профессионального, мобильного, отвечающего потребностям государства, общества.

Но трагическое просвещенное XX столетие, обнажив цивилизованное варварство, требует возвращения к Платону!

Какое знание служит основой добродетели?

— О Зевс, — говорю я, — какое вы помянули дело! Как напали вы на такую находку? А я-то еще мыслил о вас, как только что говорил, что вы большие искусники биться во всеоружии. Так я про вас и высказывался. Ведь в ваш прежний приезд, помню я, вы провозглашали именно это. Но коль скоро вы теперь обладаете упомянутым новым знанием, будьте милостивы — я обращаюсь к вам просто как к богам — и имейте снисхождение к моим прежним словам. Однако смотрите, Евтидем и Дионисо-

дор, правду ли вы сказали? Ведь не удивительно, что с трудом верится в столь великое притязание.

— Но будь уверен, Сократ, что все так и есть.

— Тогда, я считаю, вы благодаря этому достоянию гораздо более блаженные люди, чем Великий царь со всей его властью. Скажите мне только, собираетесь ли вы показать свое искусство, или же у вас другие замыслы?

— Да мы ведь именно ради того и прибыли — показать его и обучить ему всех, кто пожелает учиться.

— В том, что захотят все, не обладающие этой мудростью, я вам ручаюсь; и первым буду я, затем вот Клиний, а вдобавок Ктесипп и все прочие, кто здесь есть, — сказал я, указывая на поклонников Клиния.

А они уже окружили нас плотным кольцом. Между тем Ктесипп сидел далеко от Клиния, и мне показалось, что, когда Евтидем со мной разговаривал, склонившись вперед, он мешал ему лицезреть сидевшего между нами Клиния. Поэтому Ктесипп, желая смотреть на мальчика и вместе с тем стремясь послушать, о чем идет речь, первым подошел и стал прямо напротив нас. Следуя его примеру, и все остальные окружили нас — и поклонники Клиния, и друзья Евтидема и Дионисодора. Показав на них, я сказал Евтидему, что все готовы учиться; Ктесипп весьма охотно с этим согласился, и все прочие тоже и сообща попросили их показать силу своей мудрости.

Тут я сказал:

— Прошу вас, Евтидем и Дионисодор, изо всех сил угодить собравшимся, да и ради меня показать нам свое искусство. Ясно, что изложить его большую часть — дело нелегкое. Скажите мне, однако, вот что: вы можете сделать достойным человеком лишь того, кто уже убежден, что он должен у вас учиться, или также и того, кто вовсе в этом не убежден — потому ли, что он вообще не считает добродетель предметом, которому можно обучиться, или же потому, что не признает именно вас ее учителями? Объясните же тому, кто так считает: именно это ваше искусство призвано убедить его в том, что добродетели возможно научить и только у вас он ей обучится лучше всего, или это задача другого искусства?

— Нет, того же самого, Сократ, — откликнулся Дионисодор.

— Значит, вы, — сказал я, — из всех наших современников наиболее умело склоняете других к философии и к заботе о добродетели?

— Да, мы так полагаем, Сократ.

— Тогда отложите пока все другие доказательства и поясните нам именно этот вопрос: убедите вот этого юношу в том, что следует заниматься философией и заботиться о добродетели; этим вы очень угодите и мне, и всем здесь собравшимся. Ведь отрок этот попал именно в такие обстоятельства: я и все окружающие страстно желаем, чтобы он стал как можно более до-

стойным человеком. Он — сын Аксиоха, сына Алкивиада-старшего, а ныне здравствующему Алкивиаду двоюродный брат, имя же ему — Клиний. Он молод, и, естественно, его юность внушает нам опасения, как бы кто-нибудь не опередил нас, не направил бы его ум на другое какое-то дело и тем самым не погубил. Итак, вы явились вовремя; если вы не возражаете, подвергните испытанию мальчика и побеседуйте с ним при нас.

После такой примерно моей речи Евтидем отвечал отважно и вместе с тем дерзко.

— Пустяки, Сократ, лишь бы молодой человек пожелал отвечать.

— Но, — сказал я, — к этому он привык. Все присутствующие часто обращаются к нему с вопросами и беседуют с ним, так что он бывает достаточно смел в ответах.

Как же мне получше описать тебе, мой Критон, все, что там было потом? Ведь нелегкое это дело — обстоятельно воспроизвести столь своенравную мудрость. Итак, я, подобно поэтам, должен, приступая к рассказу, воззвать к Музам и Мнемосине. Начал же Евтидем, как мне помнится, следующим образом:

— Скажи мне, Клиний, те из людей, кто идет в обучение, они мудрецы или невежды?

Мальчик же, услышав столь трудный вопрос, покраснел и бросил на меня недоумевающий взгляд. А я, видя его смущение, говорю:

— Мужайся, Клиний, отвечай смело то, что ты думаешь. Быть может, это принесет тебе величайшую пользу.

В это мгновение Дионисодор, наклонившись чуть-чуть к моему уху и улыбаясь во весь рот, молвил:

— Предсказываю тебе, Сократ, что бы ни ответил мальчик, он будет все равно опровергнут.

А пока он это говорил, Клиний уже отвечал, так что мне не удалось предупредить мальчика, чтобы он был осторожен, и он сказал, что учатся люди мудрые.

А Евтидем:

— Называешь ли ты кого-либо учителями или же нет?

Мальчик ответил утвердительно.

— Значит, учители — это учители учеников, как, например, кифарист и грамматик были учителями твоими и других мальчиков, вы же были учениками?

Клиний согласился.

— А разве не обстояло дело таким образом, что, когда вы учились, вы не знали того, чему обучались?

— Именно так, — сказал Клиний.

— Но были ли вы мудрыми, коль скоро не знали этого?

— Конечно, нет, — ответил тот.

— Значит, вы были не мудрыми, но невеждами?

— Разумеется.

— Следовательно, учась тому, чего вы не знали, вы учились, будучи невеждами?

Мальчик кивнул в знак согласия.

— Вот и получается, что учатся невежды, а не мудрецы, как ты это думаешь.

Когда он это сказал, все спутники Дионисодора и Евтидема, подобно хору, послушному команде своего наставника, зашумели и засмеялись, и раньше, чем мальчик как следует успел перевести дух, Дионисодор вмешался и сказал:

— Послушай, Клиний, когда учитель грамматики читает вам что-нибудь, кто из мальчиков запоминает прочитанное — тот, кто мудр, или же тот, кто невежествен?

— Тот, кто мудр, — отвечал Клиний.

— Следовательно, учатся мудрые, а вовсе не невежды, и ты только что неверно ответил Евтидему.

Тут уже вовсю засмеялись и зашумели поклонники этих мужей, восхищенные их премудростью; мы же, остальные, молчали, пораженные. Евтидем, поняв, что мы поражены, дабы мы еще более выказали ему свое восхищение, не отпускает мальчика, но снова принимается его спрашивать и, подобно искусным плясунам, обращает к нему один и тот же вопрос то одной его, то другой стороной. Итак, он спросил:

— А учащиеся обучаются тому, что они знают, или же тому, чего не знают?

И снова Дионисодор зашептал мне:

— И здесь, Сократ, речь идет все о том же.

— О Зевс, — отвечал я, — уже и в первый раз нам это показалось великолепным.

— Все наши вопросы, — сказал он, — столь же настоятельны: от них не убежишь.

— Вот поэтому-то, — говорю я, — вас так и почитают ваши ученики.

Как раз в это время Клиний отвечал Евтидему, что ученики обучаются тому, чего они не знают. Тот же стал спрашивать его на прежний лад:

— Как же так? Разве ты не знаком с буквами?

— Знаком, — ответил Клиний.

— То есть со всеми?

Клиний ответил утвердительно.

— А когда кто-нибудь что-то произносит, разве он произносит не буквы?

Клиний согласился.

— Значит, ты произносишь нечто из того, что тебе известно, коль скоро ты знаешь все буквы?

И с этим он согласился.

— Что же, — возразил тот, — значит, ты не учишься тому, что тебе читают, а тот, кто не знаком с буквами, учится?

— Нет, — отвечал мальчик, — именно я учусь.

— Значит, — сказал Евтидем, — ты учишься тому, что знаешь, коль скоро ты знаешь все буквы.

Клиний согласился.

— А следовательно, ты неправильно мне ответил.

И не успел Евтидем это промолвить, как Дионисодор, перехватив слово, как мяч, перебросил его обратно мальчику, говоря:

— Евтидем тебя обманывает, Клиний. Скажи мне: разве учиться не значит получать знание о том, чему ты учишься?

Клиний ответил утвердительно.

— А знать — разве это не то же самое, что уже обладать знанием?

Клиний подтвердил это.

— Следовательно, не знать — это значит не иметь знания?

Клиний снова с ним согласился.

— А получающие что-либо уже имеют что-то или не имеют?

— Нет, не имеют.

— А ведь ты признал, что к неимеющим относятся и незнающие?

Клиний кивнул в знак согласия.

— Значит, учащиеся относятся к получающим знание, а не к имеющим его?

Клиний согласился.

— Следовательно, обучаются незнающие, Клиний, а вовсе не те, кто знает.

Тут Евтидем в третий раз наскочил на молодого человека, стремясь как бы повалить его навзничь ловким приемом. Я же, почуяв, что мальчик совсем сбит с толку, и желая дать ему передышку, чтобы он полностью у нас не оробел, стал его убеждать, говоря:

— Клиний, не удивляйся кажущейся необычности этих речей. Быть может, ты не отдаешь себе отчета, что именно проделывают с тобою оба наших гостя; делают же они все то, что бывает при посвящении в таинства корибантов, когда совершается обряд возведения посвящаемого на престол. При этом бывают хороводные пляски и игры и тогда, когда ты уже посвящен. Сейчас оба они делают то же самое — водят вокруг тебя хоровод и как бы пляшут, играя, чтобы потом тебя посвятить. Вот и считай, что сейчас ты слышишь вступление к софистическим таинствам. Прежде всего, как говорит Продик, следует изучить правильность имен: это-то и показывают тебе наши гости, так как ты не знал, что словом «учиться» люди обозначают равным образом и познание какого-либо предмета в том случае, когда кто-либо поначалу не имел относительно него никакого знания, и дальнейшее развитие знания того же предмета, когда им уже обладают как в своей деятельности, так и в рассуждениях. Правда, в этом случае больше подходит название «заниматься», чем «учиться», однако пользуются здесь и словом «учиться». От тебя же, как они показали, ускользнуло,

что одно и то же имя относится к людям противоположного состояния — и к знающим, и к невеждам. Примерно в этом же состоит существо их второго вопроса — когда они спрашивали тебя, учатся ли люди тому, что они знают, или тому, что им неизвестно. Такова игра познания — почему я и говорю, что они с тобой забавляются, — а игрою я именую это потому, что, если кто узнает множество подобных вещей или даже все их, он ничуть не лучше будет знать самый предмет — какова его суть, — а сумеет лишь забавляться с людьми, подставлять им ножку, используя различия имен, и заставлять их падать, — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь. Вот и считай, что они с тобой пошутили. Но ясно, что после этого они предъявят тебе серьезные речи, а я предупрежу их, чтобы они заплатили мне обещанный долг. Они утверждали, что покажут нам увещевательное искусство; пока же, думается мне, они просто с тобой играли. Ну а что ж, Евтидем и Дионисодор, пошутили, а теперь уж шутки в сторону; теперь покажите мальчику, как следует печься о мудрости и добродетели. Однако прежде я сам покажу вам, как я это разумею и что именно мне хотелось бы об этом услышать. Но если вам подумается, что делаю я это смешно и неискусно, не насмехайтесь надо мною: ведь лишь из стремления услышать вашу премудрость посмею я выступить перед вами без подготовки. Сдержитесь же и без смеха выслушайте меня, вы и ваши ученики. Ты же, сын Аксиоха, мне отвечай.

Стремимся ли все мы, люди, к благополучию? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, покажутся смешными? В самом деле, бессмысленно задавать подобный вопрос: кто, в самом деле, не хочет быть счастливым?

— Такого человека не существует, — отвечал Клиний.

— Пойдем дальше, — сказал я. — Коль скоро, однако, мы хотим быть счастливыми, каким образом мы можем этого достигнуть? Быть может, путем обладания многими благами? Или же этот вопрос еще наивнее? Ведь ясно, что дело обстоит именно так.

Клиний согласился.

— Но послушай, какие же бывают у нас блага из всего сущего? Или и на это ответить нетрудно и не нужен особо серьезный муж, чтобы это постичь? Любой ведь скажет нам, что быть богатым — это благо. Так ведь?

— Конечно, — ответил Клиний.

— Наверно, сюда же относятся здоровье, красота и другие прекрасные телесные совершенства?

Клиний согласился.

— Ну а родовитость, власть и почести у себя на родине — ясно ведь, что это блага?

Клиний признал и это.

— Что же, — спросил я, — остается нам из благ? Быть рассудительным, справедливым и мужественным? Как ты считаешь, Клиний, во имя Зевса, правильно ли мы сделаем, причислив все это к благам, или же нет? Может быть, кто-нибудь станет нам возражать? Как тебе кажется?

— Это — блага, — отвечал Клиний.

— Ну, — сказал я, — а в каком кругу окажется у нас мудрость? Среди благ? Или ты думаешь иначе?

— Среди благ.

— Подумай, не пропустили ли мы какое-либо из благ, достойное упоминания?

— Но мне кажется, мы ничего не пропустили, — отвечал Клиний.

Однако я, напрягши память, сказал:

— Клянусь Зевсом, мы едва не пропустили величайшее из благ!

— Какое же именно? — спросил он.

— Счастье, мой Клиний. Ведь все, даже самые неученые люди, утверждают, что это — величайшее благо.

— Ты прав, — сказал он.

Подумав еще раз, я добавил:

— А ведь мы едва не оказались в смешном положении перед гостями — и я, и ты, сын Аксиоха.

— Каким это образом? — спросил он.

— А таким, что, назвав раньше благом счастье, мы сейчас снова заговорили об этом.

— Да как же так?

— Смешно ведь, когда положение, однажды уже выдвинутое, повторяешь снова и дважды утверждаешь одно и то же.

— Что, — спрашивает он, — ты имеешь в виду?

— Да ведь мудрость, — отвечал я, — и есть счастье, это известно любому ребенку. [...]

МЕНОН
МЕНОН, СОКРАТ, раб МЕНОНА, АНИТ

Диалог относится к тому периоду в творчестве Платона (80-е гг. IV в. до н.э.), когда он переходил от чисто сократовского вопросно-ответного искания решения проблем к созданию положительного учения об идеях. Действие диалога, центральной темой которого является вопрос о том, что такое добродетель и можно ли ей научиться, происходит около 402 г. до н.э. Собеседники Сократа — Менон и Анит — люди самовлюбленные, догматично мыслящие. Богатый кожевник Анит известен как обвинитель Сократа на процессе против афинского мудреца.

Фрагмент диалога печатается по: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1990. — С. 597—612. Перевод С.А.Ошерова.

Возвращение к вопросу о добродетели на новой основе

[...]Сократ. Ну, раз мы пришли к согласию насчет того, что неизвестное надо искать, то не хочешь ли попробовать общими усилиями отыскать, что же такое добродетель?

Менон. Очень хочу, Сократ. Но еще охотнее я исследовал бы вопрос, который задал вначале, или послушал бы, что ты сам скажешь о том, следует ли браться за дело так, словно добродетели можно выучиться, или же она присуща человеку от природы, либо достается ему на долю каким-нибудь иным образом.

Сократ. Если бы я мог повелевать не только собою, но и тобою, Менон, мы бы ни за что не стали исследовать, можно ли научиться добродетели или нельзя, прежде чем мы не нашли бы, что же такое сама добродетель. Но теперь, раз ты и не пытаешься повелевать собою, не желая терять свободы, а мною и пытаешься повелевать, и повелеваешь, я уступлю тебе — что поделать? Как видно, придется исследовать, каково то, о чем мы не знаем, что оно такое. Но все же выпусти меня из-под своей власти хоть на самую малость и позволь исследовать, можно ли научиться добродетели или приобрести ее каким-либо еще путем, исходя из некоей предпосылки. Когда я говорю «исходя из предпосылки», я имею в виду то же, что часто делают в своих исследованиях геометры: если кто-нибудь спросит их насчет площадей — можно ли в данный круг вписать треугольник данной

площади, один из них, вероятно, ответит: «Я не знаю, возможно ли это, но считаю, что нам будет полезно исходить из некоего предположения. Если этот треугольник таков, что на одной из его сторон можно построить [прямоугольный] треугольник такой же площади, [вмещающийся в данный круг], то, думаю я, получится одно, а если этого сделать нельзя, получится совсем другое. Исходя из этого положения, я охотно скажу, что у нас получится — можно ли вписать нашу фигуру в данный круг или нельзя».

Так и мы, не зная ничего о добродетели — ни что она такое, ни какова она, — будем исследовать, можно ли ей выучиться или нет, исходя из некоей предпосылки и говоря вот так: «Если добродетель — это одна из тех вещей, которые относятся к душе, можно ли ей выучиться или нет? Прежде всего, если добродетель — это не знание, а что-то иное, можно ли ей научиться или, как мы сейчас сказали, ее припомнить? Ведь для нас теперь нет разницы в том, каким словом пользоваться. А если ей можно все-таки выучиться? Или ясно, что человек, обучаясь, приобретает только знания?»

Менон. По-моему, ясно.

Сократ. Но если все-таки добродетель — это некое знание? Ведь тогда ей, очевидно, можно выучиться.

Менон. Конечно.

Сократ. Ну в этом мы легко разобрались: если она — знание, то ей можно выучиться, а если что-нибудь другое, то нет.

Менон. Конечно.

Сократ. Теперь, видимо, нам и надо исследовать, что такое добродетель — знание или нечто иное.

Менон. По-моему, разобравшись в одном, надо исследовать и это.

Сократ. Так что же, разве, по нашим словам, добродетель не благо? Разве не остается в силе наша предпосылка, что она — благо?

Менон. Остается, конечно.

Сократ. Значит, если есть какое-либо благо, непричастное к знанию, то, может быть, и добродетель не есть какое-то знание; если же нет такого блага, которое не охватывалось бы знанием, то мы, предположив, что добродетель — это некое знание, сделаем верное предположение.

Менон. Так оно и есть.

Сократ. А разве не добродетель делает нас хорошими людьми?

Менон. Добродетель, конечно.

Сократ. А хорошие люди приносят пользу, потому что всякое благо полезно, не так ли?

Менон. Так.

Сократ. И добродетель тоже полезна?

Менон. Из того, что мы говорили, выходит, что так.

Сократ. Рассмотрим по отдельности то, что нам полезно. Например, здоровье, сила, красота и богатство — все это и тому подобное мы называем полезным, не так ли?

Менон. Так.

Сократ. Но о том же самом мы говорим, что оно порой и вредит. Или это не так, по-твоему?

Менон. Нет, именно так.

Сократ. Теперь посмотри, что управляет всеми этими свойствами, когда они приносят нам пользу, и что, когда они приносят вред? Разве правильное применение не делает их полезными, а неправильное — вредными?

Менон. Конечно.

Сократ. А теперь рассмотрим и то, что относится к нашей душе. Называешь ли ты что-нибудь рассудительностью, справедливостью, мужеством, понятливостью, памятливостью, щедростью и так далее?

Менон. Называю.

Сократ. Посмотри, что из этого, по-твоему, представляет собою не знание, а нечто другое, и не все ли это иногда приносит пользу, а иногда вред. Вот, например, мужество, когда оно не имеет ничего общего с разумом, а подобно простой дерзости: разве человек, если он дерзок бессмысленно, не несет ущерба, а если отважен с умом, не получает пользы?

Менон. Именно так.

Сократ. А разве не то же самое с рассудительностью и с понятливостью? С умом и образование, и воспитание приносят пользу, а без ума — вред.

Менон. Да, несомненно.

Сократ. Одним словом, разве не все, к чему стремится душа и что она претерпевает, оканчивается счастливо, если ею управляет разум, и несчастливо — если безрассудство?

NB Казалось бы, первое высказывание парадоксально, ибо, по нашему разумению, именно образование и воспитание это то, что предшествует развитию ума.

Но не все так просто. На пороге нового времени Рене Декарт, отражая платоновское видение проблемы, утверждает, что единство мышления, чувствования, воли и есть суть существования человека: «Нет никакой необходимости, чтобы наш разум никогда не ошибался, достаточно, чтобы на-

Менон. Да, как видно.

Сократ. Так вот, если добродетель — это нечто обитающее в душе и если к тому же она не может не быть полезной, значит, она и есть разум, ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум.

Менон. Мне тоже так кажется.

Сократ. Ну а то, о чем мы сейчас говорили, богатство и все прочее, что иногда бывает полезным, а иногда

ше сознание свидетельствовало о том, что нам хватает решимости и силы выполнить то, что мы почитаем за лучшее. Лишь в силу великодушия человек может уважать сам себя».

Так и у Платона: разум неотделим от великодушия и добродетели.

вредным? Если разум, управляя всем в нашей душе, делает ее движения полезными, а безрассудство — вредными, то разве не та же самая душа делает богатство и прочее полезным, правильно пользуясь и управляя им, а пользуясь неправильно — вредным?

Менон. Это верно.

Сократ. Но ведь правильно управляет всем этим разумная душа, а неправильно — неразумная?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. Значит, можно сказать вообще, что в человеке все зависит от души, а в самой душе — от разума, если только душа хочет быть благою. Из сказанного нами выходит, что разум полезен; но ведь мы говорили, что и добродетель полезна?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, мы утверждаем, что разум — это добродетель — либо вся, либо часть ее?

Менон. По-моему, Сократ, ты очень верно говоришь.

Сократ. Если все это так, то люди, верно, добродетельны не от природы?

Менон. Видимо, нет.

Сократ. А ведь могло бы быть и так: если бы люди рождались хорошими, то были бы у нас знатоки, которые умели бы распознавать юношей с хорошим характером, а мы по их указанию отбирали бы таких и хранили как сокровище под печатью в Акрополе, оберегая пуще золота, чтобы их никто не испортил, потому что, войдя в возраст, они стали бы очень полезны для государства.

Менон. Так оно и было бы наверняка, Сократ.

Сократ. Но если хорошие люди становятся хорошими не от природы, значит, они достигают этого путем обучения?

Менон. По-моему, иначе и быть не может. Ведь из нашей предпосылки, Сократ, ясно, что если добродетель — это знание, то ей можно выучиться.

Сократ. Может быть, клянусь Зевсом. Ну а вдруг наша предпосылка была неверна?

Менон. Но ведь только недавно нам казалось, что мы говорили правильно!

Сократ. А нужно, чтобы не только недавно казалось, что говорили мы правильно, но и теперь и впредь, если сказанное должно сохранять свою силу.

Менон. Как же так? Почему ты недоволен и сомневаешься в том, что добродетель — это знание?

Сократ. Сейчас скажу тебе, Менон. Мы правильно говорили, что если добродетель — знание, то ей можно выучиться — от этого я не отрекаюсь. Но посмотри сам, не должен ли я сомне-

ваться в том, что она — знание. Скажи-ка мне вот что: если какой-нибудь вещи — любой, не только добродетели — можно выучиться, то не должны ли тогда быть учители и ученики?

Менон. Должны, конечно.

Сократ. И наоборот, если мы предположим, что нет ни учителей, ни учеников, то не будет ли верным заключение, что этой вещи выучиться нельзя?

Менон. Это-то верно. Но разве нет, по-твоему, учителей добродетели?

Сократ. Я много раз искал учителей добродетели, но не мог найти, что бы ни предпринимал. Однако я все ищу, и вместе со многими, особенно с теми, кто мне кажется особенно опытным в таком деле. Вот и сейчас, Менон, очень кстати подсел к нам Анит — мы и его заставим искать вместе с нами, и правильно сделаем: ведь Анит прежде всего сын Антемиона, человека мудрого и богатого, который разбогател не случайно и не благодаря чьему-нибудь подарку, как фиванец Исмений, получивший недавно Поликратовы сокровища, но благодаря собственной мудрости и усердию; к тому же он не какой-нибудь чванный, спесивый и докучливый гражданин, но муж скромный и благовоспитанный. И Анита он хорошо вырастил и воспитал, как считает большинство афинян, выбирающих его на самые высокие должности. Вот с такими людьми и надо исследовать, существуют ли учители добродетели или нет и какие они.

А ты, Анит, помоги нам — мне и твоему гостю Менону — исследовать, какие бывают учители этого дела. Посмотри-ка: если мы захотим сделать Менона хорошим врачом, к каким учителям мы пошлем его? Не к врачам ли?

Анит. Конечно, к врачам.

Сократ. А если мы захотим сделать из него хорошего кожевника, то не к кожевникам ли?

Анит. Само собой.

Сократ. И во всем остальном так же?

Анит. Конечно.

Сократ. А теперь опять скажи мне на этот счет вот что: если мы, желая сделать Менона врачом, отправим его к врачам, это будет, по нашим словам, правильно? А говоря так, разве мы не утверждаем, что поступим разумно, послав его к тем, кто занимается этим искусством, а не к тем, кто им не занимается, и к тем, кто берет за это плату, объявляя себя учителями всех желающих прийти к ним учиться? И разве мы пошлем его правильно не потому, что будем все это иметь в виду?

Анит. Именно поэтому.

Сократ. А с игрою на флейте, да и со всем прочим разве не то же самое? Ведь будет большой глупостью, если желающие сделать кого-нибудь флейтистом не захотят послать его к тем, кто обещает обучить его этому искусству и берет плату, а отдадут это дело в другие руки и будут добиваться, чтобы ученик научил-

ся у тех, кто и не выдает себя за учителей и ни единого человека не обучает науке, которой, по нашему мнению, должен у них обучиться посланный нами. Не кажется ли тебе это большой нелепостью?

Анит. Кажется, клянусь Зевсом, да к тому же еще и невежеством!

Сократ. Очень хорошо. А теперь мы можем держать с тобой совет насчет вот этого твоего гостя Менона. Ведь он, Анит, уже давно твердит мне, что стремится к мудрости и добродетели, благодаря которой люди хорошо управляют домом и городом, заботятся о своих родителях, умеют принять и отпустить сограждан и чужестранцев так, как это подобает достойному человеку. Вот и посмотри, к кому нам для обучении такой добродетели послать его, чтобы это было правильно. Разве из того, что мы сейчас говорили, не ясно, что к тем, кто провозглашает себя учителями добродетели, доступными любому из греков, желающему учиться, и берет за учение установленную ими самими плату?

Анит. Кого же ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Ты и сам знаешь, что это те, кого люди зовут софистами.

Анит. О Геракл! И не поминай их, Сократ! Не дай бог, чтобы кто-нибудь из моих родных, домашних или друзей, здешних или иноземных, настолько сошел с ума, чтобы идти к ним себе на погибель. Ведь софисты — это очевидная гибель и порча для тех, кто с ними водится.

Сократ. Что ты говоришь, Анит? Значит, они — единственные из всех, кто утверждает, будто могут сделать людям добро, — настолько отличаются от остальных, что не только не приносят пользы, как прочие, но и совсем наоборот — губят тех, кто им доверяется? И за это еще открыто берут деньги? Уж не знаю, как тебе поверить. Я, например, слыхал, что один Протагор такой мудростью нажил больше денег, чем Фидий, создавший столь славные и красивые вещи, и еще десять ваятелей в придачу. Чудеса ты рассказываешь, Анит! Если те, что чинят старую обувь или латают плащи, и тридцати дней не могли бы незаметно для всех возвращать эту обувь или плащи в худшем, чем брали их, виде и немедля померли бы с голоду, когда бы так поступали, как мог Протагор больше сорока лет незаметно для всей Эллады портить тех, кто с ним имел дело, и отпускать их назад худшими, чем принял? Умер он, по-моему, лет семидесяти и лет сорок занимался своим искусством. И все это время не покидала его добрая слава, которая живет и по сей день; да и не одного Протагора, но и многих других тоже — и тех, кто родился раньше него, и тех, кто и сейчас еще живет. Как же мы скажем, исходя из твоих слов, — намеренно они обманывают и губят юношей или делают это, сами того не зная? И не признаем ли мы так безумными тех, кого некоторые провозглашают мудрейшими из людей?

Анит. Вовсе они не безумны, Сократ, скорее уж безумны те юноши, что дают им деньги; еще безумнее родственники, вверяющие им этих юношей, а всех безумнее города, позволяющие им въезжать и не изгоняющие любого, кто возьмется за такое дело, будь он хоть чужеземец, хоть гражданин.

Сократ. Уж не обидел ли тебя, Анит, кто-нибудь из софистов, что ты так зол на них?

Анит. Нет, клянусь Зевсом: я ведь и сам ни с одним из них не имел дела и близким своим ни за что не позволил бы.

Сократ. Так ты вовсе и не знаешь этих людей?

Анит. Да эдак лучше!

Сократ. Так как же ты, милейший, можешь разобраться, что в этом деле есть хорошего и что плохого, если ты вовсе и не знаешь его?

Анит. Легче легкого! Уж в них-то я разбираюсь, каковы они, знаю я их или нет, все равно.

Сократ. Ты, верно, прорицатель, Анит? Ведь из того, что ты сказал, мне не понять, как ты мог разобраться в них иначе. Но мы хотим узнать не о тех, у которых Менон стал бы хуже, если бы к ним пришел, — пусть это будут даже софисты, если желаешь, — нет, ты назови нам (сделай доброе дело своему потомственному другу Менону) и укажи тех, к кому в таком большом городе должен он пойти, чтобы сподобиться той добродетели, о которой я только что говорил.

Анит. А почему ты сам не указал ему их?

Сократ. Я-то назвал тех, кого считал учителями подобных вещей, но по твоим словам выходит, что говорил я пустое; а ты, может быть, и дело говоришь. Однако сейчас твоя очередь сказать ему, к кому из афинян он должен пойти. Назови кого захочешь.

Анит. Зачем ему имя одного человека? С кем бы из достойных афинян он ни встретился, любой поможет ему стать лучше, если только он захочет слушаться, — не то что софисты.

Сократ. А что же, все эти достойные люди сами собой стали такими, ни от кого не учась, и при этом они способны других обучить тому, чему не учились сами?

Анит. Я считаю, что они обучились у достойных людей, которые жили раньше. Или, по-твоему, мало рождалось в нашем городе доблестных мужей?

Сократ. По-моему, Анит, здесь и сейчас много людей, доблестных в гражданских делах, и прежде их было не меньше. Но вот были ли они также хорошими учителями добродетели? Ведь об этом у нас идет речь, а не о том, есть ли здесь хорошие люди, и не о том, были ли они прежде. Мы давно уже исследуем, можно ли обучить добродетели. А исследуя это, мы выясняем также, умели ли хорошие люди — и нынешние, и прежние — передать другому ту добродетель, благодаря которой сами они были хороши, или же ее невозможно ни передать другому человеку, ни

воспринять друг от друга. Вот над чем мы давно уже бьемся с Меноном. И ты тоже исследуй это, исходя из сказанного тобою. Согласен ты, что Фемистокл был человек доблестный?

Анит. Еще бы! Намного доблестнее всех.

Сократ. Значит, если уж кто был хорошим учителем добродетели, так это он?

Анит. Я думаю, так, если только он хотел.

Сократ. Неужели же ты думаешь, будто он не хотел, чтобы другие стали достойными людьми, а особенно его собственный сын? Или, по-твоему, он завидовал сыну и нарочно не передал ему ту добродетель, которой славился сам? Разве ты не слышал, что Фемистокл воспитал своего сына Клеофанта отличным наездником? Он умел прямо стоять на лошади и стоя бросать с нее дротики и вытворял еще немало чудес — и все это преподал ему отец, умудрив его, насколько это вообще под силу хорошим учителям. Разве ты не слыхал об этом от стариков?

Анит. Слыхал.

Сократ. Значит, его сына нельзя было обвинить в том, что он дурен по природе?

Анит. Как видно, нельзя.

Сократ. А что с того? Слышал ли ты от кого-нибудь — хоть старого, хоть молодого, — что Клеофант, сын Фемистокла, был доблестен и мудр в том же, в чем и его отец?

Анит. Не слыхал.

Сократ. Значит, если только добродетели можно обучиться, нам остается думать, что Фемистокл хотел всему обучить своего сына, но не желал, чтобы в той мудрости, которой сам он был мудр, сын превзошел хотя бы своих соседей?

Анит. Как видно, не желал, клянусь Зевсом.

Сократ. Вот тебе, каков был этот великий учитель добродетели, которого и ты признал одним из лучших среди наших предков. Возьмем теперь другой пример — Аристида, сына Лисимаха. Согласен ты, что это был доблестный человек?

Анит. Совершенно согласен.

Сократ. Не правда ли, и он дал своему сыну Лисимаху наилучшее среди афинян воспитание, насколько это было под силу учителям, но разве сделал он из него человека более доблестного, чем любой другой? С Лисимахом ты сам имел дело и видел, каков он. Или возьми, если хочешь, Перикла, человека совсем уж выдающейся мудрости: ты ведь знаешь, что он воспитал двоих сыновей, Парала и Ксантиппа?

Анит. Знаю.

Сократ. И тебе известно, что их обоих он обучил верховой езде, так что в ней они не уступают никому из афинян, и в мусических искусствах, и в гимнастике, и во всем причастном к искусству он подготовил их так, что они никому не уступят. Так неужели же он не захотел сделать их достойными? Я думаю, хотел, да только обучиться этому, видно, нельзя. А чтобы ты не ду-

мал, будто неспособными в этом деле оказались лишь немногие, и притом самые скверные из афинян, вспомни, что Фукидид воспитал двоих сыновей, Мелесия и Стефана, и дал им отличное образование, и в борьбе они превосходили всех афинян, потому что одного он отдал в обучение Ксанфию, другого — Эвдору, а те считались тогда лучшими борцами. Или ты забыл об этом?

Анит. Нет, я и об этом слыхал.

Сократ. Значит, ясно: всему, что требует затрат на обучение, Фукидид своих сыновей обучил, но вот как стать хорошими людьми — а на это расходоваться не надо, — он их не научил (если только этому вообще можно научиться). Но, может быть, Фукидид был человек заурядный и не имел множества друзей среди афинян и союзников? Нет, он был и знатен, и могуществен в нашем государстве и среди прочих греков, так что, если бы добродетели можно было обучить, он позаботился бы найти кого-нибудь среди наших земляков или чужеземцев, кто сделал бы его сыновей доблестными, раз уж ему самому попечение о делах государства не оставляло досуга. Вот и получается, милый мой Анит, что добродетели научить нельзя.

Для философов древности добродетель есть нечто не имеющее оснований и не нуждающееся в обоснованиях.

Она есть в мире, но никакими рациональными, разумными аргументами объяснить ее нельзя (не случайно ни одна из попыток научного обоснования этики не увенчалась в истории философии успехом, а XX век окончательно развеял миф о безрелигиозной автономной морали).

В этом смысле и надо понимать фразу Платона, что «...добродетели научить нельзя».

Но помочь ребенку стремиться к ней можно. В этом, как я понимаю, и есть суть процесса воспитания — выстраивания иерархии ценностей и святынь в душе человека.

Анит. По-моему, слишком легко поносишь ты людей, Сократ. Если хочешь меня послушаться, я бы советовал тебе поостеречься. Может быть, в другом городе тоже легче делать людям зло, чем добро, а здесь и подавно. Впрочем, я думаю, ты и сам это знаешь.

Сократ. Мне кажется, Менон, что Анит рассердился. Да я и не удивляюсь: он, во-первых, считает, что я порочу всех этих людей, а во-вторых, полагает, что и сам относится к их числу. Однако если он узнает, что значит порочить людей, то перестанет сердиться (пока он этого еще не знает). А ты мне скажи, ведь и у вас есть достойные люди?

Менон. Есть, конечно.

Сократ. Так что же, станут они по своему желанию учителями юношей, согласятся ли признать себя учителями, а добродетель — доступной изучению?

Менон. Нет, клянусь Зевсом, Сократ! Иногда ты услышишь от них, что добродетели можно научить, иногда — что нельзя.

Сократ. И мы признаем их учителями, если они даже в этом не согласны друг с другом?

Менон. По-моему, Сократ, не признаем.

Сократ. Так как же? Уж не софисты ли, по-твоему, учители добродетели — только потому, что единственные из всех объявляют себя таковыми?

Менон. Вот за то, Сократ, я и люблю больше всего Горгия, что от него никогда не услышишь таких обещаний: он ведь и сам смеется, когда слышит, как другие это обещают. Он думает, что следует делать человека искусным в речах.

Сократ. Значит, по-твоему, и софисты не учители?

Менон. Не могу тебе сказать, Сократ. Тут со мной то же самое, что с остальными: иногда мне кажется, что да, иногда — нет.

Сократ. А ты знаешь, что не только тебе и другим государственным людям иногда кажется, что добродетели можно научиться, иногда — что нельзя, но и у поэта Феогнида ты найдешь то же самое?

Менон. В каких стихах?

Сократ. В элегиях, там, где у него сказано:

С этими пищу дели и питье, и сиди только с ними,
И одобренья ищи тех, кто душою велик.
От благородных и сам благородные вещи узнаешь,
С злыми погубишь и тот разум, что есть у тебя.

Видишь, здесь он говорит о добродетели так, будто ей можно научиться.

Менон. Это ясно.

Сократ. А в другом месте он говорит примерно так:

Если б умели мы разум создать и вложить в человека,

то, считает он,

Много бы выпало им очень великих наград —

тем, кто сумел бы это сделать. И дальше:

...То у хороших отцов злых не бывало б детей:
Речи разумные их убеждали б, однако на деле,
Как ни учи, из дурных добрых людей не создашь.

Понимаешь, здесь он сам — и о том же самом — говорит совсем наоборот.

Менон. И это ясно.

Сократ. Что ж, можешь ты назвать какое-нибудь другое дело, в котором тех, кто именует себя учителями, не только не

признавали бы за учителей, но и считали бы негодными и невеждами именно в том, чему они берутся обучать, те же, кого признают людьми достойными, иногда говорили бы, что этому делу можно научить, иногда — что нельзя? Разве тех, кто сами в чем-нибудь путаются, ты назовешь настоящими учителями этого дела?

Менон. Ни за что, клянусь Зевсом.

Сократ. Ну а если ни софисты, ни достойные люди не будут учителями этого дела, не ясно ли, что и все остальные тоже не будут?

Менон. По-моему, так.

Сократ. А раз нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Я думаю, так оно и есть, как ты говоришь.

Сократ. Но разве мы с тобой не согласились, что, раз нет ни учителей какого-то дела, ни учеников, значит, ему нельзя научиться?

Менон. Да, так мы и говорили.

Сократ. Выходит, что нигде нет учителей добродетели?

Менон. Да.

Сократ. А раз нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, добродетели нельзя научиться?

Менон. Кажется, нельзя, если только мы правильно вели исследование. Так что я удивляюсь, Сократ, откуда берутся хорошие люди и каким образом могли они стать такими?

Сократ. Видно, Менон, и я, и ты — оба мы люди никудышные, и мало чему научил тебя Горгий, а меня — Продик. Прежде всего нам надо взглянуть на самих себя и поискать, кто бы мог каким-нибудь способом сделать нас лучше. Я, когда говорю так, имею в виду наше исследование: ведь мы самым смехотворным образом упустили, что люди поступают хорошо и правильно, руководствуясь не только приобретенными знаниями; а без этого нам не удастся, пожалуй, узнать, каким образом они становятся хорошими.

Менон. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. А вот что. Хорошие люди должны непременно приносить пользу, иначе и быть не может — это мы с тобой установили верно, не так ли?

Менон. Да.

Сократ. А что приносить пользу они будут в том случае, если станут правильно вести наши дела, — это мы тоже твердо установили?

Менон. Конечно.

Сократ. Но вот что нельзя правильно вести их, не будучи разумным, мы, видно, установили неверно.

Менон. Что же, по-твоему, значит «правильно»?

Сократ. А вот что. Если кто-нибудь, зная дорогу в Ларису или куда угодно еще, пойдет сам и поведет других, то ведь он поведет их хорошо и правильно, не так ли?

Менон. Разумеется.

Сократ. А если кто-нибудь правильно предполагает, где эта дорога, но никогда не ходил по ней и не знает ее, то разве не сможет и он правильно повести других?

Менон. Сможет, конечно.

Сократ. Значит, поскольку у него есть о чем-нибудь правильное мнение — а не знание, как у другого, — он, догадываясь об истине, но не познав ее разумом, будет вести других не хуже, чем тот, кто ее познал.

Менон. Ничуть не хуже, Сократ.

Сократ. Выходит, истинное мнение ведет нас к правильным действиям ничуть не хуже, чем разум. Это-то мы сейчас и упустили из виду, когда рассуждали о добродетели, какова она, и говорили, что разум один ведет к правильным действиям: ведь к этому ведет и истинное мнение.

Менон. Наверное, так.

Сократ. Значит, правильное мнение приносит не меньше пользы, чем знание.

Менон. Но не вполне, Сократ: обладающий знанием всегда попадет в цель, а обладающий правильным мнением когда попадет, а когда и промахнется.

Сократ. Что ты говоришь? Разве тот, чье мнение всегда верно, не всегда попадает в цель, пока его мнения правильны?

Менон. Это, без сомнения, так, Сократ. Вот я и удивляюсь, почему же, если это так, знание ценится куда выше правильного мнения и почему знание — это одно, а мнение — совсем другое.

Сократ. Ты сам знаешь, почему удивляешься, или мне сказать?

Менон. Скажи лучше ты.

Сократ. Да ведь ты никогда не обращал внимания на Дедаловы статуи, впрочем, может быть, у вас их и нет.

Менон. К чему ты это говоришь?

Сократ. К тому, что и они, когда не связаны, убегают прочь, а когда связаны, стоят на месте.

Менон. Ну и что же?

Сократ. А то, что владеть этими творениями, если они развязаны, мало проку, как и владеть человеком, склонным к побегам: все равно они на месте не останутся. А вот иметь их, если они связаны, весьма ценно: уж очень хороши эти изваяния. К чему я это говорю? Я имею в виду истинные мнения: они тоже, пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго при нас оставаться, они улетучиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет суждением о причинах. А оно и есть, друг мой Менон, припоминание, как мы с тобой недавно установили. Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано.

Менон. Клянусь Зевсом, Сократ, похоже, что это так.

Сократ. Да я и сам говорю это, не то чтобы зная, а скорее предполагая и пользуясь уподоблением. Но вот что правильное мнение и знание — вещи разные, я, кажется, берусь утверждать без всяких уподоблений, ведь если я о чем скажу, что знаю это — а сказал бы я так не о многом, — то уж это я причислю к вещам, которые я действительно знаю.

Менон. И будешь прав, Сократ.

Сократ. Ну а разве неверно, что истинное мнение, если им руководствоваться, выполняя любое дело, поможет ничуть не хуже знания?

Менон. Нет, тут ты тоже, как видно, говоришь правду.

Сократ. И правильное мнение ничуть не хуже знания и не менее полезно в делах, и человек, обладающий правильным мнением, ничуть не хуже обладающего знанием?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. А мы установили, что хороший человек приносит нам пользу.

Менон. Ну да.

Сократ. Но так как не только благодаря знанию хорошие люди бывают хорошими и приносят пользу государству, но и благодаря правильному мнению, и так как ни то ни другое — ни знание, ни правильное мнение — не дается людям от природы и не приобретается... Или, по-твоему, одно из них дается от природы?

Менон. Нет, нет.

Сократ. Если не от природы, то и хорошие люди хороши не от природы.

Менон. Конечно.

Сократ. А раз не от природы, то мы потом стали исследовать, можно ли этому научиться.

Менон. Ну да.

Сократ. И не показалось ли нам, что можно, если добродетель — это разум?

Менон. Показалось.

Сократ. И наоборот, что добродетель — это разум, если ей можно научиться?

Менон. Так и было.

Сократ. И если бы были учители добродетели, ей можно было бы научиться, а коли их нет, то нельзя?

Менон. Именно так.

Сократ. Но мы установили, что учителей добродетели нет.

Менон. Да, это верно.

Сократ. И установили, что ей нельзя научиться и что она вовсе не разум.

Менон. Конечно.

Сократ. Но все же согласились, что добродетель — вещь хорошая.

Менон. Согласились.

Сократ. А хорошо и полезно то, что правильно руководит нами?

Менон. Конечно.

Сократ. Но есть только две вещи, которые правильно руководят нами, — истинное мнение и знание: человек, обладающий тем и другим, руководствуется правильно. Если что происходит по счастливой случайности — тем руководит не человек; если же сам человек приведет правильно к цели, то лишь благодаря истинному мнению или знанию.

Менон. И мне так кажется.

Сократ. Но если добродетели нельзя научиться, получается, что она вовсе не знание?

Менон. Очевидно, нет.

Сократ. А из двух названных нами хороших и полезных вещей одна слишком скоро исчезает, да и другая — знание — не руководит государственными делами.

Менон. Видимо, нет.

NB *Целостность миросозерцания Платона оказалась востребованной на пороге XXI века даже такой на первый взгляд рациональной наукой, как управление (а она является не последним компонентом педагогического мышления).*

Не случайно сегодня наиболее подготовленные управленцы развитых стран мира на Западе и на Востоке руководствуются сложным комплексом идей как материалистического, так и идеалистического (иррационального) толка, выражающих фактически единую гамму представлений о сущности современного бытия и включающих в себя «истинное мнение» — знание Платона.

Отсюда и сравнение Платона истинных государственных мужей с поэтами и провидцами, обладающих гениальной интуицией и руководствующихся «истинным мнением».

Сократ. Значит, не с помощью некоей мудрости и не как мудрецы руководят государствами люди вроде Фемистокла и других, о которых говорил Анит. Потому-то и не удается им сделать других подобными себе, что сами они стали такими, как есть, не благодаря знанию.

Менон. Наверное, все это так, как ты говоришь, Сократ.

Сократ. А если не благодаря знанию, то только благодаря правильным мнениям люди государственные ведут свои города по правильному пути; разумом же они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду, и очень часто, но сами не ведают, что говорят.

Менон. Надо полагать, так оно и есть.

Сократ. И разве не будет справедливо, Менон, назвать божественными тех людей, которые, хоть и не обладают разумом, достигают великого успеха во многом из того, что делают и говорят?

Менон. Конечно, будет.

Сократ. Значит, мы правильно назовем людьми божественными тех, о

ком только что говорили, — прорицателей и провидцев и всякого рода поэтов; и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными государственных людей: ведь и они, движимые и одержимые богом, своим словом совершают много великих дел, хотя и сами не ведают, что говорят.

Менон. Конечно.

Сократ. Да и женщины, Менон, именуют хороших людей божественными, и спартанцы, восхваляя доблестного мужа, говорят: «Это — человек божественный».

Менон. И ясно, что они правы, когда так говорят. А вот наш Анит злится на тебя, Сократ, за то, что ты это повторяешь.

Сократ. Об этом, Менон, мне мало заботы, с ним мы еще побеседуем. А коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали и говорили, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума, разве что найдется среди государственных людей такой, который и другого умеет сделать государственным человеком. Если бы он нашелся, то о нем можно было бы сказать, что он среди живых почти то же самое, что Тиресий, по словам Гомера, среди мертвых: ведь о нем поэт говорит, что «он лишь с умом, все другие безумными тенями веют». Такой человек был бы среди нас как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели.

Менон. Золотые твои слова, Сократ!

Сократ. Из этого нашего рассуждения стало ясно, Менон, что если нам достается добродетель, то достается она по божественному уделу, а узнаем мы это как следует тогда, когда, прежде чем искать, каким образом достается человеку добродетель, мы попробуем выяснить, что такое добродетель сама по себе. Теперь мне пора идти, а ты убеди в том, в чем сейчас сам убедился, своего приятеля Анита, чтобы он стал мягче: ведь если ты его убедишь, это и афинянам будет на пользу.

ТЕЭТЕТ
ЕВКЛИД, ТЕРПСИОН, СОКРАТ, ФЕОДОР, ТЕЭТЕТ

Диалог относится к зрелому периоду творчества Платона (ок. 369 г. до н.э.). Это произведение представляет собой разговор между философом Евклидом и его старым другом Терпсионом. Евклид воспроизводит беседу между Сократом, Феодором Киренским и юным Теэтетом. Беседа состоялась накануне суда над афинским мудрецом. Евклид узнал о ней от самого Сократа.

В диалоге Платон устами Сократа излагает свое представление о том, что есть знание и как можно помочь человеку обрести его. В ходе решения этой проблемы анализируется майевтика — педагогический метод, применяемый афинским мудрецом в общении со своими учениками.

Фрагмент диалога печатается по: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 2. — М., 1993. — С. 194—203, 274. Перевод Т.В.Васильевой.

[...] Феодор. Да, Сократ, мне не стыдно сказать, а тебе, я думаю, услышать, какого подростка встретил я среди ваших граждан. И если бы он был хорош собой, то я, пожалуй, побоялся бы говорить слишком пылко, чтобы не показалось, будто я неравнодушен к нему: нет, в самом деле, не укоряй меня — он не то чтобы прекрасной наружности и скорее даже похож на тебя своим вздернутым носом и глазами навыкате, разве что черты эти у него не так выражены. Поэтому я говорю без страха. Знай же, что из всех, кого я когда-либо встречал — а приходили ко мне многие, — ни в ком не замечал я таких удивительно счастливых задатков. С легкостью усваивать то, что иному трудно, а с другой стороны, быть кротким, не уступая вместе с тем никому в мужестве, — я не думал, что такое вообще может случаться, да и не вижу таких людей. Действительно, в ком столь же остры ум, сообразительность и память, как у этого юноши, те по большей части впечатлительны и норовисты, они носятся стремительно, как порожние триеры, и по природе своей скорее неистовы, чем мужественны; а более уравновешенные, те как-то вяло подходят к учению, их отягощает забывчивость. Этот же подходит к учению и любому исследованию легко, плавно и верно, так спокойно, словно бесшумно вытекающее масло, — и я удивляюсь, как в таком возрасте можно этого достичь.

Сократ. Отрадно слышать. У кого же из граждан такой сын?

Феодор. Имя-то я слышал, да не помню. Но вот подходят юноши — средний, я вижу, как раз наш, а с ним его товарищи — только что они вместе натирались маслом там, в портике, а теперь, натеревшись, они, по-моему, идут сюда. Посмотри же, не узнаешь ли ты его.

Сократ. Узнаю. Это сын сунийца Евфрония, человека как раз такого, друг мой, каким ты описал мне этого юношу; к тому же тот был человек весьма уважаемый и оставил очень большое состояние. А вот имени мальчика я не знаю.

Феодор. Его зовут Теэтет, Сократ! Что же до состояния, то, кажется, его расстроили всевозможные опекуны. Впрочем, щедрость и благородство в денежных делах — также одно из удивительных свойств этого юноши.

Сократ. Судя по твоим словам, это благородный человек. Вели ему присесть здесь с нами.

Феодор. Будь по-твоему. Теэтет, подойди-ка сюда, к Сократу.

Сократ. Это для того, Теэтет, чтобы я мог разглядеть самого себя — что за лицо у меня. Дело в том, что Феодор говорит, будто я на тебя похож. Впрочем, если бы у нас с тобой в руках были лиры, а он бы сказал, что они одинаково настроены, то поверили бы мы ему сразу же или еще посмотрели бы, знает ли он музыку, чтобы так говорить?

Теэтет. Посмотрели бы.

Сократ. И если бы нашли, что знает, то поверили бы? А если бы нашли, что к Музам он не причастен, то нет?

Теэтет. Верно.

Сократ. Так и теперь, полагаю, если подобие лиц хоть сколько-нибудь нас занимает, следует посмотреть, живописец ли тот, кто это утверждает, или нет.

Теэтет. По-моему, да.

Сократ. А Феодор — живописец?

Теэтет. Нет, насколько я знаю.

Сократ. И не геометр?

Теэтет. Как раз геометр, Сократ.

Сократ. И знает астрономию, счет, музыку и все то, что нужно для образования?

Теэтет. Мне кажется, да.

Сократ. Значит, если он утверждает, что мы схожи какими-то свойствами тела, — в похвалу ли он это говорит или в порицание, — то вовсе не стоит принимать это во внимание.

Теэтет. Пожалуй, нет.

Сократ. А если он чью-то душу похвалит за добродетель и мудрость? Не стоит ли его слушателю приглядеться к тому, кого он похвалил, а последнему в свою очередь постараться показать себя?

Теэтет. Конечно же, стоит.

Сократ. В таком случае, любезный Теэтет, самое время тебе показать себя, а мне — посмотреть, потому что, признаюсь,

Феодор многих хвалил мне и в нашем городе, и в чужих городах, но никого никогда не хвалил он так, как сегодня тебя.

Теэтет. Ах, если бы так! Но не в шутку ли он это говорил, Сократ?

Сократ. Ну, это не похоже на Феодора. Однако, хотя бы ты даже и подозревал, что он шутит, все же от своего обещания теперь не отступай, чтобы не принуждать его к присяге, — ведь его еще ни разу не уличили во лжесвидетельстве. Ты же смело оставайся при своем решении.

Теэтет. Что же, придется так и сделать, раз ты настаиваешь.

Сократ. Вот и скажи мне, ты учишься у Феодора геометрии?

Теэтет. Я — да.

Сократ. И астрономии, и гармонии, и счету?

Теэтет. Стараюсь, по крайней мере.

Сократ. Вот и я тоже, мой мальчик, стараюсь учиться и у него, и у других, кого считаю знатоками таких вещей. Что-то я уже знаю в достаточной мере, а вот одна малость приводит меня в затруднение, и я хотел бы рассмотреть это вместе с тобой и твоими друзьями. Вот скажи мне, учиться — это значит становиться мудрее в том деле, которому учишься?

Теэтет. А разве нет?

Сократ. А мудрецы, я думаю, мудры благодаря мудрости?

Теэтет. Да.

Сократ. А это отличается чем-то от знания?

Теэтет. Что именно?

Сократ. Мудрость. Разве мудрецы не знатоки чего-то?

Теэтет. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Одно ли и то же — знание и мудрость?

Теэтет. Да.

Сократ. Вот это как раз и приводит меня в затруднение, и я не вполне способен сам разобраться, что же такое знание. Нет ли у вас желания потолковать об этом? Что скажете? Кто из вас ответил бы первым? Если он ошибется — да и всякий, кто ошибется, — пусть сидит на осле, как это называется у детей при игре в мяч. А тот, кто победит, ни разу не ошибившись, тот будет нашим царем и сможет задавать вопросы по своему усмотрению. Что же вы молчите? Или я веду себя дико, Феодор? Так ведь сам я люблю беседу, а потому и вас стараюсь заставить разговориться и получить удовольствие от беседы друг с другом.

Феодор. Нет, Сократ. Вовсе не дико. Но все-таки ты сам вели кому-нибудь из мальчиков отвечать тебе. Я-то к такой беседе не привык и уже не в том возрасте, чтобы привыкать. А им как раз следует преуспеть в этом и еще во многом другом. Ведь правда, что молодым все дается. Поэтому, уж как ты начал с Теэтета, так и не отпускай его и ему задавай свои вопросы.

Сократ. Ты слышишь, Теэтет, что говорит Феодор? Ослушаться его, я думаю, ты не захочешь. Нельзя ведь, чтобы младший не повиновался наставлениям мудрого мужа. Поэтому скажи честно и благородно, что, по-твоему, есть знание?

Теэтет. Мне некуда деваться, Сократ, раз уж вы велите отвечать. Но уж если я в чем ошибусь, вы меня поправите.

Сократ. Разумеется, если только сможем.

Теэтет. Итак, мне кажется, что и то, чему кто-то может научиться у Феодора, — геометрия и прочее, что ты только что перечислял, — есть знания и, с другой стороны, ремесло сапожника и других ремесленников — все они и каждое из них есть не что иное, как знание.

Сократ. Вот благородный и щедрый ответ, друг мой! Спросили у тебя одну вещь, а ты даешь мне много замысловатых вещей вместо одной простой.

Теэтет. Что ты хочешь этим сказать, Сократ?

Сократ. Может статься, и ничего, но все же я попытаюсь разъяснить, что я думаю. Когда ты называешь сапожное ремесло, ты имеешь в виду знание того, как изготовлять обувь?

Теэтет. Да, именно это.

Сократ. А когда ты называешь плотницкое ремесло? Конечно, знание того, как изготовлять деревянную утварь?

Теэтет. Не что иное и в этом случае.

Сократ. А не определяешь ли ты в обоих случаях то, о чем бывает знание?

Теэтет. Ну да.

Сократ. А ведь вопрос был не в том, о чем бывает знание или сколько бывает знаний. Ведь мы задались этим вопросом не с тем, чтобы пересчитать их, но чтобы узнать, что такое знание само по себе. Или я говорю пустое?

Теэтет. Нет, ты совершенно прав.

Сократ. Взгляни же еще вот на что. Если бы кто-то спросил нас о самом простом и обыденном, например о глине — что это такое, а мы бы ответили ему, что глина — это глина у горшечников, и глина у печников, и глина у кирпичников, — разве не было бы это смешно?

Теэтет. Пожалуй, да.

Сократ. И прежде всего потому, что мы стали бы полагать, будто задавший вопрос что-то поймет из нашего ответа: «Глина — это глина», стоит только нам добавить к этому: «глина кукольного мастера» или какого угодно еще ремесленника. Или, по-твоему, кто-то может понять имя чего-то, не зная, что это такое?

Теэтет. Никоим образом.

Сократ. Значит, он не поймет знания обуви, не ведая, что такое знание [вообще]?

Теэтет. Выходит, что нет.

Сократ. Значит, и сапожного знания не поймет тот, кому неизвестно знание? И все прочие искусства.

Теэтет. Так оно и есть.

Сократ. Стало быть, смешно в ответ на вопрос, что есть знание, называть имя какого-то искусства. Ведь вопрос состоял не в том, о чем бывает знание.

Теэтет. По-видимому, так.

Сократ. Кроме того, там, где можно ответить просто и коротко, проделывается бесконечный путь. Например, на вопрос о глине можно просто и прямо сказать, что глина — увлажненная водой земля, а уж у кого в руках находится глина — это оставить в покое.

Теэтет. Теперь, Сократ, это кажется совсем легким. И я даже подозреваю, что ты спрашиваешь о том, к чему мы сами накануне пришли в разговоре, — я и вот этот Сократ, твой тезка.

Сократ. Что же это такое, Теэтет?

Теэтет. Вот Феодор объяснял нам на чертежах нечто о сторонах квадрата, [площадь которого выражена продолговатым числом], налагая их на трехфутовый и пятифутовый [отрезки] соответственно и доказывая, что по длине они несоизмеримы с однофутовым [отрезком]; и так перебирая [эти отрезки] один за другим, он дошел до семнадцатифутового. Тут его что-то остановило. Поскольку такого рода отрезков оказалось бесчисленное множество, нам пришло в голову попытаться найти какое-то их единое [свойство], с помощью которого мы могли бы охарактеризовать их все.

Сократ. Ну, и нашли вы что-нибудь подобное?

Теэтет. Мне кажется, нашли. Взгляни же и ты.

Сократ. Говори, говори.

Теэтет. Весь [ряд] чисел разделили мы надвое: одни числа можно получить, взяв какое-то число равное ему число раз. Уподобив это равностороннему четырехугольнику, мы назвали такие числа равносторонними и четырехугольными.

Сократ. Превосходно.

Теэтет. Другие числа стоят между первыми, например три, пять и всякое другое число, которое нельзя получить таким способом, а лишь взяв большее число меньшее число раз или взяв меньшее число большее число раз. Эти другие числа мы назвали продолговатыми, представив большее и меньшее число как стороны продолговатого четырехугольника.

Сократ. Прекрасно. А что же дальше?

Теэтет. Всякий отрезок, который при построении на нем квадрата дает площадь, выраженную равносторонним числом, мы назвали длиной, а всякий отрезок, который дает разностороннее продолговатое число, мы назвали [несоизмеримой с единицей] стороной квадрата, потому что такие отрезки соизмеримы первым не по длине, а лишь по площадям, которые они образуют. То же и для объемных тел.

Сократ. Выше всяких похвал, дети мои. Так что, я полагаю, Феодор не попадет под закон о лжесвидетельстве.

Теэтет. И все же, Сократ, на твой вопрос о знании я не смог бы ответить так же, как о стороне и диагонали квадрата, хотя мне и кажется, что ты ищешь нечто подобное. И поэтому Феодор все-таки оказывается лжецом.

Сократ. Что же получается? Если бы, похвалив тебя за быстроту в беге, кто-то сказал, что не встречал никого столь же быстрого среди юношей, а ты бы в состязании уступил другому бегуну, в расцвете сил и более резвому, — то скажи, разве меньше правды стало бы в его похвалах?

Теэтет. Не думаю.

Сократ. А исследовать знание, как я только что здесь говорил, — это, по-твоему, пустяк и не относится к самым высоким предметам?

Теэтет. Клянусь Зевсом, я думаю, что к высочайшим.

Сократ. А поэтому возьми на себя смелость и не думай, что для слов Феодора не было оснований. Лучше постарайся всеми возможными способами добраться прежде всего до смысла самого знания — что же это такое.

Теэтет. Если бы дело было в одном старании, Сократ!

Сократ. Итак, вперед! Ведь только что ты прекрасно повел нас. Попытайся же и множество знаний выразить в одном определении, подобно тому как, отвечая на вопрос о [несоизмеримых с единицей] сторонах квадрата, ты все их многообразие свел к одному общему виду.

Теэтет. Признаюсь, Сократ, до меня доходили те вопросы, что ты задаешь, и я не раз принимался это рассматривать, но ни сам я никогда еще не был удовлетворен своим ответом, ни от других не слышал такого истолкования, какого ты требуешь. Правда, я еще не потерял надежды.

Сократ. Твои муки происходят оттого, что ты не пуст, милый Теэтет, а скорее тяжел.

Теэтет. Не знаю, Сократ. Но я рассказываю о том, что испытываю.

Сократ. Забавно слушать тебя. А не слыхал ли ты, что я сын повитухи — очень опытной и строгой повитухи, Фенареты?

Теэтет. Это я слышал.

Сократ. А не слышал ли ты, что и я промышляю тем же ремеслом?

Теэтет. Нет, никогда.

Сократ. Знай же, что это так, но только не выдавай меня никому. Ведь я, друг мой, это свое искусство скрываю. А кто по неведению не разумеет этого, те рассказывают тем не менее, что-де я вздорнейший человек и люблю всех людей ставить в тупик. Приходилось тебе слышать такое?

Теэтет. Да.

Сократ. А сказать тебе причину?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Поразмысли-ка, в чем состоит ремесло повитухи, и тогда скорее постигнешь, чего я добиваюсь. Ты ведь знаешь, что ни одна из них не принимает у других, пока сама еще способна беременеть и рожать, а берется за это дело лишь тогда, когда сама рожать уже не в силах.

Теэтет. Конечно.

Сократ. А виновницей этого называют Артемиду, поскольку она, сама не рожая, стала помощницей родов. Однако нерожавшим она не позволила принимать, ибо человеку не под силу преуспеть в искусстве, которое ему чуждо. Поэтому повитухами она сделала женщин, неплодных уже по возрасту, почтив таким образом в них свое подобие.

Теэтет. Это правильно.

Сократ. А разве не правильно, что распознавать беременных тоже должны не кто иные, как повитухи?

Теэтет. Разумеется, правильно.

Сократ. Притом повитухи дают зелья и знают заговоры, могут возбуждать родовые муки или по желанию смягчать их, а ту, что с трудом рожает, заставить родить, или если найдут нужным, то выкинуть.

Теэтет. Это так.

Сократ. А ты не заметил за ними вот чего: ведь они же и сватать горазды, поскольку умудрены в том, какой женщине с каким мужем следует сойтись, чтобы родить наилучших детей.

Теэтет. Нет, я этого не знал.

Сократ. Тогда знай, что этим они гордятся больше, чем отсечением пуповины. Ибо — заметь: будет ли, по-твоему, это одно и то же искусство — выхаживать и собирать плоды земли и, с другой стороны, знать, в какую землю какой саженец посадить или какое семя посеять?

Теэтет. Бесспорно, одно и то же.

Сократ. А для женщины, друг мой, разные будут ремесла повитухи и свахи?

Теэтет. Похоже, что нет.

Сократ. В том-то и дело. Однако у нас часты случаи неправильного и неумелого сватовства мужчины и женщины, имя которому сводничество. Вот из-за него-то повитухи, как особы священные, избегают сватовства, опасаясь навлечь на себя вину, тогда как, по существу, одним повитухам уместно и подобает сватать.

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Таково ремесло повитухи, однако моему делу оно уступает. Ибо женщинам не свойственно рожать иной раз призраки, а иной раз истинное дитя, — а вот это распознать было бы нелегко. Если бы это случалось, то великая и прекрасная обязанность — судить, истинный родился плод или нет, стала бы делом повитух. Или ты не находишь?

Теэтет. Нахожу.

Сократ. В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них, — отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный, и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я. И вот откуда это видно: уже многие юноши по неведению сочли виновниками всего этого самих себя и, исполнившись презрения ко мне, то ли сами по себе, то ли по наущению других людей ушли от меня раньше времени. И что же? Ушедши от меня, они и то, что еще у них оставалось, выкинули, вступивши в дурные связи, и то, что я успел принять и повить, погубили плохим воспитанием. Ложные призраки стали они ценить выше истины, так что в конце концов оказались невеждами и в собственных, и в чужих глазах. Одним из них оказался Аристид, сын Лисимаха, было и много других. Когда же они возвращались обратно и вновь просили принять их, стараясь изо всех сил, то некоторым мой гений запрещал приходить, иным же позволял, и те опять делали успехи. Еще нечто общее с роженицами испытывают они в моем присутствии: днями и ночами они страдают от родов и не могут разрешиться даже в большей мере, чем те, — а мое искусство имеет силу возбуждать или останавливать эти муки. Так я с ними и поступаю.

NB Это центральный пункт педагогического мировоззрения Платона, суть которого в определении роли и места учителя как помощника в самостроительстве личности.

Помочь воспитаннику открыть в себе прекрасное — значит стать посредником между небом и землей.

А посему Платон и скромен, и горд одновременно. «От меня они ничему не могут научиться» означает, что все прекрасное в человеке от Бога.

Но, как известно, Бог «может помочь и через врача». Отсюда «повития же этого (рождение личности. — Е.Я.) виновники бог и я».

Отсюда и миссия учителя — соработника Бога.

Но иногда, Теэтет, если я не нахожу в них каких-либо признаков беременности, то, зная, что во мне они ничуть не нуждаются, я из лучших побуждений стараюсь сосватать их с кем-то и, с помощью бога, довольно точно угадываю, от кого бы они могли понести. Многих таких юношей я отдал Продику, многих — другим мужам, мудрым и боговдохновенным.

Потому, славный юноша, так подробно я все это тебе рассказываю, что ты, как я подозреваю, — вот и он того же мнения, — страдаешь, вынашивая что-то в себе. Доверься же мне как сыну повитухи, который и сам владеет этим искусством, и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы. И если, приглядываясь к твоим рассуждениям, я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев. Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъярялись и прямо кусаться были готовы, когда я изымал у них какой-нибудь вздор. Им даже в голову не приходило, что я это делаю из самых добрых чувств. Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не делаю злонамеренно, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное. [...]

Заключение. Метод Сократа

Сократ. Итак, если ты соберешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь. Ведь мое искусство умеет добиваться только этого, а больше ничего, да я и не знаю ничего из того, что знают прочие великие и удивительные мужи, сколько их есть и сколько их было. А повивальное это искусство я и моя мать получили в удел от бога, она — для женщин, я — для благородных юношей, для тех, кто прекрасен. Теперь же я должен идти в царский портик по тому обвинению, что написал на меня Мелет. Утром, Феодор, мы опять здесь встретимся.

СОФИСТ
ФЕОДОР, СОКРАТ, ЧУЖЕЗЕМЕЦ из Элеи, ТЕЭТЕТ

Диалог относится к зрелому периоду творчества Платона. В «Софисте» беседу с Сократом ведут Феодор Киренский и Теэтет, пришедшие к афинскому мудрецу на следующий день после встречи, которая описана в диалоге «Теэтет». В беседе также участвует Чужеземец из Элеи — города, связанного с именем философа Парменида и его последователями — элеатами. В диалоге обсуждается отличие софиста от политика и философа.

Фрагмент диалога печатается по: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 2. — М., 1993. — С. 290—294. Перевод С.А.Ананьина.

[...] Чужеземец. Должно, однако, назвать два вида зла, относящегося к душе.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. Один — проявляющийся как болезнь в теле, другой — как безобразие.

Теэтет. Не понял.

Чужеземец. Быть может, ты не считаешь болезнь и разлад одним и тем же?

Теэтет. И на это не знаю, что мне отвечать.

Чужеземец. Разве разлад это не раздор, возникающий вследствие какой-либо порчи — среди того, что сродно по своей природе?

Теэтет. Да.

Чужеземец. А безобразие — разве это не род несоразмерности, неприглядный во всех отношениях?

Теэтет. Да, именно это.

Чужеземец. Что же? Не замечаем ли мы, что в душе людей негодных мнения находятся в раздоре с желаниями, воля — с удовольствиями, рассудок — со страданиями и все это — между собой?

Теэтет. Весьма даже.

Чужеземец. Но ведь все это по необходимости родственно друг другу.

Теэтет. Как же нет?

Чужеземец. Стало быть, называя разлад и болезнь души пороком, мы выразимся правильно.

Теэтет. Конечно, вполне правильно.

Чужеземец. Что же? Обо всех тех вещах, которые, находясь в движении и имея перед собою какую-то цель, к достижению которой и стремятся, при каждом порыве минуют ее и ошибаются, скажем ли мы, что это случается с ними вследствие соразмерности вещи и цели или, наоборот, вследствие несоразмерности?

Теэтет. Ясно, что вследствие несоразмерности.

Чужеземец. Но ведь мы знаем, что всякая душа заблуждается во всем не по доброй воле.

Теэтет. Бесспорно.

Чужеземец. Заблуждение же есть не что иное, как отклонение мысли, когда душа стремится к истине, но проносится мимо понимания.

Теэтет. Несомненно.

Чужеземец. Стало быть, заблуждающуюся душу должно считать безобразною и несоразмерною.

Теэтет. По-видимому.

Чужеземец. Итак, в ней есть, видно, эти два рода зла. Один, который многие называют пороком, — это, как весьма очевидно, ее болезнь.

Теэтет. Да.

Чужеземец. А другой называют заблуждением, но соглашаться с тем, что это — зло, свойственное только душе, не желают.

Теэтет. Конечно, должно согласиться с тем, в чем я, когда ты это недавно сказал, усомнился, а именно — что есть два рода зла в душе и что трусость, своеволие и несправедливость, все вместе, надо считать гнездящейся в нас болезнью, а состояния частого и разнообразного заблуждения — безобразием.

Чужеземец. Не существует ли против этих двух состояний, по крайней мере для тела, неких двух искусств?

Теэтет. Каких это?

Чужеземец. Против безобразия — гимнастика, против болезни — врачевание?

Теэтет. Это ясно.

Чужеземец. Так не существует ли и против высокомерия, несправедливости и трусости из всех искусств по природе своей самое подходящее — карательное — правосудие?

Теэтет. Вероятно, по крайней мере если говорить согласно с людским мнением.

Чужеземец. Что же? А против всякого вообще заблуждения можно ли правильнее назвать другое какое-либо искусство, кроме искусства обучать?

Теэтет. Нет, нельзя.

Чужеземец. Ну хорошо. Должно ли, однако, утверждать, что в искусстве обучать существует один род, или надо говорить, что их больше и что в этом случае самые важные в нем — два каких-то рода? Рассмотри.

Теэтет. Рассматриваю.

Чужеземец. И мне кажется, что мы скорее всего могли бы найти их вот как.

Теэтет. Как?

Чужеземец. А рассмотрев, не допускает ли заблуждение внутри себя некоего разделения? Ведь, будучи двояким, оно,

очевидно, принуждает и искусство обучения иметь две части, по одной для каждого из своих родов.

Теэтет. Что же? Ясно ли тебе то, что мы теперь исследуем?

Чужеземец. Мне, во всяком случае, кажется, что я вижу обособленным некий великий и тягостный вид заблуждения, равный по значению всем остальным частям заблуждения.

Теэтет. Какой именно?

Чужеземец. Тот, когда, не зная чего-нибудь, люди считают себя знающими это. Отсюда, по-видимому, у всех возникает все то, что составляет наши ошибки в мышлении.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. Так именно этому одному виду заблуждения и присваивается, по моему мнению, имя невежества.

Теэтет. Уж конечно.

Чужеземец. Какое же, стало быть, надо дать имя той части искусства обучения, которая от него избавляет?

Теэтет. Я так думаю, чужеземец, что все другое называется ремесленным обучением, а эта часть, по крайней мере здесь, у нас, именуется воспитанием.

Чужеземец. Да и у всех почти эллинов, Теэтет, она именуется так. Но нам надо еще рассмотреть, не есть ли она уже неделимое целое, или же она допускает какое-либо достойное названия подразделение.

Теэтет. Конечно, это надо рассмотреть.

Чужеземец. Так, мне представляется, что и эта часть некоторым образом расчленяется.

Теэтет. В каком отношении?

Чужеземец. В искусстве обучения с помощью речей один путь кажется более шероховатым, другой — более гладким.

Теэтет. Что же сказать нам о каждом из них?

Чужеземец. Один путь стародавний, путь наших отцов, которым они главным образом пользовались, да многие пользуются еще и теперь в применении к сыновьям, когда те в чем-нибудь провинятся, причем их то бранят, то более кротко увещевают. Всю эту часть правильнее всего можно назвать вразумлением.

Теэтет. Это так.

Чужеземец. Что же касается другого, то здесь некоторые, видно, по размышлении, пришли к выводу, что всякое неведение бывает невольным и если кто считает себя мудрым, он никогда не пожелает обучаться чему-либо из того, в чем считает себя сильным, способ же воспитывать путем вразумления при затрате большого труда приводит к малым достижениям.

Теэтет. Они правильно полагают.

Чужеземец. Поэтому-то за устранение подобного [само] мнения они берутся другим способом.

Теэтет. Каким же именно?

Чужеземец. Они расспрашивают кого-либо о том, относительно чего тот мнит, будто говорит дельно, хотя в действительно-

сти говорит пустое. Затем, так как он и ему подобные бросаются из стороны в сторону, они легко выясняют их мнения и, сводя их в своих рассуждениях воедино, сопоставляют между собой, сопоставляя же, показывают, что эти мнения противоречат друг другу касательно одних и тех же вещей, в одном и том же отношении, одним и тем же образом. Те же, видя это, сами на себя негодуют, а к другим становятся мягче и таким способом освобождаются от высокомерного и упорного самомнения, и из всех освобождений об этом освобождении слушать всего приятнее, да и для того, кто его испытывает, оно бывает самым надежным. Ведь те, кто их очищает, дитя мое, полагают, подобно тому как это признали врачи, что тело может наслаждаться предлагаемой ему пищей не раньше, чем будет из него устранено все то, что этому служит помехой; то же самое они думают и относительно души. Они считают, что душа получит пользу от предлагаемых знаний не раньше, чем обличитель, заставив обличаемого устыдиться и устранив мешающие знаниям мнения, сделает обличаемого чистым и таким, что он будет считать себя знающим лишь то, что знает, но не более.

Теэтет. Во всяком случае это состояние — наилучшее и разумнейшее.

Чужеземец. Вследствие всего этого, Теэтет, о таком обличении мы должны говорить как о величайшем и главнейшем из очищений и, с другой стороны, человека, не подвергшегося этому испытанию, если бы даже он был Великим царем, поскольку он не очищен в самом главном, должны считать невоспитанным и безобразным в том отношении, в каком следовало бы быть самым чистым и прекрасным тому, кто желает стать действительно счастливым.

Теэтет. Безусловно, так.

Чужеземец. Что же? Тех, кто занимается этим искусством, как нам назвать? Я ведь боюсь назвать их софистами.

Теэтет. Почему же?

Чужеземец. Как бы не приписать им слишком ценный дар.

Теэтет. Но ведь то, что теперь сказано, походит на нечто подобное.

Чужеземец. Да ведь и волк походит на собаку, самое дикое существо — на самое кроткое. Но человеку осмотрительному надо больше всего соблюдать осторожность в отношении подобия, так как это самый скользкий род. Впрочем, пусть будет так: ведь если определения четки даже в отношении мелочей, то никакого спора из-за них не возникает.

Теэтет. Да, вероятно, не возникает.

Чужеземец. Так пусть же частью искусства различать будет искусство очищать, от искусства очищать пусть будет отделена часть, касающаяся души, от этой части — искусство обучать, от искусства обучать — искусство воспитывать, а обличение пустого суемудрия, представляющее собою часть искусства воспитания, пусть называется теперь в нашем рассуждении не иначе как благородною по своему роду софистикою.

ГОСУДАРСТВО
СОКРАТ, ГЛАВКОН, ПОЛЕМАРХ, ФРАСИМАХ, АДИМАНТ, КЕФАЛ

Диалог «Государство», писавшийся в 70—60-е гг. IV в. до н.э., является главным произведением Платона. Его центральная тема — проблема справедливости. Именно вокруг нее в 421 или 411 г. до н.э., в доме известного оратора Кефала в Афинах разворачивается спор Сократа и софиста Фрасимаха. В споре принимают участие сын Кефала Полемарх, а также родные братья Платона — Адимант и Главкон. Именно в «Государстве» Платон наиболее развернуто и систематически изложил свои педагогические взгляды.

Фрагменты диалога печатаются по: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 3. — М., 1994. — С. 130—149, 212—237, 270—277, 295—304, 319—326. Перевод А.Н.Егунова.

КНИГА ВТОРАЯ

Разделение труда в идеальном государстве соответственно потребностям и природным задаткам

[...] 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.

NB ***Есть ни с чем не сравнимое очарование первого взгляда. В грядущих тысячелетиях появятся различные теории происхождения государства: в диапазоне от общественного договора — до классовой неприязни. Каждая из них будет страстно отстаивать то одну, то другую сторону этой данности человеческого общежития, по мере обстоятельств то обожествляя государство, то призывая к его отмиранию, разумеется, че-***

рез временное усиление. А за этот «временной» промежуток именно апологетами отмирания государства государственному молоху будут принесены такие человеческие жертвы, что в сравнении с ними издержки тоталитарной утопии Платона покажутся ничтожными.

— Конечно.

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

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

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

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

NB *И эта не слишком спорная мысль тем не менее периодически подвергается ревизии. До недавнего времени в управлении образованием доминировал тезис: нет неспособных учеников — есть неспособные учителя, а государственные стандарты предписывали учить*

— 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.

всех одному и тому же. Лишь в последние годы в России появились робкие ростки вариативного образования, учитывающие различные способности детей к тому или иному делу. Увы, и сегодня мы не можем с уверенностью констатировать, что эта мысль Платона живет и побеждает. Вновь и вновь накатывающие волны социальной и политической демагогии толкают российскую школу к былому единообразию. Мы по-прежнему смешиваем понятия «равенство возможностей» и «равенство способностей».

— 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 изготовлять ее для себя, или мотыгу и прочие земледельческие орудия. В свою очередь и домостроитель — ему тоже требуется многое, а 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.

NB *Современные теории менеджмента по сути дела вырастают из этого определения.*

— 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 не пригодные 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.

NB *Любопытно, как аристократическое презрение к посреднической экономической деятельности пережило тысячелетия и, будучи глубоко укоренено в сознании, вернулось на развалины тоталитарной утопии в завистливо-опасливом отношении к сотням тысяч (миллионам?..) так называемых челноков — к людям, либо не пригодным к другой работе, либо лишенным «новым» государством возможности приложить свои силы, знания и таланты в привычной для них области общественного производства.*

— 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 назы-

вают 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, изготовляя 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 будут и соль, и маслины, и сыр, и лук-порей, и овощи, и они будут варить какую-нибудь деревенскую похлебку. Мы добавим им и лакомства: смокву, горошек, бобы; плоды мирта и буковые орехи они будут жарить на огне и в меру запивать вином. Так проведут они жизнь в мире и здоровье и, достигнув, по всей вероятности, глубокой старости, скончаются, завещав своим потомкам такой же образ жизни.

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

— Но что же иное требуется, Главкон?

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

— Хорошо, — сказал я, — понимаю. Мы, вероятно, рассматриваем не только возникающее государство, но и государство богатое. Может быть, это и неплохо. Ведь, рассматривая и такое государство, мы, вполне возможно, заметим, каким образом в государствах возникает справедливость и несправедливость.

То государство, которое мы разобрали, представляется мне подлинным, 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 вначале, — дома, обувь, одежду, нет, подавай нам картины и украшения, золото и слоновую кость — все это нам нужно. Не правда ли?

— Да.

— Так не придется ли увеличить это государство? То, здоровое, государство уже недостаточно, его надо заполнить кучей такого народа, присутствие которого в государстве не вызвано никакой необходимостью; таковы, например, всевозможные охотники, а также подражатели — их много по части рисунков и красок, много и в мусическом искусстве: поэты и их исполнители, рапсоды, актеры, хоревты, подрядчики, мастера различной утвари, изделий всякого рода и женских уборов. Понадобится побольше и посредников: разве, по-твоему, не нужны будут там наставники детей, кормилицы, воспитатели, служанки, цирюльники, а также кулинары 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 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?

NB *В последние годы мы только и делаем, что ежедневно присматриваемся к государству, которое лихорадит. Среди множества причин разнообразного свойства, рождающих государственные судороги, не из последних те, о которых говорит Платон. Разумеется, спустя два с половиной тысячелетия никто не назовет труд актеров, педагогов, поэтов, художников, цирюльников и т.д. избыточным, подрывающим здоровое общественное устройство.*

Столы, гетеры, а порой и настоящие оргии, определившие образ жизни, если не цель и смысл существования целого нового социального слоя, на фоне острого кризиса системы — разве не это от века именовалось упадком нравов в любом государстве: греческом, римском, постсоветском? Можно сколь угодно иронизировать по поводу наивных древних философов-моралистов и историков от Сократа до Тацита, не говоря уже о библейских пророках, неизменно предсказывавших неизбежность крушения любого государства, утерявшего нравственные ориентиры, но сегодня, наблюдая, как страна гибнет от безответственности, мы вынуждены более чутко улавливать сигналы, посылаемые нам из глубины тысячелетий.

NB *Это ключевой поворот в рассуждениях Платона о государстве к педагогической проблематике. Глубоко симптоматично, что обращение к обучению и воспитанию увязывается, как бы мы сейчас выразились, с проблемами обороноспособности. Образование как фактор национальной безопасности от века и по сию пору действенный прагматический аргумент в пользу просвещения в глазах сильных мира сего. Известно, например, высказывание Бисмарка: «Франко-прусскую войну выиграл прусский учитель». Но сводить цель и смысл образования к поддержанию военного могущества государства... Философ Платон отлично понимает всю ограниченность такого подхода. Тем не менее он начинает обоснование своей педагогической концепции не с подготовки философов, призванных мудро управлять государством, а с воинов, лучшие из которых впоследствии перейдут в ранг правителей и философов.*

— 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 невозможно одному человеку с успехом владеть многими искусствами.

— Ты прав.

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

— И даже очень.

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

— Ни в коем случае.

— Чтобы у нас успешнее шло сапожное дело, мы запретили сапожнику даже пытаться стать земледельцем, или ткачом, или домостроителем; так же точно и всякому другому мы поручили только одно дело, к которому он годится по своим природным задаткам, этим он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь

NB *Так впервые в истории была сформулирована проблема диагностики профессиональных способностей и поставлена задача их развития.*

ни на что другое, и достигнет успеха, если не упустит время. А разве не важно хорошее выполнение всего, что относится к военному делу? Или оно настолько легко, что земледелец, сапожник, любой другой ремесленник может быть вместе с тем и воином? Прилично играть в шашки или в кости никто не научится, если не занимался этим с детства, а играл так, между прочим. Неужели же стоит только взять щит или другое оружие и 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 сделает его сразу мастером или атлетом и будет бесполезно, если человек не умеет с ним обращаться и недостаточно упражнялся.

— Иначе этим орудиям и цены бы не было!

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.

— То же 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.

— 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.

NB *Начав с необходимых профессиональных качеств «стражей» государства: быстрота реакции — «проворность», физическая подготовка — «сила», философ затем переходит к познавательной активности, без которой немыслимо подлинное осознание воином своего предназначения в государстве, а затем — к вопросам общественной этики. Тем самым вопросы профессиональной практической этики выходят на первое место по сравнению с прикладными педагогическими задачами. В свою очередь, вопросы практической этики требуют опоры на духовное развитие личности. Вот почему даже в подготовке воинов мусическое воспитание предшествует гимнастическому.*

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 всяким деле самое главнее — 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

NB *Значение этой страницы представляется столь важным, что здесь невоз-*

их помощью формировать души детей скорее, чем их тела — руками. А большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить.

— Какие именно?

можно ограничиться просто репликой. И я заранее прошу у читателей разрешения на серьезный обстоятельный разговор. Речь пойдет о восстановлении в правах мифа — поэтического способа познания мира.

«Мифы, — утверждает Платон, — вообще говоря, ложь, но есть в них и истина». Соотношение мифа и реальности затрагивает глубинные основания национального самосознания. Очевидно, что без святынь и одухотворяющих душу преданий нет полноценного развития личности. С другой стороны, как поступить с исторической правдой, довольно часто опровергающей греющие душу национальные мифы? Вопрос отнюдь не праздный, обостряющийся в переходные, смутные времена, когда утеря культурной и цивилизационной идентичности превращается в грозную проблему. Один неосторожный шаг, и мы, наряду с «любовью к отеческим гробам», начинаем взращивать человеческую гордыню, многократно усиленную национальной и державной спесью с известными печальными последствиями. Шаг в другую сторону — порождаем тотальный скепсис, цинизм, разрушаем идентичность, утеря которой и без того пронзительно отзывается в нашем сознании. Потому-то наши учебники отечественной истории все больше начинают напоминать информационные фактологические справочники, что их авторы, убоясь ответственности, отодвигают от себя эту нравственно-педагогическую проблему, перекладывая ее на плечи учителей.

Дезавуированный еще историком С.Соловьевым факт растоптания ханской басмы Иваном III; или не находящее подтверждения ни в одном источнике благословение Сергием Радонежским Пересвета и Осляби на Куликовскую битву, да мало ли в наших сведениях о прошлом того, что не выдерживает проверки и временем, и наукой.

На первый взгляд существуют лишь две педагогические тактики обращения с культурно-историческим материалом на уроке. Первая традиционно сводится к тому, что учитель одухотворенно повествует о согревающих душу преданиях, не подвергая их критике, уповая на то, что впоследствии, повзрослев, учащиеся сами разберутся во всех хитросплетениях и противоречиях. Пока же их не стоит путать и разочаровывать. При этом педагог постоянно рискует быть разоблаченным каким-нибудь юным дарованием из гимназического или гуманитарного класса, начитавшимся имеющейся сегодня в достатке научной и популярной литературы.

Вторая тактика, назовем ее разоблачительной, выбрана учителем, на дух не переносящим искажений и неточностей. Ему ничего не стоит представить Александра Невского татарским прихвостнем, подавляющим совместно с врагами Руси восстание единоверцев, поставить под сомнение целесообразность действий Дмитрия Донского, давшего втянуть себя в династические разборки татарских ханов, и т.п. Поклонение его величеству факту постепенно перерастает в разоблачительный пафос, неизбежным следствием которого, как правило, является комплекс исторической и культурной неполноценности с устойчивой завистью к чужому успеху и агрессией. Чем не почва для новых духовных эпидемий и массовых психозов?

Обе обозначенные тактики представляются педагогически тупиковыми, ибо первая, сохраняя романтически приподнятое отношение к жизни, вступает в противоречивые отношения с черствым хлебом фактов, а

вторая — подрывает основы культурной и национальной идентичности. Где же выход? Его нам подсказывает Платон: «Они (мифы. — Е.Я.), вообще говоря, ложь, но есть в них и истина». Говоря современным языком, речь идет о символической достоверности мифа, о его очищающей правде, закрепляющей в сознании факты духовной жизни, далеко не всегда совпадающие с буквальным ходом событий. Нужно, наконец, постигнуть самим и объяснить ученикам, что строй земной жизни в огромной степени является отражением строя духовного (и здесь Платон наш союзник), что одинаково справедливо во все эпохи, но исключительно важно для понимания древности и средневековья, когда духовный мир не был так трагически, как сегодня, оторван от окружающего. Напротив, этот мир представлялся единым, целостным, насквозь пропитанным символами. Было бы непростительным культурным и педагогическим недомыслием списать это обстоятельство исключительно на неразвитые архаические формы сознания и примитивные способы донаучного мышления.

Спасительной формулой, выводящей современного педагога из тупика, примиряющей духовную реальность с правдой земного течения событий, является — «предание гласит». При ее применении напрочь отпадает необходимость как во лжи, так и в буквоедском разоблачении осветляющих душу мифов. Проявляется объем бытия и историко-культурная целостность его восприятия. Что страшного в том, что мы не находим документальных подтверждений благословения будущих героев Куликовской битвы Сергием Радонежским? Предание не случайно фиксирует духовный факт сопряжения современниками высочайшего морально-религиозного авторитета старца с судьбоносным событием российской истории. Само по себе это соотнесение в памяти народной, наглядно демонстрируя нерасторжимость внутреннего и внешнего существования человека в истории и культуре, может стать предметом специального разговора с учащимися. Сказанное в полной мере относится и к событиям не столь древним. Сегодня из опубликованных дневников Януша Корчака мы знаем о его тяжелом физическом состоянии в гетто. Едва ли он мог построить детей в колонну и повести их за собой с развернутым зеленым знаменем в последний путь. Но что это меняет в оценке величия морального подвига Януша Корчака?!

«Может, в жизни было по-другому,
Только эта сказка нам не врет»
(А.Галич).

Вот поэтическая формула, фиксирующая символическую достоверность мифа. Первым ее осознал еще Платон. Тем самым он поднял педагогический вопрос, на который мы только начинаем искать ответ. Это вопрос о гармоничном соотнесении научного и мифо-поэтического способов постижения бытия. Первая линия — аристотелевская, аналитическая, дробящая мир на осколки, — возобладает на долгие века. Вторая — платоновская — взывающая к целостности, мощно заявит о себе на исходе второго тысячелетия, в наше время, когда человечество вновь, в который раз почувствует кризис сциентистской картины мира, абсолютизирующей роль науки в системе культуры, в идейной жизни общества.

— 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 нисколько 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. 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.

NB ***Но есть мифы — и мифы. Что имеет в виду осторожный Платон, когда говорит, что «большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить»? От века тончайшая граница пролегает между подлинной, осветляющей душу духовностью и духовностью извращенной, демонизированной. Из подземелья истории периодически выползают химеры типа арийского мифа, поднимающие из глубины подсознания все самое низкое и агрессивное в человеке. Демонология культуры требует особой бдительности и пристального внимания, особенно в переходные эпохи, когда под видом возрождения веры отцов нас толкают к возрождению ненависти друг к другу. Примерам, что называется, несть числа...***

Миф о Кроносе, искалечившем своего отца Урана за весьма жестокое отношение к детям, а затем павшего жертвой собственного сына Зевса, Платон «не считал бы нужным так запросто рассказывать тем, кто еще неразумен и молод». Оставим в стороне скрытый от непосвященного космологический смысл мифа, в метафорической форме повествующего о разделении неба и земли. В данном случае Платон рассуждает исключительно с прикладных педагогических позиций. Бесконечно жаль, что на заре перестройки идеологи или, говоря по-старому, ловцы душ человеческих не вняли предупреждению древнего философа. Нарушили то, что русский философ В.Соловьев называл нерасторжимой связью поколений, поддерживающих друг друга в движении вперед на благо общего дела. Для Платона отношение к мифу, помимо всего прочего, означает отношение к прошлому с далеко идущими нравственно-педагогическими последствиями.

— 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.

NB *С этих позиций я еще на заре перестройки совершенно не мог оправдать поведение подростка, этакого неофита нового мышления, который тиранил своего совсем неагрессивного деда, изводя его разоблачительными, антисталинскими разговорами; он обвинял его в сопричастности к созданию бесчеловечной системы, укорял пожилого человека в напрасно прожитой жизни. Дело не только в том, что данный конкретный человек прожил весьма почтенную жизнь: прошел фронт, проектировал здание МГУ на Ленинских горах, что, к слову сказать, тоже было поставлено ему в упрек «эстетически развитым» внуком. Вопрос глубже — в утверждении безусловных вечных моральных ценностей, в данном случае благоговения перед тем, кто дал тебе жизнь.*

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

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

NB *С педагогических позиций Платон рассматривает все без исключения мифы, отвергает сомнительные с точки зрения воспитания сюжеты. Но разве можно сводить миф к буквальному прочтению? Ведь за каждым из них — космологическое, философское и иное глубинное содержание.*

Абзацем ниже философ разъясняет свою точку зрения. Говоря современным языком, речь идет не об отрицании мифо-поэтического способа познания мира как такового, а об отборе содержания образования исходя из возрастных особенностей воспитанников.

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 неповинно.

— Безусловно.

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

NB *Поразительно, что еще до зарождения монотеизма Платон подступился к фундаментальной теологической проблеме теодицеи (богооправдания) соотношения добра и зла в мире и их происхождения.*

Под утверждением, что «для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога», подпишется и современное христианское богословие.

— 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 переменно то горе находит, то радость,

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

Бешеный голод его на земле божественной гонит.

Также неверно, будто Зевс у нас подателем

Благ, но также и зла оказался.

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

Причину смертным бог родит,
Когда чей-либо дом желает истребить.

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 предначертаний 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.

NB Еще не написана Книга Иова и не пронзил небо его вопль, который через века тихим вздохом будет повторен на кресте: «За что Ты оставил Меня?» Пройдут тысячелетия, пока люди научатся понимать, что Бог мыслит поверх нас, не избавляя от страданий, но давая силу их пережить. Но пока не выстроена христианская этика, помогающая человеку преодолеть трагическое ощущение несправедливости и богооставленности, выстаивать и преображаться в испытаниях, античное мышление требует ясности. А посему поэтам предписывается неизменно доказывать, что Бог насылает кары только на людей порочных, хотя во все времена, как сказал поэт, «смерть самых лучших намечает и дергает по одному...» (В.Высоцкий). Для закрепления в сознании граждан правильного нравственного порядка Платон предлагает опереться на закон, то есть на силу государства, пекущегося о нравственности своих подданных. Что же, и этот ход будет многократно проверен в истории. Едва ли Платону принадлежит сомнительная честь изобретения нравственно-политической цензуры. Поразительно другое: как неизменно, вне зависимости от собственного печального опыта, человек поддается искушению тоталитарной утопией. Гибель любимого Платоном учителя Сократа — разве является она справедливой карой богов? А смертельный приговор ему за осквернение святынь и порчу общественной нравственности — не предупреждение ли, не сигнал, говорящий об опасности безграничного вмешательства государства как в художественное, так и в педагогическое творчество? Но желание выстроить целостную, логически завершенную систему тем сильнее, чем мощней интеллект автора.

Платон, споткнувшийся о систему — один из первых, но не последний в ряду мыслителей, пытающихся построить универсальную картину идеального общества, подгоняя действительность под свои представления о ней. Просветители, Гегель, Маркс... Но каждый раз, когда человечество в своей практической деятельности пыталось руководствоваться какой-либо одной генеральной линией, неизменно происходил срыв, кровавый эксцесс.

— 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 отлича-

ющееся 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, облекшися в образ людей чужестранных,
> Входят в чужие жилища...,

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

> Инаха жизнедающих детей — сыновей аргосца речного,

и пусть вообще не выдумывают подобной лжи. В свою очередь и матери не должны, поверив им, пугать детей россказнями, 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, выставляя перед нами — на словах ли или на деле — всего лишь призрак?

— Не знаю.

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

— Как, как ты говоришь?

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

— Я все еще не понимаю.

— Ты думаешь, я высказываю что-то особенное? Я говорю только, что вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью — это ни для кого 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, но 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?

— 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; 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.
> Надеялася я, что ложь чужда устам
> Божественным и Феба прорицаниям.
> Так пел он сам, на пире сам присутствовал,
> Сам так предрек, и сам же он убийцей стал
> Мне сына моего.

NB *Платон, как философ и педагог, прекрасно понимал, что без чувства священного не бывает нравственного порядка, рушится ценностная вертикаль, а вслед за ней разлетаются на осколки вполне земные материальные конструкции: экономика, правопорядок, общественные связи. Сегодня, на исходе второго тысячелетия, в полной мере испытав на себе последствия беспредельного материализма, мы вновь учимся внимательно читать великого Идеалиста. Но чувство священного не имеет ничего общего с суевериями, порождающими фобии и страхи. Говоря современным языком, Платон борется с демонизированной, извращенной духовностью. Борется еще до прорыва средиземноморской цивилизации к монотеизму. Увы, и монотеизм не избавил человечество от рецидивов идолопоклонства.*

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 тем, 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 нисколько не бояться смерти? Разве, по-твоему, может стать мужественным тот, кому свойствен подобный страх?

— Клянусь Зевсом, по-моему, нет.

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

— Никогда.

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

а также:

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

или:

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

а также:

Он лишь с умом, все другие безумными тенями веют;

или:

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

а также:

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

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...

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. Возможно, что все это пригодно для какой-нибудь другой цели, но мы опасаемся за наших стражей, как бы они не сделались у нас от таких потрясений чересчур возбудимыми и чувствительными.

— И правильно опасаемся.

— Значит, это надо отвергнуть.

— Да.

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

— Очевидно.

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

— Это необходимо, если следовать ранее сказанному.

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

— Да, мы так утверждаем.

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

— Конечно, не станет.

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

— Это верно.

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

— Совсем не страшно.

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

— С величайшей.

— Значит, мы правильно исключили бы плачи знаменитых героев, предоставив их женщинам, и то несерьезным, да разве еще и никчемным мужчинам. Таким образом, те, кого мы, как было сказано, воспитываем для охраны страны, считали бы возмутительном 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 обратяся», или чтобы он, «напоследок бросивши ложе, берегом моря бродил... тоскующий» и «быстро в обе... руки схвативши нечистого пепла, голову... им осыпал». 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.

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

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

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»;

или:

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

NB *Воспитательные задачи, поставленные на службу идеальному государству, неумолимо диктуют логику обскурантизма. В этом смысле доктор Геббельс, требовавший выбросить из школьных программ все размягчающее душу и не способствующее выковыванию нордической личности воина, может быть вполне отнесен к неоплатоникам.*

Если наши юноши, дорогой Адимант, всерьез примут такие россказни 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.

— Сущая 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.

Этого, по твоим словам, нельзя допускать.

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

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

— Да, это ясно.

NB *Обожествление государства не может не рождать двойной морали. Одна — для правителей, другая для подданных. С античным простодушием Платон проговаривает то, что последующие идеологи будут тщательно скрывать. В других исто-*

— Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих граждан — для пользы своего государства, но всем остальным к ней нельзя прибегать. Если частное лицо станет лгать собственным правителям, мы будем считать это таким же — и даже худшим — проступком, чем ложь

больного врачу, или когда занимающийся гимнастическими упражнениями не говорит учителю правды о состоянии своего тела, или когда гребец сообщает кормчему о корабле и гребцах не то, что на самом деле происходит с ним и с другими гребцами.

— Совершенно верно.

рических условиях эту линию откровенного прагматического аморализма развьет в деталях Макиавелли. О произведении этого итальянского мыслителя «Государь» в свое время И.В.Сталин отозвался как о полезной книге. Но вне зависимости от этических, религиозных и политических воззрений людей разных эпох, их цинизма или идеализма, благородных или зловещих целей, вопросы политики и морали никогда не придут в равновесие при самом искреннем желании достичь гармонии. Платон один из первых зафиксировал это обстоятельство. Поэтому не будем спешить обвинять его в теоретическом обосновании политического цинизма. Как мыслитель он лишь охватывает реальность, неизменность которой подтверждает вся последующая история человечества. Другое дело, что сегодня, не строя иллюзий, но и не впадая в отчаяние от невозможности полного совмещения политики и нравственности, с учетом опыта тысячелетий, мы видим: как только политика слишком далеко отходит от морали, рано или поздно наступает самый настоящий политический кризис, который является неизбежным следствием более глубокого духовного кризиса. Где и как найти меру, обеспечивающую оптимальное сочетание неизбежного политического прагматизма и столь же необходимого для нормального течения жизни идеализма — вопрос, который решает для себя каждое новое поколение, изобретая и усовершенствуя сложнейшую систему сдержек и противовесов, именуемую с античных времен демократией. Но и она не избавляет от эксцессов. Гитлеры, как показала история, вполне могут приходить к власти демократическим путем. Однако происходит это, как правило, на волне разочарования демократией, когда усталость от неизбежных издержек демократического правления приводит к лукавой мысли о возможности создать идеальное государство, раз и навсегда решающее все вопросы в широком спектре: от воспитания своих граждан до обеспечения обороноспособности. Платон, изведав на собственном опыте все «прелести» кризиса полисной демократии, одним из первых поддался искушению тоталитаризма. Но не нам, впадающим в тот же искус на исходе XX века, показавшего всю пагубность «окончательных» решений, осуждать его.

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

кто нужен на дело:
Или гадателей, или врачей, иль искусников зодчих...,

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

— Особенно когда слова завершаются делами.

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

— Как не быть нужной?

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

— По-моему, так.

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

Молча стой, [Капанид,] моему повинуясь совету,

а также и стихи, близкие по содержанию:

силой дыша, приближались ахейцы,
Молча шагали, вождей опасаясь своих...

Одобрим мы и все, что на это походит.

— Прекрасно.

— Ну, а вот это:

Пьяница жалкий с глазами собаки и сердцем оленя!

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

— Нет, совсем нехорошо.

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

— Именно так.

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

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

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

Но умереть нам голодною смертью всего ненавистней,

или, рассказав про Зевса, будто он, когда все остальные боги и люди спали и только один он бодрствовал, то из-за страстного любовного вожделения он просто позабыл обо всем, что замыслил, и при виде Геры настолько был поражен страстью, что не пожелал даже взойти в опочивальню, но решился тут же, на зем-

NB *Ничто не ново под луной. По сей день забота о нравственности юношества заставляет серьезных государственных мужей биться над загадкой различения эротики в искусстве и порнографии.*

ле, соединиться с ней, признаваясь, что страсть охватила его с такой силой, как никогда не бывало даже при первой их встрече «от милых родителей втайне». По такой же точно причине Арес и Афродита были скованы вместе Гефестом.

— Клянусь Зевсом, все это не кажется мне подобающим.

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

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

— Совершенно верно.

— Нельзя также позволить нашим воспитанникам быть взяточниками и корыстолюбцами.

— Ни в коем случае.

— Нельзя, чтобы они слушали, как воспевается, что

> Всех ублажают дары — и богов, и царей величайших.

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

— Подобные поступки не заслуживают похвалы.

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

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

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

> Храбрый Патрокл унесет Ахиллесовы кудри с собою,

а Патрокл был тогда уже мертв. Нельзя поверить, чтобы Ахилл сделал это. Опять-таки рассказы, будто Ахилл волочил Гектора

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

— Ты прав.

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

— Несомненно.

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

> те, кто родственны богам,
> И те, кто к Зевсу близок; средь Идейских гор
> Там жертвенник отца их, Зевса, высится.
> Не истощилася в них гениев, их предков, кровь.

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

— Совершенно верно.

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

— Вполне.

— Не о людях ли осталось нам сказать?

— Очевидно.

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

— Почему?

— Да в этом случае, мне кажется, нам придется сказать, что и поэты, и те, кто пишет в прозе, большей частью превратно судят о людях; они считают, будто несправедливые люди чаще всего бывают счастливы, а справедливые — несчастны; будто поступать несправедливо — целесообразно, лишь бы это оставалось в

тайне, и что справедливость — это благо для другого человека, а для ее носителя она — наказание. Подобные высказывания мы запретим и предпишем и в песнях, и в сказаниях излагать как раз обратное. Или, по-твоему, не так?

— Нет, так, я в этом уверен.

NB *Воспитание исключительно на положительных примерах, картинные герои без единого пятнышка на белых одеждах, торжествующая справедливость и наказанный порок, всеобщее счастье и гармония как итог и награда за героические деяния — все это чрезвычайно притягательно.*

А главное заключается в том, что мечту, сказку Платона мы умудрились сделать былью, в полной мере реализовав «директиву» философа: заставить поэтов утверждать своим творчеством правильный, идеальный порядок вещей. А если жизнь не вписывается в эти рамки — тем хуже для нее. Неистребимость Утопии пагубна не в качестве вечного естественного стремления человечества к идеалу, а тем, что, как показал многовековой опыт, всегда находятся романтические натуры, готовые к решительной борьбе за построение Царства Божия на земле. Результаты такого романтически-приподнятого отношения к жизни многократно проверены: кровь и разрушения. Затем на смену романтикам приходят мародеры и все повторяется сначала. В какой мере за это несут ответственность философы — от Платона до Маркса и Ницше, вопрос спорный, ибо в истории мы обычно имеем дело с отдаленными последствиями их речений и совсем с другими действующими лицами, на практике реализующими высокую теорию.

Однако дело не в поисках виновных, а в осознании того, что завершающийся XX век с беспощадной убедительностью продемонстрировал величайшую опасность утопического тоталитарного мышления, вне зависимости от нравственных, политических, философских и иных мотивов, к нему подталкивающих. Но, быть может, Платон прав хотя бы в педагогическом плане? И по отношению к юношеству стоит, по крайней мере в искусстве, избегать обнажения противоречий жизни и трагизма бытия, щадя их неокрепшие души. В этом есть свой резон. Смакование мерзостей еще никогда не давало положительного эффекта, в чем мы успели убедиться за последнее десятилетие, когда средства массовой информации сделали упор на негативные проявления жизни.

Но ее идеализация — такая же недопустимая вещь в педагогике, как и упоение бездной. И то и другое в одинаковой мере искажает перспективу, в одном случае рождая избыточные иллюзии, в другом порождая отчаяние и апатию. Задача современного педагога — не скрывая драматизма реальной жизни, постараться научить подростка жить на перекрестке открытых вопросов, мужественно переносить неизбежные тяготы действительности. Иными словами, подготовить его достойно пройти свой крестный путь. В этом смысле христианский опыт выстаивания и преображения педагогически бесценен. Но это уже следующая ступень духовного развития человечества. Нелепо упрекать Платона в отсутствии знаний основ христианской этики. Но еще более абсурдно на исходе второго тысячелетия входить в одну и ту же мутную воду тоталитарной педагогики.

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

— Твое предположение верно.

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

— Сущая правда.

Способы выражения, или Стили поэтического искусства

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

Тут Адимант сказал:

— Не понимаю я твоих слов.

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

— Как же иначе?

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

— Объясни понятнее.

— Видно, учитель я никудышный и бестолковый. Так вот, подобно тем, кто не умеет излагать, я возьму не все в целом, а какой-нибудь частный случай и на нем попытаюсь объяснить тебе, чего я хочу. Скажи-ка мне, ты знаешь начало «Илиады», где поэт говорит о том, как Хрис просил Агамемнона отпустить его дочь, как тот разгневался и как Хрис, не добившись своего, молил бога отомстить ахейцам?

— Да, я знаю.

— Так ты знаешь, что, кончая стихами:

...умолял убедительно всех он ахеян,
Паче ж Атридов могучих, строителей рати ахейской,

говорит лишь сам поэт и не пытается вводить нас в заблуждение, изображая, будто здесь говорит кто-то другой, а не он сам. А после этого он говорит так, будто он и есть сам Хрис, и изо всех сил старается заставить нас поверить, что это говорит не Гомер, а старик жрец. И все остальное повествование он ведет, пожалуй, таким же образом, будь то событие в Илионе, на Итаке или в других описанных в «Одиссее» местах.

— Конечно.

— Стало быть, и когда он приводит чужие речи, и когда в промежутках между ними выступает от своего лица, это все равно будет повествование?

— Как же иначе?

— Но когда он приводит какую-либо речь от чужого лица, разве мы не говорим, что он делает свою речь как можно более похожей на речь того, о чьем выступлении он нас предупредил?

— Да, мы говорим так.

— А уподобиться другому человеку — голосом или обличьем — разве не означает подражать тому, кому ты уподобляешься?

— Ну и что же?

— Видимо, в таком случае и Гомер, и остальные поэты повествуют с помощью подражания.

— Конечно.

— Если бы поэт нигде не прятался, все его творчество и повествование были бы лишены подражания. А чтобы ты не сказал, что снова не понимаешь, я объясню, как это может получиться. Если бы, сказавши, что пришел Хрис, принес выкуп за дочь и умолял ахейцев, а особенно царей, Гомер продолжал бы затем свой рассказ все еще как Гомер, а не говорил бы так, словно он стал Хрисом, ты понимаешь, что это было бы не подражание, а простое повествование. И было бы оно в таком роде (скажу не стихами, ведь я далек от поэзии): «Пришел жрец и стал молиться, чтобы боги позволили им, взяв Трою, остаться самим невредимыми и чтобы ахейцы, взяв выкуп и устыдившись бога, вернули ему дочь; когда он это сказал, все прочие почтили его и дали согласие, но Агамемнон разгневался и приказал ему немедленно уйти и никогда больше не приходить, а не то не защитит жреца ни жезл, ни божий венец. А о его дочери сказал, что, прежде чем отпустит ее, она состарится вместе с ним в Аргосе. Он велел жрецу уйти и не раздражать его, если тот хочет вернуться домой невредимым. Услышав это, старик испугался и молча удалился, а выйдя из лагеря, стал усердно молиться Аполлону, призывая его всеми его именами и требовательно напоминая ему о своих некогда сделанных ему в угоду дарах — и для построения храмов, и для священных жертвоприношений. В награду за это он просил, чтобы Аполлон отомстил ахейцам за эти слезы своими стрелами». Вот каким, друг мой, бывает простое повествование без подражания.

— Понимаю.

— Теперь тебе понятно, что может быть и противоположное этому: стоит только изъять то, что говорит поэт от себя в промежутках между речами, и оставить лишь обмен речами.

— И это понимаю — так бывает в трагедиях.

— Ты очень верно схватил мою мысль, и я думаю, что теперь я уже разъяснил тебе то, что раньше не мог, а именно: один род поэзии и мифотворчества весь целиком складывается из подражания — это, как ты говоришь, трагедия и комедия; другой род состоит из высказываний самого поэта — это ты найдешь преимущественно в дифирамбах; а в эпической поэзии и во многих других видах — оба эти приема, если ты меня понял.

— Что ж, я понимаю, о чем ты тогда хотел говорить.

— И припомни, о чем мы беседовали перед тем: что говорится в поэзии — уже было указано, но надо рассмотреть еще и как об этом говорится.

— Я помню.

— Об этом-то я как раз и сказал, что нам надо условиться, позволять ли нам подражание в поэтических повествованиях или лишь в некоторых позволять, а в других — нет, и в каких именно, или же совсем исключить подражание.

— Догадываюсь, что ты про себя думаешь о том, допускать ли нам трагедию и комедию в наше государство или нет.

— Может быть, — сказал я, — но, может быть, я не ограничусь этим, я пока не знаю: куда слово нас понесет, словно ветер, туда и надо идти.

— Прекрасно сказано!

— Ты вот что реши, Адимант: должны ли стражи быть у нас подражателями или нет? Впрочем, и это вытекает из предшествовавшего обсуждения — ведь каждый может хорошо заниматься лишь одним делом, а не многими: если он попытается взяться за многое, ему ничего не удастся и ни в чем он не отличится.

— Да, так и будет.

— Не таков ли довод и относительно подражания? Не может один и тот же человек с успехом подражать одновременно многим вещам, будто это все — одно то же.

— Да, не может.

— Вряд ли кто сумеет так совместить занятия чем-нибудь достойным упоминания со всевозможным подражанием, чтобы действительно стать подражателем. Ведь даже в случае, когда, казалось бы, два вида подражания близки друг другу, и то одним и тем же лицам это не удается — например тем, кто пишет и комедии, и трагедии. Разве ты не назвал только что то и другое подражанием?

— Да, конечно, и ты прав, что одни и те же лица не способны одновременно к тому и другому.

— И рапсоды не могут быть одновременно актерами.

— Верно.

— И одни и те же актеры не годятся для комических и трагических поэтов, хотя и то и это — подражание. Разве нет?

— Да, это подражания.

— Вдобавок, Адимант, в человеческой природе, мне кажется, есть столько мелких черточек, что во многом не удастся воспроизвести или выполнить все то, подобием чего служит подражание.

— Это в высшей степени верно.

— Значит, если мы сохраним в силе наше первое рассуждение, наши стражи должны отбросить все остальные занятия и заниматься лишь охраной свободы государства самым тщательным образом и не отвлекаясь ничем посторонним. Им не надо будет делать ничего другого или чему-либо другому подражать. А если

уж подражать, так только тому, что им подобает, то есть уже с малых лет подражать людям мужественным, рассудительным, свободным и так далее. А того, что несвойственно свободному человеку и что вообще постыдно, они и делать не должны (и будут даже не в состоянии этому подражать), чтобы из-за подражания не появилось у них склонности быть и в самом деле такими. Или ты не замечал, что подражание, если им продолжительно заниматься начиная с детских лет, входит в привычку и в природу человека — меняется и наружность, и голос, и духовный склад.

— Да, очень даже замечал.

— Так вот, мы не допустим, чтобы те, о ком, повторяю, мы заботимся и кто должен стать добродетельным, подражали бы женщине, хотя сами они мужчины, — все равно, молодая ли женщина или уже пожилая, бранится ли она с мужем или спорит с богами, заносчиво воображая себя счастливой, либо, напротив, бедствует и изливает свое горе в жалобных песнях, — да всего и не предусмотришь.

— Конечно.

— Не годится и подражание рабыням и рабам — ведь они выполняют лишь то, что положено рабам.

— Да, и это не годится.

— Или подражание дурным людям: ведь они, как водится, трусливы и действуют вопреки тому, о чем мы только что говорили, — злословят, осмеивают друг друга, сквернословят и в пьяном виде, и трезвые, да и вообще, каких только проступков не совершают они по отношению к самим себе и к другим людям как на словах, так и на деле! Также недопустимо, считаю я, чтобы наши стражи привыкали уподобляться — и словом и делом — людям безумным. Надо уметь распознавать помешанных и испорченных, будь то мужчина или женщина, и ни совершать что-либо подобное, ни подражать им не следует.

— Сущая правда.

— Дальше. Следует ли подражать кузнецам, различным ремесленникам, гребцам на триерах и их начальникам, вообще тем, кто занят чем-нибудь в этом роде?

— Как можно! Ведь нашим стражам не позволено даже ничему этому уделять внимание.

— Дальше. Станут ли они подражать ржанию коней, мычанию быков, журчанию потоков, шуму морского прибоя, грому и прочему в том же роде?

— Но ведь им запрещено впадать в помешательство и уподобляться безумцам.

— Если я правильно понимаю твои слова, существует такой вид изложения и повествования, которым мог бы пользоваться действительно безупречный человек, когда ему нужно что-нибудь сообщить; существует, однако, и другой вид, нисколько с этим не схожий, к которому мог бы прибегнуть в своем повествовании человек противоположных природных задатков и воспитания.

— Какие это виды?

— Мне кажется, что умеренному человеку, когда он дойдет в своем повествовании до какого-либо высказывания или действия человека добродетельного, захочется подать это так, словно он сам и есть тот человек; такое подражание не вызывает стыда. Такое желание сильнее всего, когда подражают надежным и разумным действиям доброго человека, и куда меньше хочется подражать человеку с расшатанным здоровьем или нестойкому из-за влюбчивости, пьянства либо из-за каких-нибудь иных невзгод. Когда же повествователь столкнется с кем-нибудь, кто его недостоин, ему не захочется всерьез уподобляться худшему, чем он сам, разве лишь ненадолго, если этот худший совершает все-таки нечто дельное. Повествователь неопытен в подражании таким людям, и ему будет стыдно и вместе с тем противно отречься от себя и принять облик людей худших, чем он, которых он по своему духовному складу не может уважать — разве что лишь в шутку.

— Это естественно.

— Значит, он в своем повествовании воспользуется теми замечаниями, которые мы только что сделали по поводу стихов Гомера: изложение будет у него вестись и тем и другим способом, то есть и посредством подражания, и посредством повествования, но доля подражания будет незначительна, если взять его произведение в целом. Или я не прав?

— Конечно, у этого рассказчика непременно будут такие приемы.

— Значит, у другого, который хуже и на этого не похож, всевозможных подражаний тем больше будет, чем он хуже: уж такой-то ничем не побрезгает, всему постарается подражать всерьез, в присутствии многочисленных слушателей, то есть, как мы говорили, и грому, и шуму ветра и града, и скрипу осей и колес, и звуку труб, флейт и свирелей — любых инструментов, — и вдобавок даже лаю собак, блеянию овец и голосам птиц. Все его изложение сведется к подражанию звукам и внешнему облику, а если и будет в нем повествование, то уж совсем мало.

— И это неизбежно.

— Так вот это и есть те два вида изложения, о которых я говорил.

— В самом деле, именно так и бывает.

— Один из этих видов допускает лишь незначительные отклонения, и если придать этому изложению подобающую гармонию и ритм, у всех правильно его применяющих получится чуть ли не один и тот же слог с единообразной стройностью — ведь отклонения здесь невелики; так же приблизительно обстоит дело и с ритмом.

— Конечно, это так.

— А как обстоит дело с другим видом? Разве он не требует прямо противоположного, то есть всех видов ритма и строя, что-

бы подходящим образом воздействовать на слушателей? Ведь здесь возможны разные формы изменений.

— Да, это верно.

— А ведь все поэты или вообще люди, выступающие с чем-нибудь перед слушателями, имеют дело либо с тем, либо с другим из этих способов изложения, либо, наконец, с каким-нибудь их сочетанием.

— Это неизбежно.

— Так что ж нам делать? Допустить ли в нашем государстве все эти виды, или же какой-нибудь один из несмешанных, либо, напротив, смешанный вид?

— Если бы мое мнение взяло верх, это был бы несмешанный вид, в котором поэт подражал бы человеку порядочному.

— Однако, Адимант, приятен и смешанный вид. Детям и их воспитателям несравненно приятнее вид, противоположный тому, который ты выбираешь; так и подавляющей части толпы.

— Да, им он много приятнее.

— Но, возможно, ты скажешь, что он не согласуется с нашим государственным устройством, потому что у нас человек не может быть ни двойственным, ни множественным, раз каждый делает что-то одно.

— Да, скажу, что не согласуется.

— Поэтому только в нашем государстве мы обнаружим, что сапожник — это сапожник, а не кормчий вдобавок к своему сапожному делу; что земледелец — это земледелец, а не судья вдобавок к своему земледельческому труду и военный человек — это военный, а не делец вдобавок к своим военным занятиям; и так далее.

— Это верно.

— Если же человек, обладающий умением перевоплощаться и подражать чему угодно, сам прибудет в наше государство, желая показать нам свои творения, мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным, но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что не дозволено здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство, умастив его главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой, а сами удовольствуемся, по соображениям пользы, более суровым, хотя бы и менее приятным, поэтом и творцом сказаний, который подражал бы у нас способу выражения человека порядочного и то, о чем он говорит, излагал бы согласно образцам, установленным нами вначале, когда мы занимались воспитанием воинов.

— Мы, конечно, поступили бы так, если бы это от нас зависело.

— Теперь, друг мой, у нас, пожалуй, уже полностью завершено обсуждение той части мусического искусства, которая касается сочинительства и сказаний: выяснено, о чем надо говорить и как надо говорить.

NB *Мы сознательно некоторое время не вмешивались в этот на первый взгляд наивный текст, пре-*

— Мне тоже так кажется.

доставляя читателю почувствовать свое мнимое превосходство над древними философами. В самом деле, стоит ли вступать в диалог с Платоном, когда вся история культуры отвергает его прямолинейную позицию.

Между тем Платон совершает на этих страницах выдающееся открытие, имеющее прямое отношение к психолингвистике, социальной психологии и педагогике новейшего времени, впервые в истории фиксируя связь языка, мышления и поведения людей! Причем делает это за две с половиной тысячи лет до фундаментального труда Л.С.Выготского «Мышление и речь». Означает ли это, что, читая Платона, можно пренебречь тоталитарными рецептами массового воспитания воинов средствами языка, отбросив их как побочный продукт великого открытия, не имеющий серьезных последствий в культуре? Нет, здесь не все так просто. За внешне утопическими, кажущимися современному человеку наивными рассуждениями о нормативной лексике воинов и эталонном стиле их речи проступают зловещие технологии массовой обработки людей, блестяще реализованные в двадцатом столетии. Упрекать в этом философа так же бессмысленно, как сетовать на авторов открытия термоядерной реакции. Между тем не побоюсь сказать, что по последствиям в культуре эти открытия равновелики и равноопасны. К сожалению, в истории часто складывалось так, что плодами трудов ученых в первую очередь пользовались злые, демонические личности. В наиболее завершенном и кристаллизованном виде платоновская линия воспитания воинов средствами языка просматривается в гитлеровской Германии. Тонкий филолог Виктор Клемперер, имевший сомнительное удовольствие наблюдать изнутри эффективность геббельсовской пропаганды, в своей книге «LTI. Язык Третьего рейха, записная книжка филолога» (М., 1998) дает блестящий анализ того, «как язык думает и действует за нас». Иными словами, как навязанные языковые клише и стилистические обороты, будучи внедренными в сознание людей, на долгие годы определяли направление и способ мышления, человеческие реакции и манеру поведения миллионов немцев.

Трудно не согласиться с выводами В. Клемперера о том, что «...переход от языковых форм к формам мышления почти неуловим, особенно у примитивных натур» (цитируемое издание, с. 266).

Каждый человек имеет свое время. Время человека — это время его формирования, когда, помимо всего прочего, человека научили, «как надо говорить». И в этом Платон не ошибся. При нынешних тотальных возможностях средств массовой информации, с учетом печального опыта XX столетия, открытие философа должно быть использовано в мирных целях. К сожалению, пока этого не происходит.

— Значит, — сказал я, — остается рассмотреть свойства песнопений и мелической поэзии.

— Очевидно.

— Какими они должны быть и что нам надо о них сказать — это уж всякий выведет из сказанного ранее, если только мы будем последовательны.

Главкон улыбнулся.

— Я лично, Сократ, — сказал он, — пожалуй, не из этих всяких, потому что не очень-то схватываю сейчас, что именно должны мы утверждать. Впрочем, я догадываюсь.

— Во всяком случае, — сказал я, — ты прежде всего смело можешь утверждать, что в мелосе есть три части: слова, гармония и ритм.

— Да, это-то я могу утверждать.

— Поскольку там есть слова, мелос в этом нисколько не отличается от слов без пения, то есть он тоже должен согласовываться с теми образчиками изложения, о которых мы только что говорили.

— Это верно.

— И слова должны сопровождаться гармонией и ритмом.

— Как же иначе?

— Но мы признали, что в поэзии не должно быть причитаний и жалоб.

— Да, не должно.

— А какие же лады свойственны причитаниям? Скажи мне — ты ведь сведущ в музыке.

— Смешанный лидийский, строгий лидийский и некоторые другие в таком же роде.

— Значит, их надо изъять, — сказал я, — они не годятся даже для женщин, раз те должны быть добропорядочными, не то что для мужчин.

— Конечно.

— Стражам совершенно не подходит опьянение, изнеженность и праздность.

— Разумеется.

— А какие же лады изнеживают и свойственны застольным песням?

— Ионийский и лидийский — их называют расслабляющими.

— Так допустимо ли, мой друг, чтобы ими пользовались люди воинственные?

— Никоим образом. Но у тебя остается еще, пожалуй, дорийский лад и фригийский.

— Не разбираюсь я в музыкальных ладах, но ты оставь мне тот, который подобающим образом подражал бы голосу и напевам человека мужественного, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности; когда он терпит неудачи, ранен, или идет на смерть, или его постигло какое-либо иное несчастье, а он стойко, как в строю, переносит свою участь.

— Оставь еще и другой музыкальный лад для того, кто в мирное время занят не вынужденной, а добровольной деятельностью, когда он либо в чем-нибудь убеждает — бога ли своими молитвами, человека ли своими наставлениями и увещаниями, — или о чем-то просит, или, наоборот, сам внимательно слушает просьбы, наставления и доводы другого человека и потому поступает разумно, не зазнается, но во всем действует рассудительно, с чувством меры и довольствуясь тем, что получается.

Вот эти оба лада — «вынужденный» и «добровольный» — ты и оставь мне: они превосходно подражают голосам людей несчастных, счастливых, рассудительных, мужественных.

— Но ты просишь оставить не что иное, как те лады, о которых я и говорил сейчас.

— Таким образом, в пении и мелической поэзии не потребуется ни многоголосия, ни смешения всех ладов?

— Мне кажется, что нет.

— Значит, мы не будем готовить мастеров, делающих тригоны, пектиды и всякие другие инструменты со множеством струн и ладов?

— По-видимому, нет.

— Ну, а мастеров по изготовлению флейт и флейтистов допустишь ты в наше государство? Разве это не самый многоголосый инструмент, так что даже смешение всех ладов — это лишь подражание игре на флейте?

— Ясно, что это так.

— У тебя остаются лира и кифара — они будут пригодны в городе, в сельских же местностях, у пастухов, были бы в ходу какие-нибудь свирели.

— Так показывает наше рассуждение.

— Мы не совершаем, — сказал я, — ничего необычного, когда Аполлона и его инструменты ставим выше Марсия и его инструментов.

— Клянусь Зевсом, — отвечал он, — это, по-моему, так.

— И клянусь собакой, — воскликнул я, — мы и сами не заметили, каким чистым снова сделали государство, которое мы недавно называли изнеженным.

— Да ведь мы действуем рассудительно, — сказал он.

— Давай же очистим и все остальное. Вслед за гармониями возник бы у нас вопрос о ритмах — о том, что не следует гнаться за их разнообразием и за всевозможными размерами, но, напротив, надо установить, какие ритмы соответствуют упорядоченной и мужественной жизни. А установив это, надо обязательно сделать так, чтобы ритм и напев следовали за соответствующими словами, а не слова — за ритмом и напевом. Твоим делом будет указать, что это за ритмы, как ты сделал раньше относительно музыкальных ладов.

— Но, клянусь Зевсом, я не умею объяснить. Я еще, приглядевшись, сказал бы, что имеется три вида стоп, из которых складываются стихотворные размеры, вроде как все лады образуются из четырех звучаний, но какой жизни какие из них подражают — этого я не могу сказать.

— Об этом, — сказал я, — мы посоветуемся с Дамоном, а именно какие размеры подходят для выражения низости, наглости, безумия и других дурных свойств, а какие ритмы надо оставить для выражения противоположных состояний. Я смутно припоминаю, что слышал, как Дамон называл и какой-то со-

ставной плясовой военный размер, одновременно дактилический и героический, но не знаю, как он его строил и как достигал равномерности повышений и понижений в стихе, складывающемся из краткостей и долгот. Помнится, Дамон называл и ямб, и какую-то другую стопу — кажется, трохей, где сочетаются долготы и краткости. В некоторых случаях его порицание или похвала касались темпов стопы не менее, чем самих ритмов, или того и другого вместе, впрочем, мне этого не передать. Все это, как я и говорю, предоставим Дамону — ведь это требует долгого обсуждения. Или твое мнение иное?

— Нет, клянусь Зевсом.

— Но вот что по крайней мере ты можешь отметить: соответствие между благообразием и ритмичностью, с одной стороны, и уродством и неритмичностью — с другой.

— Да, конечно.

— Подобным же образом ритмичность отвечает хорошему слогу речи, а неритмичность — его противоположности. То же самое и с хорошей или плохой гармонией, раз уж ритм и лад, как недавно говорилось, должны следовать за речью, а не речь за ними.

— Действительно, они должны сообразоваться со слогом.

— А способ выражения и сама речь разве не соответствуют душевному складу человека?

— Конечно.

— Но ведь все прочее соответствует речи?

— Да.

— Значит, ладная речь, благозвучие, благообразие и ладный ритм — это следствие простодушия: не того недомыслия, которое мы, выражаясь мягко, называем простодушием, но подлинно безупречного нравственно-духовного склада.

— Вполне согласен.

— Разве юноши не должны всячески стремиться к этому, если намерены выполнять свои обязанности?

— Должны.

— А ведь так или иначе этим полна и живопись, и всякое подобное мастерство — ткачество, и вышивание, и строительство, и производство разной утвари, и, вдобавок, даже природа тел и растений — здесь во всем может быть благообразие и уродство. Уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположности, наоборот, близкое подражание рассудительности и нравственности.

— Безусловно.

— Так вот, неужели только за поэтами надо смотреть и обязывать их либо воплощать в своих творениях нравственные образы, либо уж совсем отказаться у нас от творчества? Разве не надо смотреть и за остальными мастерами и препятствовать им воплощать в образах живых существ, в постройках или в любой своей работе что-то безнравственное, разнузданное, низкое и безобразное? Кто не в состоянии выполнить это требование,

NB *Накопление единого великого зла ежедневно, по мелочам — действительно серьезная педагогическая проблема, обострившаяся с расширением влияния электронных СМИ на сознание людей. И написанное Платоном две с лишним тысячи лет назад следовало бы повесить при входе на ТВ.*

того нам нельзя допускать к мастерству, иначе наши стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно на дурном пастбище, много такого соберут и поглотят — день за днем, по мелочам, но в многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое Единое великое зло. Нет, надо выискивать таких мастеров, которые по своей одаренности способны проследить природу красоты и благообразия, чтобы нашим юношам подобно жителям здоровой местности все шло на пользу, с какой бы стороны ни представилось их зрению или слуху что-либо из прекрасных произведений: это словно дуновение из благотворных краев, несущее с собой здоровье и уже с малых лет незаметно делающее юношей близкими прекрасному слову и ведущее к дружбе и согласию с ним.

— Насколько же лучше было бы так воспитывать!

NB *Роль ритма и гармонии в воздействии на сознание человека трудно переоценить. Это хорошо понимали и использовали авторы древних мистерий, вожди племен и шаманы, создатели литургической службы. Однако здесь впервые, задолго до выдающихся философов Рудольфа Штайнера и Карла Юнга, обнажается педагогический смысл доречевых форм воздействия на ребенка. Говоря научным языком, речь идет об опоре на первую сигнальную систему и развитие сенсомоторики. Неслучайно многие современные психосберегающие педагогические технологии обучения младших школьников строятся на ритмических упражнениях и сенсорном развитии учащихся. Особое пристрастие Платона к флейте коренится в природосообразности инструмента, позволяющего преобразовывать живое дыхание в гармонию искусства. Пройдут века, и флейта станет неотъемлемым элементом вальдорфской педагогической системы.*

— Так вот, Главкон, — сказал я, — в этом главнейшее воспитательное значение мусического искусства: оно всего более проникает в глубь души и всего сильнее ее затрагивает; ритм и гармония несут с собой благообразие, а оно делает благообразным и человека, если он правильно воспитан, если же нет, то наоборот. Кто в этой области воспитан как должно, тот очень остро воспримет разные упущения и недостатки в природе и искусстве. Его раздражение или, наоборот, удовольствие будут правильными, он будет хвалить то, что прекрасно, и, приняв его в свою душу, будет питаться им и сам станет безупречным, а безобразное он правильно осудит и возненавидит с юных лет, раньше даже, чем сумеет воспринять разумную речь; когда же придет пора такой речи, он полюбит ее, сознавая, что она ему свойственна по воспитанию.

— По-моему, — сказал Главкон, — в этом-то и состоит значение мусического искусства для воспитания.

— В таком же роде и умение читать, — сказал я. — Мы с ним справляемся, когда нам становится ясно, что разных букв во всем, где они встречаются, не так уж много, однако мы ни в малом, ни в великом не пренебрегаем ими, будто не стоит и замечать их, но везде стремимся распознать и научаемся читать не раньше, чем с этим справимся.

— Верно.

— Значит, и изображения букв, отражающиеся где-нибудь в воде или в зеркале, мы узнаем не прежде, чем будем знать сами буквы, впрочем, это требует того же самого искусства и упражнения.

— Безусловно.

— Но ведь это-то я и утверждаю, клянусь богами: нам точно так же не овладеть мусическим искусством — ни нам самим, ни тем стражам, которых, как мы говорим, мы должны воспитать, пока мы не распознаем повсюду встречающиеся виды рассудительности, мужества, благородного образа мыслей, великодушия и всего того, что им сродни, а также и их противоположности, и пока мы не заметим всего этого там, где оно существует — само по себе или в изображениях; ни в малом, ни в великом мы не станем этим пренебрегать, но будем считать, что здесь требуется то же самое — искусство и упражнение.

— Это совершенно необходимо.

— Значит, — сказал я, — если случится, что прекрасные нравственные свойства, таящиеся в душе какого-нибудь человека, будут согласовываться и с его внешностью, поскольку они будут принадлежать к одному роду, это будет прекраснейшее зрелище для того, кто способен видеть.

— Конечно.

— А ведь высшая красота в высшей степени привлекательна.

— Еще бы!

— Таких-то вот людей и любил бы всего больше тот, кто предан мусическому искусству. А в ком нет этой гармоничности, тех бы он не любил.

— Да, не любил бы, если это недостаток душевный; если же физический, можно еще выдержать и находить встречи приятными.

— Понимаю, — сказал я, — у тебя есть или был такой любимец, поэтому я не возражаю. Но скажи мне вот что: имеется ли что-нибудь общее между рассудительностью и излишествами в удовольствиях?

— Как можно! От них становишься безумным не меньше, чем от страдания.

— А есть ли у них общее с какой-нибудь другой добродетелью?

— Ни в коем случае.

— А, например, с наглостью и разнузданностью?

— С ними-то более всего.

— Можешь ли ты назвать удовольствие более сильное и острое, чем любовные утехи?

— Не могу, да и нет ничего более безумного.

— Между тем правильной любви свойственно любить скромное и прекрасное, притом рассудительно и гармонично.

— Конечно.

— Значит, в правильную любовь нельзя привносить неистовство и все то, что сродни разнузданности?

— Нельзя.

— Стало быть, нельзя привносить и наслаждение: с ним не должно быть ничего общего у правильно любящих или любимых, то есть ни у влюбленного, ни у его любимца.

— Да, Сократ, клянусь Зевсом, наслаждение сюда не следует привносить.

— В создаваемом нами государстве ты установишь, чтобы влюбленный был другом своему любимцу, вместе с ним проводил время и относился к нему как к сыну во имя прекрасного, если тот согласится. А в остальном пусть он так общается с тем, за кем ухаживает, чтобы никогда не могло возникнуть даже предположения, что между ними есть нечто большее. В противном случае он навлечет на себя упрек в грубости и непонимании прекрасного.

— Да, это так.

— Не кажется ли и тебе, — сказал я, — что наше рассуждение о мусическом искусстве пришло к концу? Оно завершилось тем, чем должно было завершиться, — ведь все, что относится к мусическому искусству, должно завершаться любовью к прекрасному.

— Согласен, — сказал Главкон.

Взаимообусловленность мусического и гимнастического воспитания

— Вслед за мусическим искусством юноши должны обучаться и гимнастике.

— Конечно.

— И в этом отношении нужно воспитывать тщательно, начиная с детства и в течение всей жизни. Дело здесь, я думаю, вот в чем (впрочем, решай и ты): я не считаю, что, когда тело у человека в порядке, оно своими собственными добрыми качествами вызывает хорошее душевное состояние; по-моему, наоборот, хорошее душевное состояние своими добрыми качествами обусловливает наилучшее состояние тела. А тебе как кажется?

— По-моему, тоже так.

NB ***Достаточно долго мы исповедовали диаметрально противоположную точку зрения: «ten sana in corpore sana!» (в здоровом теле здоровый дух).***

— Стало быть, если мы достаточно позаботимся о духовном облике наших стражей и затем уже их разумению поручим тщательную заботу о теле, сами же во избежание многословия

Однако примат духа над телом получил новое экспериментальное подтверждение на трагическом материале XX столетия. Психолог В.Франк, прошедший гитлеровские концентрационные лагеря, отмечал, что выживали отнюдь не самые физически крепкие и выносливые: «Не последний из уроков, который мне удалось вынести из Освенцима и Дахау, состоял в том, что наибольшие шансы выжить даже в такой экстремальной ситуации имели, я бы сказал, те, кто был направлен в будущее, на дело, которое их ждало, на смысл, который они хотели реализовать. Позднее американские психиатры получили этому подтверждение на материале военнопленных, находившихся в японских, северокорейских и североамериканских лагерях» (Франк В. Человек в поисках смысла. — М., 1990. — с. 36). То же фиксирует в «Архипелаге ГУЛАГ» А.И.Солженицын, чья собственная жизнь и судьба убедительное доказательство примата духа над телом.

ограничимся указанием нескольких образцов, мы поступим правильно?

— Вполне.

— Что они должны воздерживаться от опьянения, мы уже говорили. Напиться так, что даже не знаешь, где ты находишься, скорее уж можно кому-нибудь другому, только не стражу.

— Смешно, если страж сам нуждается в страже.

— А как насчет их питания? Ведь эти люди — участники величайшего состязания. Разве не так?

— Да, так.

— Не подойдут ли для них условия жизни атлетов?

— Возможно.

NB *Подмечено тонко. По сей день профессиональная подготовка спортсменов, так называемая тренерская педагогика, нередко нацеленная на получение результата любой ценой, не имеет ничего общего с задачей оздоровления поколения и часто в итоге приводит к потере здоровья атлета, как только он уходит из большого спорта.*

— Но ведь это ведет к сонливости и опасно для здоровья. Разве ты не наблюдаешь, что эти атлеты спят всю жизнь и, чуть только нарушат предписанный им режим, сейчас же начинают очень сильно хворать?

— Да, я это наблюдаю.

— Военные атлеты нуждаются в более совершенной подготовке: им необходимо иметь чутье, как у собаки, отличаться крайне острым зрением и слухом и обладать таким здоровьем, чтобы в походах оно не пошатнулось от перемены воды, разного рода пищи, от зноя или ненастья.

— И мне так кажется.

— Но наилучшее гимнастическое воспитание разве не родственно тому простому мусическому искусству, которое мы только что разбирали?

— Как ты это понимаешь?

— Такое воспитание должно быть простым и подобающим, особенно в отношении военного дела.

— Как это?

— Об этом можно узнать даже у Гомера. Ты ведь знаешь, что во время похода Гомер не кормит героев ни рыбой, хотя дело происходит у моря, на Геллеспонте, ни вареным мясом, а только жареным, что для воинов в самом деле удобнее: ведь огонь, так сказать, везде под рукой, и не надо возить с собою посуду.

— Да, это много удобнее.

— И о приправах, насколько мне известно, Гомер никогда не упоминает. Впрочем, и атлеты это знают: кто хочет поддерживать свое тело в хорошем состоянии, тому надо воздерживаться ото всего такого.

— И правильно, они это знают и воздерживаются.

— Как видно, ты не одобряешь сиракузского стола и сицилийского разнообразия блюд, раз по-твоему это правильно?

— Не одобряю.

— Значит, и если коринфская девушка полюбилась тому, кто хочет поддерживать свое тело в хорошем состоянии, ты это также порицаешь?

— Разумеется.

— И аттические печенья, хотя они славятся приятным вкусом?

— Конечно.

— Я думаю, мы правильно уподобили бы такое питание и образ жизни мелической поэзии или песнопению, сочиненному одновременно во всех музыкальных ладах и во всех ритмах.

— Конечно.

— Там пестрота порождает разнузданность, здесь же — болезнь. А простота в мусическом искусстве дает уравновешенность души, в области же гимнастики — здоровье тела.

— Совершенно верно.

— Когда в государстве распространятся распущенность и болезни, разве не потребуется во множестве открыть суды и больницы? И разве не будут в почете судебное дело и врачевание, когда ими усиленно станут заниматься даже многие благородные люди?

— Да, выйдет так.

— Какое же ты можешь привести еще большее доказательство плохого и постыдного воспитания граждан, если нужду во врачах и искусных судьях испытывают не только худшие люди и ремесленники, но даже и те, кто притязает на то, что они воспитаны на благородный лад? Разве, по-твоему, не позорна и не служит явным признаком невоспитанности необходимость пользоваться, за отсутствием собственных понятий о справедливости,

NB ***Еще не родилось римское право, еще не укоренен в общественном сознании принцип верховенства закона, которое смутно предощущал учитель Платона — Сократ, отказавшийся от побега из тюрьмы накануне казни. Платона не в чем упрекать. Но нам, на заре третьего тысячелетия с непостижимой «античной» простотой дискутирующим, как жить — по законам или по понятиям, есть о чем задуматься!***

постановлениями посторонних людей, словно они какие-то владыки и могут все решить!

— Это величайший позор.

— А не кажется ли тебе еще более позорным то обстоятельство, что человек не только проводит большую часть своей жизни в судах как ответчик либо как истец, но по своей невоспитанности еще и чванится этим в уверенности, что он горазд творить несправедливости, знает всякие уловки и также лазейки, чтобы увернуться от наказания, и все это ради мелких, ничего не стоящих дел? Ему неведомо, насколько прекраснее и лучше построить свою жизнь так, чтобы вовсе не нуждаться в клюющем носом судье.

— Да, это еще более позорно.

— А когда нужда в лечении возникает не из-за ранений или каких-либо повторяющихся из года в год болезней, но из-за праздности и того образа жизни, о котором мы уже упоминали, — это ли не позорно? Влага и испарения застаиваются тогда, словно в болоте, и это побуждает находчивых Асклепиадов давать болезням название «ветры» и «истечения».

— В самом деле, это новые и нелепые названия болезней.

— Не существовавших, я думаю, во времена Асклепия. Я заключаю так потому, что под Троей его сыновья не порицали той женщины, которая дала раненому Еврипилу выпить прамнийского вина, густо насыпав туда ячменной крупы и наскоблив сыра, что как раз должно было, по-видимому, вызвать слизистое воспаление. Не возражали сыновья Асклепия и против лечебных мер Патрокла.

— Вот уж действительно странное питье для человека в таком состоянии!

— Не так уж оно странно, если ты учтешь, что в те времена, до появления Геродика, Асклепиады, как утверждают, не умели направлять течение болезни, то есть не применяли нынешнего способа лечения. Геродик же был учителем гимнастики. Когда он заболел, он применил для лечения гимнастические приемы; сперва он терзал этим главным образом самого себя, а затем, впоследствии, и многих других.

— Каким образом?

— Он отодвинул свою смерть; сколько он ни следил за своей болезнью — она у него была смертельной, и излечиться он, я думаю, был не в силах, вот он и жил, ничем другим не занимаясь, а только лечась да мучаясь, как бы не нарушить в чем-либо привычный ему образ жизни. Так, в состоянии беспрерывного умирания он и дожил до старости благодаря своей премудрости.

— Хорошо же его вознаградило его искусство!

— По заслугам, раз человек не соображал, что Асклепий не по неведению или неопытности ничего не сообщил своим потомкам об этом виде лечения. Асклепий знал, что каждому, кто придерживается законного порядка, назначено какое-либо дело в обществе и он его обязан выполнять, а не заниматься всю

жизнь праздным лечением своих болезней. Забавно, что подтверждение этому мы наблюдаем у ремесленников, а у людей богатых и слывущих благополучными этого не замечается.

— Что ты имеешь в виду?

— Плотник, когда заболеет, обращается к врачу за лекарством, вызывающим рвоту или слабительное действие, чтобы таким путем избавиться от болезни, а не то просит сделать ему прижигание или разрез. Если же ему назначат длительное лечение, велят кутать голову и так далее, он сразу же скажет, что ему недосуг хворать, да и ни к чему будет жить, если обращать внимание на болезнь и пренебрегать надлежащей работой. Распростившись с такого рода врачом, он возвращается к своему обычному образу жизни и, если выздоровеет, продолжает заниматься своим делом; если же его тело не способно справиться с болезнью, наступает конец и избавление от хлопот.

— Такому человеку, видимо, именно так подобает пользоваться врачеванием.

— Не потому ли, что у него есть какая-то работа, и если он не будет ее выполнять, ему и жить ни к чему?

— Очевидно.

— А у богатого, как мы говорили, нет ведь такого обязательного дела, что ему и жизнь станет не в жизнь, если он будет вынужден от него отказаться.

— Но в этом обычно не признаются.

— Ты ведь не согласен с утверждением Фокилида, что крепость тела надо развивать в себе лишь тогда, когда уже обеспечены условия жизни?

— Я думаю, что это надо начинать еще раньше.

— Не будем из-за этого воевать с Фокилидом, а лучше выясним для самих себя, нужно ли богатому человеку заботиться об этом и не будет ли и ему жизнь не в жизнь, если он этим не занимается, или же только плотникам и другим ремесленникам нельзя возиться со своими болезнями, так как это отвлекает их внимание от работы, и совет Фокилида вообще-то ничему не мешает.

— Клянусь Зевсом, — сказал Главкон, — мешает в высшей степени, если такая излишняя забота о своем теле выходит за пределы обычной гимнастики: тогда это раздражает и в домашних делах, и в военных походах и неприятно также в представителях городской власти.

— Но самое главное, такая излишняя забота служит препятствием для приобретения любых знаний, для размышлений и работы над собой: ведь людям при этом постоянно мнится, что у них болит или кружится голова, а винят в этом философию, так что там, где эта забота главенствует, она является помехой в том, чтобы развивать и проверять свою добродетель, поскольку из-за этой заботы человек мнит себя вечно больным и непрестанно чувствует боли в теле.

— Это похоже на правду.

NB *Поразительно, как самые большие идеалисты, стоит им вступить на конкретную житейскую почву, мгновенно становятся беспощадными прагматиками, несравнимыми в своей последовательности с самыми ярыми материалистами. Этот ход в истории культуры многократно отработан. Печальный вывод: философам едва ли стоит доверять управление государством, ибо схемы, владеющие их сознанием, претендующие на полноту и всеохватность, при попытке практической реализации в большом и малом способны принести неисчислимые беды человечеству.*

— Так не сказать ли нам, что и Асклепию это было известно: у кого от природы здоровое тело и кто ведет здоровый образ жизни, но схватил какую-нибудь необычную болезнь, таким людям и при таком их состоянии Асклепий указал, как надо лечиться, — лекарствами и разрезами надо изгонять болезни, сохраняя, однако, обычный образ жизни, чтобы не пострадали общественные дела. В случае же внутренних болезней, продолжающихся всю жизнь, Асклепий не делал попыток чуть-чуть облегчить положение больного и, изменяя его образ жизни и затягивая болезнь, удлинить человеку никчемную его жизнь да еще дать ему случай произвести, естественно, такое же точно потомство. Кто в положенный человеку срок не способен жить, того, считал Асклепий, не нужно и лечить, потому что такой человек бесполезен и для себя, и для общества.

— Ты утверждаешь, что Асклепий заботился об обществе?

— Это очевидно. Да и его сыновья показали, что он был таков. Разве ты не видишь, как они отличились в битвах под Троей, где применяли свое врачебное искусство именно так, как я говорю? Или не помнишь, что у Менелая из раны, полученной от стрелы Пандара, они

Кровь отжимали, смягчающим зельем обсыпавши рану.

А насчет того, что нужно потом пить и есть, они дали Менелаю ничуть не больше предписаний, чем Еврипилу, потому что для излечения довольно бывает лекарства, если до ранения человек был здоров и вел упорядоченный образ жизни, хотя бы сейчас и довелось ему выпить смесь из вина, меда, ячменной крупы и тертого сыра. А жизнь человека, от природы болезненного, да к тому же еще невоздержного, Асклепиады находили бесполезной и для него самого, и для окружающих, так что, считали они, не стоит за ним ухаживать и его лечить, будь он даже богаче Мидаса.

— Если верить тебе, сыновья Асклепия были очень смышленными.

— Так им и полагается, хотя с нами не согласятся ни трагики, ни Пиндар: они уверяют, что хотя Асклепий и был сыном Аполлона, однако дал себя подкупить, чтобы исцелить одного уже умиравшего богача, за что и был испепелен молнией. Но мы, исходя из того, о чем у нас уже шла речь, не верим им ни в том ни в дру-

гом: если он был сыном бога, он, скажем мы, не должен был быть корыстолюбив, а если он корыстолюбив, он не был сыном бога.

— Это-то совершенно верно. Но что ты скажешь, Сократ, в отношении следующего: разве не требуются в нашем государстве хорошие врачи? А такими могли бы быть, всего вероятнее, те, через чьи руки прошло как можно больше людей как здоровых, так и больных. Точно так же и с судьями: те из них лучше, кому приходилось общаться с самыми разными по своим природным задаткам людьми.

— Конечно, они должны быть очень хорошими врачами. А знаешь, кого я считаю такими?

— Пожалуйста, скажи мне.

— Что ж, попытаюсь. Но ты в своем вопросе объединил несходные между собою вещи.

— Как так?

— Искуснейшими врачами стали бы те, кто, начиная с малолетства, кроме изучения своей науки имел бы дело по возможности с большим числом совсем безнадежных больных, да и сам перенес бы всякие болезни и от природы был бы не слишком здоровым. Ведь лечат, по-моему, не телом тело — иначе было бы недопустимо плохое телесное состояние самого врача, — нет, лечат тело душой, а ею невозможно хорошо лечить, если она у врача плохая или стала такой.

NB *Из этого корня вырастают сугестология и психотерапия, психоанализ и психиатрия, наконец медицинская психология в самом широком аспекте.*

— Это верно.

— А судья, друг мой, душой правит над душами. Нельзя, чтобы она у него с юных лет воспитывалась среди порочных душ, общалась с ними, прошла бы через всяческие несправедливости и сама поступала так, — и все это только для того, чтобы по собственному опыту заключать о чужих поступках, как о чужих болезнях заключают по своим. Напротив, душа должна смолоду стать невинной и непричастной к дурным нравам, если ей предстоит безупречно и здраво вершить правосудие. Потому-то люди порядочные и кажутся в их молодые годы простоватыми и легко поддаются обману со стороны людей несправедливых — ведь у них самих нет никаких черточек, созвучных людям испорченным.

— В самом деле, с ними часто так случается.

— Поэтому хорошим судьей будет не юноша, а старик, который лишь в зрелые годы ознакомился с тем, что такое несправедливость. Ее наличие он подметил не у себя в душе и не как собственное свойство, а, напротив, в душах других людей как нечто ему чуждое. Понадобилось много времени, чтобы он научился разбираться в том, каково это зло, — ведь для него оно предмет знания, а не собственного опыта.

— Это будет отличный судья, как видно.

— Да, хороший: вот то, о чем ты спрашивал. Ведь хорош тот, у кого хорошая душа. А человек ловкий и во всем подозреваю-

щий лишь дурное, сам совершивший немало несправедливостей и считающий себя мастером на все руки и мудрецом, правда, общаясь с себе подобными, выглядит знатоком своего дела, потому что он всего остерегается, наблюдая на самом себе дурные примеры, но, когда он встречается с хорошими людьми и с теми, кто постарше его, он выглядит глупо, так как бывает некстати недоверчив из-за своего неведения здоровых нравов, — ведь эти примеры ему чужды. А так как с людьми порочными он сталкивается чаще, чем с хорошими, то и самому себе и другим он кажется скорее мудрым, чем невеждой.

— Совершенно верно.

— Стало быть, не такого судью нам надо искать, если мы хотим, чтобы был он хорош и мудр, а такого, как мы указывали прежде. Порочность никогда не может познать ни добродетель, ни самое себя, тогда как добродетель человеческой природы, своевременно получившей воспитание, приобретет знание и о самой себе, и о порочности. Именно такой человек, кажется мне, и становится мудрым, а вовсе не негодяй.

— И мне так кажется.

NB *Духовную и физическую полноценность, разумеется, будет определять государство, «пекущееся» о нравственном и телесном здоровье граждан. Замятин и Оруэлл — авторы известных антиутопий — в деталях развили и довели до логического конца эту плодотворную идею греческого философа. Талантливые практики педагогики внедряли ее в жизнь на разных исторических отрезках с завидным упорством.*

— Значит, вместе с такого рода судебным искусством ты узаконишь в нашем государстве и врачевание в том виде, как мы говорили. Оба они будут заботиться о гражданах, полноценных в отношении как тела, так и души, а кто не таков, кто полноценен лишь телесно, тем они предоставят вымирать; что касается людей с порочной душой, и притом неисцелимых, то их они сами умертвят.

— Ясно, что так будет всего лучше и для тех, кто страдает подобными недостатками, и для всего государства.

— А юноши, видно, поостерегутся у тебя обращаться в суд, раз они будут владеть тем простым мусическим искусством, которое, как мы говорили, порождает рассудительность.

— Конечно.

— Следуя тем же путем, человек, владеющий мусическим искусством, если пожелает, примет такое же решение, занимаясь гимнастикой, то есть не станет прибегать к врачебной помощи без необходимости.

— Я с этим согласен.

— Он будет заниматься гимнастическими упражнениями и преодолевать трудности во имя природной отваги и пылкости духа, ради их пробуждения, а не ради приобретения силы — не то что другие атлеты, которые и питаются, и переносят тяготы только для того, чтобы стать покрепче.

— Ты совершенно прав.

— Те, кто установил, что воспитывать надо с помощью мусического и гимнастического искусства, для того ли сделали это, Главкон, чтобы, как думают некоторые, посредством одного развивать тело, а посредством другого — душу?

— А как же иначе?

— Пожалуй, и то и другое установлено главным образом для души.

— Как так?

— Разве ты не замечал, каким бывает духовный склад у тех, кто всю жизнь посвятил гимнастике и вовсе не касался мусического искусства? И каков он у людей, им противоположных?

— Что ты имеешь в виду?

— Грубость и жестокость, с одной стороны, мягкость и изнеженность — с другой.

— Да, я замечал, что занимающиеся только гимнастикой становятся грубее, чем следует, а занимающиеся одним только мусическим искусством — настолько мягкими, что это их не украшает.

— А между тем грубость могла бы способствовать природной ярости духа и при правильном воспитании обратилась бы в мужество; но, конечно, чрезмерная грубость становится тяжкой и невыносимой.

— Да, мне так кажется.

— Что же? Разве кротость не будет свойством характеров, склонных к философии? Правда, излишняя кротость ведет к чрезмерной мягкости, но при хорошем воспитании она остается только кротостью и скромностью.

— Это так.

— А наши стражи, говорим мы, должны обладать обоими этими природными свойствами.

— Да.

— И эти свойства должны согласоваться друг с другом.

— Конечно.

— И в ком они согласованы, душа у того рассудительная и мужественная.

— Вполне.

— А в ком не согласованы — трусливая и грубая.

— И даже очень.

— Коли человек допускает, чтобы мусическое искусство завораживало его звуками флейт и через уши, словно через воронку, вливало в его душу те сладостные, нежные и печальные лады, о которых мы только что говорили; если он проводит всю жизнь, то жалобно стеная, то радуясь под воздействием песнопений, тогда, если был в нем яростный дух, он на первых порах смягчается наподобие того, как становится ковким железо, и ранее бесполезный, крутой его нрав может пойти ему ныне на пользу. Но если, не делая передышки, он непрестанно поддается такому очарованию, то он как бы расплавляется, ослабляет свой дух, по-

ка не ослабит его совсем, словно вырезав прочь из души все сухожилия, и станет он тогда «копьеносцем некрепким».

— Несомненно.

— Это происходит быстро, если попадается человек с самого начала по природе своей слабый духом. А у кого яростный дух, тот, и подавив свою горячность, останется вспыльчивым: всякая мелочь его задевает, хотя он и отходчив. Из пылких такие люди становятся раздражительными, гневливыми и полными недовольства.

— Вот именно.

— Что же? Если человек кладет много труда на телесные упражнения, хорошо и обильно ест, но непричастен ни к мусическому искусству, ни к философии, не преисполнится ли он высокомерия и пыла и не прибавит ли он себе мужества?

— Вполне возможно.

— И что же? Раз он ничем другим не занимается и никак не общается с Музой, его жажда учения, даже если она и была в его душе, не отведала ни познания, ни поиска, осталась непричастной к сочинительству и к прочим мусическим искусствам, а потому она слабеет, делается глухой и слепой, так как она не побуждает этого человека, не питает его и не очищает его ощущений.

— Да, это так.

— Такой человек, по-моему, становится ненавистником слова, невеждой; он совсем не пользуется даром словесного убеждения, а добивается всего дикостью и насилием, как зверь; он проводит жизнь в невежестве и глупости, нескладно и непривлекательно.

— Это совершенно верно,

— Очевидно, именно ради этих двух сторон [человеческой природы] какой-то, я бы сказал, бог даровал людям два искусства: мусическое искусство и гимнастику, но не ради души и тела (это разве что между прочим), а ради яростного и философского начал в человеке, чтобы оба они согласовывались друг с другом, то как бы натягиваясь, то расслабляясь, пока не будет достигнуто надлежащее их состояние.

NB ***Уравновесить различные стороны человеческой природы посредством воспитания — вечная педагогическая задача, столь же благородная, сколь и утопическая.***

— Видимо, это так.

— Стало быть, кто наилучшим образом чередует гимнастические упражнения с мусическим искусством и в надлежащей мере преподносит их душе, того мы вправе были бы считать достигшим совершенства в мусическом искусстве и осуществившим полную слаженность гораздо более, чем тот, кто настраивает струны.

— Естественно, это так, Сократ.

— Значит, Главкон, и в нашем государстве для сохранения его устройства будет постоянно нужен какой-то такой попечитель.

— И очень даже будет нужен.

— Главные образцы воспитания и обучения пусть будут у нас такими. К чему пускаться в подробности о том, какими будут у наших граждан хороводные пляски, звероловство, псовая охота, состязания атлетов и соревнования в управлении конями и колесницами? В общем, примерно ясно, что все это должно согласоваться с главными образцами, так что здесь уже не трудно будет найти то, что требуется.

— Пожалуй, не трудно.

Отбор правителей и стражей

— Но что же нам предстоит разобрать после этого? Может быть, кто из этих наших граждан должен начальствовать, а кто — быть под началом?

— Конечно.

— Ясно, что начальствовать должны те, кто постарше, а быть под началом те, кто помоложе.

— Ясно.

— И притом начальствовать должны самые лучшие.

— И это ясно.

— А из земледельцев самые лучшие разве не те, кто отличился в земледелии?

— Да.

— Ну а теперь вот что: раз наши граждане должны быть лучшими из стражей, значит, ими будут те, кто наиболее пригоден для охраны государства?

— Да.

— Здесь требуется и понимание, и способности, а кроме того, и забота о государстве.

— Разумеется.

— А всякий больше всего заботится о том, что он любит.

— Непременно.

— Любит же он что-либо больше всего, когда считает, что польза дела — это и его личная польза, и когда находит, что успех дела совпадает с его собственной удачей, в противном же случае — наоборот.

— Да, это так.

— Значит, из стражей надо выбрать таких людей, которые, по нашим наблюдениям, целью всей своей жизни поставили самое ревностное служение государственной пользе и ни в коем случае не согласились бы действовать вопреки ей.

— Это были бы подходящие попечители.

— По-моему, среди людей любого возраста надо нам подмечать того, кто способен быть на страже таких воззрений, так что ни обольщения, ни насилие не заставят его забыть или отбросить мнение, что надлежит делать наилучшее для государства.

— Как это ты говоришь — отбросить?

— Я скажу тебе. Мне кажется, что мнения выпадают из сознания человека иногда по его воле, а иногда невольно: по его воле, если человек, передумав, отбрасывает ложное мнение, невольно же — когда он отбрасывает любое истинное мнение.

— Как это происходит по нашей воле, я понимаю, но как это бывает невольно, это мне еще надо понять.

— Почему? Разве ты не считаешь, что люди лишаются чего-нибудь хорошего лишь против своей воли, а плохого — всегда добровольно? Разве это не плохо — заблуждаться насчет истины, и разве не хорошо — ее придерживаться? Иметь мнение о том, что действительно существует, разве это, по-твоему, не значит придерживаться истины?

— Ты прав. Мне тоже кажется, что истинных мнений люди лишаются лишь невольно.

— Стало быть, это случается, когда людей обкрадывают, обольщают или насилуют?

— Теперь я снова не понимаю.

— Видно, я выражаюсь, как в трагедиях. Обокраденными я называю тех, кто дал себя переубедить или кто забывчив: одних незаметным для них образом обкрадывает время, других — словесные доводы. Теперь ты понимаешь?

— Да.

— Подвергшимися насилию я называю тех, кого страдания или горе заставили изменить свое мнение.

— Это я тоже заметил. Ты верно говоришь.

— Обольщенными же и ты признаешь, я думаю, тех, кто изменил свое мнение, завороженный удовольствиями или охваченный страхом перед чем-нибудь.

— Все обманчивое, естественно, обольщает.

— Так вот, как я только что и говорил, надо искать людей, которые всех доблестнее стоят на страже своих взглядов и считают, что для государства следует делать все, по их мнению, наилучшее. Даже в их детские годы, предлагая им занятия, надо наблюдать, в чем кто из них бывает особенно забывчив и поддается обману. Памятливых и не поддающихся обману надо отбирать, а кто не таков, тех отвергнуть. Не так ли?

— Да.

— Надо также возлагать на них труды, тяготы и состязания и там подмечать то же самое.

— Правильно.

— Надо, стало быть, устроить для них испытание и третьего вида, то есть проверку при помощи обольщения, и при этом надо их наблюдать. Подобно тому как жеребят гоняют под шум и крик, чтобы подметить, пугливы ли они, так и юношей надо подвергать сначала чему-нибудь страшному, а затем, для перемены, приятному, испытывая их гораздо тщательное, чем золото в огне: так выяснится, не поддается ли юноша обольщению, во всем ли он благопристоен, хороший ли он страж как самого себя, так и мусичес-

NB ***Любопытная тренинговая методика отбора и подготовки кадров, впоследствии принятая на вооружение спецслужбами.***

кого искусства, которому он обучался, покажет ли он себя при всех обстоятельствах умеренным и гармоничным, способным принести как можно больше пользы и себе, и государству. Кто прошел это испытание и во всех возрастах — детском, юношеском и зрелом — выказал себя человеком цельным, того и надо ставить правителем и стражем государства, ему следует воздавать почести и при жизни, и после смерти, удостоив почетных похорон и особо увековечив о нем память. А кто не таков, тех надо отвергнуть. Вот каким должен быть, Главкон, отбор правителей и стражей и их назначение; правда, это сказано сейчас лишь в главных чертах, без подробностей.

— Мне тоже кажется, что это должно быть так.

— Разве не с полным поистине правом можно назвать таких стражей совершенными? Они охраняли бы государство от внешних врагов, а внутри него оберегали бы дружественных граждан, чтобы у этих не было желания, а у тех — сил творить зло. А юноши, которых мы называем стражами, были бы помощниками правителей и проводниками их взглядов.

— Я согласен.

— Но какое мы нашли бы средство заставить преимущественно самих правителей — а если это невозможно, так хоть остальных граждан — поверить некоему благородному вымыслу из числа тех, которые, как мы недавно говорили, возникают по необходимости?

— Какому же это вымыслу?

— Вовсе не новому, а финикийскому: прежде это нередко случалось, как рассказывают поэты, и люди им верят, но в наше время этого не бывало, и не знаю, может ли быть, и, чтобы заставить этому верить, требуются очень убедительные доводы.

— Ты, видимо, не решаешься сказать.

— Моя нерешительность покажется тебе вполне естественной, когда я скажу.

— Говори, не бойся.

— Хорошо, я скажу, хотя и не знаю, как мне набраться смелости и какими выражениями воспользоваться. Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что то, как мы их воспитывали и взращивали, и все, что они пережили и испытали, как бы привиделось им во сне, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, так же порожденным землей.

— Недаром ты так долго стеснялся изложить этот вымысел.

— Вполне естественно. Однако выслушай и остальную часть сказания. Хотя все члены государства братья (так скажем мы им, продолжая этот миф), но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников. Все вы друг другу родственники, но большей частью рождаете себе подобных, хотя все же бывает, что от золота родится серебряное потомство, а от серебра — золотое; то же и в остальных случаях. От правителей бог требует прежде всего и преимущественно, чтобы именно здесь они оказались доблестными стражами и ничто так усиленно не оберегали, как свое потомство, наблюдая, что за примесь имеется в душе их детей, и если ребенок родится с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, то есть включать его в число ремесленников или земледельцев; если же у последних родится кто-нибудь с примесью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники. Имеется, мол, предсказание, что государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный. Но как заставить поверить этому мифу, есть ли у тебя для этого какое-нибудь средство?

— Никакого, чтобы поверили сами [первые] стражи, но можно это внушить их сыновьям и позднейшим потомкам.

— Однако уже и это способствовало бы тому, чтобы граждане с большей заботой относились и к государству, и друг к другу, я примерно так понимаю твои слова. Успех здесь зависит от того, насколько распространится такая молва; мы же, снабдив этих наших земнородных людей оружием, двинемся с ними вперед под руководством правителей. Придя на место, пусть они осмотрятся, где им всего лучше раскинуть в городе лагерь, чтобы удобнее было держать жителей в повиновении в случае, если кто-нибудь не пожелает подчиняться законам, и отражать внешних врагов, если неприятель нападет, как волк на стадо. Раскинув лагерь и совершив надлежащие жертвоприношения, пусть они займутся устройством жилья. Не так ли?

— Да, так.

— Жилье, не правда ли, должно быть таким, чтобы могло укрывать их и зимой, и летом?

— Как же иначе? Ведь ты, мне кажется, говоришь о домах.

— Да, но о домах для воинов, а не для дельцов.

— А в чем же, по-твоему, здесь разница?

— Попытаюсь тебе объяснить. Самое ужасное и безобразное — это если пастухи так растят собак для охраны стада, что те от непослушания ли, с голоду или вследствие дурного обычая причиняют овцам зло и похожи не на собак, а на волков.

— Это ужасно, конечно.

— Надо всячески остерегаться, чтобы помощники [правителей], раз уже они превосходят граждан, не делали бы у нас по отношению к ним ничего подобного, но оставались бы их доброжелательными союзниками и не уподоблялись свирепым владыкам.

— Да, этого надо остерегаться.

— Разве не чрезвычайно предусмотрительным было бы позаботиться о том, чтобы они были действительно хорошо воспитаны?

— Но ведь это так и есть, — заметил Главкон.

Тут я сказал:

— На этом не стоит настаивать, дорогой мой Главкон. Лучше будем утверждать то, о чем мы недавно говорили: они должны получить правильное воспитание, каково бы оно ни было, раз им предстоит соблюдать самое главное — с кротостью относиться и друг к другу, и к охраняемым ими гражданам.

— Это мы правильно говорили.

Быт стражей

— В дополнение к их воспитанию, скажет всякий здравомыслящий человек, надо устроить их жилища и прочее их имущество так, чтобы это по мешало им быть наилучшими стражами и не заставляло бы их причинять зло остальным гражданам.

— Да, здравомыслящий человек скажет именно так.

— Смотри же, — продолжал я, — если им предстоит быть такими, не следует ли устроить их жизнь и жилища примерно вот каким образом: прежде всего, никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем, ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий. Припасы, необходимые для рассудительных и мужественных знатоков военного дела, они должны получать от остальных граждан в уплату за то, что их охраняют. Количества припасов должно хватать стражам на год, но без излишка. Столуясь все вместе, как во время военных походов, они и жить будут сообща. А насчет золота и серебра надо сказать им, что божественное золото — то, что от богов, — они всегда имеют в своей душе, так что ничуть не нуждаются в золоте человеческом, да и нечестиво было бы, обладая тем золотом, осквернять его примесью золота смертного: у них оно должно быть чистым, не то что ходячая монета, которую часто нечестиво подделывают. Им одним не дозволено в нашем государстве пользоваться золотом и серебром, даже прикасаться к ним, быть с ними под одной крышей, украшаться ими или пить из золотых и серебряных сосудов. Только так могли бы стражи остаться невредимыми и сохранить государство. А чуть только заведется у

NB ***Все-таки одного правильного воспитания правящего слоя недостаточно, и философ озабочен предупреждением вполне материальных причин, вызывающих коррупцию, ненависть и агрессию внутри государства.***

них собственная земля, дома, деньги, как сейчас же из стражей станут они хозяевами и земледельцами; из союзников остальных граждан сделаются враждебными им владыками; ненавидя сами и вызывая к себе ненависть, питая злые умыслы и их опасаясь, будут они все время жить в большем страхе перед внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случае и сами они, и все государство устремятся к своей скорейшей гибели.

Вот по этим причинам, как я сказал, и надо именно так устроить жилища стражей и все прочее и возвести это в закон. Или ты не согласен?

— Согласен, — отвечал Главкон.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

[...] Тут вмешался Адимант:

— Как же тебе защититься, Сократ, — сказал он, — если станут утверждать, что не слишком-то счастливыми делаешь ты этих людей, и притом они сами будут в этом виноваты: ведь, говоря по правде, государство в их руках, но они не воспользуются ничем из предоставляемых государством благ, между тем как другие приобретут себе пахотные поля, выстроят большие, прекрасные дома, обставят их подобающим образом, будут совершать богам свои особые жертвоприношения, гостеприимно встречать чужеземцев, владеть тем, о чем ты только что говорил, — золотом и серебром и вообще всем, что считается нужным для счастливой жизни. Видимо, твои стражи обосновались в государстве, можно оказать, попросту как наемные вспомогательные отряды, исключительно для сторожевой службы.

— Да, — сказал я, — и вдобавок в отличие от остальных они служат только за продовольствие, не получая сверх него никакого вознаграждения, так что им невозможно ни выезжать в чужие земли по собственному желанию, ни подносить подарки гетерам, ни производить иные траты по своему усмотрению, какие бывают у тех, кто слывет счастливым. Все это и еще многое другое в том же роде ты упустил, выдвигая против меня твое обвинение.

— Ну так включим все это в обвинение, — сказал Адимант.

— Значит, ты спрашиваешь, как мы построим свою защиту?

— Да.

Модель идеального государства (утопия)

— Я думаю, мы найдем что сказать, если двинемся по тому же пути. Мы скажем, что нет ничего удивительного, если наши стражи именно таким образом будут наиболее счастливы; а впрочем, мы основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом. Ведь именно в таком государстве мы рассчитывали найти справедливость, а

NB *Идеальное государство с возведенным в абсолют принципом справедливости — неискоренимая мечта человечества в самые различные эпохи. Нынешняя не исключение, по крайней мере для России. Платон предельно откровенен и не собирается сделать особенно счастливым один из слоев населения. Счастливым должно быть все государство в целом.*

несправедливость, наоборот, в наихудшем государственном строе и на основании этих наблюдений решить вопрос, так долго нас занимающий. Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное. Это вроде того, как если бы мы писали картину, а кто-нибудь подошел и стал порицать нас за то, что для передачи самых красивых частей живого существа мы не пользуемся самыми красивыми красками, например если глаза, хотя это самое красивое, были бы нарисованы не пурпуром, а черным цветом. Пожалуй, было бы уместно, защищаясь от таких упреков, сказать: «Чудак, не думай, будто мы должны рисовать глаза до того красивыми, что они и на глаза-то вовсе не будут похожи; то же самое относится и к другим частям тела, — ты смотри, выходит ли у нас красивым все в целом, когда мы каждую часть передаем подобающим образом...

Вот и сейчас — не заставляй нас соединять с должностью стражей такое счастье, что оно сделает их кем угодно, только не стражами. Мы сумели бы и земледельцев нарядить в пышные одежды, облечь в золото и предоставить им лишь для собственного удовольствия возделывать землю, а гончары пускай с удобством разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют, пододвинув поближе гончарный круг и занимаясь своим ремеслом лишь столько, сколько им захочется. И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство.

Нет, не уговаривай нас, ведь если мы тебя послушаем, то и земледелец не будет земледельцем, и гончар — гончаром, и вообще никто из людей, составляющих государство, не сохранит своего лица. Впрочем, в иных случаях это еще не так важно. Ведь если сапожники станут негодными, испорченными и будут выдавать себя не за то, что они есть на самом деле, в этом государству еще нет беды. Но если люди, стоящие на страже законов и государства, таковы не по существу, а только такими кажутся, ты увидишь, что они разрушат до основания все государство, и только у них одних будет случай хорошо устроиться и процветать».

Если мы сделаем стражей подлинными стражами, они никоим образом не станут причинять зла государству. А кто толкует о каких-то земледельцах, словно они не члены государства, а праздные и благополучные участники всенародного пиршества, тот, вероятно, имеет в виду не государство, а что-то иное. Нуж-

но решить, ставим ли мы стражей, имея в виду наивысшее благополучие их самих, или же нам надо заботиться о государстве в целом и его процветании. Стражей и их помощников надо заставить способствовать этому и надо внушить им, чтобы они стали отличными мастерами своего дела, да и всем остальным тоже. Таким образом, при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным данным.

— По-моему, ты хорошо говоришь.

— Но покажется ли тебе правильно сказанным то, что очень с этим сходно?

— А что именно?

— Посмотрим, не это ли портит всех остальных мастеров, так что они становятся плохими...

— Что ты имеешь в виду?

— Богатство и бедность.

— Как это?

— А вот как: разбогатевший горшечник захочет ли, по-твоему, совершенствоваться в своем ремесле?

— Нисколько.

— Скорее он будет становиться все более ленивым и небрежным?

— И даже очень.

— Значит, он станет худшим горшечником?

— И это, конечно, так.

— А если по бедности он не может завести себе инструмента или чего-нибудь другого нужного для его ремесла, то его изделия будут хуже и он хуже обучит этому делу своих сыновей и других учеников.

— Да, не иначе.

— Значит, и от того, и от другого — и от бедности, и от богатства — хуже становятся как изделия, так и сами мастера.

— Это очевидно.

Устранение богатства и бедности в идеальном государстве

— Так, по-видимому, мы нашли для наших стражей еще что-то такое, чего надо всячески остерегаться, как бы оно не проникло в государство незаметным для стражей образом.

— Что же это такое?

— Богатство и бедность. Одно ведет к роскоши, лени, новшествам, другая кроме новшеств — к низостям и злодеяниям.

— Конечно. Однако, Сократ, взвесь и это: как наше государство будет в силах воевать, если оно не располагает денежными средствами, в особенности если оно будет вынуждено вести войну с большим и богатым государством?

— Ясно, что воевать с одним таким государством ему было бы трудновато, а с двумя — легко.

— Как это?

— Да прежде всего потому, что, раз уж на то пошло, разве не с богатыми людьми будут сражаться наши знатоки военного дела?

— Конечно, с богатыми.

— Так что же, Адимант? Разве тебе не кажется, что одному кулачному бойцу, превосходно подготовленному, будет легко биться с двумя не обученными этому делу, богатыми и тучными людьми?

— Но, пожалуй, не с обоими зараз.

— Нет, именно так: от него зависело бы отбежать, а затем, обернувшись, ударить первого, кто к нему приблизится. А если он почаще повторит этот прием, да еще на солнце, в удушливый зной? Разве такой боец не одолеет и большее число подобных противников?

— Спору нет, удивляться этому не приходится.

— Но разве ты не считаешь, что у богатых людей больше умения и опытности скорее уж в кулачном бою, чем в военном деле?

— Считаю.

— Значит, наши знатоки военного дела, естественно, способны сражаться с двойным и даже тройным числом противников.

— Уступаю тебе: по-моему, ты говоришь правильно.

— Далее. Если они пошлют посольство в другое государство и скажут правду, то есть: «Мы вовсе не пользуемся ни золотом, ни серебром — нам это не дозволено, но ведь вам-то можно, значит, если вы будете вести войну в союзе с нами, вам обеспечена наша доля добычи», — думаешь ли ты, что в ответ кто-нибудь предпочтет выступить против крепких, поджарых собак, а не скорее вместе с ними — против тучных и изнеженных овец?

— Думаю, что не предпочтет. Ну а если и богатства остальных государств сосредоточатся в одном из них, смотри, не будет ли это опасно для государства, не имеющего богатства?

— Счастлив ты, если считаешь, что заслуживает названия государства какое-нибудь иное, кроме того, которое основываем мы.

— Но почему же?

— У всех остальных название должно быть длиннее, потому что каждое из них представляет собою множество государств, а вовсе не «город», как выражаются игроки. Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому. Если же ты подойдешь к ним как к множеству и передашь денежные средства и власть одних граждан другим или самих их переведешь из одной группы в другую, ты всегда приобретешь себе союзников, а противников у тебя будет немного. И пока государство управляется разумно, как недавно и было нами постановлено, его мощь будет чрезвычайно велика; я

говорю не о показной, а о подлинной мощи, если даже государство защищает всего лишь тысяча воинов. Ни среди эллинов, ни среди варваров нелегко найти хотя бы одно государство, великое в этом смысле, между тем как мнимо великих множество и они во много раз больше нашего государства. Или ты считаешь иначе?

— Нет, клянусь Зевсом.

Размер идеального государства

— Стало быть, как раз это и служило бы нашим правителям пределом для необходимой величины устраиваемого ими государства; и соответственно его размерам они и определят ему количество земли, не посягая на большее.

— О каком пределе ты говоришь?

— По-моему, вот о каком: государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более этого.

— Прекрасно.

— Стало быть, мы дадим нашим стражам еще и такое задание: всячески следить на тем, чтобы наше государство было не слишком малым, но и не мнимо большим — оно должно быть достаточным и единым.

— Легкую же мы им задали задачу!

— А еще легче будет им то, о чем мы уже упоминали, говоря, что потомство стражей, если оно неудачно, надо переводить в другие сословия, а одаренных людей из остальных сословий — в число стражей. Этим мы хотели показать, что и каждого из остальных граждан надо ставить на то одно дело, к которому у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему подобает, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным.

— Эта задача проще той.

— Кто-нибудь, возможно, найдет, дорогой мой Адимант, что все наши требования слишком многочисленны и высоки для стражей. Между тем все это пустяки, если они будут стоять, как говорится, на страже одного лишь великого дела или, скорее, не великого, а достаточного.

— А что это за дело?

Роль правильного воспитания, обучения и законов в идеальном государстве

— Обучение и воспитание. Если путем хорошего обучения стражи станут умеренными людьми, они и сами без труда разберутся в этом, а также и во всем том, что мы сейчас опускаем, например подыскание себе жены и брак, а также деторождение. Ведь все это надо согласовать с пословицей: «У друзей все общее».

— Это было бы вполне правильно.

— Да и в самом деле, стоит только дать первый толчок государственному устройству, и оно двинется вперед само, набирая силы, словно колесо. Ведь правильное воспитание и обучение пробуждает в человеке хорошие природные задатки, а у кого они уже были, те благодаря такому воспитанию становятся еще лучше — и вообще, и в смысле передачи их своему потомству, что наблюдается у всех живых существ.

— Это естественно.

— Короче, тем, кто блюдет государство, надо прилагать все усилия к тому, чтобы от них не укрылась его порча, и прежде всего им надо оберегать государство от нарушающих порядок новшеств в области гимнастического и мусического искусств. Когда ссылаются на то, что

> песнопение люди особенно ценят
> Самое новое, то, что певцы недавно сложили,

надо в особенности опасаться, что могут подумать, будто поэт говорит не о новом содержании песен, а о новом стиле напева, и именно вот это одобрить. Между тем такие вещи не следует одобрять и нельзя таким образом понимать этот стих. Надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства — здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях — так утверждает Дамон, и я ему верю.

— И меня присоедини к числу тех, кто ему верит, — сказал Адимант.

— Видно, именно где-то здесь надо будет нашим стражам установить свой сторожевой пост — в области мусического искусства.

— Действительно, сюда легко и незаметно вкрадывается нарушение законов.

— Да, под прикрытием безвредной забавы.

— На самом же деле нарушение законов причиняет именно тот вред, что, мало-помалу внедряясь, потихоньку проникает в нравы и навыки, а оттуда, уже в более крупных размерах, распространяется на деловые взаимоотношения граждан и посягает даже на сами законы и государственное устройство, притом заметь себе, Сократ, с величайшей распущенностью, в конце концов переворачивая все вверх дном как в частной, так и в общественной жизни.

— Допускаю, что дело обстоит именно так.

NB ***Роль игры в воспитании ребенка трудно переоценить, и Платон, одним из первых обративший на это внимание, разумеет-***

— По-моему, да.

— Следовательно, как мы и говорили вначале, даже игры наших детей должны как можно больше соответствовать законам, потому что, если

ся, прав. Более того, учение о сензитивных периодах показывает, что на определенном этапе развития стремление играть по правилам коренится в природе маленького человека и должно быть максимально использовано для его социализации. Но беспредельное вмешательство государства даже в сферу игры — это уже слишком. Виктор Клемперер, чью книгу «LTI. Язык Третьего рейха» мы уже цитировали, содрогнулся, когда в 1933 году увидел свастику на детском мячике. Нацисты оказались большими мастерами «правильной» организации детских игр.

они становятся беспорядочными и дети не соблюдают правил, невозможно вырастить из них серьезных, законопослушных граждан.

— Разумеется.

— Если же дети с самого начала будут играть как следует, то благодаря мусическому искусству они привыкнут к законности, и в полную противоположность другим детям эта привычка будет у них постоянно укрепляться и сказываться во всем, даже способствовать исправлению государства, если что в нем было не так.

— Это верно.

— И во всем, что считается мелочами, они найдут нормы поведения, между тем это умение совершенно утрачено теми, о ком мы упоминали сначала.

— Какие же это нормы?

— Следующие: младшим полагается молчать при старших, уступать им место, вставать в их присутствии, почитать родителей; затем идет все, что касается наружности: стрижка, одежда, обувь и так далее. Или ты не согласен?

— Согласен.

— Но, я думаю, глупо было бы определять все это законом, это нигде не принято, да такие постановления все равно не удержатся, будь они даже изложены письменно.

— Почему?

— В каком направлении кто был воспитан, Адимант, таким и станет, пожалуй, весь его будущий путь. Или, по-твоему, подобное не вызывается обычно подобным?

— Как же иначе?

— И я думаю, мы сказали бы, что от воспитания в конце концов зависит вполне определенный и выраженный результат: либо благо, либо его противоположность.

— Конечно.

NB *По поводу роли воспитания в установлении рыночных отношений, конечно, легче всего снисходительно улыбнуться. Но с учетом нашего «свежего» опыта лучше все-таки осознать, что рынок вне нравственности превращается в кошмар.*

— По этой причине я лично и не пытался бы пока что предписывать законы в этой области.

— Естественно.

— Но скажи, ради богов, отважимся ли мы устанавливать какие-либо законы, касающиеся рынка, то есть насчет тех сделок, которые там заключаются, а если угодно, то и насчет отношений между ремесленниками, ссор,

драк, предъявления исков, назначения судей? А тут еще понадобится взыскивать и определять налоги то на рынке, то в гавани — словом, вообще касаться рыночных, городских, портовых и тому подобных дел.

— Но стоит ли давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинство случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы.

— Да, мой друг, это так, если бог им даст сохранить в целости те законы, которые мы разбирали раньше.

— А если нет, вся их жизнь пройдет в том, что они вечно будут устанавливать множество разных законов и вносить в них поправки в расчете, что таким образом достигнут совершенства.

— По твоим словам, жизнь таких людей будет вроде как у тех больных, которые из-за распущенности не желают бросить свой дурной образ жизни.

— Вот именно.

— Забавное же у них будет времяпрепровождение: лечась, они добиваются только того, что делают свои недуги разнообразнее и сильнее, но все время надеются выздороветь, когда кто присоветует им новое лекарство.

— Действительно, состояние подобных больных именно такое.

— Далее. Разве не забавно у них еще вот что: своим злейшим врагом считают они того, кто говорит им правду, а именно, что, пока они не перестанут пьянствовать, наедаться, предаваться любовным утехам и праздности, им нисколько не помогут ни лекарства, ни прижигания, ни разрезы, а также заговоры, амулеты и тому подобное.

— Но это не слишком забавно: что уж забавного в том, когда верные указания вызывают гнев?

— Ты, как видно, не склонен воздавать хвалу таким людям.

— Нет, клянусь Зевсом.

— Следовательно, ты не воздашь хвалы и государству, которое все целиком, как мы недавно говорили, занимается чем-то подобным. Или тебе не кажется, что то же самое происходит в плохо управляемых государствах, где гражданам запрещается изменять государственное устройство в целом и такие попытки караются смертной казнью? А кто старается быть приятным и угождает гражданам, находящимся под таким управлением, лебезит перед ними, предупреждает их желания и горазд их исполнять, тот, выходит, будет хорошим человеком, мудрым в важнейших делах, и граждане будут оказывать ему почести.

— По-моему, такое государство поступает подобно тем больным, [о которых ты говорил], а этого я никак не могу одобрить.

— И тебя не восхищает смелость и ловкость тех, кто с полной готовностью усердно служит таким государствам?

— Восхищает, но я делаю исключение для тех, кто обманывается насчет таких государств и воображает себя подлинным государственным деятелем, оттого что его восхваляет толпа.

— Как ты говоришь? Ты не согласен с ними? Или, по-твоему, когда человек не умеет измерять, а множество других людей, тоже не умеющих этого делать, уверяют его, что он ростом в четыре локтя, он все же в состоянии не думать, что он таков?

— Это невозможно.

NB *Забавность законодателей и в наше время остается, как и несовершенство любых демократических процедур. Но история неоднократно демонстрировала преимущество несуразной демократии над тоталитарными утопиями. Слов нет, рассекать гидру, как и убивать дракона — дело малоперспективное, особенно если, уничтожив чудовище, немедленно превращаешься в него же.*

— Так не сердись на них. И верно, такие законодатели всего забавнее: они, как мы только что говорили, все время вносят поправки в свои законы, думая положить предел злоупотреблениям в делах, но, как я сейчас заметил, не отдают себе отчета, что на самом-то деле уподобляются людям, рассекающим гидру.

— Это верно, ничего другого они и не делают.

— Так вот, я считал бы, что в государстве, плохо ли, хорошо ли устроенном, подлинному законодателю нечего хлопотать о таком виде законов, потому что в первом случае они бесполезны и совершенно ни к чему, а во втором кое-что из них установит всякий, кто бы он ни был, в остальном же они сами собой вытекают из уже ранее имевшихся навыков.

— Что же еще, — спросил Адимант, — остается у нас по части законодательства?

Тогда я сказал:

NB *Платон прав. Без иерархии ценностей, опирающихся на чувство священного, невозможен нравственный порядок, который в свою очередь определяет прочность государственных и иных земных человеческих установлений. Но в момент написания Платоном этих строк еще не совершен прорыв от племенных (отечественных) верований к мировым религиям. Однако и сегодня, два с лишним тысячелетия спустя, мы сплошь и рядом слышим: «Приди ко мне, ибо только мой Бог истинный». Так рождается племенная и конфессиональная вражда, проливается кровь.*

— У нас-то ничего, а вот у Аполлона, что в Дельфах, — величайшие, прекраснейшие и первейшие законоположения.

— Какие же это?

— О постройке святилищ, жертвоприношениях и всем прочем, что касается почитания богов, гениев и героев; также и о погребениях мертвых, и о том, что надо выполнять, чтобы милостиво расположить к себе тех, кто находится там, в Аиде. Подобные вещи самим нам неизвестны, но, основывая государство, мы и другому никому не поверим, если у нас есть ум, и не прибегнем ни к какому иному наставнику, кроме отечественного: ведь в подобных вещах именно этот бог — отечественный наставник всех людей; он наставляет, восседая там, где находится пуп Земли.

— Прекрасно сказано! Так и поступим.

— Далее, сын Аристона, допустим, что государство у тебя уже основано. После этого, взяв какой-нибудь достаточно яркий светильник, посмотри сам да пригласи и своего брата, а также Полемарха и всех остальных, не удастся ли нам разглядеть, где там кроется справедливость, а где несправедливость, в чем между ними различие и которой из них надо обладать человеку, чтобы быть счастливым, все равно, утаится ли он от всех богов и людей или нет.

— Вздор, — сказал Главкон, — ты ведь сам обещал произвести такое исследование, считая, что с твоей стороны было бы неблагочестиво не прийти на помощь справедливости по мере твоих сил, любым способом.

— Ты верно напомнил, — сказал я, — так и надо поступать, но и вы должны мне помочь.

— Пожалуйста, мы готовы.

— Я надеюсь найти ответ вот как: думаю, что это государство, раз оно правильно устроено, будет у нас вполне совершенным.

— Непременно.

Четыре добродетели идеального государства

— Ясно, что оно мудро, мужественно, рассудительно и справедливо.

— Ясно.

— Значит, при наличии того, что мы в нем обнаружим, ненайденным будет лишь то, что останется?

— Что ты имеешь в виду?

— Это так же, как бывает относительно любых четырех вещей, если мы разыскиваем среди них какую-нибудь одну: достаточно либо заранее знать, что она такое, либо же знать предварительно остальные три вещи; тем самым мы найдем ту, которую ищем, — ведь ясно, что она не что иное, как остаток.

— Ты правильно говоришь.

— Значит, и в нашем вопросе надо тоже так вести поиски, раз наше государство отличается четырьмя свойствами.

— Очевидно.

— И прежде всего, по-моему, вполне очевидна его мудрость, хотя дело с ней представляется несколько странным.

— Почему?

— То государство, которое мы разбирали, кажется мне действительно мудрым — ведь в нем осуществляются здравые решения, не так ли?

— Да.

— Между тем эти-то здравые решения и суть какое-то знание; ведь не невежество, а знание помогает хорошо рассуждать.

— Очевидно.

— А в государстве можно встретить много разнообразных знаний.

— Конечно.

— Так неужели же благодаря знанию плотничьего искусства государство следует назвать мудрым и принимающим здравые решения?

— Вовсе не из-за этого, иначе его следовало бы назвать плотницким.

— Значит, хотя государству и желательно, чтобы деревянные изделия были как можно лучше, однако не за умелое их изготовление можно назвать государство мудрым.

— Конечно, нет.

— Что же? За медные и другие такие же изделия?

— Все это тут ни при чем.

— И не за выращивание плодов земли, иначе государство можно было бы назвать земледельческим.

— Мне кажется так.

— Что же? Есть ли в только что основанном нами государстве у кого-либо из граждан какое-нибудь такое знание, что с его помощью можно решать не мелкие, а общегосударственные вопросы, наилучшим образом руководя внутренними и внешними отношениями?

— Да, есть.

— Какое же и у кого?

— Это искусство быть всегда на страже: им обладают те правители, которых мы недавно назвали совершенными стражами.

— Раз есть такое знание, то что ты скажешь о нашем государстве?

— В нем осуществляются здравые решения, и оно отличается подлинной мудростью.

— А как ты считаешь, кого больше в нашем государстве — кузнецов или этих подлинных стражей?

— Кузнецов гораздо больше.

— Да и сравнительно со всеми остальными, у кого есть какое-нибудь знание и кто по нему так и прозывается, стражей будет все меньше.

— Да, намного меньше.

— Значит, государство, основанное согласно природе, всецело было бы мудрым благодаря совсем небольшой части населения, которая стоит во главе и управляет, и ее знанию. И по-видимому, от природы в очень малом числе встречаются люди, подходящие, чтобы обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости.

— Ты совершенно прав. [...]

[...] Знание само по себе соотносится с самим изучаемым предметом, знание какого бы предмета мы ни взяли: оно таково потому, что оно относится к такому-то и такому-то предмету. Я имею в виду вот что: когда научились строить дома, это знание выделилось из остальных, поэтому его назвали строительным делом.

— Так что же?

— Значит, его так прозвали за то, что ни одно из остальных знаний на него не похоже.

— Да.

— Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание. То же и со всеми прочими знаниями и искусствами.

— Это так.

— Вот и считай, что я тогда как раз это и хотел сказать, если теперь ты понял, что значит качественное соотношение вещей: сами по себе они соотносятся только с самими собой, взятые же в соотношении с другими вещами, они принимают качества этих вещей. Но я не хочу этим сказать, что они имеют сходство с тем, с чем соотносятся, например будто знание здоровья и болезней становится от этого здоровым или болезненным, а знание зла и блага — плохим или хорошим. Знание не становится тем же, что его предмет, оно соотносится со свойствами предмета — в данном случае со свойством здоровья или болезненности, — и это свойство его определяет. Это и заставляет называть такое знание не просто знанием, но искусством врачевания — по его привходящему свойству.

— Я понял, и, по-моему, дело обстоит именно так.

— Ну, а жажду разве не отнесешь ты к таким вещам, которые в том, что они есть, соотносятся с чем-то другим? В данном случае — как жажда?

— Да, я взял бы ее в ее отношении к питью.

— То есть к определенному питью относится определенная жажда, сама же по себе она не направлена ни на обильное питье, ни на малое, ни на хорошее, ни на плохое — одним словом, ни на какое качество: жажда сама по себе естественно соотносится только с питьем как таковым.

— Безусловно.

Три начала человеческой души

— Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душа хочет не чего иного, как пить, — к этому она стремится и порывается.

— Очевидно.

— И если, несмотря на то что она испытывает жажду, ее все-таки что-то удерживает, значит, в ней есть нечто отличное от вожделеющего начала, побуждающего ее, словно зверя, к тому, чтобы пить. Ведь мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении.

— Конечно, нет.

— Точно так же о том, кто стреляет из лука, было бы, думаю я, неудачно сказано, что его руки тянут лук одновременно к себе и от себя. Надо сказать: «Одна рука тянет к себе, а другая — от себя».

— Совершенно верно.

— Можем ли мы сказать, что люди, испытывающие жажду, иной раз все же отказываются пить?

— Даже очень многие и весьма часто.

— Что же можно о них сказать? Что в душе их присутствует нечто побуждающее их пить, но есть и то, что пить запрещает, и оно-то и берет верх над побуждающим началом?

— По-моему, так.

— И не правда ли, то, что запрещает это делать, появляется — если уж появляется — вследствие способности рассуждать, а то, что ведет к этому и влечет, — вследствие страданий и болезней?

— По-видимому.

— Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений.

NB *Сознание и подсознание по З.Фрейду?*

— Признать это было бы не только обоснованно, но и естественно.

— Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что же касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид или вид этот однороден с одним из тех двух?

— Пожалуй, он однороден со вторым, то есть вожделеющим, видом.

NB *И с этим согласился бы основоположник психоанализа.*

— Мне как-то рассказывали, и я верю этому, что Леонтий, сын Аглайона, возвращаясь из Пирея, по дороге, снаружи под северной стеной, заметил, что там возле палача валяются трупы. Ему и посмотреть хотелось, и вместе с тем было противно, и он отворачивался. Но сколько он ни боролся и ни закрывался, вожделение оказалось сильнее — он подбежал к трупам, широко раскрывая глаза и восклицая: «Вот вам, злополучные, насыщайтесь этим прекрасным зрелищем!»

— Я и сам слышал об этом.

— Однако этот рассказ показывает, что гнев иной раз вступает в борьбу с вожделениями и, значит, бывает от них отличен.

— И в самом деле.

— Да и во многих других случаях разве мы не замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать, бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников? Гнев такого человека становится союзником его разуму в этой распре, которая идет словно лишь между двумя сторонами. А чтобы гнев был заодно с желаниями, когда разум

налагает запрет, такого случая, думаю я, ты никогда не наблюдал, признайся, ни на самом себе, ни на других.

— Не наблюдал, клянусь Зевсом.

— Дальше. Когда человек сознает, что он поступает несправедливо, то, чем он благороднее, тем менее способен негодовать на того, кто, по его мнению, вправе обречь его на голод, стужу и другие подобные муки: это не возбудит в нем гнева — вот о чем я говорю.

— Верно.

— Ну а когда он считает, что с ним поступают несправедливо, он вскипает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все подобные этим муки, лишь бы победить; он не откажется от своих благородных стремлений — либо добиться своего, либо умереть, разве что его смирят доводы собственного рассудка, который отзовет его наподобие того, как пастух отзывает свою собаку.

— Твое сравнение очень удачно. Ведь в нашем государстве мы поручили его защитникам служить как сторожевым собакам, а правителям — как пастухам.

— Ты прекрасно понял, что я хочу сказать, но обрати внимание еще вот на что...

— А именно?

— На то, что о яростном духе у нас сейчас составилось представление, противоположное недавнему. Раньше мы его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие на начало разумное.

— Безусловно.

— Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и вожделеющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало — яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.

— Непременно должно быть и третье начало.

— Да, если только обнаружится, что оно не совпадает с разумным началом, подобно тому как выяснилось его отличие от начала вожделеющего.

— Это нетрудно обнаружить. На примере малых детей можно видеть, что они, чуть родятся, беспрестанно бывают исполнены гнева, между тем некоторые из них, на мой взгляд, так и не становятся способными к рассуждению, а большинство становятся способными к нему очень поздно.

— Да, клянусь Зевсом, это ты хорошо сказал. Вдобавок и на животных можно наблюдать, что дело обстоит так, как ты гово-

ришь. Кроме того, об этом свидетельствует и стих Гомера, который мы как-то уже приводили раньше:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу...

Здесь Гомер ясно выразил, как из двух разных [начал] одно укоряет другое, то есть начало, разбирающееся в том, что лучше, а что хуже, порицает начало безрассудно яростное.

— Ты очень правильно говоришь.

— Следовательно, хоть и с трудом, но мы это все же преодолели и пришли к неплохому выводу, что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала и число их одинаково.

— Да, это так.

— Значит, непременно должно быть и вот что: как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц.

— Конечно.

— И в чем и как проявляет свое мужество частный человек, в том же и точно так же будет мужественным и государство. Оба они одинаково обладают и всем прочим, что имеет отношение к добродетели.

— Да, это необходимо.

— И справедливым — я думаю, Главкон, мы признаем это — отдельный человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве.

— Это тоже совершенно необходимо.

— Но ведь мы не забыли, что государство у нас было признано справедливым в том случае, если каждое из трех его сословий выполняет в нем свое дело.

— Мне кажется, не забыли.

— Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющихся в нас начал выполняет свое.

— Это надо твердо помнить.

— Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником.

— Конечно.

— И не правда ли, как мы и говорили, сочетание мусического искусства с гимнастическим приведет оба этих начала к созвучию: способность рассуждать оно сделает стремительнее и будет питать ее прекрасными речами и науками, а яростное начало оно несколько ослабит, смягчая его словами и успокаивая гармонией и ритмом.

— Совершенно верно.

— Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом

вожделеющим, а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал.

— Безусловно.

— Оба начала превосходно оберегали бы и всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них — своими советами, другое — вооруженной защитой; оно будет следовать за господствующим началом и мужественно выполнять его решения.

— Это так.

— И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что не опасно.

— Это верно.

— А мудрым — в той малой мере, которая в каждом главенствует и дает эти указания, ибо она-то и обладает знанием того, что пригодно и каждому отдельному началу, и всей совокупности этих трех начал.

— Конечно.

— Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него?

— Действительно, рассудительность — и государства, и частного лица — не что иное, как это.

— Но и справедливым будет человек, как мы уже часто указывали, именно вследствие этого и как раз таким образом.

— Всенепременно.

— Что же? Нет ли здесь какого-то смутного намека на то, что справедливость может оказаться чем-то иным, а не тем, чем мы признали ее в государстве?

— По-моему, нет.

— Если в душе у нас еще есть какое-то сомнение, мы можем полностью его рассеять, приведя примеры из обыденной жизни.

— Какие же?

— Если бы требовалось нам прийти к соглашению относительно нашего государства и подобного ему по своей природе отдельного человека, подобным же образом воспитанного, вот тебе пример: если такому человеку дать на хранение золото или серебро, можно ли думать, что он их украдет? Кому, по-твоему, может прийти в голову, что от такого человека можно скорее этого ожидать, чем от человека иного нрава?

— Никому.

— Он в стороне от святотатств, краж, предательств, касаются ли они частного обихода — его личных друзей или же общественного — государственной жизни.

— Да, он от этого всего в стороне.

— И он, конечно, не вероломен в клятвах и разного рода соглашениях.

— Конечно.

— Прелюбодеяние, пренебрежение к родителям, непочитание богов — все это скорее подходит кому угодно другому, только не ему.

— Да, любому другому.

— А причиной всему этому разве не то, что каждое из имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения?

— Да, причиной это, а не что-либо другое.

— И ты еще хочешь, чтобы справедливость была чем-то другим, а не той силой, которая делает такими, а не иными как людей, так и государства?

— Клянусь Зевсом, я этого не хочу.

— Значит, полностью сбылся наш сон — то, о чем мы только догадывались: едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу вступили, как видно, в область начала и образца справедливости.

— Несомненно.

— Значит, Главкон, неким отображением справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим природным задаткам годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим, а кто годится в плотники — пусть плотничает. То же самое и в остальных случаях.

— Очевидно, это так.

— Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся; все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению ука-

занного состояния, а мудростью — умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством — мнения, ею руководящие.

— Ты совершенно прав, Сократ.

Справедливое государство и справедливый человек

— Ну что ж, — сказал я. — Если мы признаем, что определили справедливого человека и справедливое государство, а также проявляющуюся в них справедливость, то нам не покажется, думаю я, будто мы в чем-то слишком уж заблуждаемся.

— Не покажется, клянусь Зевсом.

— Стало быть, мы признаем это?

— Признаем.

— Пусть будет так. После этого, я думаю, надо подвергнуть рассмотрению несправедливость.

— Это ясно.

— Она должна заключаться, не правда ли, в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней, хотя данная часть к этому не предназначена по своей природе, а должна повиноваться той части, которой господствовать подобает. Вот что, я думаю, мы будем утверждать о несправедливости: она смятение и блуждание разных частей души, их разнузданность и трусость и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло.

— Это все одно и то же.

NB ***Справедливость и добродетель для Платона — некий эквивалент равновесия, гармонии как внутри самого человека, так и с окружающей жизнью. Тоска по целому здесь пронизывает каждую строку. Достижение целостности и ценностности бытия и поныне является серьезной религиозной и нравственно-философской задачей, актуальность которой обостряется по мере бурного развития цивилизации вширь. Возобладавшая аристотелевская линия, дробящая мир на осколки, подробности, стала на долгие тысячелетия доминирующей в культуре, обеспечивая развитие и так называемый прогресс, плоды которого (добрые и ядовитые) мы пожинаем сегодня. Иного и быть не могло: рост городов, совершенствование ремесел, растущая специализация, без которой невозможна экономическая эффективность, — все это требовало внимания к деталям, подробностям. Но не случайно русский историк Н.М.Карамзин тонко подметил: «Развитие — это как веревку развивают...» При таком ходе культуры неизбежно теряется платоновская целостность. Другое дело, что, стремясь к ней, он споткнулся о тоталитарную утопию. Но проблема синтеза осталась и вновь громко заявляет о себе на пороге третьего тысячелетия.***

— Стало быть, что значит поступать несправедливо и совершать преступления и, напротив, поступать по справедливости —

все это, не правда ли, уже совершенно ясно, раз определилось, что такое несправедливость и что такое справедливость?

— А разве это определилось?

— Справедливость и несправедливость ничем не отличаются от здоровых или болезнетворных начал, только те находятся в теле, а эти — в душе.

— Каким образом?

— Здоровое начало вызывает здоровье, а болезнетворное — болезнь.

— Да.

— Не так ли и справедливая деятельность ведет к справедливости, а несправедливая — к несправедливости?

— Непременно.

— Придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами, между тем как болезнь означает их господство или подчинение вопреки природе.

— Это так.

— Значит, и внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвластности ее начал, а внести несправедливость — значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе.

— Совершенно верно.

— Стало быть, добродетель-это, по-видимому, некое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность — болезнь, безобразие и слабость.

— Да, это так.

— Хорошие привычки разве не ведут к обладанию добродетелью, а дурные — к порочности?

— Неизбежно.

— Нам остается, как видно, исследовать, что целесообразнее — поступать справедливо, иметь хорошие привычки и быть справедливым, все равно, остается ли это скрытым или нет, или совершать преступления и быть несправедливым, хотя бы это и не грозило карой и исправительным наказанием.

— Но мне кажется, Сократ, что теперь смешно производить такое исследование: если человеку и жизнь не в жизнь, когда повреждается его телесная природа, пусть бы у него при этом было вдоволь различных кушаний, напитков, всевозможного богатства и всяческой власти, то какая же будет ему жизнь, если расстроена и повреждена у него природа именно того, чем мы живем? Если он делает все, что вздумается, за исключением того, что может ему помочь избавиться от порочности и несправедливости и обрести справедливость и добродетель? Мы-то ведь хорошо разобрали, в чем состоит как то, так и другое.

— Да, это было бы смешно; однако, раз мы дошли до того предела, откуда яснее всего видно, что все это именно так, нам нельзя отступаться.

— Клянусь Зевсом, отступаться — это хуже всего.

— Тогда поди сюда, посмотри, сколько, по-моему, видов имеет порочность: на это стоит взглянуть.

— Я следую за тобою, а ты продолжай.

— В самом деле, отсюда, словно с наблюдательной вышки, на которую мы взошли в ходе нашей беседы, мне представляется, что существует только один вид добродетели, тогда как видов порочности несметное множество; о четырех из них стоит упомянуть.

— О чем ты говоришь?

Соответствие пяти типов душевного склада пяти типам государственного устройства

— Сколько видов государственного устройства, столько же, пожалуй, существует и видов душевного склада.

— Сколько же их?

— Пять видов государственного устройства и пять видов души.

— Скажи, какие?

— Я утверждаю, что одним из таких видов государственного устройства будет только что разобранный нами, но назвать его можно двояко: если среди правителей выделится кто-нибудь один, это можно назвать царской властью, если же правителей несколько, тогда это будет аристократия.

— Верно.

— Так вот это я и обозначаю как отдельный вид. Больше ли будет правителей или всего только один, они не нарушат важнейших законов, пока будут пускать в ход то воспитание и образование, о которых у нас шла речь.

— Естественно, не нарушат.

NB ***Святая вера Платона в благотворную роль правильного воспитания и образования, полученного правителями, не ослабевает в наших сердцах. Правда, картину несколько портит деятельность учеников самодержцев на российском престоле В.А.Жуковского и Н.О.Ключевского. Сам Платон, как известно, еле унес ноги от молодого сиракузского тирана, которого пытался наставить на истинный путь. Философ был попросту продан в рабство, из которого друзьям пришлось его выкупать. Однако история знает примеры и других способов «благодарности» диктаторов своим учителям. Например, Тамерлан завещал после своей смерти похоронить себя рядом с любимым учителем, что и было исполнено. Но маленькая подробность: во исполнение воли покойного учителя пришлось умертвить. Тем не менее надежда умирает последней, и каждое новое поколение педагогов и деятелей культуры стремится облагородить своих правителей.***

КНИГА ПЯТАЯ

[...]— Хорошим и правильным я называю именно подобного рода государство и государственное устройство, да и отдельного человека тоже, а все остальные виды, раз такое государство правильно, я считаю плохими: в них ошибочны и государственное

правление, и душевный склад частных людей. Видов порочного государственного устройства четыре.

— А какие именно? — спросил Главкон.

Я собрался было говорить о них в том порядке, в каком, по-моему, они переходят один в другой. Между тем Полемарх — он сидел невдалеке от Адиманта, — протянув руку, схватил его за плащ на плече, пригнул к себе и, наклонившись, стал что-то шептать ему на ухо. Можно было разобрать только: «Оставим его в покое или как нам быть?»

— Ни в коем случае не оставим, — сказал Адимант уже громко.

Тут я спросил:

— Что это вам так важно не оставлять?

— Тебя, — отвечал Адимант.

Я опять спросил:

— А почему вам это так важно?

Постановка вопроса об общности жен и детей у стражей

— Ты, как нам кажется, — сказал он, — не хочешь себя утруждать и украдкой пропускаешь целый — немалый — раздел нашей беседы, уклоняясь от разбора. Или ты думаешь, мы забыли, как ты сказал мимоходом насчет жен и детей, что у друзей все будет общим?

— А разве, Адимант, это неправильно?

— Да, но правильность этого, как и в других случаях, нуждается в объяснении, каким образом осуществляется подобная общность, — ведь это может быть по-разному. Так что непременно укажи, какой именно путь ты имеешь в виду. Мы давно уже ожидаем, что ты упомянешь о деторождении — о том, как будут рожать детей, а родив, воспитывать, — и вообще об этой, как ты говоришь, общности детей и жен. Правильно ли это происходит или нет — имеет, считаем мы, огромное, даже решающее значение для государственного устройства. А ты уже перешел к рассмотрению какого-то иного государственного строя, не исследовав в достаточной мере этот вопрос. Вот почему, как ты и слышал, мы решили, что тебе не следует идти дальше, пока ты не разберешь этого так же, как все остальное.

— Примите и меня в соучастники этого решения, — сказал Главкон.

— Безусловно, Сократ, считай, что такое решение вынесено нами всеми, — сказал Фрасимах.

— Что же это вы делаете! — воскликнул я. — Вы заставляете меня задержаться и затеваете длиннейшую беседу о государственном устройстве, словно мы приступаем к ней сызнова! А я-то было радовался, что уже покончил с этим рассуждением — с меня было бы довольно, если бы вы удовлетворились ранее сказанным. Вы и не подозреваете, что этим вашим предложением вы

подняли целый рой рассуждений, предвидя это, я тогда и уклонился, опасаясь такого множества.

— Что же, — сказал Фрасимах, — по-твоему, все, кто пришли сюда ради того, чтобы послушать беседу, пришли напрасно?

— Но и беседа, — ответил я, — должна быть в меру.

— Мерой для прослушивания такой беседы, Сократ, служит у людей разумных вся жизнь, — сказал Главкон. — Но не в нас тут дело. Ты не сочти за труд разобрать на свой лад то, о чем мы спрашиваем: что это будет за общность детей и жен у наших стражей, как быть с воспитанием младенцев в промежуток времени от их рождения до начала обучения, который считается особенно тягостным? Попробуй указать, каким образом все это должно происходить.

— Нелегко в этом разобраться, мой дорогой. Здесь невероятного еще больше, чем в том, что мы разбирали ранее. Сказать, что это осуществимо, — не поверят, а если бы это и осуществилось вполне, то с недоверием отнеслись бы к тому, что это и есть самое лучшее. Вот и не решаешься затрагивать этот предмет, чтобы беседа, дорогой мой друг, не свелась к благим пожеланиям.

— Больше решительности! Ведь твои слушатели не невежды, они доверчивы и доброжелательны.

Тут я сказал:

— Милый, уж не говоришь ли ты это с целью меня подбодрить?

— Признаться, да.

— Так ты достигаешь совсем обратного. Если бы я доверял себе и считал, будто знаю то, о чем говорю, тогда твое утешение было бы прекрасно: кто знает истину, тот в кругу понимающих и дорогих ему людей говорит смело и не колеблясь о самых великих и дорогих ему вещах; но когда у человека, как у меня, сомнения и поиски, а он выступает с рассуждениями, шаткое у него положение и ужасное — не потому, что я боюсь вызвать смех (это было бы просто ребячеством), а потому, что, пошатнув истину, я не только сам свалюсь, но увлеку на собой и своих друзей; у нас же речь идет о том, в чем всего менее должно колебаться.

Я припадаю к Адрастее, Главкон, ради того, что собираюсь сказать! Боюсь, что стать невольным убийцей все же меньшее преступление, чем сделаться обманщиком в деле прекрасного, благого, справедливого и законного. А поскольку такой опасности лучше уж подвергаться среди врагов, чем в кругу друзей, то ты уж лучше меня не подбадривай!

Тут Главкон улыбнулся.

— Но, Сократ, если нам придется плохо от этого твоего рассуждения, — сказал он, — мы отпустим тебе вину, как это делается в случае убийства: мы будем считать, что ты чист и вовсе не вовлекаешь нас в обман. Пожалуйста, говори смело.

— Хорошо. Однако и в упомянутом случае чист лишь тот, кому отпущена вина, — так ведь гласит закон. А раз там это так, то, значит, и в моем случае тоже.

— Ну, говори хотя бы на этих условиях.

— Теперь приходится снова вернуться к началу, следовало, верно, тогда же все изложить по порядку. Пожалуй, вот что будет правильно: после того как полностью определена роль мужчин, надо определить и роль женщин, тем более что ты так советуешь.

Дабы надлежащим образом обзавестись детьми и женами и правильно относиться к ним, у людей, рожденных и воспитанных так, как мы это разобрали, нет, по-моему, иного пути, кроме того, на который вступили мы с самого начала. В качестве стражей, охраняющих стада, мы в нашей беседе решили поставить мужчин.

— Да.

Роль женщин в идеальном государстве

— Продолжим это, уделив и женщинам сходное рождение и воспитание, и посмотрим, годится ли это нам или нет.

— Как это?

— А вот как: считаем ли мы, что сторожевые собаки-самки должны охранять то же самое, что охраняют собаки-самцы, одинаково с ними охотиться и сообща выполнять все остальное, или же они не способны на это, так как рожают и кормят щенят и, значит, должны неотлучно стеречь дом, тогда как на долю собак-самцов приходятся все тяготы и попечение о стадах?

— Все это они должны делать сообща. Разве что мы обычно учитываем меньшую силу самок в сравнении с самцами.

— А можно ли требовать, чтобы какие-либо живые существа выполняли одно и то же дело, если не выращивать и не воспитывать их одинаково?

— Невозможно.

— Значит, раз мы будем ставить женщин на то же дело, что и мужчин, надо и обучать их тому же самому.

— Да.

— А ведь мужчинам мы предназначили заниматься мусическим и гимнастическим искусствами.

— Да.

— Значит, и женщинам надо вменить в обязанность заниматься обоими этими искусствами, да еще и военным делом; соответственным должно быть и использование женщин.

— Так вытекает из твоих слов.

— Вероятно, многое из того, о чем мы сейчас говорим, покажется смешным, потому что будет противоречить обычаям, если станет выполняться соответственно сказанному.

— Да, это может показаться очень смешным.

— А что, на твой взгляд, здесь всего смешнее? Очевидно, то, что обнаженные женщины будут упражняться в палестрах вместе с мужчинами, и притом не только молодые, но даже и те, что постарше, — совершенно так же, как это делают в гимнасиях ста-

рики: хоть и морщинистые, и непривлекательные на вид, они все же охотно упражняются.

— Клянусь Зевсом, это показалось бы смешным, по крайней мере по нынешним понятиям.

— Раз уж мы принялись говорить, нечего нам бояться остряков, сколько бы и каким бы образом ни вышучивали они такую перемену, — гимнасии для женщин, мусическое искусство и (не в последнюю очередь) умение владеть оружием и верховую езду.

— Ты прав.

— Но раз уж мы начали говорить, следует выступить против суровости современного обычая, а насмешников попросить воздержаться от их острот и вспомнить, что не так уж далеки от нас те времена, когда у эллинов, как и посейчас у большинства варваров, считалось постыдным и смешным для мужчин показываться голыми и что, когда критяне первыми завели у себя гимнасии, а затем уж и лакедемоняне, у тогдашних остряков тоже была возможность посмеяться над этим. Или, по-твоему, это не так?

— По-моему, так.

— Но когда на опыте стало ясно, что удобнее упражняться без одежды, чем прикрывать ею все части тела, тогда это перестало быть смешным для глаз, ведь разумные доводы убеждали, что так гораздо лучше. Это показало, что пустой человек тот, кто считает смешным не дурное, а что-либо иное; и когда он пытается что-либо осмеять, он усматривает проявление смешного не в глупости и пороке, а в чем-то другом, а когда он усердствует в стремлении к прекрасному, он опять-таки ставит себе целью не благо, а что-то иное.

— Это во всех отношениях верно.

— Итак, здесь надо сперва прийти к соглашению, исполнимо это или нет, и решить спорный вопрос — в шутку ли или серьезно, как кому угодно: способна ли женская часть человеческого рода принимать участие во всех делах наряду с мужчинами, или же она не может участвовать ни в одном из этих дел; а может быть, к чему-то она способна, а к другому — нет? То же и насчет военного дела: способны ли они к нему? Не лучше ли всего начать именно так, чтобы, как положено, наилучшим образом и закончить?

— Конечно.

— Так хочешь, вместо других мы будем вести спор сами с собой, чтобы доводы противников, подвергшись нашей осаде, не остались без защиты?

— Этому ничто не препятствует.

— Мы от их лица скажем так: «Сократ и Главкон, вам совсем не нужны возражения посторонних: вы сами в начале основания вашего государства признали, что каждый, кто бы он ни был, должен выполнять только свое дело — согласно собственной природе».

— Да, я думаю, что мы это признали. Как же иначе?

«А разве женщины по своей природы не вовсе отличны от мужчин?»

— Как же им не отличаться?

«Значит, им надо назначить и иное дело, соответственно их природе».

— Ну и что же?

«Так разве это теперь не ошибка с нашей стороны, разве вы не противоречите сами себе, утверждая, что мужчины и женщины должны выполнять одно и то же, хотя их природа резко отлична?» Найдешь ли ты, чудак, что сказать в свою защиту?

— Сразу это сделать не так-то легко. Но я попрошу тебя, да и сейчас прошу разъяснить все, что можно, относительно наших доводов.

— Вот это и все остальное, подобное этому, как раз и есть, Главкон, то, что я давно уже предвидел, почему я и боялся и медлил касаться закона о том, как обзаводиться женами и детьми и как их воспитывать.

Клянусь Зевсом, все это, видно, не просто!

— Конечно, нет. Но дело вот в чем: упал ли кто в небольшой купальный бассейн или в самую середину огромного моря, все равно он старается выплыть.

— Конечно.

— Так вот и нам надо плыть и попытаться выбраться из этого нашего рассуждения, надеясь, что нас подхватит какой-нибудь дельфин или мы спасемся иным каким-либо неожиданным образом.

— Да, видно, надо попытаться.

— Ну, давай искать какой-нибудь выход. Мы согласились, что при различной природе должны быть различны и занятия, между тем у женщины и мужчины природа различна. А теперь мы вдруг стали утверждать, что и при различной природе люди могут выполнять одно и то же дело. Ведь нас обвиняют именно и этом?

— Совершенно верно.

— Да, Главкон, велика сила искусства спорить!

— Как, как ты сказал?

— Ведь многие даже невольно увлекаются им, и притом думают, что они не состязаются в споре, а рассуждают. Происходит это из-за того, что они не умеют рассматривать предмет, о котором идет речь, различая его по видам. Придравшись к словам, они выискивают противоречие в том, что сказал собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре.

— Правда, эта страсть свойственна многим. Но неужели она сейчас направлена и против нас?

— Безусловно, ведь мы невольно столкнулись с таким словесным противоречием.

— Как это?

— Когда природа людей неодинакова, то и занятия их должны быть разные; это мы мужественно отстаивали, а к спорам дали

повод имена: ведь мы совсем не рассматривали, в чем состоит видовое различие или сходство природных свойств, и не определили, к чему тяготеет то и другое, когда назначали различные занятия людям различной природы и одинаковые тем, кто одинаков.

— В самом деле, мы этого не рассматривали.

— Так вот, нам представляется, как видно, возможность задать самим себе следующий вопрос: одинаковы ли природные свойства людей плешивых и волосатых или противоположны? Когда мы признаем, что противоположны, то спросим снова: если плешивые сапожничают, то позволено ли делать это и волосатым, а если сапожничают волосатые, позволено ли это плешивым?

— Спрашивать об этом смешно!

— Но почему? Не потому ли, что раньше мы определяли сходство и различие природ не вообще, но ограничились только тем видом их различия или сходства, который связан с занятиями: например, мы говорили, что и врач, и те, кто лишь в душе врачи, имеют одни и те же природные свойства. Или, по-твоему, это не так?

— По-моему, так.

— А у врача и плотника различные природные свойства?

— Конечно.

— Значит, если обнаружится разница между мужским и женским полом в отношении к какому-нибудь искусству или иному занятию, мы скажем, что в таком случае надо и поручать это дело соответственно тому или иному полу. Если же они отличаются только тем, что самка рожает, а самец оплодотворяет, то мы скажем, что это вовсе не доказывает отличия женщины от мужчины в отношении к тому, о чем мы говорим. Напротив, мы будем продолжать думать, что у нас и стражи, и их жены должны заниматься одним и тем же делом.

— И правильно будем думать.

— Стало быть, после этого мы предложим тому, кто утверждает противное, просветить нас, указав, в отношении к какому искусству или занятию — из числа относящихся к государственному устройству — природа женщины и мужчины не одинакова, а различна.

— Справедливое требование!

— Правда, как ты говорил немного раньше, так, возможно, и кто-нибудь другой скажет, что нелегко отвечать с ходу, но что, поразмыслив, он с этим без труда справится.

— Возможно, он так и скажет.

— Хочешь, мы попросим того, кто выдвигает эти возражения, последовать за нами и посмотреть, удастся ли нам доказать ему, что по отношению к занятиям, связанным с государственным устройством, у женщины нет никаких особенностей.

— Очень хочу.

— Ну-ка, скажем мы ему, отвечай. Ты говорил так: «Один уродился способным к чему-нибудь, другой — неспособным; один

легко научается этому делу, другой — с трудом; один, и немного поучившись, бывает очень изобретателен в том, чему обучался, а другой, хоть долго учился и упражнялся, не усваивает даже того, чему его обучали. У одного телесное его состояние достаточно содействует его духовному развитию, другому оно, напротив, только мешает». Так или не так разделил ты людей на тех, кто от природы способен к какому-нибудь делу, и тех, кто не способен?

— Всякий скажет, что так.

— А знаешь ли ты хоть какое-нибудь из человеческих занятий, в котором мужчины не превосходили бы во всем женщин? Не стоит нам здесь распространяться о том, что женщины ткут, пекут жертвенные лепешки, варят похлебку. Действительно, в этом-то женский пол кое-что смыслит — вот почему все осмеивают женщину, если она не справляется даже с этим.

— Ты верно говоришь; попросту сказать, этот пол во всем уступает тому. Правда, многие женщины во многих отношениях лучше многих мужчин, но в общем дело обстоит так, как ты говоришь.

— Значит, друг мой, не может быть, чтобы у устроителей государства было в обычае поручать какое-нибудь дело женщине только потому, что она женщина, или мужчине только потому, что он мужчина. Нет, одинаковые природные свойства встречаются у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немощнее мужчины.

— И даже намного.

— Так будем ли мы поручать все мужчинам, а женщинам — ничего?

— Как можно!

— В таком случае, я думаю, мы скажем, что по своим природным задаткам одна женщина способна врачевать, а другая — нет, одна склонна к мусическому искусству, а другая чужда Музам.

— Так что же?

— А разве иная женщина не имеет способностей к гимнастике и военному делу, тогда как другая совсем не воинственна и не любит гимнастических упражнений?

— Да, это так.

— Что же? И одна склонна к философии, а другая ее ненавидит? Одной свойственна ярость духа, а другая невозмутима?

— Бывает и так.

— Значит, встречаются женщины, склонные быть стражами и не склонные. Разве мы не выбрали и среди мужчин в стражи тех, кто склонен к этому по природе?

— Конечно, выбрали именно таких.

— Значит, для охраны государства и у мужчин, и у женщин одинаковые природные задатки, только у женщин они слабее, а у мужчин сильнее.

— Выходит, так.

— Значит, для подобных мужчин надо и жен выбирать тоже таких, чтобы они вместе жили и вместе стояли на страже государства, раз они на это способны и сродни по своей природе стражам.

— Конечно.

— А кто одинаков по своей природе, тем надо предоставить возможность заниматься одинаковым делом.

— Да, одинаковым.

— Значит, мы, совершив круг, вернулись к исходному положению и признаем, что предоставление женам стражей возможности заниматься и мусическим искусством, и гимнастикой не противоречит природе.

— Нисколько не противоречит.

— Значит, наши установления не были невыполнимы и не сводились лишь к пустым пожеланиям, раз мы установили закон сообразно природе. Скорее, как видно, противоречит природе то, что попреки этому наблюдается в наше время.

— Похоже, что так.

— А ведь мы должны были рассмотреть, возможны ли наши установления и являются ли они наилучшими.

— Да, так оно и было.

— Но мы все признали, что они возможны.

— Да.

— Теперь надо прийти к согласию насчет того, что они будут наилучшими.

— Очевидно.

— Для того чтобы женщина стала стражем, воспитание ее не должно быть иным, чем воспитание, делающее стражами мужчин, тем более что речь здесь идет об одних и тех же природных задатках.

— Да, оно не должно быть иным.

— А как твое мнение вот насчет чего...

— А именно?

— Не убеждался ли ты на собственном опыте, что один человек лучше, а другой хуже, или ты считаешь всех одинаковыми?

— Вовсе не считаю.

— А в государстве, которое мы основали, как ты думаешь, какие люди получились у нас лучше — стражи ли, воспитанные так, как мы разбирали, или же сапожники, воспитавшиеся на своем мастерстве?

— Смешно и спрашивать!

— Понимаю. Далее: разве наши стражи не лучшие из граждан?

— Конечно, лучшие.

— Далее. Разве подобные же женщины не будут лучшими из женщин?

— Тоже, конечно, будут.

— А может ли для государства быть что-нибудь лучше присутствия в нем самых лучших женщин и мужчин?

— Не может.

— А это сделают мусическое искусство и гимнастика, примененные так, как мы разбирали.

— Несомненно.

— Следовательно, наше установление не только выполнимо, но оно и всего лучше для государства.

— Да, это так.

— Пусть же жены стражей снимают одежды, раз они будут вместо них облекаться доблестью, пусть принимают они участие и войне и в прочей защите государства и пусть не отвлекаются ничем другим. Но во всем этом, из-за слабости их пола, женщинам надо давать поручения более легкие, чем мужчинам. А кто из мужчин станет смеяться при виде обнаженных женщин, которые ради высокой цели будут в таком виде заниматься гимнастикой, тот, этим своим смехом «недозрелый плод срывая мудрости», и сам, должно быть, не знает, над чем он смеется и что делает. А ведь очень хорошо говорят — и будут повторять, — что полезное прекрасно, а вредное — постыдно.

— Безусловно.

— Можно сказать, что при обсуждении закона относительно женщин нам удастся как бы избегнуть одной волны, чтобы она не захлестнула нас, когда мы установим, что стражи-мужчины и стражи-женщины должны все выполнять сообща: напротив, наша беседа последовательно ведет к выводу, что это возможно и полезно.

— В самом деле, грозной волны удастся тебе избегнуть!

— Но ты скажешь, что это еще пустяки, когда увидишь дальнейшее.

— Посмотрим, а ты продолжай.

— За этим законом и за остальными предшествовавшими следует, я думаю, вот какой...

— Какой?

Общность жен и детей у стражей (продолжение)

— Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть родители не знают своих детей, а дети — родителей.

— Этот закон вызовет гораздо больше недоверия, чем тот, в смысле исполнимости и полезности.

— Что касается полезности, вряд ли станут это оспаривать и говорить, будто общность жен и детей не величайшее благо, если только это возможно. Но вот насчет возможности, думаю я, возникнут большие сомнения.

— Будет очень много сомнений насчет как того, так и другого.

— Ты хочешь сказать, что тут понадобится сочетание доказательств? А я-то думал, что увернусь от одного из них, раз ты со-

гласен насчет полезности, ведь мне осталось бы тогда говорить только о том, выполнимо это или нет.

— Нет, ничего не выйдет, не увернешься: отчитайся и в том и в другом.

— Приходится подвергнуться такой каре. Но окажи мне хоть эту милость — позволь мне устроить себе праздник. Так духовно праздные люди сами себя тешат во время одиноких прогулок: они еще не нашли, каким образом осуществится то, чего они вожделеют, но, минуя это, чтобы не мучить себя раздумьями о возможности и невозможности, полагают, будто уже налицо то, чего они хотят: и вот они уже распоряжаются дальнейшим, с радостью перебирают, что они будут делать, когда это совершится; их и без того праздная душа становится еще более праздной. Так и я уже поддаюсь этой слабости, и мне хочется отложить тот вопрос и после рассмотреть, каким образом это осуществимо, а пока, допустив, что это осуществимо, я рассмотрю, если позволишь, как будут распоряжаться правители, когда это уже совершится, и укажу, насколько полезно было бы все это и для государства, и для стражей. Именно это я попытаюсь сперва рассмотреть вместе с тобой, а потом уже то, если только ты разрешишь.

— Конечно, я разрешаю. Рассматривай.

— Я думаю, если наши правители будут достойны такого наименования и их помощники тоже, то эти последние охотно станут выполнять предписания, а те — предписывать, повинуясь частью законам, а частью подражая тому, что мы и предпишем.

— Естественно.

— А раз ты для них законодатель, то, так же как ты отобрал стражей-мужчин, ты по возможности отберешь и сходных с ними по своей природе женщин и им вручишь их. Раз у них и жилища, и трапезы будут общими, и никто не будет иметь этого в частном владении, раз они всегда будут общаться, встречаясь в гимнасиях и вообще одинаково воспитываясь, у них по необходимости — я думаю, врожденной — возникнет стремление соединяться друг с другом. Или, по-твоему, я говорю не о том, что неизбежно?

— Это не геометрическая, а эротическая неизбежность; она, пожалуй, острее той убеждает и увлекает большинство людей.

— И даже очень увлекает. Но далее, Главкон, в государстве, где люди процветают, было бы нечестиво допустить беспорядочное совокупление или какие-нибудь такие дела, да и правители не позволят.

— Да, это совершалось бы вопреки справедливости.

— Ясно, что в дальнейшем мы учредим браки, по мере наших сил, насколько только можно, священные. А священными были бы браки наиболее полезные.

— Безусловно.

— Но чем они были бы наиболее полезны? Скажи мне вот что, Главкон: в твоем доме я вижу и охотничьих собак, и множе-

ство птиц самых ценных пород. Так вот, ради Зевса, уделял ли ты внимание их брачному соединению и размножению?

— То есть как?

— Да прежде всего, хотя они все ценных пород, но разве среди них нет и не появляется таких, которые лучше других?

— Бывают.

— Так разводишь ли ты всех без различия или стараешься разводить самых лучших?

— Самых лучших.

— Что же? От кого приплод лучше — от совсем молодых, или совсем старых, или же преимущественно от тех, что в самой поре?

— От тех, что в самой поре.

— А если этого не соблюдать, то, как ты считаешь, намного ли ухудшится порода птиц и собак?

— Я считаю — намного.

— А как ты думаешь насчет лошадей и остальных животных? Разве там дело обстоит по-другому?

— Это было бы странно.

— Ох, милый ты мой, какими, значит, выдающимися людьми должны быть у нас правители, если и с человеческим родом дело обстоит так же.

— Оно действительно обстоит так. Но что же из этого?

— Да то, что правителям неизбежно придется применять много разных средств. Если тело не нуждается в лекарствах и человек охотно придерживается предписанного ему образа жизни, тогда, считаем мы, достаточно и посредственного врача. Но когда надо применять лекарства, мы знаем, что понадобится врач более смелый.

— Это верно. Но к чему ты это говоришь?

— А вот. Чего доброго, этим правителям потребуется у нас нередко прибегать ко лжи и обману — ради пользы тех, кто им подвластен. Ведь мы уже говорили, что подобные вещи полезны в виде лечебного средства.

— И это правильно.

— По-видимому, всего уместнее это будет при заключении браков и при деторождении.

— Как так?

— Из того, в чем мы были согласны, вытекает, что лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими и что потомство лучших мужчин и женщин следует воспитывать, а потомство худших — нет, раз наше стадо должно быть самым отборным. Но что это так делается, никто не должен знать, кроме самих правителей, чтобы не вносить ни малейшего разлада в отряд стражей.

— Совершенно верно.

— Надо будет установить законом какие-то празднества, на которых мы будем сводить вместе невест и женихов, надо учредить жертвоприношения и поручить нашим поэтам создавать

песнопения, подходящие для заключаемых браков. А определить количество браков мы предоставим правителям, чтобы они по возможности сохраняли постоянное число мужчин, принимая в расчет войны, болезни и т.д., и чтобы государство у нас по возможности не увеличивалось и не уменьшалось.

— Это правильно.

— А жеребьевку надо, я думаю, подстроить как-нибудь так, чтобы при каждом заключении брака человек из числа негодных винил бы во всем судьбу, а не правителей.

— Да, это сделать необходимо.

— А юношей, отличившихся на войне или как-либо иначе, надо удостаивать почестей и наград и предоставлять им более широкую возможность сходиться с женщинами, чтобы под благовидным предлогом ими было зачато как можно больше младенцев.

— Правильно.

— Все рождающееся потомство сразу же поступает в распоряжение особо для этого поставленных должностных лиц, все равно мужчин или женщин или и тех и других, — ведь занятие должностей одинаково и для женщин, и для мужчин.

— Да.

— Взяв младенцев, родившихся от хороших родителей, эти лица отнесут их в ясли к кормилицам, живущим отдельно в какой-нибудь части города. А младенцев, родившихся от худших родителей или от родителей, обладающих телесными недостатками, они укроют, как положено, в недоступном, тайном месте.

— Да, поскольку сословие стражей должно быть чистым.

— Они позаботятся и о питании младенцев: матерей, чьи груди набухли молоком, они приведут в ясли, но всеми способами постараются сделать так, чтобы ни одна из них не могла опознать своего ребенка. Если материнского молока не хватит, они привлекут других женщин, у кого есть молоко, и позаботятся, чтобы те кормили грудью положенное время, а ночные бдения и прочие тягостные обязанности будут делом кормилиц и нянек.

— Ты сильно облегчаешь женам стражей уход за детьми.

— Так и следует. Но разберем дальше то, что мы наметили. Мы сказали, что потомство должны производить родители цветущего возраста.

— Верно.

— А согласен ли ты, что соответствующая пора расцвета — двадцатилетний возраст для женщины, а для мужчины — тридцатилетний?

— И до каких пор?

— Женщина пусть рожает государству начиная с двадцати лет и до сорока, а мужчина — после того, как у него пройдет наилучшее время для бега: начиная с этих пор пусть производит он государству потомство вплоть до пятидесяти пяти лет.

— Верно, и у тех и у других это время телесного и духовного расцвета.

— Если же кто уже старше их или, напротив, моложе возьмется за общественное дело рождения детей, мы признаем это неблагочестивым, несправедливым делом, ведь он произведет для государства такого ребенка, который, если это пройдет незамеченным, будет зачат не под знаком жертвоприношений и молитв, в которых при каждом браке и жрицы, и жрецы, и все целиком государство молятся о том, чтобы у хороших и полезных людей потомство было всегда еще лучше и полезнее, а, напротив, под покровом мрака, как плод ужасной невоздержности.

— Это верно.

— Тот же самый закон пусть действует и в том случае, если кто из мужчин, еще производящих потомство, коснется женщины пусть и брачного возраста, но без разрешения правителя на их союз: мы скажем, что такой мужчина преподнес государству незаконного ребенка, так как не было обручения и освящения.

— Совершенно верно.

— Когда же и женщины и мужчины выйдут из возраста, назначенного для произведения потомства, я думаю, мы предоставим мужчинам свободно сходиться с кем угодно, кроме дочери, матери, дочерей дочери и старших родственниц со стороны матери; женщинам же — со всеми, кроме сыновей, отца и их младших и старших родственников. Но хотя мы и разрешим все это, они должны особенно стараться, чтобы ни один младенец не появился на свет, а если уж они будут вынуждены к этому обстоятельствами и ребенок родится, пусть распорядятся с ним так, чтобы его не пришлось выращивать.

— Это тоже правильно. Но как же они станут распознавать, кто кому приходится отцом, дочерью или родственниками, о которых ты сейчас говорил?

— Никак. Но всякий будет называть своими сыновьями и дочерями мальчиков и девочек, родившихся на десятый или седьмой месяц от дня его вступления в брак, а те будут называть его своим отцом; их потомство он будет называть детьми своих детей, а они соответственно будут называть стариков дедами и бабками, а всех родившихся за то время, когда их матери и отцы производили потомство, они будут называть своими сестрами и братьями, и потому, как мы только что и говорили, им не дозволено касаться друг друга. Из числа же братьев и сестер закон разрешит сожительствовать тем, кому это выпадет при же-

NB ***Взаимоотношение полов, проблема эмансипации, общность жен, контроль за рождаемостью и преимущество коллективного государственного воспитания детей — клубок вопросов, будоражащих человечество от века. В основе — дерзновенная мечта об улучшении человеческой породы.***

Существует неумолимая последовательная логика тоталитаризма. Суть ее в том, что ни одна, даже интимная сфера жизни не должна выходить из-под

контроля. Отсюда «правильные» арийские матери, рожавшие вне брака от солдат-отпускников так называемых детей рейха, особые процедуры освещения браков в элитных эсэсовских подразделениях.

ребьевке и будет дополнительно утверждено Пифией.

— Это в высшей степени правильно.

— Вот какова, Главкон, эта общность жен и детей у стражей нашего с тобой государства. [...]

КНИГА ШЕСТАЯ

[...] — А хоровод остальных свойств человека, обладающего философским складом? Впрочем, к чему сызнова его строить — ты ведь помнишь, что в него должны входить мужество, великодушие, понятливость, память. Ты возразил мне, что всякий должен согласиться с тем, что мы говорим, оставив, однако, в стороне рассуждения и вместо того наблюдая тех, о ком идет речь; всякий сказал бы также, что среди них он видит и бесполезных, и во многих случаях даже совсем негодных людей. Рассматривая причину этой их дурной славы, мы и столкнулись сейчас с вопросом, почему многие из них никчемны, и ради этого мы снова принялись разбирать природные свойства подлинных философов и были вынуждены определять их.

— Да, это так.

— Да, надо присмотреться к порче такой натуры, к тому, как она гибнет у многих, а у кого хоть что-нибудь от нее остается, тех считают пусть не дурными, но все же бесполезными. Затем надо рассмотреть свойства тех, кто им подражает и берется за их дело, — у таких натур много бывает промахов, так как они недостойны заниматься философией и это им не под силу; из-за них-то и закрепилась за философией и всеми философами повсюду та слава, о которой ты говоришь.

— А о какой порче ты упомянул?

— Попытаюсь разобрать это, если смогу. Я думаю, всякий согласится с нами, что такой человек, который обладал бы всем, что мы от него требуем для того, чтобы он стал совершенным философом, редко рождается среди людей — только как исключение. Или ты так не считаешь?

— Я вполне с тобой согласен.

— Таких людей мало, но зато посмотри, как много существует для них чрезвычайно пагубного.

— А что именно?

— Всякий до крайности удивится, если услышит, что каждое свойство, которое мы одобряли в подобных людях, оно-то как раз и губит душу, им обладающую, и отвлекает ее от философии: я имею в виду мужество, рассудительность — вообще все, что мы разбирали.

— Да, это странно слышать!

— А кроме того, губят и отвлекают ее и все так называемые блага: красота, богатство, телесная сила, влиятельное родство в государстве и все, что с этим связано. Вот тебе в общих чертах то, что я имею в виду.

— Понимаю, но с удовольствием ознакомился бы подробнее с твоим взглядом.

— Охвати его как должно в целом, и станет вполне ясным и вовсе не странным все ранее сказанное об этом предмете.

— Как ты посоветуешь это сделать?

— Относительно всякого семени или зародыша растения или животного мы знаем, что, лишенные подобающего им питания, климата и места, они тем больше теряют в своих свойствах, чем мощнее они сами: ведь плохое более противоположно хорошему, чем нехорошему.

— Конечно.

— Есть ведь разумное основание в том, что при чуждом ей питании самая совершенная природа становится хуже, чем посредственная.

— Да, есть.

— Так не скажем ли мы, Адимант, точно так же, что и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими? Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Но ведь слабые натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол.

— Я согласен с тобой.

— Если установленная нами природа философа получит надлежащую выучку, то, развиваясь, она непременно достигнет всяческой добродетели; но если она посеяна и растет на неподобающей почве, то выйдет как раз наоборот, разве что придет ей на помощь кто-нибудь из богов. Или и ты считаешь, подобно большинству, будто лишь немногие молодые люди испорчены софистами — некими частными мудрецами и только об этих молодых людях и стоит говорить? Между тем кто так говорит, они-то и являются величайшими софистами, в совершенстве умеющими перевоспитывать и переделывать людей на свой лад — юношей и стариков, мужчин и женщин.

— Кто же это делает?

— Те, кто густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь иных общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том и в другом; они кричат, рукоплещут, и вдобавок их брань или похвала гулким эхом отражаются от

NB ***Полемика Платона с софистами, отравляющими сознание юношества, вырастает из исторического контекста. Для философа софист — синоним демагога в современном, а не в античном смысле этого слова, готового с помощью уловок и силлогизмов доказывать все что угодно.***

Кроме того, педагогическая деятельность ловких софистов давала в то время неплохой доход, что тоже вызвало негативное отношение философа. Однако Платон, поднимаясь над полемикой с коллегами по философскому цеху, тонко подмечает растлевающее влияние социальной и политической демагогии, самой общественной атмосферы базара на умы молодых людей. Иными словами, речь идет о воспитании в широком смысле слова. Как трудно противостоять накалу страстей в обществе, ощущает на себе сегодня каждый российский педагог.

скал в том месте, где это происходит, так что шум становится вдвое сильнее. В таких условиях что, как говорится, будет, по-твоему, у юноши на сердце? И какое воспитание, полученное частным образом, может перед этим устоять? Разве оно не будет смыто этой бранью и похвалой и унесено их потоком? Разве не признает юноша хорошим или постыдным то же самое, что они, или не станет заниматься тем же самым? Наконец, разве он не станет таким же сам?

— Это совершенно неизбежно, Сократ.

— А между тем мы еще не упоминали о величайшей необходимости.

— Какой же?

— О той, которую с помощью дела прибавляют к слову эти самые воспитатели и софисты, когда их речь не убеждает. Или ты не знаешь, что ослушника они карают лишением гражданских прав, денежными штрафами, а то и смертной казнью?

— Да, люди весьма охотно прибегают к таким мерам.

— Найдется ли, по-твоему, тот софист, что их одолеет? Или, может быть, их переубедят доводы частных лиц?

— Думаю, нет.

— Да, нет. Даже и делать такую попытку было бы крайне безрассудно. Ведь не бывает, не бывало да, по-моему, и не будет иного, противоположного отношения к добродетели у тех, кто получил воспитание от большинства, то есть человеческое; однако для божественного воспитания, мой друг, мы, согласно пословице, делаем исключение. Надо твердо знать: если при таком устройстве государств сохраняется некий порядок, то, возводя его сохранение к божеству, ты не ошибешься.

— Да, мне кажется, что дело обстоит не иначе.

NB *Величайшее прозрение Платона, переосмысление которого недавно сделал в развернутом виде философ Г.С. Померанц: «Потеря целого, затерянного в частном, дробном, — это потеря Бога. Потому что Бог — это прежде всего Целостность, великая и непостижимая Целостность, объемлющая время, пространство, мысль. Целостность, проникающая мимо ума прямо в сердце...»*

Постоянная задача культуры связывать дробность интересов и целей священным узлом.

И дело совсем не в устранении частных интересов, а в восстановлении иерархии, пирамиды, где степень свободы соответствует степени духовной высоты (осознанности своей связи с духовным целым). На са-

мой вершине то, о чем писал св. Августин: «Полюби Бога — и делай что хочешь».

При всем пристрастии Платона к простым решениям, он, испытывая тоску по Целому, прекрасно понимает, что в основе миропорядка лежит иерархия ценностей, опирающаяся на чувство священного. Тут философ действительно не ошибается, когда возводит сохранение некого порядка в государстве к божеству. В который раз заметим, что сие изречено еще до прорыва средиземноморской цивилизации к монотеизму. Быть может, это одно из самых великих открытий Платона. Так архаика, древность оборачивается своей неожиданной стороной, помогая войти в третье тысячелетие, преодолевая сверхдробность современной цивилизации.

— Вдобавок убедись еще вот в чем...
— В чем же?

Софисты потакают мнениям толпы

— Каждое из этих частных лиц, взимающих плату (большинство называет их софистами и считает, будто их искусство направлено против него), преподает не что иное, как те же самые взгляды большинства и мнения, выражаемые на собраниях, и называет это мудростью. Это все равно, как если бы кто-нибудь, ухаживая за огромным и сильным зверем, изучил его нрав и желания, знал бы, с какой стороны к нему подойти, каким образом можно его трогать, в какую пору и отчего он свирепеет или успокаивается, при каких обстоятельствах привык издавать те или иные звуки и какие посторонние звуки укрощают его либо приводят в ярость. Изучив все это путем обхождения с ним и длительного навыка, тот человек называет это мудростью и, как бы составив руководство, обращается к преподаванию, по правде сказать, не зная взглядов [большинства] и его вожделений — что в них прекрасно или постыдно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо, но обозначая перечисленное соответственно мнениям этого огромного зверя: что тому приятно, он называет благом, что тому тягостно — злом и не имеет никакого иного понятия об этом, но называет справедливым и прекрасным то, что необходимо. А насколько по существу различна природа необходимого и благого, он не видит и не способен показать это другому человеку. Скажи, ради Зевса, не странным ли показался бы тебе такой воспитатель?

— Мне — да.

— А чем же отличается от него тот, кто мудростью считает уже то, что он подметил, что не нравится, а что нравится собранию большинства самых различных людей — будь то в живописи, музыке или даже в политике? Если, общаясь с ними, он выставляет напоказ свои поэтические или иные произведения либо свое служение государству, он делает это большинство своим властелином сильнее, чем это вызывается необходимостью, и тогда в силу так называемой Диомедовой нужды он выполняет то, что одобряет большинство. А действительно ли это хорошо или прекрасно —

разве слышал ты когда-либо, чтобы кто-то из них отдавал себе в этом отчет и чтобы это не вызывало бы смеха?

— Думаю, что и никогда не услышу.

— Так вот, учитывая все это, припомни то, о чем говорили мы раньше: возможно ли, чтобы толпа допускала и признавала существование красоты самой по себе, а не многих красивых вещей или самой сущности каждой вещи, а не множества отдельных вещей?

— Это совсем невозможно.

Антагонизм философа и толпы

— Следовательно, толпе не присуще быть философом.

— Нет, не присуще.

— И значит, тот, кто занимается философией, неизбежно будут вызывать ее порицание.

— Да, неизбежно.

— Как и порицание со стороны тех частных лиц, которые, общаясь с чернью, стремятся ей угодить.

— Это ясно.

— Исходя из этого, в чем ты усматриваешь спасение для философской натуры, чтобы ей не бросать своего занятия и достичь своей цели? Решай на основании того, о чем мы говорили раньше: мы признали, что такой натуре свойственны хорошие способности, памятливость, мужество и возвышенный образ мыслей.

— Да.

— И разве он не будет первым среди всех людей с малых лет, особенно если и телом он уродился таким, как душой?

— Почему бы ему и не быть таковым!

— А его близкие и сограждане захотят найти ему применение в своих делах, когда он подрастет?

— Как же иначе!

— Значит, они будут докучать ему просьбами и оказывать ему почет, чтобы подольститься и заранее заручиться его могущественным покровительством.

— Да, это часто бывает.

— Что же будет делать, по-твоему, подобный человек среди таких людей, особенно если он будет принадлежать к числу граждан великого государства и будет в нем богатым и знатным, а к тому же статным и привлекательным на вид? Не появятся ли у него необычные притязания? Не станет ли он считать себя способным распоряжаться делами и эллинов, и варваров и не занесется ли он высоко, преисполнившись высокомерия и пустой самонадеянности вопреки разуму?

— Все это более чем возможно.

— Если кто-нибудь, несмотря на такое его состояние, спокойно подойдет к нему и скажет ему правду, то есть что ума у него нет, а не мешало бы его иметь, но что поумнеть можно, если

только подчинить себя этой цели — приобретению ума, — легко ему будет, по-твоему, выслушать это среди стольких бед?

— Вовсе не легко.

— Если же кто-нибудь, хотя бы один человек, благодаря своей хорошей природе и близости к таким учениям склонится на сторону философии, чувствуя к ней влечение, как, на наш взгляд, поступят в этом случае ее противники, понимая, что для них потеряна возможность использовать его как союзника? Разве не прибегнут они к любым действиям и к любым доводам, чтобы переубедить его и чтобы его наставник не имел успеха? Разве не будут они строить козни и частным образом, и в общественном порядке, привлекая его к суду?

— Это неизбежно.

— Так может ли статься, чтобы такой человек занимался философией?

— Не очень-то!

— Видишь, мы неплохо тогда сказали, что даже сами особенности философской натуры, когда она оказывается в плохих условиях, бывают каким-то образом виной тому, что человек бросает этим заниматься; причиной бывают и так называемые блага — богатство и всякого рода обеспеченность.

— Это было правильно сказано.

— Вот в чем гибель и вот как велика, друг мой, порча лучших натур, предназначенных для благороднейшего занятия! И вообще-то подобные натуры редкость, как мы утверждаем. К их числу относятся и те люди, что причиняют величайшее зло государствам и частным лицам, и те, что творят добро, если их влечет к нему; мелкая же натура никогда не совершит ничего великого ни для частных лиц, ни для государства.

— Сущая правда.

— Когда, таким образом, от философии отпадают те люди, которым всего больше надлежит ею заниматься, она остается одинокой и незавершенной, а сами они ведут жизнь и не подобающую, и не истинную. К философии же, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее недостойные. Они позорят ее и навлекают на нее упрек в том, за что как раз и порицают ее, по твоим словам, ее хулители, говоря, будто с ней имеют дело люди либо ничего не стоящие, либо же в большинстве своем заслуживающие всего самого худшего.

— Действительно, так об этом и говорят.

— И правильно говорят. Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто, спасаясь от тюрьмы, бежит в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии — особенно те, что половчее в своем ничтожном дельце. Хотя философия находится в таком положении, однако сравнительно с любым другим мастерством она все же гораздо больше в чести, что и привлекает к ней многих людей, несовер-

шенных по своей природе: тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом; ведь это неизбежно.

— Да, именно так.

— А посмотреть, так чем они отличаются от разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ и нарядился — ну прямо жених? Да он и собирается жениться на дочери своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью.

— Ничем почти не отличаются.

— Что же может родиться от таких людей? Не будет ли их потомство незаконнорожденным и негодным?

— Это неизбежно.

— Что же? Когда люди, недостойные воспитания, приближаясь к нему, ведут себя недостойно, какие, можем мы ожидать, родятся тогда намерения и мнения? Поистине они не заслуживают называться мудростью, поскольку в них нет ни подлинности, ни мысли.

— Совершенно верно.

— Остается совсем малое число людей, Адимант, достойным образом общающихся с философией: это либо тот, кто, подвергшись изгнанию, сохранил как человек, получивший хорошее воспитание, благородство своей натуры — а раз уж не будет гибельных влияний, он, естественно, и не бросит философии, — либо это человек великой души, родившийся в маленьком государстве: делами своего государства он презрительно пренебрежет. Обратится к философии, пожалуй, еще и небольшое число представителей других искусств: обладая хорошими природными задатками, они справедливо пренебрегут своим прежним занятием. Может удержать и такая узда, как у нашего приятеля Феага: у него решительно все клонилось к тому, чтобы отпасть от философии, но присущая ему болезненность удерживает его от общественных дел. О моем собственном случае — божественном знамении — не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало.

Все вошедшие в число этих немногих, отведав философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние; они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здравого и что там не найти себе союзника, чтобы с ним вместе прийти на помощь правому делу и уцелеть. Напротив, если человек, словно очутившись среди зверей, не пожелает сообща с ними творить несправедливость, ему не под силу будет управиться одному со всеми дикими своими противниками, и, прежде чем он успеет принести пользу государству или своим друзьям, он погибнет без пользы и для себя, и для других. Учтя все это, он сохраняет спокойствие и делает свое дело, словно укрывшись за

стеной от пыли, поднятой ураганом. Видя, что все остальные преисполнились беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь чистым от неправды и нечестивых дел, а при исходе жизни отойдет радостно и кротко, уповая на лучшее.

— Значит, он отходит, достигнув немалого!

— Однако все же не до конца достигнув того, что он мог, так как государственный строй был для него неподходящим. При подходящем строе он и сам бы вырос и, сохранив все свое достояние, сберег бы также и общественное.

Так вот насчет философии — из-за чего у нее такая дурная слава (а между тем это несправедливо), — по-моему, уже сказано достаточно, если у тебя нет других замечаний.

— Я ничего не могу к этому добавить. Но какое из существующих теперь государственных устройств ты считаешь для нее подобающим?

КНИГА СЕДЬМАЯ

Символ пещеры

— После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю, — сказал Главкон.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

— Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

— А предметы, которые проносят там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?

— То есть?

— Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, посчитали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

— Непременно так.

— Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметом.

— Это совершенно неизбежно.

— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную проходящую перед ним вещь и заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

— Конечно, он так подумает.

— А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

— Да, это так.

— Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

— Да, так сразу он этого бы не смог.

— Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

— Несомненно.

— И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной

области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других ему чуждых средах.

— Конечно, ему это станет доступно.

— И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

— Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

— Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

— И даже очень.

— А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом желал бы

...как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный

и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

— Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

— Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

— Конечно.

— А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

— Непременно убили бы.

— Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподоб-

ляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль — коль скоро ты стремишься ее узнать, — а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

— Да, естественно.

Созерцание божественных вещей (справедливости самой по себе) и вещей человеческих

— Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не видавшие самое справедливость.

— Да, в этом нет ничего удивительного.

— Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть [оно нарушается] по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой; это можно понять, видя, как иногда душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состояние и такую жизнь можно счесть блаженством, той же, первой, посочувствовать. Если же при взгляде на нее кого-то все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света.

— Ты очень правильно говоришь.

— Раз это верно, вот как должны мы думать об этих душах: просвещенность — это совсем не то, что утверждают о ней неко-

торые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания и они его туда вкладывают, вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение.

— Верно, они так утверждают.

— А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли?

— Да.

Искусство обращения человека к созерцанию идей (эйдосов)

— Как раз здесь и могло бы проявиться искусство обращения: каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека. Это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы.

— Видимо, так.

— Некоторые положительные свойства, относимые к душе, очень близки, пожалуй, к таким же свойствам тела; в самом деле, у человека сперва их может и не быть, они развиваются позднее путем упражнения и входят в привычку. Но способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными, как проницательна их душонка и как они насквозь видят то, что им надо? Значит, зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности, и чем острее они видят, там больше совершают зла.

— Конечно, я это замечал.

— Однако если сразу же, еще в детстве, пресечь природные наклонности такой натуры, которые, словно свинцовые грузила, влекут ее к обжорству и различным другим наслаждениям и направляют взор души вниз, то, освободившись от всего этого, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там все так же остро, как теперь в том, на что направлен их взор.

— Это естественно.

Роль этого искусства в управлении государством

— Что же? А разве естественно и неизбежно не вытекает из сказанного раньше следующее: для управления государством не годятся как люди непросвещенные и несведущие в истине, так и

те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием, — первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных.

— Это верно.

— Раз мы — основатели государства, нашим делом будет заставлять лучшие натуры учиться тому познанию, которое мы раньше назвали самым высоким, то есть умению видеть благо и совершать к нему восхождение; но когда, высоко поднявшись, они в достаточной мере его узрят, мы не позволим им того, что в наше время им разрешается.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы не позволим им оставаться там, на вершине, из нежелания спуститься снова к тем узникам, и, худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести.

— Выходит, мы будем несправедливы к этим выдающимся людям и из-за нас они будут жить хуже, чем могли бы.

— Ты опять забыл, мой друг, что закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства.

— Правда, я позабыл об этом.

— Заметь, Главкон, что мы не будем несправедливы к тем, кто становится у нас философами, напротив, мы предъявим к ним лишь справедливое требование, заставляя их заботиться о других и стоять на страже их интересов. Мы скажем им так: «Во всех других государствах люди, обратившиеся к философии, вправе не принимать участия в государственных делах, потому что люди сделались такими сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием и не должно стремиться возместить расходы. А вас родили мы для вас же самих и для остальных граждан, подобно тому как у пчел среди их роя бывают вожди и цари. Вы воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы, и более их способны заниматься и тем и другим. Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не

во сне, как это происходит сейчас, в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, — будто это какое-то великое благо. По правде же дело обстоит вот как: где всего менее стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью; совсем иначе бывает в государстве, где правящие настроены противоположным образом.

— Безусловно.

— А ты не думаешь, что наши питомцы, слыша это, выйдут из нашего повиновения и не пожелают трудиться, каждый в свой черед, вместе с гражданами, а предпочтут все время пребывать друг с другом в области чистого [бытия]?

— Этого не может быть, потому что мы обращаемся к людям справедливым с нашим справедливым требованием. Но во всяком случае каждый из них пойдет управлять только потому, что это необходимо, — в полную противоположность современным правителям в любом государстве.

— Так уж обстоит дело, дорогой мой. Если ты найдешь для тех, кому предстоит править, лучший образ жизни, чем обладание властью, тогда у тебя может осуществиться государство с хорошим государственным строем. Ведь только в таком государстве будут править те, кто на самом деле богат — не золотом, а тем, чем должен быть богат счастливый: добродетельной и разумной жизнью. Если же бедные и неимущие добиваются доступа к общественным благам, рассчитывая урвать себе оттуда кусок, тогда не быть добру: власть становится чем-то таким, что можно оспаривать, и подобного рода домашняя, внутренняя война губит и участвующих в ней, и остальных граждан.

— Совершенно верно.

— А можешь ты назвать какой-нибудь еще образ жизни, выражающий презрение к государственным должностям, кроме того, что посвящен истинной философии?

— Клянусь Зевсом, нет.

— Однако не следует, чтобы к власти приходили те, кто прямо-таки в нее влюблен. А то с ними будут сражаться соперники в этой любви.

— Несомненно.

— Кого же иного заставишь ты встать на страже государства, как не тех, кто вполне сведущ в деле наилучшего государственного правления, а вместе с тем имеет и другие достоинства и ведет жизнь более добродетельную, чем государственные деятели?

— Никого.

— Хочешь, рассмотрим, каким образом получаются такие люди и с помощью чего можно вывести их наверх, к свету, подобно тому, как, по преданию, некоторые поднялись из Аида к богам?

— Очень хочу!

— Но ведь это не то же самое, что перевернуть черепок; тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному

дню бытия; такое восхождение мы, верно, назовем стремлением к мудрости.

— Конечно.

— Не следует ли нам рассмотреть, какого рода познание способствует этому?

— Да, это надо сделать.

Разделы наук, направленных на познание чистого бытия

— Так какое же познание, Главкон, могло бы увлечь душу от становления к бытию? Но чуть только я задал этот вопрос, мне вот что пришло на ум: разве мы не говорили, что [будущие философы] непременно должны в свои юные годы основательно знакомиться с военным делом?

— Говорили.

— Значит, то познание, которое мы ищем, должно дополняться еще и этим.

— То есть чем?

— Оно не должно быть бесполезным для воинов.

— Конечно, не должно, если только это возможно.

— Как мы уже говорили раньше, их воспитанию служат у нас гимнастические упражнения и мусическое искусство.

— Да, это у нас уже было.

— Между тем гимнастика направлена на то, что может как возникать, так и исчезать, — ведь от нее зависит, прибавляется ли или убавляется крепость тела.

— Понятно.

— А ведь это совсем не то, искомое, познание.

— Нет, не то.

— Но, быть может, таково мусическое искусство, которое мы разобрали раньше?

— Но, именно оно, если ты помнишь, — сказал Главкон, — служило как бы противовесом гимнастике, ведь оно воспитывает нравы стражей: гармония делает их уравновешенными, хоть и не сообщает им знания, а ритм сообщает их действиям последовательность. В речах их также оказываются родственные этим свойства мусического искусства, будь то в произведениях вымышленных или более близких к правде. Но познания, ведущего к тому благу, которое ты теперь ищешь, в мусическом искусстве нет вовсе.

— Как это удачно ты мне напомнил: действительно, ничего такого в нем нет, как мы говорили. Но, милый Главкон, в чем могло бы оно содержаться? Ведь все искусства оказались грубоватыми.

— Конечно. Какое же еще остается познание, если отпадают и мусическое искусство, и гимнастика, и все остальные искусства?

— Погоди-ка. Если, кроме них, мы уже ничем не располагаем, давай возьмем то, что распространяется на них всех.

— Что же это такое?

— Да то общее, чем пользуется любое искусство, а также рассудок и знания, то, что каждый человек должен узнать прежде всего.

— Что же это? [...]

— Да пустяк: надо различать, что такое один, два и три. В общем я называю это числом и счетом. Разве не так обстоит дело, что любое искусство и знание вынуждено приобщаться к нему? [...]

Еще об отборе правителей и их воспитании

[...] — Помнишь, каких правителей мы отобрали, когда раньше говорили об их выборе?

— Как не помнить!

— Вообще-то считай, что нужно выбирать указанные тогда натуры, то есть отдавать предпочтение самым надежным, мужественным и по возможности самым благообразным, но, кроме того, надо отыскивать не только людей благородных и строгого нрава, но и обладающих также свойствами, подходящими для такого воспитания.

— Кто же это, по-твоему?

— У них, друг мой, должна быть острая восприимчивость к наукам и быстрая сообразительность. Ведь души робеют перед могуществом наук гораздо больше, чем перед гимнастическими упражнениями, эта трудность ближе касается души, это ее особенность, которую она не разделяет с телом.

— Это верно.

— Надо искать человека с хорошей памятью, несокрушимо твердого и во всех отношениях трудолюбивого. Иначе какая ему, по-твоему, охота и переносить телесные тяготы, и в довершение всего еще столько учиться и упражняться?

— Другого такого нам не найти, ведь это должна быть исключительно одаренная натура.

— В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает, — об этом мы говорили уже и раньше. Не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным.

— То есть как?

— Прежде всего у того, кто за нее берется, не должно хромать трудолюбие, что бывает, когда человек трудолюбив лишь наполовину, а наполовину — ленив. Это наблюдается, если кто любит гимнастику, охоту и вообще все, что развивает тело, но не любит учиться, исследовать, не любознателен — подобного рода трудности ему ненавистны. Хромым можно назвать и того, чье трудолюбие обращено на трудности, противоположные этим.

— Ты вполне прав.

— Значит, и в том, что касается истины, мы будем считать душу покалеченной точно так же, если она, несмотря на свое отвращение к намеренной лжи (этого она и у себя не выносит, и возмущается ложью других людей), все же снисходительно станет допускать ложь нечаянную и не смущаться, когда ей укажут на невежество, в котором она легкомысленно выпачкалась не хуже свиньи.

— Все это совершенно верно.

— И что касается рассудительности, мужества, великодушия, а также всех других частей добродетели, надо не меньше наблюдать, кто проявляет благородство, а кто — подлость. Не умеющий это различать — будь то частное лицо или государство, — сам того не замечая, привлечет для тех или иных надобностей — в качестве друзей ли или правителей — людей, хромающих на одну ногу и подлых.

— Это действительно часто бывает.

— А нам как раз этого-то и надо избежать. Если мы подберем людей здравых телом и духом и воспитаем их на возвышенных знаниях и усиленных упражнениях, то самой справедливости не в чем будет нас упрекнуть и мы сохраним в целости и государство, и его строй; а если мы возьмем неподходящих для этого людей, то все у нас выйдет наоборот и еще больше насмешек обрушится на философию.

— Это был бы позор.

— Конечно. Но, видно, я уже и сейчас оказался в смешном положении.

— Почему?

— Позабыв, что все это у нас только забава, я говорил, напрягаясь изо всех сил. А говоря, я то и дело оглядывался на философию и видел, как ею помыкают. В негодовании на тех, кто тому виной, я неожиданно вспылил и говорил уж слишком всерьез.

— Клянусь Зевсом, у меня как у слушателя не сложилось такого впечатления.

— Зато у меня оно сложилось — как у оратора. Но не забудем вот чего: говоря тогда об отборе, мы выбирали пожилых, а теперь выходит, что это не годится, ведь нельзя верить Солону, будто человек, старея, может многому научиться; напротив, к этому он становится способен еще менее, чем к бегу: именно юношам принадлежат все великие и многочисленные труды.

— Безусловно.

Возрастная градация воспитания

— Значит, счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать нашим стражам еще в детстве, не делая, однако, принудительной форму обучения.

— То есть?

— Свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски. Правда, если тело насильно заставляют преодолевать трудности, оно от этого не делается хуже, но насильственно внедренное в душу знание непрочно.

— Это верно.

— Поэтому, друг мой, питай своих детей науками не насильно, а играючи, чтобы ты лучше мог наблюдать природные наклонности каждого.

— То, что ты говоришь, не лишено основания.

— Помнишь, мы говорили: надо брать с собой детей и на войну — конечно, зрителями, на конях, а где безопасно, так и поближе; пусть они отведают крови, словно щенки.

— Помню.

— Кто во всем этом — в трудах, в науках, в опасностях — всегда будет выказывать себя самым находчивым, тех надо занести в особый список.

— В каком возрасте?

— Когда они уже будут освобождены от обязательных занятий телесными упражнениями. Ведь в течение этого срока, продолжается ли он два или три года, у них нет возможности заниматься чем-либо другим. Усталость и сон — враги наук. А вместе с тем ведь и это немаловажное испытание: каким кто себя выкажет в телесных упражнениях.

— Еще бы!

— По истечении этого срока юноши, отобранные из числа двадцатилетних, будут пользоваться большим почетом сравнительно с остальными, а наукам, порознь преподававшимся им, когда они были детьми, должен быть сделан общий обзор, чтобы показать их сродство между собою и с природой бытия.

— Знание будет прочным, только когда оно приобретено подобным путем.

— И это самая главная проверка, имеются ли у человека природные данные для занятий диалектикой или нет. Кто способен все обозреть, тот — диалектик, кому же это не под силу, тот — нет.

— Я тоже так думаю.

— Вот тебе и придется подмечать, кто наиболее отличится в этом, кто будет стойким в науках, на войне и во всем том, что предписано законом. Из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, надо будет опять-таки произвести отбор, окружить их еще большим почетом и подвергнуть испытанию их способность к диалектике, наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия. Но здесь требуется величайшая осторожность, мой друг.

— А собственно, почему?

— Разве ты не замечаешь зла, связанного в наше время с умением рассуждать, — насколько оно распространилось?

— В чем же оно состоит?

— Люди, занимающиеся этим, преисполнены беззакония.

— И в очень сильной степени.

— Удивляет ли тебя их состояние? Заслуживают ли они, по-твоему, снисхождения?

— В каком же главным образом отношении?

— Возьмем такой пример: какой-нибудь подкинутый ребенок вырастает в богатстве, в большой и знатной семье, ему всячески угождают. Став взрослым, он узнаёт, что те, кого он считал своими родителями, ему чужие, а подлинных родителей ему не найти. Можешь ты предугадать, как будет он относиться к тем, кто его балует, и к своим мнимым родителям — сперва в то время, когда он не знал, что он подкидыш, а затем, когда уже это узнает? А хочешь, я сам тебе скажу, что я тут усматриваю?

— Хочу.

— Я предвижу, что, пока он не знает истины, он будет почитать мнимых родственников — мать, отца и всех остальных — больше, чем тех, кто его балует. С его стороны будет меньше пренебрежения к нуждам родственников, меньше беззаконных поступков или выражений по отношению к ним, меньше неповиновения им, чем тем, кто его балует.

— Естественно.

— Когда же он узнает правду, то, думаю я, его почтение и внимательность к мнимым родственникам ослабеет, а к тем, кто его балует, увеличится; он будет слушаться их гораздо больше, чем раньше, жить на их лад, откровенно примкнув к ним, а о прежнем своем отце и об остальных мнимых родственниках вовсе перестанет заботиться, разве что по натуре он будет исключительно порядочным человеком.

— Все так и бывает, как ты говоришь. Но какое отношение имеет твой пример к людям, причастным к рассуждениям?

Справедливость воспитывается в человеке с детства

— А вот какое: относительно того, что справедливо и хорошо, у нас с детских лет имеются взгляды, в которых мы воспитаны под воздействием наших родителей, — мы подчиняемся им и их почитаем.

— Да, это так.

— Но им противоположны другие навыки, сопряженные с удовольствиями, они ласкают нам душу своей привлекательностью. Правда, люди хоть сколько-нибудь умеренные не поддаются им, послушно почитая заветы отцов.

— Это все так...

— Далее. Когда перед человеком, находящимся в таком положении, встанет Вопрос, вопрошая: «Что такое прекрасное?» — человек ответит так, как привычно усвоил от законодателя, од-

нако дальнейшее рассуждение это опровергнет. После частых и всевозможных опровержений человек этот падет так низко, что будет придерживаться мнения, будто прекрасное ничуть не более прекрасно, чем безобразно. Так же случится и со справедливостью, с благом и со всем тем, что он особенно почитал. После этого что, по-твоему, станется с его почтительностью и послушанием?

— У него неизбежно уже не будет такого почтения и послушания.

— Если же он перестанет считать все это ценным и дорогим, как бывало, а истину найти будет не в состоянии, то, спрашивается, к какому же иному образу жизни ему естественно обратиться, как не к тому, который ему будет лестен?

— Все другое исключено.

— Так окажется, что он стал нарушителем законов, хотя раньше соблюдал их предписания.

— Да, это неизбежно.

— Значит, подобное состояние естественно для тех, кто причастен к рассуждениям, и, как я говорил прежде, такие люди вполне заслуживают сочувствия.

— И сожаления.

— Значит, чтобы люди тридцатилетнего возраста не вызывали у тебя подобного рода сожаления, надо со всевозможными предосторожностями приступать к рассуждениям.

— Несомненно.

— Разве не будет одной из постоянных мер предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассуждениям появлялся смолоду? Я думаю, от тебя не укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь противоречиями и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно щенки, тащат и рвут на части всех, кто им подвернется.

— Да, в этом они не знают удержу.

— После того как они сами опровергнут многих и многие опровергнут их, они вскорости склоняются к полному отрицанию прежних своих утверждений, а это опорочивает в глазах других людей и их самих да заодно и весь предмет философии.

— Совершенно верно.

— Ну а кто постарше, тот не захочет принимать участия в подобном бесчинстве; скорее он будет подражать человеку, желающему в беседе дойти до истины, чем тому, кто противоречит ради забавы, в шутку. Он и сам будет сдержан, и занятие свое сделает почетным, а не презренным.

— Правильно.

— Разве не относится к мерам предосторожности все то, о чем им говорили раньше: допускать к отвлеченным рассуждениям лишь упорядоченные и стойкие натуры, а не так, как теперь,

когда за это берется кто попало, в том числе совсем неподходящие люди?

— Конечно, это необходимая мера.

— В сравнении с тем, кто развивает свое тело путем гимнастических упражнений, будет ли достаточен вдвое больший срок для овладения искусством рассуждать, если постоянно и напряженно заниматься лишь этим?

— Ты имеешь в виду шесть лет или четыре года?

— Это неважно. Пусть даже пять. После этого они будут у тебя вынуждены вновь спуститься в ту пещеру, их надо будет заставить занять государственные должности — как военные, так и другие, подобающие молодым людям, пусть они никому не уступят и в опытности. Вдобавок надо на всем этом их проверить, устоят ли они перед разнообразными влияниями или же кое в чем поддадутся.

— Сколько времени ты на это отводишь?

— Пятнадцать лет. А когда им будет пятьдесят, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился, — как на деле, так и в познаниях, — пора будет привести к окончательной цели — заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя — каждого в свой черед — на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как божествам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям.

— Ты, Сократ, словно ваятель, прекрасно завершил лепку созданных тобою правителей.

— И правительниц, Главкон; все, что я говорил, касается женщин ничуть не меньше, чем мужчин, правда, конечно, тех женщин, у которых есть на то природные способности.

— Это верно, раз женщины будут во всем участвовать наравне с мужчинами, как мы говорили.

— Что же? Вы согласны, что относительно государства и его устройства мы высказали совсем не пустые пожелания? Конечно, все это трудно, однако как-то возможно, притом не иначе, чем было сказано: когда властителями в государстве станут подлинные философы, будет ли их несколько или хотя бы один, нынешними почестями они пренебрегут, считая их низменными и ничего не стоящими, и будут высоко ценить порядочность и ту честь, что с нею связана, но самым великим и необходимым бу-

дут считать справедливость; служа ей и умножая ее, устроят они свое государство.

— Но как именно?

— Всех, кому в городе больше десяти лет, они отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы разобрали раньше. Таким-то вот образом всего легче и скорее установится тот государственный строй, о котором мы говорили, государство расцветет, а народ, у которого оно возникнет, достигнет блаженства и извлечет для себя великую пользу.

— Да, огромную. А как это могло бы произойти, если когда-нибудь осуществится, ты, Сократ, по-моему, хорошо разъяснил.

— Значит, мы уже достаточно поговорили об этом государстве и о соответствующем ему человеке? Ведь ясно, каким он, по-нашему, должен быть.

— Да, ясно. И поставленный тобою вопрос, кажется мне, получил свое завершение. [...]

КНИГА ДЕВЯТАЯ

Градация пяти складов души по степени счастья

[...] Итак, выноси решение: кто, по-твоему, займет первое место по счастью, кто — второе и так далее из пяти представителей — царского строя, тимократии, олигархии, демократии и тирании?

— Решение вынести нетрудно: в смысли добродетели и порока, счастья и его противоположности я ставлю их в том же порядке, в каком они выступали перед нами, подобно театральным хорам.

— Так давай наймем глашатая! Или я сам объявлю, что сын Аристона вынес решение считать самым счастливым самого добродетельного и справедливого человека, а таким будет человек наиболее царственный, властвующий над самим собой; самым несчастным он считает самого порочного и несправедливого, а таким будет тот, кто и сам для себя худший тиран, да еще и до крайности тиранит свое государство.

— Пусть у тебя так и будет объявлено!

— А не добавить ли мне еще, что все это не зависит от того, останутся ли эти их свойства тайной для всех людей и богов?

— Добавь и это.

— Пусть так! Пусть это будет нашим первым доказательством. Другим должно быть вот какое, если только оно убедительно...

— Что же это за доказательство?

ЗАКОНЫ
АФИНЯНИН, КЛИНИЙ, МЕГИЛЛ

Окончательно не отредактированный диалог в основном был написан Платоном, вероятно, в середине 50-х гг. IV в. до н.э. Среди действующих лиц «Законов» отсутствует Сократ, непременный участник всех предшествующих диалогов Платона. Вместо него главную роль играет некий афинянин, приехавший на Крит и беседующий с критянином Клинием и спартанцем Мегиллом о наилучшем общественном устройстве. В «Законах», отразивших разочарование Платона в его проектах социально-политического реформирования, человек предстает как бессловесная и бездушная кукла в руках богов. В отличие от «Государства» этот диалог в качестве основного способа добиться от людей должного поведения называет не их образование, а законодательное принуждение.

Фрагменты диалога печатаются по: Платон. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 4. — М., 1994. — С. 88—124, 145—147, 238—279. Перевод А.Н.Егунова

КНИГА ПЕРВАЯ

[...]А ф и н я н и н. Не правда ли, надо ставить начальником над нетрезвыми человека трезвого, мудрого, а не наоборот. Ведь если над нетрезвыми будет поставлен пьяный, юный, неразумный начальник, он лишь благодаря очень счастливой случайности не наделает страшных бед.

К л и н и й. Да, то был бы поистине счастливый случай.

А ф и н я н и н. Если бы такого рода общения происходили в государствах по мере сил правильно, а кто-то стал бы порицать самый этот обычай, то, быть может, его порицание было бы обоснованно. Если же этот обычай ругают за полнейшее его извращение, то отсюда явствует, что не сознают, во-первых, свойственной ему неправильности, а во-вторых, того, что все оказывается скверным, если происходит подобным образом, то есть без трезвого хозяина и распорядителя. Разве ты не замечаешь, что пьяный кормчий и вообще всякий нетрезвый начальник — чем бы он ни распоряжался — опрокидывает вверх дном корабли, колесницы, войско — все, чем он управляет.

К л и н и й. Ты молвил истинную правду, гость. Скажи нам еще, что хорошего принесет нам законное и правильное свер-

шение пиров? Как мы сейчас сказали, если войско находится под правильным руководством, то, кто за таким военачальником следует, одерживает победу, а это немалое благо. Точно так же и в остальных случаях. Ну, а правильно поставленные пиршества — какие преимущества дадут они частным лицам или государствам?

Афинянин. А какие преимущества принесет, могли бы мы спросить, государству один правильно воспитанный мальчик или хорошо поставленный хор? На это мы ответили бы: от одного-то государство получило бы малую пользу. Но если вы спрашиваете вообще, какая выгода государству от воспитания тех, кто воспитан, то нетрудно ответить, что хорошо воспитанные дети легко станут хорошими людьми и, став такими, и все остальное будут делать прекрасно, в том числе и побеждать в битвах врагов. Воспитание ведет и к победе, победа же иной раз — к невоспитанности. Ведь многие, обнаглев из-за одержанных на войне побед, под влиянием этой наглости преисполнены множеством пороков. Воспитание никогда не оказывалось Кадмовым, победы же часто для людей бывают и будут такими.

Клиний. Как нам кажется, друг мой, ты утверждаешь, будто совместный досуг за чашей вина имеет большое значение в воспитании, если при этом все совершается правильно.

Афинянин. Конечно.

Клиний. А сможешь ли ты затем доказать истинность своего утверждения?

Афинянин. Доказать, чужеземец, что поистине дело обстоит именно так, мог бы, ввиду частых сомнений, один только бог. Но я охотно укажу, почему, как мне кажется, следует это утверждать. К тому же ведь мы приступили сейчас к рассуждению о законах и государственном устройстве.

Клиний. Именно твое мнение по вопросам, вызывающим ныне так много сомнений, мы и хотели бы знать.

Афинянин. Нам надлежит поступить так. Вы постарайтесь усвоить, а я попробую так или иначе разъяснить свою мысль. Сперва выслушайте вот что: все эллины считают, что наше государство словоохотливо и многословно, что же касается Лакедемона, то он немногословен, а на Крите развивают скорее многомыслие, чем многословие. Я боюсь, как бы вы не подумали, что о предмете незначительном — об опьянении — я говорю много, распространяясь в длиннейших рассуждениях о столь малозначительной вещи. Однако в рассуждении было бы невозможно с достаточной ясностью охватить вопрос о сообразном с природой исправлении пиршеств, если не принять во внимание правильных основ мусического искусства. Равным образом и мусическое искусство нельзя понять без всего в совокупности воспитания. А все это требует длиннейших рассуждений. Решите же, как нам поступить: не оставить ли пока этот вопрос и не перейти ли к рассмотрению какого-либо другого закона?

Мегилл. Чужеземец-афинянин! Ты, может быть, не знаешь, что мой домашний очаг связан узами гостеприимства с вашим государством. Пожалуй, у всех нас, кто в детстве слышит о том, что он гость такого-то государства, с ранних лет появляется чувство расположения к нему — своей второй после родного города родине. По крайней мере я испытываю это. Ведь с детства, если я слышал, как лакедемоняне за что-либо порицали или хвалили афинян, говоря: «Вот какое скверное (или прекрасное) по отношению к нам деяние совершило, Мегилл, это ваше государство», я постоянно спорил, защищая вас, с теми, кто вас порицал. Я всегда был расположен к афинянам, мне и посейчас приятны звуки вашего говора; мне кажется вполне правильным утверждение многих, что хорошие афиняне особенно хороши. Ибо только их добродетель возникает без принуждения, сама собой; божество уделяет им ее, так что в ней поистине нет ничего искусственного. Поэтому не бойся препятствий с моей стороны; выскажи все, что тебе дорого.

Клиний. Точно так же, чужеземец, прими и выслушай мое слово, а затем смело говори что хочешь. Быть может, ты слышал здесь, на Крите, об Эпимениде, этом божественном муже. Он был наш сородич. За десять лет до персидских войн прибыл он в Афины и принес там, согласно повелению бога, предписанные богом жертвы. Как раз в то время афиняне опасались персидского нашествия. Он им предсказал, что персы придут не раньше чем через десять лет, а когда придут, будут отражены, вовсе не осуществив своих надежд и потерпев бедствий больше, чем причинив их. С тех пор наши предки заключили с вами союз гостеприимства; отсюда и вытекает мое к вам расположение, а также и моих родителей.

Афинянин. Вы, как я вижу, готовы меня слушать. С моей же стороны есть желание говорить, но исполнить его не так-то легко, однако попробуем. Прежде всего сообразно с ходом нашего рассуждения определим, что такое воспитание и каковы его свойства. Ведь мы согласились, что впредь в нашем рассуждении надо идти именно этим путем, пока он не приведет нас к богу вина.

Клиний. Конечно, поступим так, если тебе это нравится.

Афинянин. Я буду разъяснять, что надо разуметь под воспитанием, а вы смотрите, согласны ли вы со мной.

Клиний. Говори же!

Афинянин. Я говорю и утверждаю, что человек, желающий стать достойным в каком бы то ни было деле, должен с ранних лет упражняться, то забавляясь, то всерьез, во всем, что к этому относится. Например, кто хочет стать хорошим земледельцем или домостроителем, должен еще в играх либо обрабатывать землю, либо возводить какие-то детские сооружения. Их воспитатель должен каждому из них дать небольшие орудия — подобия настоящих. Точно так же пусть он сообщит им начатки необходимых знаний, например строителя пусть научит измерять и пользоваться правилом, воина — ездить верхом и так далее, все

это путем игры. Пусть он пытается при помощи этих игр направить вкусы и склонности детей к тому занятию, в котором они должны впоследствии достичь совершенства. Самым важным в обучении мы признаем надлежащее воспитание, вносящее в душу играющего ребенка любовь к тому, в чем он, выросши, должен стать знатоком и достичь совершенства. Смотрите же, одобряете ли вы все до сих пор высказанное?

Клиний. Вполне.

Афинянин. Не оставим также без определения того, что мы разумеем под воспитанием. Ведь теперь, порицая или хваля воспитание отдельных лиц, мы называем одних из нас воспитанными, а других — нет, причем иной раз прилагаем это обозначение и к людям, вся воспитанность которых заключается в умении вести мелкую или морскую торговлю и в других подобных сноровках. В нашем рассуждении мы, очевидно, подразумеваем под воспитанием не это, а то, что с детства ведет к добродетели, заставляя человека страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим согласно справедливости подчиняться или же властвовать. Только это, кажется мне, можно признать воспитанием согласно данному в нашей беседе определению. Воспитание же, имеющее своим предметом и целью деньги, могущество или какое-нибудь иное искусство, лишенное разума и справедливости, низко и неблагородно, да и вовсе недостойно носить это имя. Мы не станем спорить сами с собой о названиях. Пусть лишь останется в силе наше нынешнее рассуждение, в котором мы согласились, что люди, получившие правильное воспитание, становятся, пожалуй, хорошими, и нельзя недооценивать воспитанность, ибо она — самое прекрасное из того, что имеют лучшие люди. Если же воспитание отклонится от своего пути, но его можно выправить, всякий по мере сил должен это делать в течение всей своей жизни.

Клиний. Это верно. Мы согласны с твоими словами.

Афинянин. Еще раньше мы согласились, что те, кто может властвовать над собой, хороши, а кто нет, дурны.

Клиний. Ты вполне прав.

Афинянин. Давайте повторим яснее, что мы тогда сказали. Позвольте мне с помощью уподобления разъяснить вам это по мере сил.

Клиний. Пожалуйста.

Афинянин. Не признаём ли мы, что каждый из нас — это единое целое?

Клиний. Да.

Афинянин. Но каждый имеет в себе двух противоположных и неразумных советчиков: удовольствие и страдание.

Клиний. Так оно и есть.

Афинянин. К ним присоединяются еще мнения относительно будущего, общее имя которым «надежда». В частности, ожидание скорби называется страхом, ожидание удовольствия —

отвагой. Над всем этим стоит разум, решающий, что из них лучше, что хуже; он-то, став общим установлением государства, получает название закона.

Клиний. Хоть я и с трудом за тобой поспеваю, все же считай, что я следую за тобой, и продолжай.

Мегилл. И со мной то же самое.

Афинянин. Об этом мы станем размышлять так: представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью, ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока. Согласно нашему рассуждению, каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ни в чем от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства. Остальные нити — железные и грубые; только эта нить нежна, хотя она и златая, те же подобны разнообразным видам. Следует постоянно помогать прекраснейшему руководству закона. Ибо разум, будучи прекрасен, кроток и чужд насилия, нуждается в помощниках при своем руководстве, так, чтобы в нас золотой род побеждал остальные роды. Этот миф о том, что мы куклы, способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения «быть сильнее или слабее самого себя». Что же касается государства и частного человека, то этот последний принял бы за истину слово о руководящих нитях и счел бы нужным жить сообразно ему; государство же, приняв это слово от богов или же от познавшего все это человека, сделает его законом как для своих внутренних отношений, так и при сношениях с остальными государствами. Таким образом, порок и добродетель будут у нас яснее разграничены. Когда это станет нагляднее, то и воспитание и остальные обычаи станут, пожалуй, яснее, в том числе и вопрос о том, стоит ли проводить время, предаваясь вину. Раньше показалось, что по поводу столь незначительного предмета сказано было слишком много слов; теперь же может оказаться, что вопрос этот не так уж недостоин этих длинных рассуждений.

Клиний. Прекрасно сказано. Приведем наше рассуждение к достойному концу.

Афинянин. Итак, скажи: если мы предоставим подобной кукле опьяняться, в какое состояние мы ее приведем?

Клиний. Что ты имеешь в виду, спрашивая так?

Афинянин. Ничего, кроме следующего: что случится, если одно соединится с другим? Попытаюсь еще яснее выразить свою мысль. Я спрашиваю следующее: не делает ли питье вина более сильными удовольствия, страдания, гнев, любовь?

Клиний. И даже очень.

Афинянин. А наши ощущения, память, мнения, мысли? Становятся ли они точно так же сильнее, или же человек, предаваясь чрезмерному пьянству, совершенно лишается их?

Клиний. Совершенно лишается.

Афинянин. Не правда ли, такой человек возвращается к состоянию души, какое ему было свойственно в младенчестве?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. И тогда он всего менее может собой владеть.

Клиний. Да, всего менее.

Афинянин. Но разве это будет не никчемнейший человек?

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. Так что, видимо, не одни только старики снова впадают в детство, но также и люди пьяные?

Клиний. Ты верно заметил, гость.

Афинянин. Есть ли доказательство, убеждающее нас, что надо отведать этого обычая, а не избегать его изо всех сил?

Клиний. Видимо, есть. По крайней мере ты утверждаешь это и даже был готов доказать.

Афинянин. Ты верно напомнил. Я готов и сейчас это сделать, ведь вы оба выразили живое желание меня слушать.

Клиний. Как же нам не желать? Если уж не ради чего иного, так ради удивительного и странного утверждения, будто человеку следует добровольно впадать в самое мерзкое состояние.

Афинянин. Ты разумеешь состояние души, не так ли?

Клиний. Да.

Афинянин. Ну а тело, мой друг? Удивимся ли мы, если кто по доброй воле опускается до негодности, худобы, срама, бессилия?

Клиний. Как не удивляться!

Афинянин. Так что же? Станем ли мы думать, будто те, кто обращается к врачам, не знают, что прием лекарств уже вскоре сделает их тело надолго таким, что они согласились бы лучше умереть, если бы им предстояло до конца своих дней пребывать в подобном состоянии? И разве нам неизвестно, что те, кто занимается тяжелыми гимнастическими упражнениями, становятся сперва точно больными.

Клиний. Мы все это знаем.

Афинянин. А также и то, что они добровольно идут на это ради последующей пользы?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Но разве не надо и об остальных обычаях мыслить таким же образом?

Клиний. Да, надо.

Афинянин. В том числе и относительно того времяпрепровождения, когда люди предаются вину, если мы только правильно рассмотрели приведенные примеры.

Клиний. Без сомнений.

Афинянин. Итак, если окажется, что вино по своей пользе ничуть не хуже телесных упражнений, то у него будет перед ними еще и то преимущество, что они вначале сопряжены с болью, оно же нет.

Клиний. В этом-то ты прав, но я был бы удивлен, если бы мы смогли усмотреть в нем какую-то пользу.

Афинянин. Вот это мы теперь и должны попытаться разъяснить. Скажи мне, можем ли мы мыслить два чуть ли не противоположных вида страха?

Клиний. Какие именно?

Афинянин. Следующие: мы боимся зол, ожидаемых нами.

Клиний. Да.

Афинянин. И боимся мы нередко чужого мнения — как бы нас не сочли за дурных людей, если мы совершаем или говорим что-либо нехорошее. Этот вид страха мы — да думаю, что и все, — называем стыдом.

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. Вот о каких двух видах страха я говорил. Из них второй противоположен боли и остальным страхам; равным образом он противоположен и большинству величайших удовольствий.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Неужели же законодатель, да и всякий маломальски полезный человек не станет благоговейнейшим образом чтить этот страх? И, назвав его совестливостью, не обозначит ли он противоположную ей отвагу как бесстыдство, которое он сочтет величайшим злом для всех как в частной, так и в общественной жизни?

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Не правда ли, ничто — если только мы станем сравнивать каждое в отдельности — не доставляет нам столько великих преимуществ, в том числе победы и спасения на войне, как именно этот вид страха. Ведь есть две причины победы: отвага перед неприятелем и страх злого стыда перед друзьями.

Клиний. Это так.

Афинянин. Следовательно, каждый из нас должен стать и бесстрашным, и вместе с тем подверженным страху. Мы уже разобрали, почему это так.

Клиний. Да, вполне.

Афинянин. Желая сделать каждого человека бесстрашным, мы достигнем этого, согласно с законом, тем, что поставим его лицом к лицу со множеством разных страхов.

Клиний. Очевидно.

Афинянин. Ну а если мы хотим вселить в кого-либо справедливый страх? Разве не столкнем мы его с бесстыдством для того, чтобы он наловчился побеждать свои удовольствия? А кто хочет достичь совершенства в мужестве, не должен ли бороться с присущей ему трусостью и не должен ли ее победить? Ведь тот,

кто не упражнялся и неопытен в подобной борьбе — все равно, кто бы он ни был, — не станет по отношению к добродетели и наполовину тем, кем он должен бы стать. Кто же может стать вполне рассудительным, — тот ли, кто борется со множеством удовольствий и вожделений, увлекающих к бесстыдным, несправедливым поступкам, и побеждает их разумом, действием и искусством как во время развлечений, так и в серьезных делах, или же тот, кто вовсе не подвержен всему этому?

Клиний. Последнее маловероятно.

Афинянин. Так что же? Дал ли некий бог людям зелье, возбуждающее в них страх, и чем больше кто станет его пить, тем несчастнее станет он себя считать с каждым глотком? Он будет страшиться и настоящего, и всего будущего, так что даже самый мужественный человек в конце концов будет охвачен ужасом; когда же он выспится и отрезвится, он снова станет самим собой.

Клиний. О каком напитке, принятом у людей, можем мы это утверждать, чужеземец?

Афинянин. Ни о каком. Но если бы такое средство откуда-нибудь взялось, разве не было бы оно полезно законодателю для испытания мужества? Мы могли бы в таком случае сказать ему, например, следующее: «Скажи, законодатель, дающий закон критянам или кому-то другому, не хотел бы ты прежде всего иметь средство испытывать граждан — их мужество и трусость?»

Клиний. Ясно: всякий скажет, что хотел бы.

Афинянин. «Далее. Хочешь ли ты испытать это средство осторожно и без больших опасностей или же наоборот?»

Клиний. И тут любой согласится, что лучше осторожно.

Афинянин. «Не воспользуешься ли ты этим напитком, чтобы, возбудив страх, наблюдать, кто каким оказался в таком состоянии, принудить человека стать бесстрашным, прибегая к увещаниям, внушениям и поощрениям и покрывая бесчестьем того, кто тебя не послушается и не станет во всем таким, как ты приказал? Не отпустишь ли ты без наказания того, кто хорошо и мужественно упражнялся, а тому, кто делал это плохо, не назначишь ли наказание? Или ты совсем не станешь пользоваться таким напитком, хотя нет никаких поводов его порицать?»

Клиний. Как же ему не пользоваться, чужеземец, этим напитком?

Афинянин. Это было бы, друг мой, легчайшим испытанием в сравнении с нынешними упражнениями в гимнастике. Его можно всегда применить к отдельным лицам, к немногим и вообще к какому угодно числу людей. Если кто-либо из стыдливости считал бы, что не должно показываться, пока не усовершенствуешься, и стал бы наедине упражняться в борьбе со страхом, пользуясь вместо тысячи других средств только этим напитком, он поступил бы правильно. Кто верит самому себе, что он и природой, и своими заботами хорошо подготовлен, тот ничуть не

побоится упражняться на виду, вместе со многими сотрапезниками. Он поступит правильно, потому что преодолеет и победит силу неизбежного действия напитка; ни в чем важном он не будет поколеблен непристойностью и вследствие своей добродетели ни в чем не изменится. Но пусть он остерегается излишеств в питье, боясь той победы, какую одерживает этот напиток над всеми людьми.

Клиний. Да, чужеземец, поступающий так выказал бы свою рассудительность.

Афинянин. Скажем же снова законодателю вот что: «Да, о законодатель, ни бог не дал людям такого зелья для возбуждения страха, ни сами мы не изобрели его, — ибо здесь нет речи о магах на пиру. Но напиток, возбуждающий бесстрашие, чрезмерную отвагу, к тому же несвоевременную, недолжную, существует ли он? Или как мы скажем?»

Клиний. Существует, скажет он, имея в виду вино.

Афинянин. «Не есть ли этот напиток полная противоположность первому? Сперва он делает человека, который его пьет, снисходительным к самому себе; и чем больше он его отведывает, тем большими исполняется надеждами на благо и на свою мнимую силу. В конце же концов он преисполняется словесной несдержанностью, точно он мудр, своеволием и совершенным бесстрашием, так что, не задумываясь, говорит и делает все что угодно. С этим, я думаю, согласится всякий».

Клиний. Конечно.

Афинянин. Вспомним еще следующее. Мы сказали, что в наших душах должно воспитывать два чувства: первое — чувство чрезмерной отваги, второе, наоборот, — чрезмерного страха.

Клиний. Если не ошибаемся, это то, что ты назвал совестливостью.

Афинянин. Вы прекрасно помните. Так как мужество и бесстрашие должно развивать среди страха, то спрашивается, не следует ли воспитывать противоположные качества среди того, что противоположно страху?

Клиний. Очевидно.

Афинянин. Итак, по-видимому, в тех состояниях, испытывая которые мы по своей природе становимся смелыми и отважными, и надо упражняться, как можно менее преисполняясь бесстыдством и дерзостью и боясь совершить, испытать или сказать что-либо постыдное.

Клиний. Похоже, что так.

Афинянин. Вот все, что делает нас такими: гнев, страсть, наглость, невежество, корыстолюбие, трусость. Кроме того, еще: богатство, красота, сила и все пьянящее наслаждением и делающее нас безрассудными. Можем ли мы назвать какое-нибудь другое удовольствие, кроме испытания вином и развлечениями, более приспособленное к тому, чтобы сперва только взять пробу, дешевую и безвредную, всех этих состояний, а уж затем в них уп-

ражняться? Конечно, при этом необходимы некоторые предосторожности.

Обсудим же, как лучше испытать сварливую и вялую душу, из которой рождаются тысячи несправедливостей: путем ли личных с ней общений, причем нам будет грозить опасность, или же путем наблюдений на празднестве Дионисий? Чтобы испытать душу человека, побеждаемого любовными наслаждениями, вверим ли мы ему собственных дочерей, сыновей и жен, подвергая опасности самые дорогие для нас существа, только для рассмотрения склада его души? Приводя тысячи подобных примеров, можно было бы говорить бесконечно в пользу того, насколько лучше это безвредное распознавание во время забав. Мы полагаем, ни критяне, ни другой кто не могут сомневаться, что это весьма удобный способ испытать друг друга. К тому же он превосходит остальные способы испытаний своей дешевизной, безопасностью и быстротой.

Клиний. Это верно.

Афинянин. Распознавание же природы и свойств душ было бы одним из самых полезных средств дли того искусства, которое о них печется. А мы, я полагаю, признаем, что это относится к искусству государственного правления. Не так ли?

Клиний. Несомненно.

КНИГА ВТОРАЯ

Мусическое (хороводное) воспитание как необходимое условие истинного законодательства

Афинянин. После этого надо, конечно, рассмотреть следующий вопрос: приносит ли правильно поставленное употребление вина на пиршествах только одно это благо, то есть возможность распознать природные качества человека, или же есть еще одно великое преимущество, достойное всяческого усердия? Как мы скажем? Да, есть и еще одно преимущество; так, по-видимому, следует из нашего рассуждения. Но в чем оно состоит — вот что нам нужно рассмотреть со вниманием, чтобы не запутаться в этом вопросе.

Клиний. Итак, говори!

Афинянин. Я хочу вспомнить то, что ранее мы назвали правильным воспитанием. Ибо я догадываюсь, что упомянутое нами преимущество существует благодаря этому правильно поставленному обычаю.

Клиний. Ты говоришь о чем-то очень важном.

Афинянин. Я утверждаю, что первые детские ощущения — это удовольствие и страдание, и благодаря им сперва и проявляются в душе добродетель и порок. Что же касается разумения и прочных истинных мнений, то счастлив тот, в ком они проявляются хотя бы в старости. Ведь кто обладает ими и всеми зависящими от них благами, тот — совершенный человек. Я называю воспитанием добродетель, проявляющуюся первоначаль-

но в детях. Коли удовольствие, чувство дружбы, скорбь и ненависть возникнут надлежащим образом в душах людей, еще неспособных отнестись к ним разумно, то впоследствии, получив эту способность, они станут согласовывать с разумом эти правильно полученные ими навыки. Эта-то согласованность и есть вся добродетель в совокупности. Ту же часть добродетели, которая касается удовольствия и страдания, которая надлежащим образом приучает ненавидеть от начала до конца то, что следует ненавидеть, и любить то, что следует любить, — эту часть можно выделить в рассуждении и не без основания, по-моему, назвать ее воспитанием.

Клиний. Думается, ты прав, чужеземец, в своих прежних и нынешних замечаниях относительно воспитания.

Афинянин. Прекрасно! Итак, верно направленные удовольствия и страдания составляют воспитание; однако в жизни людской они во многом ослабляются и извращаются. Поэтому боги из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили взамен передышки от этих трудов божественные празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах с помощью богов. Итак, повторяю, надо рассмотреть, истинно ли и согласно ли с природой наше нынешнее утверждение. Мы утверждали, что любое юное существо не может, так сказать, сохранять спокойствия ни в теле, ни в голосе, но всегда стремится двигаться и издавать звуки, так что молодые люди то прыгают и скачут, находя удовольствие, например, в плясках и играх, то кричат на все голоса. У остальных живых существ нет ощущения нестройности или стройности в движениях, носящей название гармонии и ритма. Те же самые боги, о которых мы сказали, что они дарованы нам как участники наших хороводов, дали нам чувство гармонии и ритма, сопряженное с удовольствием. При помощи этого чувства они движут нами и предводительствуют нашими хороводами, когда мы объединяемся в песнях и плясках. Хороводы были названы так из-за внутреннего сродства их со словом «радость».

Не согласимся ли мы прежде всего с этим и не установим ли, что первоначальное воспитание совершается через Аполлона и Муз? Как вам думается?

Клиний. Да, так.

Афинянин. Следовательно, мы скажем, что тот, кто не упражнялся в хороводах, человек невоспитанный, а кто достаточно в них упражнялся, тот воспитан.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Искусство хоровода в целом состоит из песен и плясок.

Клиний. Несомненно.

Афинянин. Поэтому хорошо воспитанный человек должен уметь прекрасно петь и плясать.

Клиний. Очевидно.

Афинянин. Посмотрим же, что означают эти только что сказанные слова.

Клиний. Какие?

Афинянин. Он прекрасно поет, сказали мы, и прекрасно пляшет. Но добавим ли мы, что это лишь тогда будет прекрасно, если он поет и пляшет что-то прекрасное?

Клиний. Добавим.

Афинянин. А также и другое условие: он должен считать прекрасным то, что действительно прекрасно, и безобразным то, что действительно безобразно, и эти свои убеждения применять на деле. Не будет ли такой человек лучше воспитан в смысле мусического искусства и искусства хороводов, чем тот, кто не радуется прекрасному и не питает ненависти к дурному, хотя и умеет иной раз удачно служить телодвижениями и голосом тому, что он признает прекрасным? Верно, все-таки лучше тот, кто не слишком исправен в голосе и телодвижениях, но правильно следует удовольствиям и скорби и таким путем приветствует прекрасное и отвергает дурное?

Клиний. Между ними, чужеземец, большая разница в воспитании.

Афинянин. Не правда ли, если бы мы все трое узнали, что именно прекрасно в пении и пляске, мы надлежащим образом отличили бы человека воспитанного от невоспитанного. Если же мы не будем этого знать, то вряд ли сможем определить, что и как способствует сохранению воспитания. Не так ли?

Клиний. Конечно, так.

Афинянин. И вот после этого нам, точно собакам-ищейкам, надо разыскать, что прекрасно в телодвижениях, пляске, напеве и песне. Если же это от нас ускользнет, все наше рассуждение о правильном воспитании, эллинском или варварском, будет впустую.

Клиний. Да.

Афинянин. Хорошо! Какие же телодвижения и напевы надо признать прекрасными? Скажи-ка: при одних и тех же, равно тяжелых, обстоятельствах схожими ли окажутся телодвижения и речи души мужественной и души трусливой?

Клиний. Как можно! Даже оттенок у них будет разный.

Афинянин. Отлично, друг мой! Ведь и в мусическом искусстве есть телодвижения и напевы. Но так как предметом этого искусства служат гармония и ритм, то оно может быть только ритмичным и гармоничным; поэтому совершенно неверно уподобление, которое делают учителя хоров, когда говорят о красочности напевов или телодвижений. Что же касается телодвижений и напевов человека трусливого или мужественного, то справедливо можно признать, что у мужественных они прекрасны, у трусливых — безобразны. Но чтобы не возникло у нас по этому поводу чрезмерного многословия, давайте просто признаем, что все телодвижения и напевы, выражающие душевную и телесную

добродетель — ее самое или какое-либо ее подобие, — прекрасны, а все те, что выражают порок, безобразны.

Клиний. Твое предложение правильно; именно так пусть и будет теперь постановлено нами.

Афинянин. Вот еще что: с одинаковой ли радостью мы все участвуем во всех хороводных плясках или же вовсе нет?

Клиний. С совершенно неодинаковой.

Афинянин. Что же, скажем мы, вводит нас в заблуждение? Разве не одно и то же прекрасно для всех нас или же хотя на деле это так, но кажется нам, что не одно и то же? Никто не скажет, будто хороводы, выражающие порок, прекраснее хороводов, выражающих добродетель, и будто сам он радуется скверным телодвижениям, а остальные радуются какой-либо противоположной этому Музе. Впрочем, большинство утверждает, что степень получаемого душой удовольствия и служит признаком правильности мусического искусства. Однако такое утверждение неприемлемо и совсем нечестиво. Вот что, по-видимому, вводит нас в заблуждение...

Клиний. Что именно?

Афинянин. Ввиду того что все относящееся к искусству — это воспроизведение поведения людей, их разнообразных поступков и обычаев при всяких обстоятельствах, так что путем подражания воспроизводятся все черты этого поведения, то естественно, что им радуются, их хвалят и признают прекрасными, конечно, те люди, с природой или с привычками которых — либо с тем и другим вместе — согласуются как хороводные слова и напевы, так и сами хороводы. Те же, природе, правам или привычкам которых эти пляски противоречат, не могут ни радоваться им, ни их хвалить, но признают их безобразными. Наконец, у тех, кто имеет хорошие природные свойства, но обычаи им противоположные, или же, наоборот, обычаи правильные, а природные свойства негодные, похвалы, высказываемые вслух, противоречат испытываемому удовольствию. Так, они говорят, что иные хороводы дурны, хотя и доставляют удовольствие. Они стыдятся подобных телодвижений, стыдятся подобных песен перед людьми, которых они признают разумными, боясь, как бы не подумали, что они признают это прекрасным и потому так усердны; про себя же они всему этому радуются.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Не приносит ли это некоторого вреда тому, кто радуется безобразным телодвижениям и песням? Напротив, не получают ли некоторой пользы те, кто находит удовольствие в противоположном?

Клиний. Вероятно.

Афинянин. Только ли вероятно или же необходимо должно случиться с таким человеком то же самое, что бывает с теми, кто постоянно общается с испорченными и злыми людьми? Он не отталкивает их, а, наоборот, радуется им, они ему приятны; если же он их

порицает, то только в шутку, точно его собственная никчемность лишь сон. В этом случае радующийся неизбежно уподобляется тем, кому он радуется, хотя он и стыдится их хвалить. Разве можно назвать большее благо или зло, возникновение которого неизбежно?

Клиний. Мне кажется, нельзя.

Афинянин. Но там, где законы прекрасны или будут такими впоследствии, можно ли предположить, что всем людям, одаренным творческим даром, будет дана возможность в области музического воспитания и игр учить тому, что по своему ритму, напеву, словам нравится самому поэту? Допустимо ли, чтобы мальчики и юноши, дети послушных закону граждан, подвергались случайному влиянию хороводов в деле добродетели и порока?

Клиний. Как можно! Это лишено разумного основания.

Афинянин. Однако в настоящее время именно это разрешается во всех государствах, кроме Египта.

Клиний. Какие же законы относительно этого существуют в Египте?

Афинянин. Даже слышать о них удивительно! Искони, видно, было признано египтянами то положение, которое мы сейчас высказали: в государствах у молодых людей должно войти в привычку занятие прекрасными телодвижениями и прекрасными песнями. Установив, что прекрасно, египтяне объявили об этом на священных празднествах и никому — ни живописцам, ни другому кому-то, кто создает всевозможные изображения, ни вообще тем, кто занят мусическими искусствами, — не дозволено было вводить новшества и измышлять что-либо иное, не отечественное, не допускается это и теперь. Так что если ты обратишь внимание, то найдешь, что произведения живописи или ваяния, сделанные там десять тысяч лет назад (и это не для красного словца — десять тысяч лет, а действительно так), ничем не прекраснее и не безобразнее нынешних творений, потому что и те и другие исполнены при помощи одного и того же искусства.

Клиний. Это удивительно!

Афинянин. Да, в высшей степени мудрый закон для государства. В другом ты сможешь найти там и кое-что неудачное. Но это постановление относительно мусического искусства верно. Заслуживает внимания, что оказалось возможным и в таком деле установить, путем твердых законов, бодрящие песни, по своей природе ведущие к надлежащему. Это должно было быть делом бога или какого-либо божественного человека. Недаром египтяне утверждают, что песни эти, сохраняющиеся в течение столь долгого времени, — творение Исиды. Как я уже сказал, если бы кто смог так или иначе схватить то, что в произведениях искусства есть надлежащего, ему надо было бы смело установить это как правило и закон. Ведь стремление к удовольствию или страданию, выражающееся в мусическом искусстве в поисках нового, не настолько, пожалуй, сильно, чтобы сгубить древние священные хороводы под предлогом, будто они устарели. По

крайней мере в Египте это вовсе не могло случиться, совсем напротив.

Клиний. Из нынешних твоих слов ясно, что это действительно так.

Афинянин. Отважимся же сказать, что применение мусического искусства и игр, сопряженных с плясками, правильно в том случае, если мы радуемся, когда поступаем хорошо, и, наоборот, когда радуемся, это значит, что мы хорошо поступаем. Не правда ли?

Клиний. Да, конечно.

Афинянин. И в то время, когда мы радуемся, мы не можем сохранять спокойствие?

Клиний. Это так.

Афинянин. Наша молодежь и сама по себе готова водить хороводы, мы же, старшие, считаем более приличным коротать время, глядя на них, радуясь их праздничным играм. Мы тоскуем по былой нашей ловкости, покинувшей нас теперь, и охотно устраиваем состязания для тех, кто всего более может пробудить в нас воспоминание о нашей молодости.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Станем ли мы считать сущим вздором высказываемое в наше время большинством мнение об участниках празднеств, гласящее, что надо считать самым мудрым и признать победителем того, кто всего более развеселит нас и заставит радоваться? На празднествах мы предаемся играм; поэтому будто бы должно всего более почитать тех, кто сильнее развеселит большинство людей. Такой человек, как я только что сказал, должен будто бы получить победный приз. Разве неверно это мнение, разве неправильно было бы поступать именно так?

Клиний. Возможно, и правильно.

Афинянин. Но, дорогой мой, не станем поспешно судить о столь важном деле. Разберемся в нем и по частям обсудим его таким образом: если бы вдруг кто-нибудь попросту установил какое-либо состязание, не определив, будет ли оно гимнастическим, конным или мусическим; если бы он собрал всех находящихся в государстве, установил награды и сказал перед началом, что всякий желающий может выступить на этом состязании и цель этого состязания заключается только в том, чтобы доставить удовольствие, так что тот, кто всего более усладит зрителей (хоть и не ясно, каким именно образом), этим-то и одержит победу и будет признан самым приятным участником состязания, — к чему привело бы подобное предисловие?

Клиний. О чем ты говоришь?

Афинянин. Возможно, что один выступит с рапсодией, как Гомер, другой — с песнями под кифару, третий — с какой-либо трагедией, четвертый — с комедией, и нет ничего удивительного, если кто выступит с кукольным театром и станет считать, что у него всего более данных для победы. И вот, если явят-

ся такие состязающиеся и тысячи других им подобных, можем ли мы сказать, кому достанется по праву победа?

Клиний. Странный вопрос! Кто может тебе на него ответить со знанием дела, прежде чем он выслушает сам каждого из состязающихся?

Афинянин. А хотите, я отвечу на этот странный вопрос?

Клиний. Как?

Афинянин. Если бы судили малыши, они высказались бы в пользу кукольника. Не так ли?

Клиний. Да.

Афинянин. Если бы судили подростки, то в пользу комедии; в пользу трагедии — образованные женщины, молодые люди и, пожалуй, чуть ли не большинство зрителей.

Клиний. Весьма возможно.

Афинянин. Мы же, старики, скорее всего присудили бы победу рапсоду, хорошо прочитавшему «Илиаду» или «Одиссею» или что-либо из Гесиода; ведь нам он доставит всего более удовольствия. Вот после этого и является вопрос: кто же на самом деле победитель? Правда ведь?

Клиний. Да.

Афинянин. Очевидно, мы с вами неизбежно скажем, что на самом деле победил тот, кто признан людьми нашего возраста. Ведь наш образ мыслей кажется наилучшим из всех, встречающихся ныне повсюду в различных государствах.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Соответственно я соглашаюсь и с большинством, по крайней мере в том, что мерило мусического искусства — удовольствие. Однако прекраснейшей я признаю ту Музу, что доставляет наслаждение не первым встречным, но людям наилучшим, получившим достаточно хорошее воспитание, в особенности же ту Музу, которая доставляет его человеку, выделяющемуся своей добродетелью и воспитанием. Мы потому утверждаем необходимость добродетели для тех, кто судит об этих вопросах, что им нужно быть причастными ко всей остальной разумности, особенно к мужеству. Ибо истинный судья не должен судить под влиянием театральных зрителей, не должен быть ошеломлен шумом толпы и своей собственной невоспитанностью. Человек сведущий не должен из-за недостатка мужества, из-за трусости легкомысленно произносить ложное суждение теми же устами, которыми призывал он богов пред началом суда. Ведь судья восседает в театре не как ученик зрителей, но, по справедливости, как их учитель, чтобы оказывать противодействие тем, кто доставляет зрителям неподобающее и ненадлежащее удовольствие. Именно таков был старинный эллинский закон. Он не был таким, как нынешние сицилийские и италийские законы, предоставляющие решение толпе зрителей, так что победителем является тот, за кого всего больше было поднято рук. Этот закон погубил и самих поэтов, ибо они в своем творчестве стали приноравливаться к дурному вкусу своих судей, так что зрители воспитывают

сами себя. Он извратил и удовольствие, доставляемое театром, ибо следовало, чтобы зрители усовершенствовали свой вкус, постоянно слыша о нравах лучших, чем у них самих. Теперь же дело обстоит как раз наоборот. Однако что мы имеем в виду при наших нынешних рассуждениях? Посмотрите, не это ли?..

Клиний. Что?

Афинянин. Мне кажется, наше рассуждение в третий или четвертый раз приходит к одному и тому же: воспитание есть привлечение и приведение детей к такому образу мыслей, который признан законом правильным и в действительной правильности которого убедились к тому же на опыте люди самые почтенные и престарелые. И вот, чтобы душа ребенка не приучалась радоваться и скорбеть вопреки закону и людям, ему послушным, и чтобы ребенок следовал в своих радостях и скорбях тому же самому, что и старик, и появились песни. Мы их так называем; на самом же деле это заклинания, зачаровывающие душу; они имеют серьезную цель — достичь гармонии, о которой мы говорили. А так как души молодых людей не могут выносить серьезного, то их и надо было назвать забавой, песнями и исполнять их только в качестве таковых, ведь людям больным и слабым телом ухаживающие за ними стараются подносить полезную пищу в сладких блюдах или напитках, а вредные средства — в несладких, чтобы больные правильно приучались любить первые и ненавидеть вторые. Точно так же хороший законодатель будет убеждать поэта прекрасными речами и поощрениями; в случае же неповиновения он уже станет принуждать его творить надлежащим образом и изображать в ритмах телодвижения, а в гармониях — песни людей рассудительных, мужественных и во всех отношениях хороших.

Клиний. Клянусь Зевсом, чужеземец, неужели ты думаешь, будто так поступают теперь в остальных государствах? Я по крайней мере, насколько мог заметить, не вижу, чтобы то, что ты говоришь, соблюдалось где-либо, кроме как у нас и у лакедемонян. Наоборот, постоянно возникают новшества и в плясках, и во всем прочем мусическом искусстве. Эти изменения происходят не по закону, а под влиянием каких-то беспорядочных удовольствий, которые далеко не таковы, как в Египте, и следуют совсем не тем обычаям, какие, по твоим словам, приняты там.

Афинянин. Совершенно верно, Клиний. Если же тебе показалось, будто я сказал, что уже теперь осуществлено то, о чем ты говоришь, то, видно, — и это неудивительно — я допустил неясность в выражении моей мысли, и потому она была так понята. Я высказал только свои пожелания об осуществлении в мусическом искусстве известных вещей, а тебе, вероятно, показалось, будто я говорю о том, что уже существует. Осуждать то, что неисправимо и уже погрязло в пороке, вовсе не сладко, однако иногда это неизбежно. Если и ты согласен с этим, то скажи: у вас

и у лакедемонян эти обычаи соблюдаются лучше, чем у прочих эллинов?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Если бы они соблюдались и у остальных, то не признали бы мы такое положение вещей лучшим, чем нынешнее?

Клиний. Было бы несравненно лучше, если бы осуществилось это твое пожелание и эти обычаи соблюдались не только у нас и у лакедемонян.

Афинянин. Давайте же сделаем общее заключение. Не сводятся ли правила всего вашего воспитания и мусического искусства к следующему: вы принуждаете поэтов говорить, что хороший человек, будучи рассудительным и справедливым, счастлив и блажен, все равно велик ли он и силен или же мал и слаб и богат ли он или нет. Если он богаче Кинира и Мидаса, но несправедлив, то он несчастлив и жизнь его докучна. «Ни во что не считал бы, — говорит наш поэт (и, видно, он прав), — и не помянул бы я мужа», который не имеет и не осуществляет на деле всех так называемых благ, руководствуясь справедливостью. Хотя бы «и устремлялся» такой человек «в бой рукопашный вступить», однако, будучи несправедливым, он не осмелится «взирать на кровавое дело» и не будет в беге «быстрей, чем фракийский Борей». Такому человеку никогда и ничего из этих благ не достанется. Впрочем, то, что большинство называет благом, называется так неверно. Ведь говорят обычно, будто самое лучшее — это здоровье, во-вторых, красота, в-третьих, богатство; называют и тысячи других благ, например острое зрение и слух и вообще хорошее состояние органов чувств. Сюда же относят возможность исполнять все свои желания в случае обладания тиранической властью. Наконец, верхом всякого блаженства, при обладании всем этим, считается возможность стать поскорее бессмертным. Мы же с вами утверждаем, что для людей справедливых и благочестивых все это действительно наилучшие достояния, но для несправедливых все это, начиная со здоровья, наихудшее зло. Да и зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь — величайшее зло для такого человека, хотя бы он обладал вечным бессмертием и приобрел все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом. Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время. Я думаю, вы убедите и принудите ваших поэтов выражать все сказанное мною: подобрав соответствующие ритмы и гармонию, они именно таким образом должны воспитывать вашу молодежь. Не так ли? Смотрите, я определенно утверждаю: то, что называют злом, есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло. Благо же для людей благих на самом дело благо, для злых — зло. Поэтому я и задаю вопрос: согласны ли вы со мной или нет?

Клиний. Мне кажется, кое в чем — да, но в ином — нет.

Афинянин. Неужели же я не убедил вас, что человек, обладающий здоровьем, богатством, наконец, тираническою властью (прибавлю еще для вас: у него выдающаяся сила, мужество и вместе с тем бессмертие, с ним не случается ни одного из так называемых бедствий, кроме только того, что он исполнен несправедливости и наглости), — что человек, живущий таким образом, вовсе не счастлив, а, напротив, жалок?

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Прекрасно. О чем же нам говорить после этого? Разве вам не кажется, что жизнь человека несправедливого и наглого неизбежно позорна, будь он и мужествен, и силен, и красив, и богат, и делай в течение всей своей жизни все, что он хочет? С тем, что она позорна, вы, пожалуй, все-таки согласитесь?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Что же? И с тем, что она плоха?

Клиний. С этим не в такой степени.

Афинянин. Почему? А с тем, что она неприятна и вредна для него самого?

Клиний. Но как можно с этим согласиться?!

Афинянин. По-видимому, лишь в том случае, если какой-либо бог дарует нам, друзья, согласие; ведь теперь-то у нас порядочная разноголосица. Мне же, друг Клиний, все это кажется более необходимым и очевидным, чем то, что Крит — остров. Будь я законодатель, я попытался бы принудить поэтов и вообще всех в государстве высказываться именно так; чуть ли не самое большое наказание назначил бы я тому, кто стал бы в стране выражать мнение, будто существуют какие-то люди, жизнь которых приятна, хотя они и дурны, и будто полезным и выгодным является одно, а справедливым — другое. Я стал бы убеждать моих граждан выражать и много других мнений, по-видимому противоположных взглядам нынешних критян и лакедемонян, да и отличающихся от взглядов прочих людей. Скажите-ка вы, лучшие из людей, ради Зевса и Аполлона, не спросить ли нам самих этих богов, давших вам законы: не есть ли жизнь в высшей степени справедливая вместе с тем и в высшей степени приятная или же есть два рода жизни: один — в высшей степени приятный, другой — в высшей степени справедливый? Если боги ответят, что есть два рода, мы, пожалуй, спросили бы (надо только правильно ставить вопросы): кого следует называть более счастливыми — тех ли, кто ведет самую справедливую жизнь, или тех, кто ведет самую приятную? Если бы боги ответили, что последних, слова их прозвучали бы странно. Но не хочу говорить таких вещей о богах; скорее скажу это о наших отцах и законодателях. Пусть поставленный раньше вопрос относится к отцу и к законодателю. Предположим, он ответит, что человек, ведущий самую приятную жизнь, всего более счастлив. Я по крайней мере после этого спросил бы его: «Отец мой, разве ты не хотел бы, чтобы я жил возможно бо-

лее счастливо? Между тем ты непрестанно внушал мне, что надо вести жизнь по возможности более справедливую». Кто изложил бы так свои правила — все равно, законодатель он или отец, — тот оказался бы, думаю я, в странном и затруднительном положении с точки зрения согласованности своих слов. Если же, напротив, он объявил бы, что наиболее справедливая жизнь и есть самая счастливая, то, думаю, всякий внимающий его словам стал бы исследовать, что именно прекрасное и благое оказывается в человеке сильнее удовольствия и одобряется в качестве такового законом. Что, лишенное удовольствия, может явиться для человека справедливого благом? Скажи-ка, неужели слава и хвала со стороны людей и богов, хотя они и есть нечто благое и прекрасное, все же неприятны, а бесславие — наоборот? Конечно, нет, дорогой наш законодатель, скажем мы. Неужели неприятно никого не обижать и не быть никем обиженным, хотя это-то и есть нечто благое и прекрасное, и неужели же противное приятно, несмотря на то что оно позорно и дурно?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Итак, учение, не отделяющее приятное от справедливого, благого и прекрасного, имеет по крайней мере то преимущество, что убеждает каждого человека желать благочестивой и справедливой жизни. Если же законодатель станет утверждать, что это не так, то слова его будут в высшей степени позорны и противоречивы. Ведь никто не дал бы себя убедить добровольно исполнять то, что не влечет за собой больше радости, чем страдания. То, на что смотрят издалека, причиняет, так сказать, головокружение всем, а особенно детям. Законодатель же, по-моему, разогнав эту дымку, должен создать у других ясное мнение. Он должен убеждать с помощью всяких навыков, похвал и рассуждений, что справедливость и несправедливость — точно свет и тень на картине, несправедливость противоположна справедливости, и когда смотришь на нее с ее собственной точки зрения, несправедливой и дурной, она кажется приятной, а справедливость — в высшей степени неприятной; если же смотреть с точки зрения справедливости, то все выходит как раз наоборот.

Клиний. Это очевидно.

Афинянин. Какую из этих двух точек зрения признаем мы более значительной в смысле истинности суждения? Точку ли зрения худшей души или же лучшей?

Клиний. Необходимо признать, что лучшей.

Афинянин. Значит, необходимо признать и то, что несправедливая жизнь не только более позорна и скверна, но и поистине более неприятна, чем жизнь справедливая и благочестивая.

Клиний. По крайней мере, мой друг, так вытекает из нашего рассуждения.

Афинянин. Но если бы даже это было не так — а возможность этого показало наше нынешнее рассуждение, — то законо-

датель, хоть сколько-нибудь полезный, дерзнул бы, как и в иных случаях, употребить ложь по отношению к молодым людям ради их же блага. А разве смог бы он найти ложь более полезную, чем эта, для того чтобы заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо?

Клиний. Истина прекрасна, чужеземец, и пребывает незыблемой, но убедить в ней, видимо, нелегко.

Афинянин. Допустим. Однако оказалось легким делом заставить поверить сказке про сидонца, хотя она столь невероятна, да и тысяче других.

Клиний. Какой сказке?

Афинянин. О том, как из посеянных зубов родились вооруженные люди. Для законодателя это великий пример, что можно убедить души молодых людей в чем угодно. Поэтому ни о чем другом он так не должен заботиться, как о том, чтобы разыскать все то, уверенность в чем доставит государству величайшее благо. Законодатель должен найти всевозможные средства, чтобы узнать, каким образом можно заставить всех живущих совместно людей постоянно, всю свою жизнь выражать как можно более одинаковые взгляды относительно этих предметов как в песнях, так и в сказаниях и рассуждениях. Если вы придерживаетесь иного мнения, чем я, то ничто не препятствует подвергнуть обсуждению спорный вопрос.

Клиний. Мне кажется, ни один из нас не может спорить с этими положениями.

Афинянин. Следовательно, мое дело говорить о дальнейшем. Я утверждаю, что все три существующих хоровода должны петь песни, очаровывающие молодые, еще нежные души детей. В этих песнях надо высказывать все то прекрасное, что мы изложили и еще, пожалуй, изложим. Но главным пусть будет следующее: наилучшая жизнь признается богами наиприятнейшей. Высказывая это, мы выразим сущую правду и вместе с тем скорее убедим тех, кого надо, чем если бы мы выражали этот взгляд как-то иначе.

Клиний. Надо согласиться с твоими словами.

Афинянин. Итак, вполне правильно было бы первым выступить детскому хороводу Муз, чтобы со всевозможным рвением перед всем государством открыто воспевать все нами сказанное. Второй хоровод будет состоять из людей, еще не достигших тридцати лет. Он будет призывать Пеана в свидетели истинности своих слов, моля его быть милостивым к молодым и помочь убедить их. В третьем хороводе будут петь люди от тридцати лет до шестидесяти. А кто старше этого возраста, кто уже не в силах петь, те пусть будут сказителями мифов об этих же нравственных правилах, основанных на божественном откровении.

Клиний. О каком это третьем хороводе говоришь ты, чужеземец? Мы как-то не слишком ясно представляем себе, что ты хочешь этим сказать.

Афинянин. А между тем чуть ли не ради него и было изложено почти все предшествующее.

Клиний. Мы все еще не понимаем. Попытайся объясниться.

Афинянин. Как вы помните, мы сказали в начале нашего рассуждения, что природа всех молодых существ пламенна и потому не в состоянии сохранять спокойствия ни в теле, ни в голосе, а непрерывно и беспорядочно издает звуки и скачет. Кроме человека, ни одно из остальных живых существ не обладает чувством порядка в телодвижениях и звуках. Порядок в движении носит название ритма, порядок в звуках, являющийся при смешении высоких и низких тонов, носит имя гармонии. То и другое вместе называется искусством хора. Затем мы сказали, что боги из сострадания дали нам в участники и предводители наших хороводов Аполлона и Муз; третьим же мы назвали, насколько помнится, Диониса.

Клиний. Конечно, мы помним это.

Афинянин. О хоре Аполлона и Муз уже было сказано. Теперь необходимо поговорить об оставшемся, третьем хоре — хоре Диониса.

Клиний. Как? Расскажи об этом. Ведь тому, кто впервые слышит о дионисическом хоре старцев, это кажется очень странным. Неужели этот хор действительно будет состоять из людей, которым уже за тридцать, из тех, кому пятьдесят лет, вплоть до шестидесяти?

Афинянин. Ты говоришь сущую правду. Действительно, это надо обосновать, чтобы показать, как это согласуется со здравым рассудком.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Не правда ли, по крайней мере относительно предшествующего-то мы согласны?

Клиний. Относительно чего именно?

Афинянин. Что каждый человек, взрослый или ребенок, свободный или раб, мужчина или женщина, — словом, все целиком государство должно беспрестанно петь для самого себя очаровывающие песни, в которых будет выражено все то, что мы разобрали. Они должны и так и этак постоянно видоизменять и разнообразить песни, чтобы поющие испытывали удовольствие и какую-то ненасытную страсть к песнопениям.

Клиний. Можно ли не согласиться, что это должно быть именно так?

Афинянин. При каких же условиях лучшая часть государства, внушающая наибольшее доверие ввиду своего возраста да и разумности, воспевая самое прекрасное, принесет всего больше блага? Неужели мы по неразумию пропустим самое замечательное из наипрекраснейших и наиполезнейших песен?

Клиний. Из твоих слов вытекает, что пропустить это совершенно невозможно.

Афинянин. Но как можно подобающим образом это осуществить? Посмотрите, не так ли?..

Клиний. Как?

Афинянин. Всякий человек, достигший преклонных лет, полон робости по отношению к песням. Он уже не испытывает удовольствия, исполняя их; если же в том возникает нужда, то он стыдится тем больше, чем он старше и рассудительнее. Не правда ли?

Клиний. Правда.

Афинянин. Поэтому еще больше стал бы он стыдиться, если бы ему пришлось петь в театре, выступая перед пестрой толпой людей. Если бы слабые старики были принуждены петь натощак, как это делают натренированные хоры, состязающиеся из-за победы, они делали бы это совершенно без удовольствия, напротив, со стыдом и неохотой.

Клиний. Да, это неизбежно.

Афинянин. Как же можем мы их уговорить петь охотно? Не правда ли, мы установим закон, чтобы дети до восемнадцати лет совершенно не вкушали вина; мы растолкуем, что не надо ни в теле, ни в душе к огню добавлять огонь, прежде чем человек не достигнет того возраста, когда можно приняться за труд. Должно остерегаться неистовства, свойственного молодым людям. Более старшим, 30-летним, можно уже вкушать вино, но умеренно, ибо молодой человек должен совершенно воздерживаться от пьянства и обильного употребления вина. Достигшие сорока лет могут пировать на сисситиях, призывая как остальных богов, так в особенности и Диониса на священные празднества и развлечения стариков. Ведь Дионис даровал людям вино как лекарство от угрюмой старости, и мы снова молодеем и забываем наше скверное настроение, жесткий наш нрав смягчается, точно железо, положенное в огонь, и потому делается более гибким. Итак, прежде всего разве не с большой охотой пожелает всякий, испытывающий подобное состояние, петь и, как мы не раз уже говорили, зачаровывать окружающих? При этом он будет испытывать меньший стыд, находясь среди скромного числа слушателей, а не перед целой толпой, среди близких, а не среди чужих.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Так что этот способ заставить стариков участвовать у нас в пении не так-то уж несообразен.

Клиний. Совсем нет.

Афинянин. Но что будут петь эти люди? Какова будет их Муза? Впрочем, ясно, что это будет нечто приличествующее им самим.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Но что подобает божественным людям? Не хороводные ли песни?

Клиний. По крайней мере мы, чужеземец, да и лакедемоняне также вряд ли сможем исполнять какие-либо иные песни,

чем те, которым мы научились в хороводах и которые мы привыкли петь.

Афинянин. Это естественно. В самом деле, ведь вы не владеете лучшими песнопениями, ведь ваше государство — это военный лагерь, а не мирное городское жительство, и ваши юноши — точно жеребята, пасущиеся в общих стадах. Никто из вас не держит при себе своего сына, не извлекает его, сильно одичавшего и раздраженного, из среды пасущихся вместе с ним, не приставляет к нему особого конюха, не воспитывает его, чистя скребницей и укрощая. Никто не предоставляет молодому человеку всего требуемого для воспитания, чтобы он стал не только хорошим воином, но мог бы управлять государством и городами. А ведь такой человек, как мы вначале сказали, будет лучшим воином, нежели воины Тиртея, ибо он повсюду — и в частном обиходе, и в государственном — станет всегда почитать мужество четвертым, а не первым достоянием добродетели.

Клиний. Я не знаю, чужеземец, за что ты снова порицаешь наших законодателей.

Афинянин. Дорогой мой, если я и делаю это, то совершенно ненамеренно. Впрочем, если хотите, давайте двигаться тем путем, которым нас ведет рассуждение. Если бы у нас была Муза более прекрасная, чем Муза хороводов и общественных театров, мы попытались бы предоставить ее тем, кто, по нашим словам, стыдится этой Музы и разыскивает ту, что всех прекраснее, чтобы с нею общаться.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Не правда ли, со всем тем, с чем связана какая-нибудь приятность, дело обстоит так, что самое важное — это либо именно сама приятность, либо какая-то правильность, либо, наконец, польза. Для примера укажу на ту приятность, которая связана с едой, питьем и всем вообще питанием и которую мы, пожалуй, назовем удовольствием. Что же касается правильности и пользы, то признаваемое нами в каждом отдельном случае за здоровое и есть в этих случаях самое правильное.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Точно так же и в учении присутствует связанное с приятностью удовольствие, а истина довершает правильность, пользу, благо и красоту.

Клиний. Да, это так.

Афинянин. Ну а изобразительные искусства? Если созданные ими произведения, схожие с подлинником, доставляют вдобавок и удовольствие, то не следует ли с полным правом и это признать приятностью?

Клиний. Да.

Афинянин. Однако правильность в этих искусствах обусловлена прежде всего не удовольствием, но, говоря в целом, равенством воспроизведения и подлинника в отношении величины и качества.

Клиний. Верно.

Афинянин. Следовательно, удовольствие служит правильным мерилом только в таких вещах, которые хотя и не несут с собой пользы, истины и подобия, однако, с другой стороны, не доставляют и никакого вреда, но творятся исключительно ради того, что в других случаях является лишь сопутствующим, то есть ради приятности, которую великолепно можно назвать удовольствием, если с ней не связаны вышеупомянутые свойства.

Клиний. Ты говоришь лишь о безвредном удовольствии?

Афинянин. Да, и называю это забавой тогда, когда оно не приносит ни вреда, ни пользы чему-нибудь действительно существенному.

Клиний. Ты сказал сущую правду.

Афинянин. На основании только что сказанного уже нельзя утверждать, будто мерило подражания — это удовольствие или неистинное мнение. То же самое относится и ко всякому равенству. Ведь равное является равным и соразмерное соразмерным не потому, что так нравится или по вкусу кому-либо, но мерилом здесь выступает по преимуществу не что иное, как истина.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Не признаем ли мы всякое мусическое искусство изобразительным и подражательным?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Значит, совершенно нельзя согласиться с тем, что мерило мусического искусства — удовольствие. Если где и существует такое мусическое искусство, то всего менее стоит его искать, точно это нечто важное. Надо исследовать лишь тот род мусического искусства, который, воспроизводя прекрасное, обладает с ним сходством.

Клиний. Ты вполне прав.

Афинянин. Поэтому люди, ищущие самую прекрасную песнь, должны разыскивать, как кажется, не ту Музу, что приятна, но ту, которая правильна. А правильность подражания заключается, как мы сказали, в соблюдении величины и качества подлинника.

Клиний. Это так.

Афинянин. Что касается мусического искусства, то ведь всякий согласится, что все относящиеся к нему создания — это подражания и воспроизведения. Неужели с этим не согласятся все поэты, слушатели и актеры?

Клиний. Без сомнения, согласятся.

Афинянин. Конечно, о каждом отдельном произведении надо, чтобы не впасть в ошибку, знать, что оно собой представляет. Кто не знает его сущности, направленности и чему оно действительно подражает, тот едва ли распознает правильность или ошибочность его замысла.

Клиний. Да, едва ли.

Афинянин. Но человек, не знающий, что правильно, будет ли в состоянии распознать, что хорошо и что дурно? Впрочем, я выражаюсь недостаточно ясно; быть может, так будет яснее...

Клиний. Как?

Афинянин. У нас есть тысячи воспроизведений, предназначенных для глаз.

Клиний. Да.

Афинянин. Далее. Если бы кто-нибудь при этом не знал, что именно служит предметом того или иного воспроизведения, разве мог бы он судить о правильности выполнения? Я разумею вот что: разве сможет он распознать, соблюдены ли при воспроизведении пропорции тела, а также, соответственно, его отдельных частей, столько ли их, сколько в действительности, соблюден ли надлежащий порядок в их взаимном расположении, их окраска и облик, или же все это находится в беспорядке? Неужели можно думать, что все это распознает тот, кто совершенно не знаком с существом, служившим предметом подражания?

Клиний. Нет, это невозможно.

Афинянин. Но если бы мы знали, что нарисован или изваян человек, если бы художник уловил все его части и равным образом окраску и облик, то неизбежно тот, кто знает подлинник, будет готов судить, прекрасно ли это произведение или же в нем есть какие-то недостатки с точки зрения красоты.

Клиний. Да, чужеземец, потому что все мы, так сказать, знакомы с красотой живых существ.

Афинянин. Ты совершенно прав. Значит, тот, кто хочет здраво судить о каждом изображении живописного, мусического или какого иного искусства, должен обладать следующими тремя вещами: прежде всего знанием, что именно изображено, затем — правильно ли это изображено и, в-третьих, хорошо ли любое изображение исполнено в словах, напевах и ритмах.

Клиний. По-видимому, так.

Афинянин. Однако не станем унывать при обсуждении трудных вопросов, связанных с мусическим искусством. Ведь именно потому, что мусическое искусство прославлено несравненно больше остальных видов изображения, здесь-то более, чем во всех них, необходима особая осторожность. Кто здесь ошибется, тот нанесет себе огромный вред, ибо он станет благоволить к дурным нравам; заметить же свою ошибку в высшей степени трудно, ибо поэты гораздо худшие творцы, чем сами Музы. Ведь Музы никогда не ошиблись бы настолько, чтобы словам мужчин придавать женскую окраску и напев и чтобы, с другой стороны, соединять размер и напев благородных людей с ритмами рабов и людей неблагородных и, начав с благородных ритмов и тонов, вдруг присоединить к ним напев или слово противоположного рода. Никогда Музы не смешали бы вместе голоса зверей, людей, звуки орудий и всяческий шум с целью воспроизвести что-либо единое. А люди-поэты страшно спутывают и нера-

зумно смешивают все это, так что непременно должны вызвать смех людей, по выражению Орфея, получивших в удел «возраст услад»; эти-то ведь видят, что все здесь спутано. Подобного рода поэты отделяют сверх того размер и ритм от напева, перекладывая в стихи непоэтичную речь, а с другой стороны, они употребляют напев и ритм без слов, пользуясь отдельно взятой игрой на кифаре или на флейте. В таких случаях, когда ритм и гармония лишены слов, бывает очень трудно распознать их замысел и к какому из достойных внимания родов относится это подражание. Необходимо, впрочем, заметить, что, насколько подобного рода искусство пригодно для скорой, без запинки ходьбы и для изображения звериного крика, настолько же оно, пользующееся игрой на флейте и на кифаре независимо от пляски и пения, исполнено немалой грубости. Без того и другого игра на флейте и на кифаре становится чем-то в высшей степени безвкусным и достойным лишь фокусника.

Вот что я хотел сказать по этому поводу. Впрочем, наше внимание направлено не на то, чего не должны делать наши граждане, уже достигшие тридцати лет и переступившие за пятьдесят, но на то, что они должны исполнять. Из сказанного раньше, мне кажется, вытекает следующее: те из пятидесятилетних граждан, которым подобает петь, должны быть лучше образованы в хорической Музе, ибо им необходимо иметь тонкий вкус и сведения относительно ритмов и гармоний; иначе как мог бы кто-нибудь распознать правильность напевов, — подходит ли в известном случае дорический лад или нет, правильный ли или нет употребил поэт ритм?

Клиний. Ясно, что иначе никак нельзя.

Афинянин. Так что смешна толпа в своем мнении, будто она достаточно распознает, что гармонично и ритмично и что нет, — по крайней мере таковы те из них, которые по принуждению научились подпевать и маршировать в такт. Они не понимают, что делают это, не зная ничего о пении и ритме в отдельности. А ведь правилен тот напев, который связан с тем, что к нему подходит, и наоборот.

Клиний. Это безусловно необходимо.

Афинянин. Так что же? Тот, кто даже не знает, с чем связана песня, сможет ли, как мы сказали, распознать, насколько она правильна?

Клиний. Это невозможно.

Афинянин. Итак, думается, теперь мы открыли, что нынешним нашим певцам, которых мы приглашаем и стараемся каким-либо образом заставить петь добровольно, необходимо достигнуть такой степени обученности, чтобы каждый из них мог следовать за поступью ритма и за напевом струн. Наблюдая гармонии и ритмы, они могли бы таким образом выбирать подобающее, подходящее для пения людям их возраста и характера и петь именно это. При таком пении они и сами тотчас насладятся не-

винной усладой и станут руководить более молодыми людьми, возбуждая в них должную любовь к добрым нравам. Достигнув такой степени обученности, они получат более утонченное образование, нежели то, которое получает большинство и даже сами поэты. Ведь поэту нет никакой надобности знать, прекрасно ли его подражание или нет, что составляет третье требование; но ему почти необходимо знать правила гармонии и ритма. Те же, кому предстоит избрать самое прекрасное и то, что к нему приближается, должны иметь в виду все эти три требования, ибо иначе они не смогут, зачаровывая, увлекать молодежь к добродетели.

Мы показали по мере сил то положение, которое выставили в начале нашей беседы, а именно что можно отлично защитить дионисийский хор. Посмотрим, удалось ли нам это. Подобное собрание по необходимости постоянно становится тем более шумным, чем больше пьют. Уже вначале мы предположили такую необходимость в случаях, о которых идет речь.

Клиний. Да, это необходимо.

Афинянин. Во время такого собрания всякий чувствует себя в приподнятом настроении; он весел, преисполнен словесной несдержанности, не слушает окружающих, воображает, что он в силах управлять самим собой и остальными людьми.

Клиний. Да и как же иначе?

Афинянин. Разве мы не сказали, что в этом случае души пьющих людей охватываются огнем и, точно раскаленное железо, становятся мягче, моложе, а вследствие этого и податливее в руках того, кто может и умеет воспитывать их и лепить, словно души молодых людей? Таким лепщиком является то же самое лицо, что и раньше: это — хороший законодатель. Он должен установить такие законы, касающиеся пиров, чтобы человек, окрыленный надеждами, ставший дерзким и позабывший стыд более чем должно, — до того, что он не желает соблюдать порядка и выжидать своей очереди говорить или молчать, пить или петь, — был вынужден поступать противоположным образом. Они должны внушить ему справедливый страх, самое прекрасное средство против вселившейся в него совсем не прекрасной отваги, — божественный страх, который мы зовем совестливостью и стыдом.

Клиний. Да, это так.

Афинянин. Стражами, содействующими этим законам, должны быть люди спокойные и трезвые; именно они должны быть начальниками над нетрезвыми. Без них воевать с опьянением страшнее, чем воевать с врагами, не имея невозмутимых военачальников. Кто не может заставить себя повиноваться этим законам и переступившим за шестьдесят лет руководителям дионисийских обрядов, того пусть постигнет равный или даже больший стыд, чем человека, не повинующегося военачальникам Ареса.

Клиний. Правильно.

Афинянин. Не правда ли, если бы опьянение и забавы были таковы, то пирующие получали бы от них пользу и расхо-

дились с них не врагами, как ныне, но еще большими друзьями, чем были прежде. Если бы трезвые руководили нетрезвыми, все взаимное общение на пирах совершалось бы согласно законам.

Клиний. Верно, если бы все было так, как ты сейчас сказал.

Афинянин. Не станем же безусловно порицать дар Диониса и говорить, будто он плох или недостоин быть принят в государство. Можно было бы сказать даже больше, однако я не решаюсь указывать большинству на величайшее благо, даруемое вином, ведь эти люди так превратно воспринимают и разумеют слова.

Клиний. О каком благе ты говоришь?

Афинянин. Как-то незаметно распространился взгляд и молва, будто у этого бога мачеха его, Гера, похитила душевное разумение, будто бы поэтому он из мести ввел вакхические празднества и всякие неистовые пляски и с этой-то целью и даровал вино. Я предоставляю это говорить тем, кто считает, что можно без опасения высказывать о богах подобные вещи. По крайней мере, насколько я знаю, ни одно живое существо не рождается на свет, обладая всем тем умом, какой подобает ему иметь в зрелых летах. Пока это живое существо не приобрело еще свойственной ему разумности, оно неистовствует и кричит что-то несвязное, а как встанет на ноги, начинает без толку скакать. Припомним же наше утверждение, что в этом-то и кроется начало мусического и гимнастического искусств.

Клиний. Как этого не помнить!

Афинянин. Не правда ли, мы утверждаем, что это начало дало нам, людям, чувство ритма и гармонии и что из богов виновниками этого стали Аполлон, Музы и Дионис.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Остальные люди, видимо, считают, что вино дано людям в наказание, чтобы мы впадали в неистовство. Мы же теперь, наоборот, утверждаем, что вино дано как лекарство для того, чтобы душа приобретала совестливость, а тело — здоровье и силу.

Клиний. Ты верно напомнил, чужеземец, наше утверждение.

Афинянин. Одну половину вопросов о хороводных плясках мы разобрали. Разобрать ли нам другую половину, чтобы выяснить, что мы думаем, или же оставить так?

Клиний. О чем ты говоришь и как ты разделяешь хороводные пляски надвое?

Афинянин. По-нашему, все в целом искусство плясок и составляет совокупное воспитание. Одну его часть составляет то, что относится к звуку, то есть гармонии и ритмы.

Клиний. Да.

Афинянин. Другая же часть касается телодвижений, которые имеют нечто общее с движением звука: это ритм. Но они

имеют свой собственный образ, поскольку движение звуков — это мелодия.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Действие звуков, воспитывающее и ведущее душу к добродетели, мы, уж не знаю, каким именно образом, назвали мусическим искусством.

Клиний. И правильно назвали.

Афинянин. Если же телодвижения, которые мы обозначили как пляску забавляющихся людей, ведут к усовершенствованию тела, то такое искусное руководство им мы назвали бы гимнастическим искусством. [...]

NB *Сохранение внутренней свободы, достоинства, вопреки массовым психозам, духовным срывам и эпидемиям; невзирая на искаженный страстями человеческими ход общественных и государственных дел — задача столь же благородная, сколь и вечная, требующая от человека погружения на большую глубину, или подъем на огромную высоту, что в данном случае одно и то же. Штормы и бури бушуют на поверхности океана. На глубине всегда тишина. Философия для Платона синонимична глубине. Требуется огромная сокровенная работа духа, чтобы научиться тому, что Г.С. Померанц называет «умением подныривать под абсурд». Но даже при самом глубинном существовании споры, проистекающие от несовершенства земных человеческих установлений, остаются. Отсюда ноты горечи, проскальзывающие у Платона по поводу неподходящего для философа государственного строя. При его общественном темпераменте и двух неудачных попытках усовершенствовать правления обоих сиракузских властителей (старшего и младшего), не говоря уже о гибели Сократа от рук представителей демократии, не мудрено разочароваться в любом из известных государственных устройств — как демократическом, так и диктаторском. Справедливо и утверждение о том, что востребованность мыслителя в значительной мере определяется общественно-политической ситуацией и состоянием государства, для которого он многое мог бы сделать при более благоприятном стечении обстоятельств. Главные уроки жизни и судьбы самого Платона, на мой взгляд, в ином. Подведем некоторые итоги.*

— Подлинный философ — не пожарник, призванный немедленно потушить человеческие и общественные страсти, предъявив миру универсальные рецепты спасения. Его миссия — работать на отдаленный (иногда на тысячелетия) результат. Он, выражаясь словами поэта, «вечности заложник у времени в плену» (Б.Пастернак).

— Как только мыслитель берется за немедленную практическую реализацию своих теоретических построений, он неизбежно терпит фиаско, вступая в противоречие с жизнью, не вмещающейся целиком ни в одну из схем.

— Результатом подобного конфликта может быть как спокойное усвоение культурой каждой вновь явленной миру относительной истины, открывающей глаза на одну из сторон жизни (классовую борьбу, либеральные, рыночные ценности и т.п.), так и тоталитар-

ное стремление выдать относительную истину за абсолютную, организовав на ее основе «правильное» общество и «идеальное» государство. Чем кончаются подобные эксперименты, мы слишком хорошо знаем на опыте двадцатого столетия.

— Платон как философ велик не только в прорывах духа, на тысячелетия опередивших достижения человечества, но и в своих заблуждениях, где интеллектуальная честность заставляет его доводить до логического завершения, на первый взгляд, такие благие, естественные, само собой разумеющиеся предпосылки переустройства человека, общества и государства. И не вина мыслителя в том, что последующие поколения не удосужились вовремя ужаснуться этой ясности и последовательности, наглядно демонстрирующей железную, неотвратимую логику тоталитаризма и пожелали проверить ее на практике.

— В высших своих проявлениях, стремясь к Целостности и гармонии существования, освобождаясь от «страстной односторонности» (метафора Г.С.Померанца), Платон утверждает примат Духа над временными земными установлениями, открывая тем самым любому мыслящему педагогу огромное поле деятельности, вне зависимости от привходящих, сопутствующих условий. По сути дела, всеохватывающий педагогизм Платона зиждется на этом символе веры, который мы только начинаем должным образом воспринимать.

— Что же касается практических результатов деятельности философа, то основанная им Академия просуществовала девять веков после его смерти. Кто из организаторов образования может похвастаться тем же?

ЛИТЕРАТУРА

Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М., 1990—1994.

Асмус В.Ф. Платон. — М., 1979.

Ардаширова Э.Т. Духовная культура и эстетическая педагогика античности: краткий историко-теоретический очерк. — М.; Уфа, 1993

Бликштейн Л.С., Корнетов Г.Б. Некоторые итоги и перспективы изучения воспитания и педагогической мысли в рабовладельческом обществе // Актуальные проблемы историографии истории зарубежной педагогики. — М., 1988.

Виндельбанд В. Платон / Пер. с нем. — Киев, 1993.

Воспитание в античном обществе. — Саратов, 1994.

Джуринский А.Н. История педагогики древнего и средневекового мира. — М., 1999.

Жураковский Г.Е. Очерки по истории античной педагогики. — М., 1963.

Захарченко М.В. Познание как эстетическое переживание (к постановке вопроса о педагогическом методе в философии Платона) // История педагогики сегодня. — СПб., 1998.

Захарченко М.В. Геометрический атомизм Платона: Научное понятие или педагогический метод? (Анализ математической космогонии из диалога «Тимей» в свете идеи философской дидактики) // История педагогики сегодня. — СПб., 1998.

Зелинский Ф.Ф. Педагогические воззрения Платона и Аристотеля. — СПб. (б.г.)

Зоргенфрей Г. Социальная педагогика Платона // Журнал Министерства народного просвещения. — 1906. — № 12.

Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / Пер. с нем. — М., 1997.

Кобзев М.С., Горбачев Н.Л. Сократовский метод обучения. — Саратов, 1991.

Корнетов Г.Б. Наследие Платона // Магистр. — 1992. — Апрель.

Корнетов Г.Б. Педагогическая традиция западной цивилизации: Начало становления // Свободное воспитание. — Вып. 3. — М.; Владимир, 1993.

Корнетов Г.Б. Педагогика античного общества // От глиняной таблички к университету: Образовательные системы Востока и Запада в эпоху древности и средневековья. — М., 1998.

Лосев А.Ф. Классическая калокагатия и ее типы // Вопросы эстетики. — 1960. — № 3.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М., 1969.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993.

Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. — М., 1993.

Магомедов Н.М. Платон о воспитании. — Куйбышев, 1990.

Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция) / Пер. с фр. — М., 1998.

Миронова М.И. Проблема нравственного воспитания в диалогах Платона «Государство» и «Законы» // Из истории античной культуры. — М., 1976.

Новицкий К. Платон. — М., 1923.

Новосадский Н. Педагогические идеалы Платона // Варшавские университетские известия. — 1904. — № 1.

Платон и его эпоха. — М., 1979.

Панаиотиди Э.Г. Музыкально-педагогические воззрения Платона и проблемы современного музыкального образования. — Дисс. ...канд. пед. наук. — М., 1994.

Поппер К. Открытое общество и его враги. — Т. 1. Чары Платона / Пер. с англ. — М., 1992.

Рубинштейн М. Педагогические идеи Платона // Вопросы философии и психологии. — 1914. — Кн. 124 (4).

Рубинштейн М. Платон — учитель. — Иркутск, 1920.

Свадковский И.Ф. Платон и древнегреческое воспитание // Педагогическое образование. — 1936. — № 4.

Скрипник А.П. Соотношение знания и нравственности в сократовских диалогах Платона // Социальная сущность и функции нравственности. — М., 1995.

Шостьин А. Нравственно-воспитательное значение музыки по воззрениям Платона и Аристотеля. — М., 1899.

Юммель Ш. Платон // Мыслители образования. Т. 3. (Перспективы: вопросы образования. — 1995. — № 1/2).

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛАТОН:
Эпоха. Жизнь. Учение. Педагогическое наследие
Г.Б.Корнетов 5
Примечание 27

ФЕАГ
Демодок, Сократ, Феаг 30

ЕВТИДЕМ
Критон, Сократ 42

МЕНОН
Менон, Сократ, раб Менона, Анит 51

ТЕЭТЕТ
Евклид, Терпсион, Сократ, Феодор, Теэтет 66

СОФИСТ
Феодор, Сократ, Чужеземец из Элеа, Теэтет 75

ГОСУДАРСТВО
Сократ, Главкон, Полемарх, Фрасимах, Адимант, Кефал 80

ЗАКОНЫ
Афинянин, Клиний, Мегилл 191

АНТОЛОГИЯ ГУМАННОЙ ПЕДАГОГИКИ

В **"Антологии"** используется ранее не применявшийся в практике Российского учебного книгоиздания прием фокусирования на страницах книги не всегда совпадающих позиций —

автора классического наследия;

составителя тома, ученого, излагающего свои взгляды во вступительной статье и комментариях,

и **первого читателя**, учителя, сегодня смотрящего в глаза своим ученикам, призванного сегодня реализовывать **идеи гуманной педагогики.**

Труды Платона в своей педагогической сути — это труды о воспитании, возвышающем *Человека* от общественной обусловленности до космических пространств. Платон утверждает в Человеке первичность и величие Духа.



Шалва Амонашвили