



К. А. КУЗНЕЦОВ

Платон

Введение в анализ «Государства» и «Законов»

*Посвящается памяти
профессора А. С. Алексеева*

К Платону можно подходить разное. Можно брать его таким, каким он нам нужен, на нем обосновывать наш собственный подход к вещам. Таков Платон от неоплатонизма и до неокантианства, от эпохи «Утопий» и до современных поисков решения «социальной проблемы». Можно, с другой стороны, брать букву Платона; подсчитывать число раз, какое встречается тот или иной термин; ломать голову над вопросами об «интерполяциях». Однако, как было кем-то замечено, «философия не может ждать, покуда филология закончит свое дело». А так как филология своего дела заканчивать вообще не собирается, то философии не пришлось бы и думать о начале. К тому же все эти «De Ioso... arud Platonem»¹ способны разменять Платона на мелочи, а мы хотим знать «все» Платона — не всего «по количеству», а всего в том главном, существенном, что составляет ядро его личности и учения. В этом смысле, думается, еще есть что о Платоне сказать. И даже о Платоне как социальном философе. С одной стороны, здесь надлежит отметить ряд пунктов, порою весьма существенных, которые оставляются как то в тени. С другой стороны, надлежит подвергнуть пересмотру установившиеся или устанавливающиеся точки зрения на то, что, наоборот, принято выдвигать на первый план. Тем самым Платон способен оказаться более многогранным и менее прямолинейным, а кроме того, не всегда в ту сторону глядящим, куда бы его хотели направить современные исследователи.

Моя цель — поиски «самого» Платона, а не анализ накопившейся вокруг его имени обширной многоязычной литературы.

Поэтому, кроме тех случаев, где мои слова непосредственно опираются на чужие работы, литературные ссылки не делаются. Литература — вещь полезная, но в литературе легко утонуть, легко отучиться от привычки к живому контакту с теми, вокруг кого она вырастает. А отвыкнуть от живого контакта с Платоном — значит потерять путь к самому ядру древнеэллинической культуры. Гомер и Платон — закон и пророки этой культуры.

Подзаголовок моего этюда: «Введение в анализ “Государства” и “Законов”» — хочет подчеркнуть, что основная задача — понять социальную философию Платона. Остальные диалоги не могут поэтому не отступать на второй план, хотя бы и не скрываясь от наших взоров. Меня, однако, спросят, почему наряду с «Государством» и «Законами» не привлекается ближайшим образом диалог под названием «Муж государственный (Политик)»? Мотив тот, что я, следуя вескому мнению Dareste'a², не очень верю в его подлинность. И действительно, трудно согласовать с личностью Платона постулаты вроде следующего: «Наилучший порядок там, где силу имеют не законы, а муж царственный, наделенный благоразумием» («Политик», 294a)³. Платон без веры в законы не есть Платон — во всяком случае, не тот, кто пишет свои «Законы»!

* * *

В «Государстве» [«Politeia» — далее Р.] есть очаровательное место, где Сократ, развивая свою систему воспитания, доходит до «стереометрии» как одной из ступеней, ведущих к конечной цели: «думать» чистую идею блага. Слушатели перебивают Сократа указанием на то, что стереометрия, по-видимому, еще не изобретена. Вместо ответа Сократ долго и длинно говорит о том, почему она до сих пор не была изобретена (Р. 528b и след.). Платон чувствует, таким образом, натяжку в приписывании Сократу мыслей о вещах, которые были «изобретены» уже после Сократа — и к тому же не без участия Платоновой Академии. Там, где речь идет об общих планах переустройства государства, Платон мог говорить устами Сократа, не чувствуя особенной потребности в самооправдании перед слушателями — на случай, если бы последние усумнились в «сократизме» этих планов. Конечно, сократизм в «Государстве» есть. Этот сократизм ведет свое начало не от Сократа — доброго бюргера, повинующегося законам своего родного города, а от Сократа — проповедника забот о своей душе как самом главном в человеческой жизни. Этот сократизм, в котором заложены семена самодовлеющей мудрости, личного

спасения, сверху вниз взирающего на человеческие дела, — он есть у Платона, есть уж в «Государстве», этом, если брать его целиком, гораздо менее энтузиастическом произведении, нежели его любят изображать. Но этот подлинный сократизм заглушается другим, «мнимым», сократизмом, который будто бы считает «самым главным» — изобрести «подобающее государство» (Р. 497а). Сократ повиновался законам родного города, находя их добрыми законами — как нам рассказывает в «Критоне» сам же Платон. Сократ не собирался на их место ставить некоторые иные, «более подобающие». В образе Сократа, этого социально политического реформатора, каким мы его встречаем у Платона, столь же мало исторического Сократа, сколь мало исторического Еврипида на страницах Платоновых диалогов. Еврипид в качестве «превозносителя тирании» (Р. 568b)!⁴ Платон не остановился перед подобной несправедливостью по адресу автора «Финикиянок», с его резким осуждением власти, неправомерно захваченной. Нельзя поэтому приписывать Платону стремления к безусловной жизненной правде в обрисовке тех, кто находит место в его диалогах. И Платон всего менее ждет, что современники начнут опровергать его текстами. Относительно Сократа, разумеется, и эта возможность исключена, ибо — подобно Христу — текстов он не оставил. Сократ «Государства» есть Платон, хотя и сократизованный Платон. В «Законах» же Сократа и совсем нет — на его привычном месте выступает некий «афинянин»⁵.

Один из лучших знатоков д[ревней] эллинской культуры, Вилламовиц-Меллендорф⁶, сообщает нам, как он доказывал Моммзену⁷, что именно Платона нужно изучать тому, кто хочет войти внутрь греческого государственного строя*. После монографии Dareste'a (Science de droit en Grèce. 1893) нужно уж считать доказанным тот факт, что у Платона в его работах претворен обширный правовой материал. И лишь по явной несправедливости или недоразумению его «Законы» ставятся на второй план по сравнению с «Политикой» Аристотеля. При этом игнорируют, что именно у Платона, в его Академии, Аристотель мог научиться входить в детальное, углубленное изучение государственного порядка. Разумеется, результаты этого изучения у Платона и у Аристотеля несходны: Платон прежде всего и превыше всего — учитель жизни; Аристотель — исследователь, «профессор общего государственного права». В роли исследователя он способен на тончайшие прозрения, до которых лишь в наши дни доходит наука в ли-

* Wilamowitz-Moellendorf. Staat und Gesellschaft d. Griechen. 1910. P. 207.

це ее передовых представителей. Разве Аристотель не предвосхищает Еллинака с его «Изменениями и преобразованиями конституций»⁸, поскольку мы находим у греческого мыслителя ясно выраженное различие между «буквой» государственного устройства и «способом» его функционирования? Или же как не вспомнить поразительно метких рассуждений Аристотеля о «сдвиге» имущественного ценза в силу изменений стоимости денег! В роли учителя жизни ему, однако, с Платоном мериться не приходится. Если по размаху и характеру учительства Платона невольно сопоставляешь с Руссо, то было бы рискованно сопоставлять Аристотеля с Савиньи⁹, с Савиньи — автором «Призвания нашего времени к законодательству». А между тем пункты для сближения запрашиваются. И этому нисколько не мешает тот факт, что Аристотель с его «антиреформаторским» духом силится все же выжать из себя «нереализуемый» план государственной реформы.

Аристотель не мыслим без Платона, но и Платон, в свою очередь, не стоял на пустом месте. Он может резко отмежевать себя от софистов; но все эти политико-правовые трактаты, все эти «Исчисления племен» Гиппия, все эти «Политии», начиная от прозы Протагора (Диоген Лаэртский говорит нам о «близости» к Платону; III, 37) и кончая стихами Крития¹⁰ (влияние этого последнего, с его апологией спартанской простоты, особенно знаменательно), — все это и есть та почва, на которой вырос, хотя бы того и не замечая, Платон. Но и не только материал: нет, самый дух Платона есть старый софистический дух. И мы увидим, так ли уж далек был Платон от патологических извращенностей этого духа, от тенденций смешивать «необходимое и доброе», силу и право, факт и долженствование (Р. 493с).

В чем же Платон — софист? В «Законах» говорится о той легкости, с какою в государстве зарождаются новшества, и о той энергичности, с какою власти должны против всяких новшеств действовать [«Законы» = «*Nomoi*» — далее N; N. 758с]. Власти призваны защищать установленные законы, но это ведь Платоновы законы, тот режим, который Платоном или теми лицами, за кем он предпочитает скрываться, «изобретен»! Здесь мы целиком на старой, софистической, почве — на почве века, который хочет кроить и перекраивать, поет гимны творчеству, изобретательности человеческого духа. Платон в роли мудрого реформатора, переделывающего государственную хранину по своему образцу, сознательно «дающий» систему законодательных определений, — это ли не дитя века «делания», а не органического «рождения»? Аристотель, с его историзмом, с его идеей «роста»,

постепенного становления государства — будто из семени — переносит нас в круг иных представлений. И недаром он против внесения в область государственно-правовых принципов столь неустойчивого, столь зависимого «от рук человеческих» начала, как начало договорное («Политика», III, 5, 11). Наоборот, у Платона мы видим государство возникающим, ибо каждый из нас оказывается не самодовлеющим, а нуждающимся во взаимном обмене «многих вещей» (Р. 369b). Начало обмена есть именно начало договорное. «Или, быть может, ты усматриваешь иную какую-нибудь причину возникновения государства?» — спрашивает Сократ своего собеседника, старшего брата Платона — Адейманта. «Никакой иной», — следует категорический ответ. А несколькими строками ниже мы читаем: «Ну что же, — сказал Сократ, — создадим и мы, на примере, государство с самого начала» (Р. 369c). Затем следует описание «создаваемого» в качестве примерного образца государства. Мы все еще в атмосфере «созидания», творчества, исходящего от отдельной личности или отдельных народов.

А это и есть атмосфера «софистики», атмосфера «Элегий» Крития. Ее дуновение нас встречает уж у Геродота¹¹, с его заботливым исчислением полезных вещей, которыми славится та или иная народность. Платон, который умеет «построить» государство, и софист Гипсий, который умеет «сделать» решительно все, от сандалий вплоть до кольца на пальце, — это «родственные» натуры, хотя общепринятая точка зрения их «тиранически» разделяет.

Возразят, быть может: «Разве тот же Платон не говорит нам о государстве как о чем то большем, нежели отдельный человек»? Нет ли здесь намек на «ограниченность» государственного бытия как чего-то противоположного «созданности», которая так характерна для софистов, для Платона, для XVIII века, вообще для всех тех, кто собирается государство устраивать или перестраивать, выступать в нем в роли «просвещенного законодателя»? На этот вопрос пусть ответит, и ответит совершенно категорически, следующее место из «Государства»: «Не должны ли мы самым необходимым образом согласиться с тем, что в каждом из нас присутствуют те же идеи и душевные качества, что и в государстве? Из какого же иного места им взяться, как не от нас? Было бы смехотворно, если бы кто-нибудь стал думать, что мужество государства, как, например, государства фракийцев или скифов — вообще обитателей высот, слагается не из мужества отдельных лиц. То же нужно сказать о любознательности, которую охотно связывают с греческим государством, о стяжательности как о

качестве, не в малой степени присущем государству финикиян и египтян» (Р. 435е). Мы видим, таким образом, что за этим «большим», нежели отдельный человек, не скрывается никакой органической величины. Здесь нет намека на «народный дух», в котором тонет дух отдельной личности.

Всему этому, разумеется, не противоречит, если Платон захочет, чтобы все те отдельные личности, которые «составляют», образуют, делают его государство, «видели как бы одними глазами, слышали как бы одними ушами, делали как бы одними руками, хвалили или порицали как один человек, наисогласнейшим образом одному и тому же радуясь, одними и теми же скорбями скорбя» (N. 739c–d). Закон, который до высшего напряжения сумеет довести подобное единство настроения и тем самым сделать государство действительно «единым» — это и есть предел всяческих мечтаний о политическом идеале (Ibid.). Поэтому закон у Платона определяется как «общее мнение», всеобщее убеждение государства (N. 644d)¹². Из подобного определения современный юрист выкинет как инородное тело предикат «общее», а скажет просто: «мнение, убеждение, волеизъявление государства», но тем самым он исказит Платона, ибо его закон есть хотение, воление «всех», и лишь в этом смысле оно может быть выдано за воление государства.

«Всеобщее мнение государства» — закон Платона. Но, для того чтобы этот принцип стал частью действительности, нужна «простота, несложность быта». Тогда будет достигнуто совпадение воли у отдельных лиц. Без этого же совпадения закон будет властвовать не над добровольно ему подчиняющимися, а над не добровольно. «По природе власть закона есть власть хотящих, а не насилуемых» (N. 690c). Там же, где единообразие «догмы», там нет и насилия. Все равно как жилища (в военных целях) должны быть выстроены в ряд «по одной схеме» — а это, добавляет Платон, не может не радовать взора (N. 779b), — так точно и души сочленов его идеальной общины должны быть направлены на единую цель. Поэтому демократия не находит одобрения у Платона: такая, какую он ее знает, она живет формами быта, в которых отдельная личность устраивается на свой лад. Это государство нельзя не сравнить с платьем, расшитым пестрыми цветами, — безвкусица в глазах Платона (Р. 559c).

Условия быта — но разве этого мало? Разве это не есть нечто, перед чем призадумается самый решительный реформатор? Платон, однако, очень редко над подобными вещами задумывается. Вот эти немногие моменты сомнений, скепсиса. «Пусть не укроется от нас то, что местоположение влияет на нравственные качества»

ва людей. Против этого бессильно законодательство» (N. 749d)¹³. Еще характернее следующее место из «Законов». «Я бы хотел сказать, что никогда никто не законодательствует, а случаи и неожиданности, откуда только не сваливающиеся, за нас законодательствуют» (N. 709a). Но именно подобные настроения, поскольку они в корне подрывают миссию просвещенного законодателя, не могут надолго задерживаться в душе Платона, а проходят мимолетно — все равно как «аполитизм» (найдется и он) не становится доминирующим мотивом природы философа. Если Аристотель говорит нам то же относительно роли «случая» в человеческих делах, то ведь наряду с этим он всерьез и не собирается брать на себя роли законодателя-реформатора, а все свои симпатии полагает на «закон обычный», неписанный — всего менее продукт сознательного творчества отдельной человеческой личности. Не то Платон. Вместе с духом времени он полон убежденности, что все можно «изобрести», — начиная от неких приспособлений для переноски тяжестей, как это сделал Протагор (Diog. Laert. IX, 53; Diels, II, 2 Aufl. S. 526)¹⁴, и кончая условиями быта, в которых бы сделалась мыслимой реализация сложных планов общественного переустройства, перевоспитания.

Изобретя законы, нужно ввести их в жизнь, и при этом чем скорее, тем лучше. Что для этого требуется? Требуется хотя бы один вождь, рождением к тому предназначенный, кто сумел бы увлечь за собою город, — все равно, как ибсеновский Бранд¹⁵ сумеет увести за собою народ в горы. И тогда, восклицает в своем реформаторском энтузиазме Платон, «все совершится, чему ныне не верят» (P. 502b). Найдется вождь, и он сумеет сделать так, чтобы граждане «захотели» перестроить заново свою жизнь (Ibid.). Этот принцип добровольности в восприятии «закона» находит у Платона крайне характерный отголосок в его делении законов на «чистые», тиранические, указы, подобные рецептам врачей, и на законы, снабженные «вступлением» как средством убеждения тех, к кому они обращаются (N. 723a). Чистый закон есть голое приказание. А именно с рабами Платон рекомендует разговаривать не иначе как приказанием — почти всегда делает он, правда, оговорку (N. 777e)¹⁶.

Итак, закон есть изобретение, открытие и как таковое добровольно усваивается гражданами, становясь «всеобщей догмой» государства. Гомеровский базилевс, а через него и простой смертный, от богов «получает» закон. Это — «дар», но от него отказываться не приходится. В переводе на язык действительности подобное пожалованье богами права есть утверждение наличного правопорядка в качестве чего-то незыблемого, извечного, что

люди призваны брать таким, как оно есть, вне всяких мыслей о «добровольности» в акте усвоения. Наоборот, закон Платона, будучи создан руками человеческими, усваивается добровольно — подобно всякому иному «изобретению». И в этом Платон до конца сын своего времени. Демосфен в известном, попавшем в Дигесты¹⁷, определении закона, станет говорить о последнем как о «даре и изобретении богов». Земное право, человеческим творчеством созданный закон снова, в духе усиливающегося благочестия, вознесется на небо*. Но это небо, для которого не бесследно пройдет эпоха Просвещения. Боги обратятся, подобно людям, в «изобретателей» законов!

Если закон в подлинном, а не тираническом смысле есть добровольно усвоенное, ввиду его внутренней ценности, «мнение» (dogma), то можно ли говорить о власти, властвовании как некотором признаке государства? Разумеется, это здесь не зависит от нашей точки зрения. О каком «государстве», собственно, идет речь? Именно невыяснение этого предварительного вопроса вплоть до наших дней позволяет исследователям говорить в общей форме о власти, властвовании как «признаке» государства. Однако государство есть не только определенное соотношение «сил», человеческих взаимозависимостей, но и не менее определенный «идеальный постулат», требование, которое мы диктуем жизни. И в этом смысле, поскольку мы государству не слепо подчиняемся, а сознательно его оправдываем, постольку государство перестает быть «носителем власти», а обращается в общественный союз, призванный реализовать то или иное содержание справедливости. Позиция, которую занимает в данном случае Платон, несомненно двойственная. С одной стороны, он воспроизводит обычную в его дни точку зрения на «идеальную» природу государственной организации: властвуют не «лица», а «закон»; «закон есть единственный властитель». Говоря о демократии, олигархии и тирании, он не хочет их называть «государством» — все равно как хор из Софоклова «Эдипа» (879) не хочет называть полис полисом, если в нем попирается правда**. Перечисленные государственные величины в глазах Платона суть лишь скопища насильников: ни в одном из них власть не покоится на добровольном («охочем») подчинении (N. 832c). В том уголовном кодексе,

* Ср.: *Кагаров Е.* Религиозные и нравственные воззрения аттических ораторов // Журнал Мин-ва нар. просвещения. 1915. 11.

** Современная противоположность между правовым и не правовым государством в античной идеологии есть противоположность «просто государства» и «не государства».

который Платон хочет ввести в своем государстве, после преступления против богов тотчас следует «порабощение законов» как наиболее тяжело караемый деликт¹⁸ (N. 856b). Законы Платона, хотя он и учил нас не осязать, а «думать» идеи, приобретают именно характер некоторой осязательности. Это кумир, который почитают, как почитают родителей, богов. У Платона нередко встречаются подобные сопоставления. И для него есть нечто большее, нежели «способ выражаться», когда он мечет громы против «работителей законов»!

До сих пор перед нами выступал Платон ясного, не допускающего никаких двусмысленных толкований принципа. Но есть еще Платон — нетерпеливый реформатор, который хочет видеть реализацию своих законов, и при этом наискорейшую. А если так, то можно ли ждать, куда нарастет «всеобщее убеждение» в необходимости воспринять законы Платона? Нужно действовать, и при этом действовать с помощью средств, как можно более прямым путем ведущих к поставленной цели. Отсюда — неожиданный оборот. Платон, только что отрицавший «государственность» таких порядков, как тирания, олигархия и демократия — с их голым властвованием, готов использовать факт этого властвования в своих видах. При этом именно та форма, где подобное властвование получает наибольшее заострение, наибольшую концентрацию, именно она и влечет к себе Платона. Тирания — вот что он готов использовать для реализации своего идеального государства. Наименее идеальное, обращенное в наиболее идеальное, краше которого люди пусть и не пытаются искать! Нужно только найти тирана — «юного, памятливого, образованного, мужественного и величественного по природе» (N. 709e). Невольно возникает вопрос: это не та ли сильная, исключительная натура, которую ищет «молодая софистика»? Разумеется, сильный человек Платона использован им в «благих целях». Но ведь и те титанические натуры, которые разбивают оковы общественных конвенций, — как мы это вычитываем из слов софиста Трасимаха, спорящего с Сократом, — разбивают их не для мелкого жульничества, а для «целостной несправедливости» (P. 344c), для той несправедливости, которая нередко таит в себе семена новой, грядущей справедливости. И если одна из таких сильных натур, родственник Платона, Критий¹⁹, не останавливается перед кровавым режимом, перед устранением своих политических противников путем «самоубийств по приказу» *, то ведь не забудем, что и Платон готов отбросить свою справедливость, свои высокие принци-

* Ср.: Nestle W. Kritias // Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1903. 2—3.

пы в борьбе за их реализацию. Разве это не «макиавеллевские советы», которые он подчас готов дать своим «правителям»? ²⁰ «Ложью и обманом на каждом шагу придется правителям пользоваться во имя пользы управляемых.

По примеру лекарей нельзя всего этого не назвать полезным» (Р. 459d). Платон, давши своим правителям совет лжи и притворства, вслед за этим дает и конкретную иллюстрацию. В заботах о добром потомстве стоящие у кормила правления не должны останавливаться перед устройством «кривой жеребьевки», т. е. перед фальсификацией в распределении брачующихся пар. Тогда будет достигнута цель — искусственный подбор, а вместе с тем недовольные будут в таком случае все валить на плечи «случая», а не на «правителей» (Р. 460a). И такие вещи Платон готов приписать Сократу! Или еще один пример из области тех же брачных отношений. По проекту Платона, брак разрешен для женщин между 20—40, для мужчин — между 30—55 годами. Сексуальные отношения вне этого возраста разрешаются, но зачатый плод должен быть искусственно изгнан — «не доношен до света», как выражается Платон. Если, однако, аборт почему-либо невозможен, то с младенцем нужно поступать так: нужно устроить, чтобы у него «как бы не было пищи» (Р. 461c). Греческое обычное право предоставляло отцу право умертвить новорожденного, пока тот не приобщен к домашнему союзу. Сердобольные, но бедные родители широко пользовались другим правом — подкидыванием (в глиняных горшочках *). Что же делает Платон? Оставляя в стороне всю его политику искусственного подбора (эвгенетику), нельзя не застыть перед холодным ликом правителей его государства, устраивающих «фабрику ангелов» для незаконно появившихся на свет младенцев! Обычай был жесток, но он шел более прямым путем: именно эта его сторона интересует нас в данный момент.

Мы проследили связь Платона с духом времени и убедились, что она прочнее, нежели философ сам бы хотел нас в этом убедить. Даже следов «иммoralизма», кривой Дики, не мог не подметить наш анализ — следов новой «макиавеллевской софистики». Нельзя вместе с тем не отметить еще один пункт, который [показывает] связь Платона с веком Просвещения — в его хороших и дурных сторонах — делает еще более отчетливой: именно противоположность между «законом» и «природою». В сущнос-

* Обо всем этом см. прекрасные страницы: *Zimmern A. E. The Greek Commonwealth. 2nd ed. 1915. P. 328—329*; пользуюсь случаем указать на это великолепное введение в культуру греческого полиса.

ти, именно у Платона эта противоположность, родившаяся до него, получила определенную формулировку. Не соглашаясь с тем конкретным воплощением, какое получала порою антитеза «естества» и «закона», Платон вполне соглашается с самим принципом и на нем строит свой собственный угол зрения. В этом отношении заявления, которые мы встречаем в «Государстве», совершенно категоричны. Закон, который устами Сократа обосновывает Платон, «не есть нечто невозможное или лишь благое пожелание: данный закон согласен с природой; наоборот, те законы, которые существуют, представляют из себя нечто вопреки природе» (Р. 456с). Эта природа не есть старая природа, космос, а та новая природа, которую отыскивали софисты со своими трактатами о «человеческом естестве» (Продик)²¹. Человеческая природа, природа отдельной личности, а не порядок целого, делается отправным пунктом естественного права софистики. И Платон идет вслед за веком. Стоит сослаться хотя бы на его рассуждения о мужчине и женщине (Р. 445d—456a). Они построены на признании основного тождества «природы» представителей обоего пола (женщины лишь «послабее»), и понятия «по природе», «природой» пестрят здесь на каждом шагу. Из этой тяги к человеческому естеству Платон, в противоположность радикальным течениям его эпохи, не делает широких выводов. Однако в высшей степени любопытно наблюдать, как это начало «человечности» переливается у философа через те узкие общественные грани, которые он себе отмерил.

В данном случае интересен вопрос об отношении Платона к идее панэллинизма. Конечно, его точка зрения отличается от знаменитой формулировки, которую мы находим у современника Платона — Исократ в его «Панегирике» (§ 13)²². «Прозвище “эллин” употребляется не столько в смысле происхождения, сколько для обозначения умственной культуры. Поэтому эллинами зовут, скорее, тех, кто получил эллинское воспитание, нежели лиц одной и той же крови (собственной природы)». Греческая культура уже до Александра В[еликого] разрывала, таким образом, узкие рамки греческого мира. Так далеко Платон не хочет, однако, идти. Но тогда, когда мы станем подчеркивать узость его государственного идеала, его приверженность формам старой, отмежеванной городской жизни, мы не должны в то же время забывать, что внутри «эллинского племени» Платон достаточно энергично подчеркивает элемент близости, общности — несмотря на политическую неспаянность частей. Общественную их организованность он, разумеется, знает, когда говорит об общих святилищах Эллады, куда стекается население со всех концов

(Р. 470e). Члены государства Платона — разве это не будут «фил-эллины», т. е. по-дружески ко всему эллинскому относящиеся люди? Разве они не станут считать Элладу чем-то своим (Р. 470e)? С последовательностью, достойной софиста консервативного толка, Платон говорит о двух группах, на которые раскалывается мир: на одной стороне стоят «близкие и родственные» по их природе эллины, на другой — чуждые им варвары (Р. 470c). По отношению к варварам эллины «по природе» находятся в положении вечной войны, наоборот, к эллинам — «по природе» друзья. И между ними не может быть войны, а могут быть лишь междуусобные брани, от которых, пессимистически прибавляет Платон, болеет Эллада (Р. 490d). Подобную идеологию «боевого эллинизма», резко противопоставленного «варварству», традиция охотно связывает с Аристотелем. Однако приоритет, несомненно, на стороне Платона — в этом, как и в ряде иных пунктов. Так, нетрудно было бы подметить у Платона проведение резкой грани между «животной природой» раба и противоположной ей природой свободного (N. 776b—778a). Характерны его усердные призывы не иметь рабов из эллинов (Р. 469c). Не будем, однако, игнорировать, что яркую формулировку *естественной* противоположности между рабом и свободным еще задолго до Платона и Аристотеля дал Феогирид в своих «Элегиях»²³: «Из морского лука не вырастет ни роза, ни гиацинт. Так не родится от рабыни ничто свободное». Рабья голова от природы принижена, а шея согбенна (535 и след.).

Идеалы Платона далеки от всечеловечности: из рода человеческого философ вырывает лишь известную долю — эллинское племя свободнорожденных людей. Эти люди, переплетенные узами кровной общности, спаянные близостью интимнейшего соседства, чувствуют себя «сородичами, братьями» (Р. 415a), и это обстоятельство всегда будет коррективом в аристократизме греческого типа, в том числе и в аристократизме Платона. Связь тесна, но она связует отдельные личности как самодовлеющие личности, как носителей того «всеобщего убеждения», которое и есть закон государства. Каждая из личностей несет ответ за самое себя. В качестве удобного орудия в руках ратора, играющего на пред-рассудках толпы, образ греха, переданного от отцов к детям, будет еще играть свою темную роль, но ведь уже поэзия (Феогирид) и трагедия V века²⁴ умеют энергично бороться против идеи родовой ответственности. Отрицает эту ответственность и Платон. «Позор и возмездие, павшее на отца, не должны переходить на детей» (N. 856c). А если это род преступников? Что — если на голову и отца, и деда, и прадеда опустился карающий меч? Пла-

тон — в нерешительности и идет на компромисс: потомуку линии преступников не место в «идеальном государстве», пусть он вернется в свое старое отечество (N. 856d). И там, очевидно, живет спокойно.

Индивидуальная ответственность сильна в первую очередь своей «негацией»: освобождением личности от органических связей с родом, домом. Но не попадает ли эта личность, освобожденная от одной формы зависимости, принадлежности, в исчерпывающую зависимость от «целого» в форме государства? Знает ли греческий полис самоутверждающуюся в ее правах личность? В наши дни мы уж не склонны давать на этот вопрос слишком категорический ответ в отрицательном смысле. Детальный анализ хотя бы Демосфена способен убедить, что греческому уму если и была чужда идея «каталога» естественных прав человека и гражданина, то представление об этих правах не было чуждо и не могло быть чуждым. Демосфен знает свободу от личного насилия (даже личность раба защищена!); свободу от внесудебного ареста и от произвольного обыска; свободу «критики властвующих» — свободу слова, лишение которой переживается гражданином в изгнании как нечто самое тяжелое [ср. ответ Полиника Иокасте в «Финикиянках» Еврипида (391)!]. Кроме того, нельзя не отыскать у Демосфена²⁵ указания на сумму «активных» политических прав: прав на место, которое мы занимаем в государственной организации (In Timocratem 192 *). Но, быть может, самым основательным аргументом против теории «растворения личности в полисе» следует признать то, что полис, целое, есть не столько иная величина, возвышающаяся над составляющими ее частями, сколько «сумма» этих составных частей. Государственное право Демосфена — это совокупность правомочий отдельных лиц в качестве участников в «государственном интересе». И этот интерес подвергается дележу в его наинагляднейшей форме. Фемистокл²⁶, который предлагает богатую добычу серебра из Лаврионских рудников «не делить», а употребить на постройку флота, действует вопреки *usus*'у²⁷. Недаром принятие подобного предложения стоит Фемистоклу больших усилий! Крайне показателен также вопрос о «государственном долге». Когда демократия, сбрасывающая «30 тиранов», не противится выплатить 100 талантов, занятые ими у Спарты, то это оказывается фактом, который будут помнить долгие поколения **. «Личность» государства

* Ср. по этому поводу: Hug A. Demosthenes als politischer Denker // Stud. aus d. class. Altert. 1886.

** Ср.: Zimmern. P. 309, p. 1.

как нечто отличное от «лиц» ее составляющих далеко еще не родилась. И мы видели, как мало склонен Платон за понятием государства как «большого человека» видеть нечто большее, нежели «умственную проекцию», способ выразиться: он всего менее забывает «отдельных лиц», государство составляющих. Если личности с нашей точки зрения живетесь тесновато в пределах античного государства-города, то этому виной не «целое», в котором она безвозвратно тонет, а бытовая, так сказать, теснота — во все и во вся проникающее соседство! Образ Медеи у Еврипида, которая, чтобы не прослыть гордячкой, вынуждена «на площади» делиться своим горем, изменой мужа, пусть да послужит предостережением для тех, кто вздумал бы современный индивидуализм слишком смело сопоставлять с античным. Не забудем, что Демосфен, который готов защищать даже личность раба от насилий, в то же время готов отводить от своих клиентов упреки в «быстрой ходьбе», в «громком разговоре» и т. п.! Таково давление быта, давление узкой, все знающей, все видящей, все необычное или в себе замкнутое резко осуждающей городской общины. Никто иной так хорошо не вводит нас в атмосферу этого быта, как Аристофан.

Возвратимся, однако, к Платону. Живет ли его «личность» обособленной от полиса жизнью, или она целиком, без остатка, подчинена его интересам, его задачам? Одним словом, оставляет ли закон, который изобретен Платоном, место для личной свободы, и если — да, то в каких пределах? Казалось бы, в том всеобъемлющем плане общественного переустройства, которое готов предпринять Платон, личность связана по рукам и по ногам, обращена в некий винтик государственной машины, невольна в своих действиях и желаниях. Однако это не совсем так. Прежде всего не может не вносить корректив та атмосфера умственной свободы, которою питается душа самого Платона. Заковать чужие души в тиски закона! Это ли не противоречие с теми лучшими заветами, которые ему передал Сократ, великий освобожденец душ рабских, скованных, — Сократ «Пира»! И мы видим, как Платон, набросавши свою схему перевоспитания людей, готов отрицать за нею нечто большее, нежели значение «примера», программы (Р. 536d). При этом произносятся такие знаменательные слова: «Никакой науке не должно по-рабски учить свободного. Напрягая тело, не вредят ему. Насильственное же обучение по отношению к душе не может быть прочным» (Р. 536e). Воспитание должно быть актом свободного усвоения, хотя бы оно и производилось в организованных по определенному плану воспитательных учреждениях. Платон — основатель Академии, которая,

не забудем, лишь при Юстиниане, в 529 г., перестала существовать²⁸. Если бы внутри ее царила атмосфера монастыря, догматической муштровки, не стекались бы туда лучшие преподавательские силы — вроде математика Евдокса, который переносит в Афины, к Платону, свою школу из Кизика²⁹. В Академии был храм в честь Муз. И вокруг него процветала свободная исследовательская деятельность, не стесненная узкой теологической системой. В этом отношении крайне показателен расцвет экспериментальных наук. Племянник и преемник Платона — Спевсипп оставляет после себя фрагменты трактатов о некоторых породах рыб и грибов. Аристотель мог здесь научиться не только «политике»!*

Платон основывает не монастырь, а свободный университет, — хотя бы и с храмом. Религия не на пути у свободной науки, как она не на пути у Ксенофана. Вспомним замечательнейший по экспрессии и показательности отрывок из его «Силл» (Diels, 18): «Не с самого начала боги открыли смертным все, но постепенно, в поисках, открывают им лучшее». Боги, которые людям подают пример искания «лучшего». Такова античность. Боги, которые с самого начала все нужное людям открыли. Таково средневековье**. Если мы присмотримся к теологии Платона, поскольку она поставлена в то или иное отношение к его политике, то мы увидим, как скромна роль первой и как широко отмерена отдельной личности грань религиозной свободы. В государстве Платона есть, правда, жрецы — ежегодно избираемые (из не запятнанного убийством рода!). Есть толкователи священных обрядов: в числе трех их намечает Дельфийский оракул по списку кандидатов от фил. Эта должность — пожизненная (N. 759c–d). Разумеется, в государстве есть храмы — не только для богослужений, но и для производства выборов: в торжественной обстановке, среди жертвенных животных движется избиратель. Как же ему не проникнуться важностью и ответственностью своей роли (N. 753d)! Храмы есть. И иных, кроме публичных, Платон не хочет знать. Почему? Потому что в частных капеллах легко может быть нарушен установленный культ (N. 509d). Трогательна эта заботливость Платона по отношению к отеческим обрядам, но она не служит переходным моментом к отрицанию свободы религиозной совес-

* См. обо всем этом интересные страницы несколько парадоксальных, но очень самостоятельных книг: *Burnet J. Greek Philosophy. 1914. P. 213—230; Walden J. The Universities of Ancient Greece, 1913.*

** В этой связи очень поучительна статья: *Puhlmann. Hellenentum und Geistesfreiheit // Die Geisteswissenschaften. 1913. N 1.*

ти. Вслед за запретом «частных капелл» Платон категорически заявляет: «Молиться, однако, может каждый сам по себе или с кем-либо другим, кто пожелал бы принять участие в его молитве» (Ibid.). Государство в стороне. Никаких посредников, никаких представителей. И никаких разрешений для молитвенных собраний. Стоя на почве старой, традиционной, церковности, Платон не собирается заглушать струю новой, интимной, религиозности.

Нельзя ли, однако, без общения с небом обойтись совсем? Терпимо ли в государстве «отрицание богов»? На этот вопрос ответ Платона не столь категоричен, как казалось бы. Позиция философа в данном случае весьма многогранна и нуждается в крайне осторожном подходе. Для чего Платону нужны боги, нужно небо? Разумеется, не для того, чтобы вместе с простодушным героем Аристофановых «Облаков» — Стрепсиадом объяснять дождь как мочеиспускание Зевса через сито. Небо Платону нужно не для того, чтобы «объяснять» природу. Тогда ему незачем было бы основывать Академию! Не нужно ему небо и как источник всяческих магических сил и влияний. Платон отрещивается от богов в образе «кудесников» (Р. 383а), отрещивается от вульгаризованного орфизма с его «забавными обрядами» (Р. 364е). Небо, боги Платону нужны как проекция морального принципа в мир, как утверждение «справедливости» в качестве конечного, космического начала. Боги есть. Боги следят за справедливостью. Доказательству этих двух, тесно связанных постулатов, Платон отводит много места в своих «Законах». Тем самым он дает отпор «отрицанию богов» как подрыву некоторого незыблемого обоснования справедливости.

И действительно, если мы всмотримся в «атеизм», с которым считается Платон, то его корень обнаружится не в том, что люди V и IV веков, подобно вольтеровским героям, считают религию детской сказкой, которая рассеивается, если отправиться в напрасные поиски рая и тому подобных вещей. Дело не в том, что люди «греческого просвещения» не находят на их старых местах богов, как их не находят люди «французского просвещения», а в том, что начинает в их глазах тускнеть справедливость как некоторое космическое, божественное начало. При этом линия развития может протекать по двум направлениям. С одной стороны, справедливость может перемещаться из космоса в отдельную человеческую личность и отныне там пребывать. Таково перемещение, которое совершается у Демокрита, для которого делать «подобающее» нужно ради ответственности перед нами самими: страх и стыд пред всем, что вне нас, не должны играть определя-

ющей роли в наших поступках. Разумеется, роль неба в таком случае оказывается пассивной. И хотя Демокрит говорит нам о богах как ниспослателях всего доброго, но не здесь лежит центр его моральной философии. Справедливость — внутри нас. А несправедливость? Несправедливость тоже в нас: люди пребывают во зле благодаря собственной слепоте и невежеству (Diels, 175). Как, однако, это терпят боги? Больше того — как они терпят, чтобы несправедливость торжествовала за счет чужой справедливости, чтобы справедливость вообще страдала так или иначе?

Этот проклятый вопрос ставит не Демокрит, а греческая трагедия V века — особенно Софокл, а еще резче Еврипид. Софокл со своим царем Эдипом, гибнущим за проклятие рода, находит известный выход, утешение в том, что его несчастный герой «после смерти» ведет божественное существование, являясь для страны, его приютившей, источником всякого благополучия. Разумеется, это значило не решить вопрос, а мнимо его устранить. Поэтому «Эдип в Колоне» есть не «трагедия милости», а трагедия замаскированного «недоумения». Ведь остается вопрос, доволен ли Эдип, погибший за чужие грехи, посмертной ролью целительных мощей. Еврипид с особенной отчетливостью поставил ту же проблему «несправедливой судьбы невинного» в «Ипполите» — этом христиански (орфически!) чистом юноше, гибнущем из-за слепой к нему страсти его матери — Федры. Речи умирающего Ипполита полны знаменательного смысла. Он не хочет верить, что своей смертью надлежало искупать чужой грех, грех рода. Личность уже хочет своей собственной судьбы. Справедливая личность хочет справедливой судьбы. Ипполит отказывается ответить на вопрос, кому же нужна его невинная кровь. Трагедия кончается в искусственно примиренном тоне. В действительности примиренности нет. И мы угадываем настроение Еврипида в словах «Электры»: «Не следует верить в богов, если неправда превыше правды» (582). Герой Еврипида, Беллерофонт, в них уж не верит: «Скажет ли кто, что есть боги в небесах? Их нет, их нет» (Fragm. 10; Didot). Перед нами настроение, которое со своей ясностью выражено у поэта начала V века, Феогнида, далеко недостаточно оцененного исследователями греческой этики и политики: «О ты, царь над бессмертными, где же справедливость, если муж, уклоняющийся от злых дел, не совершающий насилия, хранящий клятвы, терпит обратное, несмотря на свою справедливость? Найдется ли кто-нибудь из смертных, кто при лицемерии всего этого будет в состоянии поклоняться бессмертным» (743)?

В «Государстве» Платона софист «новой формации» — Трасимах издевается над Сократом, который хочет право поставить

впереди силы. От речей Трасимаха до нас дошли жалкие обрывки, но среди них есть один крайне знаменательный: «Боги не следят за людскими делами. Иначе разве они не стали бы следить за самым великим из благ — за справедливостью? А мы видим, что люди поступают вопреки справедливости» (Diels, 8). Здесь из уст Трасимаха звучат далеко не те вещи, какие ему влагает в уста Платон: «Справедливость самое великое из благ!» Но как бы то ни было, а этого блага он среди людей не находит. И тотчас к ответу привлекается небо. Не потому изверились люди в справедливости, что нет богов, а потому изверились они в богах, что нет справедливости. Здесь корень «отказа от неба». Аристофан показывает нам это в легкомысленно-очаровательной форме в комедии «Плутос», где люди, исцеливши бога богатства от слепоты и убедившись, как несправедливо было раньше распределение имущественных благ, отказываются ходить в храм к старому Зевсу. Иначе как «за надобностью» — жалуется жрец покинутого бога. Неужели для «аттических крестьян» изготавлял Аристофан подобные шуточки — как хотят нас уверить некоторые исследователи? * Если Аристофан был действительно глашатаем «сельского населения», то разложение религиозно-моральных устоев зашло очень глубоко. Во всяком случае, аудитория Аристофана была достаточно широка. И богам было основание почувствовать себя встревоженными. В той же комедии, в «Плутосе», они шлют узнать, в чем дело, что жертв им не приносят, и получают ответ: «Плохо о людях заботились» (1117). Небо оказалось спокойно вззирающим на земную несправедливость. Конечно, небом не очень доволен Менелай в «Илиаде»: он называет Зевса, который ему мешает умертвить Париса, «губительнейшим из богов». Но в дни Менелая небо еще не сделалось источником «лишь» справедливости, как оно уж начинает делаться в глазах героев не «Илиады», а «Одиссеи».

Каково же отношение Платона к этим двум оттенкам разложения старой религии — к идеологии Демокрита, с его личностью, осознавшей справедливость внутри себя, и к тому умонастроению, где несправедливость земная убивает справедливость божественную? В своих «Законах» Платон ставит вопрос о том, может ли отрицатель богов быть добрым. Его ответ совершенно категоричен: «Тот, кто не признает бытия богов, будучи от природы наделен совершенно справедливым характером, станет ненавидеть злых и, поскольку он не входит в соприкосновение с несправедливостью... он будет избегать недобрых, а любить доб-

* Ср.: *Reinach. Orpheus. 1909. P. 134.*

рых» (N. 908b). Можно ли спастись вне веры в божество? Можно ли вообще быть «добрым», если на душе лежит грех отрицания бытия богов? Мы видим, что на эти вопросы Платон дает совсем иной ответ, нежели те этические системы, для которых недостаточно нашей собственной «доброй природы», а нужна точка опоры «вне нас», в доброй природе божества. Однако Платон не хочет в своем государстве поощрять неверующих, хотя и справедливых, людей: он боится «соблазна» — по отношению, очевидно, к тем, чей моральный базис, будучи обоснован исключительно на их собственной «природе», мог бы оказаться недостаточно прочным. Платон признает, однако, что соблазна в данном случае меньше, нежели тогда, когда атеизм соединен со злой природой. Добрая природа, добро по природе — сколько в этом «софистических» откликов! Невольно приходит на ум великий из софистов — Еврипид, с его героями, обладающими добрыми натурами, вроде Ипполита или безымянного мужа Электры, этого «обедневшего дворянина с благоразумной душой». И любопытно, что именно у Еврипида мы находим скрытый упрек в адрес тех, кто учил, что «добродетель есть знание». Его несчастная Федра говорит нам о себе: «Не раз в ночи подолгу я размышляла над тем, что делает людскую жизнь порочной. В моих глазах, не в сообразии с природой разума люди творят зло; ведь многие из них умеют прекрасно соображать. Не в этом дело, а в том, что мы, учась и зная доброе, не радеем о добре, одни по беспечию, другие по предпочтению, которое они оказывают наслаждению перед возвышенным» (357). Еврипид не раз говорил нам о том, как он мечтает, чтобы у доброй природы были бы такие же осязательные признаки, как и у золота: тогда можно будет сразу заметить того, у кого добро не на языке, а в сердце. В данном случае, однако, Еврипид лишь варьирует мотив, который мы находим уже у Феогида. И у того же Феогида встречается такой отрывок: «Никто не изобрел средства делать глупца мудрым; злого — добрым... путем науки не сделаешь дурного мужа хорошим» (430). Утверждения об «интеллектуализме» греческой этики нужно если и принимать, то с большей долей оговорок — при этом, как мы видим, и по отношению к Платону, автору сократических диалогов!

Мы видим таким образом, что постановка этической проблемы у Платона могла протекать по направлению, намеченному Демокритом. Небо могло упускать мораль из своих рук. Тем не менее Платон по этому направлению не идет: наоборот, энергично утверждает связь неба и морали. Любопытно, что если взять лишь «Государство», то здесь Платон как будто не на верном пути в понимании мотивов похода на небо. Действительно, все зло ока-

зывается в «безнравственном освещении», какое небо получает на страницах поэзии и драмы. Все эти битвы богов, неловкие положения, в каких боги оказываются хотя бы у Гомера, — все это должно быть самым энергичным образом изгнано из идеального государства (Р. 378d и др.). В действительности, однако, люди готовы сквозь пальцы смотреть на грехи своих старых олимпийцев, но не хотят им прощать иной вещи: несправедливости земной жизни, людских отношений. И разумеется, Платон все еще далек от углубленного понимания дум и сомнений века, когда он хочет спасти положение тем, что называет богов или, вернее, «бога» источником не всего, а лишь добра (Р. 380b). Как же терпит бог наличие неправды? Демокрит указывает на человеческую слепоту, но Еврипид ответит, что его Ипполит вовсе не слеп, а гибнет от чужого ослепления. Вопрос ни с места.

В «Законах» мы видим Платона подошедшим вплотную к вопросу о несправедливой судьбе справедливого. Едва ли многих удовлетворил бы его ответ, ибо уж слишком ценным пришлось бы пожертвовать, чтобы воспринять ответ Платона. И это ценное заключается не в чем ином, как в праве личности на ее собственную судьбу, на собственный, ею исчерпывающийся «план жизни». Плохо или хорошо, а мы проживаем «свою» жизнь, утверждаем «свое» самоцельное бытие. И вдруг оказывается, что у нас нет права ни на свою жизнь, ни на справедливость или пусть даже несправедливость по отношению к своей жизни. На место всего этого снова водружается старый космос со своим таинственным планом, в котором мы не более как марионетки, играющие заданную нам роль — справедливую или несправедливую, в этом нечего разбираться, тем более на это роптать. Важно лишь, чтобы этот конечный план был справедлив, а именно в подобной вещи Платон не позволяет нам сомневаться. Вот его рассуждения. «Не будем считать бога худшим мастером, нежели смертных мастеров, которые, чем они лучше, с тем большей тщательностью и совершенством вырабатывают в заданных им работах с одинаковым искусством как целое, так и детали. Неужели же мудрейшего бога, стремящегося и могущего пещись о мире, мы признали бы готовым на заботы о мелких частях, а ничуть не заботящимся о целом — подобно бездельнику или надорвавшемуся над работой ничтожеству» (N. 902e—903a)? Бог заботится именно о «спасении и добротности» целого. «И твоя доля, о жалкий, направляет взоры на это целое. Ты не заметил, что из-за целого все творящееся происходит. И та счастливая сущность, какая пребывает в жизни целого, создается не ради тебя, а ты ради нее» (N. 903c). Практический вывод ясен. Отдельная личность

снова теряет право на свою судьбу, которую для нее у таинственных судеб мира отвоевала греческая мысль до Платона. Платон, с его вкраплением нашей отдельной судьбы в план целого, возвращается, в сущности, к той старой точке зрения, которую мы находим в греческом мифе, в его первоначальном, не видоизмененном внешне и внутренне виде, как это случилось под влиянием трагедии. В данном случае особенно поучителен миф о царе Адмете, который сумеет заново использовать Еврипид в своей «Алкесте». Адмет угоден богам. Адмету суждено умереть. Боги хотят отвлечь эту смерть. Их решение: за Адмета должен умереть кто-нибудь другой. Справедливость таким путем восторжествует, Адмет получит награду — хотя бы и за счет своей невинной жены, Алкесты. Алкеста готова принести себя в жертву добровольно, и именно на этом акте самопожертвования, хотя и без достаточной определенности, сконцентрированности, строит Еврипид свою «Алкесту». Обстановка самопожертвования выросла, однако, из решения богов: кто бы то ни было, а умереть за жизнь Адмета должен. И если позднейшие излагатели мифа ставят выполнение божественной воли в зависимость от «согласия» того, кто захочет спасти Адмета от смерти, то это уж модернизация мифа *. Старая канва мифа: замена одной жизни другою как нечто естественное, не нуждающееся в санкции тех, по отношению к кому эта замена производится. Мы не можем здесь останавливаться на любопытнейшем пункте — именно на том, как создавалась подобная, определенная в ее очертаниях, система мирозерцания. Ясно лишь одно, что она говорит об эпохе, когда личность спаяна была тесными узами с космосом, родом, домом. Процесс освобождения еще впереди. Но по отношению к Платону этот процесс уже был позади. Поэтому веет книжностью, надуманностью в этой реставрации понятий, некогда полных жизненного смысла. И трудно себе представить, чтобы Платон своей формулой способен был убить скепсис века по поводу «счастливой сущности» мирового плана. Но и сам философ, если бы он «действительно», а не только книжно переживал подобный отказ от права на свою судьбу, был бы уж не Платоном, пламенным искателем новой справедливости, а пассивным свидетелем творящейся несправедливости. Чем же возмущаться, что проклинать, если целое в конечном итоге есть гармоническое разрешение всего несообразия отдельных частиц, несправедливости отдельных чело-

* Ср. изложение Аполлодора в: *Thomson J. Alcestis and her Hero // The Greek Tradition: Essays in the Reconstruction of Ancient Thought. 1915. P. 114.*

веческих судеб? Подобно тому как в кальвинизме предустановленность человеческой судьбы — ко спасению или к гибели — не препятствуют тяге к энергичному устройению человеческого бытия, так же точно и в платонизме доктрина «справедливости конечного плана» не влечет за собой фатализма, прострации, не убивает духа реформаторства, которым жив Платон...

В какую же сторону направлена реформа общественного быта у Платона? В чем лежит центр той «новой справедливости», какую он хочет поведать миру? Казалось бы, что в том «социализме и коммунизме», какой развит на страницах «Государства» и какой выброшен за борт на страницах «Законов». Отсюда — измена Платона основному своему идеалу. «Основной» ли это в действительности его идеал?

Значило бы ломиться в открытую дверь — доказывать, что Платон уже нашел до него поставленной проблему социально-экономических неурядиц. Достаточно взять комедии Аристофана, особенно его «Женское вече»³⁰, «Плутос», чтобы в этом с несомненностью убедиться. Аристофан тем именно и интересен, что он дает нам картину не индивидуальных разрозненных исканий, а широких общественных настроений, толков и пересудов. Недаром его сцена так тесно связана с народным собранием, с одной стороны, с клубом околотка — с другой. Это сцена той многоликой «демократии», которую Платон, под сердитую руку, называет «театрократией».

Не подлежит также сомнению, что Платон не только натолкнулся на «социальный вопрос» его времени, но и согласился со всей остротой этого вопроса. Достаточно сослаться на несколько мест из «Государства». Сократ доказывает, что лишь то государство, которое он со своими собеседниками «изготавливает», заслуживает этого имени. Все же существующие государства суть как бы несколько государств внутри одного. И они противостоят друг другу подобно враждующим лагерям. Таковы государства «бедных» и «богатых». Внутри каждого из этих подразделений Платон готов констатировать дальнейшие группировки, дальнейшие контрасты (Р. 423е). Еще любопытней следующий отрывок из «Государства». «Разве ты не видишь, — спрашивает Сократ своего собеседника Главкона, — что в олигархически управляемых государствах есть нищие? — Почти все, — следует ответ, — кроме стоящих у власти». Там же, где много нищих, там много и воров, вообще преступников. «Разве можно не согласиться с тем, что из-за отсутствия образования, из-за дурного присмотра и дурного государственного устройства создаются подобные явления» (Р. 552d-e). Бедность, а бедность темна, — вот где корень преступ-

ности. Тут же, рядом, ставятся дефекты государственного устройства.

Казалось бы, что «социальная политика» Платона ответит нам по всем тем пунктам, какие указаны в только что приведенном исчислении общественных язв. И в первую голову будет взята фронтальным натиском проблема бедности как некоторого результата коренной неправильности существующего экономического строя. Но именно этого натиска мы у Платона напрасно бы искали. Наоборот, переустройство экономических отношений Платоном не только игнорируется, но определенно осуждается. Он явно не сочувствует тому «социализму» его дней, который, исходя из представления о некоторой изначальной общности («общинности»!) экономических благ, продолжал толковать, как он толковал и в дни Солона, о «черном переделе». Всего менее сочувствует Платон «намекам» на погашение долгов и перерасделе имущественных масс — намекам, какие срываются с языка ненавистных философу демагогов (Р. 566а). Никакой победы бедности над богатством Платон не ищет (Р. 557а). В таком случае он ищет «смягчения» имущественных неравенств? И да, и нет. Да, поскольку мы возьмем «Законы». Нет, поскольку мы возьмем «Государство».

В «Законах» мы видим Платона, выступающего с проектом борьбы против чрезмерного накопления богатств в форме запрета владеть имуществом свыше учетверенного размера против основной, установленной государством нормы. Здесь Платон оказывался примкнувшим к той политике решения экономической проблемы, которую можно назвать политикой «умеренности», серединности. Объект, к которому обращается социальный политик, не есть строй «целого», а хозяйствование отдельной личности: путем ли убеждений, проповеди, как у Еврипида (ср. с речами Тезея в «Просительницах», 238), или же путем ограничительного законодательства, как у Платона или, после него, у Диодора *, ставится предел жадности, загребушим рукам, завидушим глазам. Греки говорят нам о борьбе с $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\nu\epsilon\xi\iota\alpha$ ³¹. И в данном случае античность, как это случается редко, протягивает руку средневековой. Ведь и средневековые стремятся умерить страсть к наживе, ищет пропорциональности между нормой потребностей и средств к их удовлетворению. Того же ищет социальный политик и в Древней Элладе. Бедный дворянин, за которого Клитемнестра выдает замуж Электру, жалуется, что бедность мешает ему

* Ср.: *Puhlmann R.* Die soziale Dichtung d. Griechen // Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1898.

принимать гостей как подобает. «Что же касается обычной еды, то дело сводится к немногому; для того чтобы насытиться, нужно равное количество и богатому, и бедному» («Электра» Еврипида, 429). Однако полное равенство имуществ нежелательно. В «Проксительницах» Еврипида есть такой отрывок: «Мудро устроено, что богатство может взирать на бедность, а бедность на богатство» (176). Почему? Для богатства бедность — это напоминание об умеренном пользовании средствами; для бедности богатство — лишний толчок к улучшению материального достатка. Тем самым индивидуалистический строй оказывается обоснованным некоторыми моральными основаниями и обращается в наглядный жизненный урок. Но этот урок не должен быть слишком жестоким. Отсюда — необходимость «смягчить» резкость экономических контрастов. Таков Еврипид. Таков и Платон, создатель «Законов». Как мы видим, он не может претендовать в данном случае на особую оригинальность — как не может претендовать и Аристотель, с его советами, обращенными к богачам: уделять от щедрот своих и тем самым устранять вопиющую бедность.

Каков же, однако, Платон, создатель «Государства»? В чем здесь он усматривает свою реформаторскую программу? Ответ слишком хорошо известен, чтобы детально его излагать. Нужно для «властвующих» создать такие условия жизни, чтобы они явились истинными носителями общегосударственных интересов, а не были представителями как бы враждебного лагеря по отношению к подвластным. Властвующих, не одушевленных этим общим интересом, столь же мало можно назвать «правителями», сколь мало можно назвать закон законом, если только он не издан ради всего государства (N. 715b). Как же практически добиться подобного типа властвующих, который, в глазах Платона, столь расходится с тогдашней действительностью? Нужно сделать так, чтобы у них было полное или почти полное отсутствие всего «частного», всего того, что способно было бы вызвать в их личности раздвоенность, уклонить их в сторону интересов, которые не суть интересы общегосударственные. Отсюда — стремление «экспроприировать» частное из жизни правителей. У них нет собственного имущества, «кроме предметов первой необходимости»; у них нет «своего очага», ибо дома их должны быть устроены так, чтобы каждый мог туда входить, когда ему вздумается (P. 416d). Правители сходятся вкупе для принятия пищи, «как если бы то был лагерный образ жизни» (P. 417d). У них нет семьи, ибо ни родители детей, ни дети родителей «не должны ведать» (P. 457d). Брак поставлен под строгий контроль со стороны государства: указаны предельные сроки, в какие можно иметь детей, а путем

«кривой жеребьевки» брачующиеся подчинены искусственному подбору. Собственность и семья, этот корень «частных интересов», склонностей и привязанностей, оказывается, таким образом, вырванным наирадикальнейшим способом. Участники диалога пытаются все обратить в шутку. Как? И на гетер у будущих правителей не окажется достаточно средств? На этот шуточный вопрос дается не шуточный ответ: «Основывая государство, мы не на то смотрим, как сделать известную группу населения особенно счастливой, а все государство» (Р. 420b). Перед Платоном — проблема «спасенья государства» (Р. 417a), а государство гибнет, поскольку во главе его стоят те, кто в край угла ставит собственное счастье, частное благополучие. Устраним же все те условия, в каких создается тяга к собственному, частному.

И тем самым устраним вопиющую рознь бедности и богатства? В этом-то и вопрос! В «Государстве» есть любопытное место. Как станет народ называть правителей? «Охранителями и опекаателями». А правители — народ? «Плательщиками и кормильцами» (Р. 463a). Разумеется, поскольку правителям, с их спартанским образом жизни, требуется немногое, «кормежка правителей» не окажется для народа вещью слишком обременительной. Но исчезнет ли проблема бедности? Можно, конечно, истолковывать молчание Платона как его согласие с тем, что — исчезнет. Но, во всяком случае, он многозначительно в этом пункте молчит. И многозначительность подобного молчания заключается именно в том, что перед Платоном в «Государстве» стоит вопрос не об экономическом переустройстве общества, а о реорганизации правительственного механизма. И этот механизм вкрапляется внутрь экономических отношений, которые, по существу, остаются прежними. Реформа Платона выглядит так, как если бы в современном государстве все лица, связанные с делами правления, должны были бы довольствоваться «жалованьем», исчисленным в размере «нормальных потребностей». Все же остальное население, все «плательщики и кормильцы» продолжали бы жить, как и раньше. В сущности, в запрете лицам, состоящим на государственной службе, заниматься доходными, частными промыслами, как мы это находим в организации современного чиновничества, есть черточка подлинного платонизма! И этот запрет, как и у Платона, ничего общего не имеет с идеей экономического переустройства всего общества на новых, не частных основаниях. Нельзя не отметить, что у Платона те, кому доверено кормило правления, получают от остальных граждан «жалованье» (Р. 416e). Это — плата за их труд, которая имеет своим основанием свободный обмен услугами, столь характерный для строя ин-

дивидуалистического. Невольно возникает вопрос, в чем же вина софистов, не отказывавшихся брать плату за свой преподавательский труд?

Поиски Платона преданных общественному интересу правителей нельзя не сблизить (не поднимая вопроса о «влиянии»!) с теми порядками, какие существовали в итальянских городских коммунах средневековья. Не столь радикально, как у Платона, здесь тоже хотят правителей поставить вне отвлекающих их в сторону «частных» дел, «частных» впечатлений. Вот, например, «*Ordinamenti della Giustizia*» Флоренции 1292 г. Согласно этим «Уложениям правосудия», приоры (античные архонты!) обязаны жить вместе, вместе принимать пищу, не давать частных аудиенций*. Эти примеры можно было бы умножить, равно как и сослаться на литературные отражения подобных порядков (см.: Sachetti, новеллист XIV в.; Nov. 83, 87, 108)**. Смысл их, как и в «Государстве» Платона, лежит в тяге к «общественной» обстановке внутри «частноправового» в его экономических основаниях быта. Конечно, итальянские приоры чувствуют себя посвободнее архонтов Платона, но это уж вопрос не столько качества, сколько количества.

«Социализм» Платона не есть предвосхищение идеи переустройства процесса производства и распределения благ на «общественных основаниях». И в этом смысле, если Платон от своих не заинтересованных ни в чем частных правителей в «Законах» отказывается, то этот отказ не может быть истолкован как некоторый возврат к индивидуалистической точке зрения, в «Государстве» будто бы преодоленной. Отказ совершается, но он лежит не в плоскости «социализма», «индивидуализма», а в том, что правители «Государства», порывавшие все частные склонности и привязанности, в «Законах» перед нами выступают в образе простых смертных. Это те же люди, но только без прежнего подъема, без прежней готовности принести себя целиком на служение интересам целого. А между тем социальная их принадлежность осталась тою же. Вспомним, что уже в «Государстве» Платон говорит нам о своих правителях, живущих «как бы в лагере». Когда в «Законах» будет определяться состав тех, кто связан с делами государства, то это именно те, кто знает жизнь в лагере: «конни-

* Ср.: Villari. I primi due secoli della storia di Firenze. 1905. P. 401.

** Этими, в моих глазах крайне ценными для уяснения позиции Платона, сведениями, я целиком обязан своему коллеге по Новороссийскому университету, приват-доценту П. М. Бицилли. Приношу ему свою живейшую благодарность.

ца и пехота». Наоборот, о моряках Платон умалчивает. И в тех же «Законах» мы наталкиваемся на крайне показательный факт, как мало его симпатии на стороне тех элементов, которые составляют флотский экипаж. Платон цитирует отрывок из «Илиады» (XIV, 96), где Одиссей укоряет Ахилла за то, что тот приказал ахейцам садиться на корабли. Разве он не знает, что стоит им это сделать, и они обратятся в трусов. Еще бы — комментирует на свой лад Платон — разве можно сажать рядом львов и овец, сухопутных бойцов и корабельщиков! Истинное военное искусство, и притом то, где возможна «индивидуальная» заслуга, есть сухопутное, а не морское: для последнего и не очень хорошим человеческим материалом можно обойтись (N. 706d—707b). За этими рассуждениями мы улавливаем истинные мотивы, которые и в «Государстве», и в «Законах» делают Платона защитником сухопутной рати: нам очень хорошо показал эти мотивы автор замечательнейшего по силе трактата конца V века, так называемой «Псевдо-Ксенофоновой Афинской политики» (напечатана в пер. А. Захарова в «Сборнике в честь проф. Бузескула», 1913—1914). Здесь со всею ясностью показано, как флот сделался оплотом демократического режима, ибо из демоса вербуются корабельщики — те самые, над которыми будет издеваться Исократ, другой их противник: посмотрите на этих завоевателей, как они с подушками под мышкой выходят на берег (О мире, § 16)! Платон верен своим политическим симпатиям и в «Государстве», и в «Законах». Их корень лежит в антидемократизме прирожденного аристократа. Наоборот, в недоброжелательстве Платона к флоту мы не можем усматривать намека на «сухопутность» его экономической политике, на желанье оторвать свое идеальное государство от связи с морем. Со всей ясностью Платон хочет различать слабосильных, ни на какое иное дело не способных «торгашей», восседающих за своими прилавками на рынке, и «эмпоров»³², заморских купцов, смело бороздящих моря! По отношению к последним мы не чувствуем у Платона какой-либо антипатии (P. 371c—d). Но ведь этих «эмпоров» Платон всего менее собирается смешивать с теми, торгующими своей физической силой, рабочими, которых он готов считать «не вполне достойными общения» (P. 371e).

Правители «Государства» и правители «Законов» — члены все той же общественной группы, но не одного и того же душевного настроения. Все равно как английский сквайр в его социальной сущности тот же и в дни Карла I, и в дни Карла II, но далеко не тот же в его внутреннем облике, так точно и правитель у Платона, не меняясь в своей социальной принадлежности, меняет что-

то внутри себя. В нем нет того прежнего одухотворения, с каким он выступал в «Государстве», безжалостно отменяя все свои частные страсти во имя спасения целого. В «Законах» это уже тонкий политик, который удивительно хитро, путем сложного аппарата правовых норм, хочет сохранить свою позицию в государстве. На место естественного лидерства становится искусственная привилегированность. Тем самым Платон обращался в обычного в те дни, хотя и талантливую, обоснователя «олигархического режима», который он раньше отвергал просто как режим негосударственный, а теперь вводит под именем «смешанного» или, буквально, «переплетенного» правления (N. 693d). Аристотель разовьет это учение; за ним — Дикеарх Мессинский³³. И люди, забыв о Платоне, будут говорить о «дикеарховом образце», покуда Панэций³⁴, а вслед за ним Цицерон со своим «genus permixtum»³⁵ не возьмет нить развития в свои руки. И тут, конечно, ей не конец...

В учении Платона о смешанном из разных элементов государстве нам малоинтересны все те способы, путем которых философ хочет дать перевес в правлении имущим классам: в основу выборов, распределения должностей и повинностей положена система имущественных цензов; беднейшая группа изобретателей участвует в выборах факультативно (тем самым поощряется политический абсентеизм!); наоборот, участие в выборах остальных граждан обязательно; кандидаты в совет 360 должны избираться по 90 человек от каждого цензового класса и т. п. (ср. N. 756b и след.). Нам здесь интересны не все эти ухищрения, для некоторых государств весьма современно звучащие, а нечто другое: интересно стремление резко заострить грань между «властью» и «свободой», между «правителями» и «управляемыми». Тем самым внутри мирозерцания Платона намечается линия развития, которая, преодолевая греческое «государство-общество», приводит нас к «государству и обществу» эпохи греко-римской, вообще эпохи монархического абсолютизма. Конечно, это еще только намеки. И Исократ со своим идеальным правителем Никоклом, все видящим, все знающим, все по себе в государстве выравнивающим, был бы для нас здесь интересней, нежели Платон. В данном случае в греческое мышление входил некоторый чуждый ему элемент. И недаром государство в «Законах» построено на смешивании принципов, из которых принцип «свободы» местного, эллинского происхождения, а принцип «властвования» не местного, восточного. «Есть два вида государств, из которых поистине рождаются, как от матерей, все остальные. Одно из них — монархия, другое — демократия. Первое в чистом виде —

у персов, второе — у эллинов. Остальные государства — сплетение из обоих. Должным и неизбежным образом государство включает в себя элементы и того, и другого. Таким путем достигается сочетание свободы с благоразумием» (N. 693d). Разумеется, в этих обращениях в Персию за одним из «необходимых и должных» элементов конституции Платон не был одинок: похвалы «добрым» персидским монархам — до того добрым, то при наличии серьезных дел они не станут охотиться дальше, чем в ближнем парке (Ксенофонт), — были обычным явлением в дни Платона. Исократ сделает шаг вперед, изобретя «греческого» идеального монарха. Есть нечто трагическое в этом зрелище «свободной» Эллады, идущей на выучку к «варварскому» Востоку! Платону не суждено будет видеть, что получится из смешения эллинской и варварской государственности. Аристотель будет менее счастлив, и его ученик Александр Великий, которого он готов приветствовать как «гегемона», несущего свободу греческим городам в Малой Азии, возвратится оттуда как «деспот», который потребует от эллинов, наряду с другими подданными, совершения акта «проскинесы», коленопреклоненного признания своего надчеловеческого достоинства³⁶. Племянник Аристотеля, Каллисфен, падет от руки Александра после отказа совершить этот унижительный акт. А он унижителен и в глазах Исократа, несмотря на весь его монархизм (Панегирик § 41 *). Платон всего этого не увидит. Он умрет с верой в возможность идти средним путем, сочетая начала «деспотии» и «свободы». Разумеется, деспотия в государстве Платона не означает момента произвола, как и не является персидский монарх, идеализированный у Ксенофонта, капризным тираном: наоборот, это «живое» воплощение законности, муж, не нуждающийся в понукании со стороны внешней правовой нормы. Элемент «деспотизма», господства — в переводе на языке практики Платонова государства, означает возможность, которая дается его правителям действовать самостоятельно, независимо от народного содействия. И в этом направлении Платон идет столь далеко, что он готов покуситься на один из существеннейших пунктов греческой свободы — на участие народа в отправлении правосудия. Основываясь на том соображении, что судебное решение есть «акт властный», а совершение этих актов может быть лишь в руках правителей, Платон готов за народом оставить —

* Обо всем этом см.: *Meyer Ed. Alexander d. Grosse und d. absolute Monarchie // Kl. Schrift. 1910*; совершенно верный тон взят также у Е. Байбакова: *Происхождение эллинистического культа царей // Сборник в честь проф. Бузескула.*

самое большое — суд местный (по филам), общегосударственный же трибунал избирается «всеми правителями» (N. 767a–b).

Таков Платон «Законов», но не станем игнорировать того, что уже в «Государстве» правители и «частные лица» поставлены друг против друга на почтительное расстояние. В этих «частных лицах» звучат нотки, столь знакомые каждому, кто держал в руках трактаты XVI и XVII столетий, с их старанием разграничить правителей, этих «публичных персон», от «персон частных»*. Платон любит критиковать Гомера и делает это с поразительным отсутствием исторического чутья — вещь для Платона (на то он реформатор!) вообще характерная. Один из образцов этой критики для нас особенно поучителен. Платон крайне недоволен изображением необузданных выходок Ахилла по адресу Агамемнона, как «частного лица против властвующего». Наоборот, с уважением цитируется то место из Илиады (IV, 431), где про воинов сказано, что они «молчат, почитая военачальников». Базилевсы у Гомера, несмотря на всю божественность их связей, далеки, однако, от мысли о себе как о публичных персонах, а о народе — как о персонах частных. Они, подобно Гектору, не прочь, чтобы в народных собраниях ораторы возносили лишь их славу, но мы знаем, что это их понятное стремление находит у «частных персон» решительное несогласие. И, поскольку им приходится выслушивать вещи неприятные, никто не думает, что нарушается их публично-правовое достоинство, хотя, конечно, Терситу³⁷ и достается от Одиссея. Но ведь для своей критики Терсит выбрал момент на редкость неудачный: ахейцы в панике отступают, и нужна твердая рука «единого вождя», чтобы их остановить. Вожди Гомера не могут быть взяты в качестве предшественников «правителей» Платона — не могут быть взяты, ибо Гомер не знает грани, которая отделяла бы власти от народа, государство от общества. Для этого нет еще практического мотива, как и нет «бытовой обстановки». Гомеровский базилевс ест лучших агнцев, пьет сладчайшее вино, но он бьется в то же время в первых рядах среди прочих бойцов, с ними побеждает, с ними и гибнет. Гомеровский базилевс не есть восточный деспот, со своего возвышенного седалища наблюдающий, как бьются его войска, или же монарх эпохи абсолютизма, роль которого — «найти для своих подданных военачальников, под чьей командой они сумели бы показать любовь к родине»**. Для того чтобы «власть» была идео-

* Ср.: *Becon Th. The Catechism. P. S. P. 302; Hooper J. Later Writings. P. S. P. 84.*

** *Morysine R. An Exortation to styrre all Englishe men to the defence of theyr countreye. 1539.*

логически отделена от «народа», нужно, чтобы она «фактически» перестала быть рядом с народом — хотя бы и в первых рядах. У Геродота очень тонко подмечено, как лидийский царь Дейок, чтобы прослыть «особым существом», стал сноситься с народом не иначе как через вестников (I, 99). Однако и правители Платона слишком рядом, по-соседски живут с народом, чтобы их признали особыми существами, «публичными персонами». Для реализации своих планов Платон должен был бы выбрать иные бытовые условия, а он цепко держится за свой полис! Быт же полиса есть быт соседей. Где уж тут до государства и общества, до определенной грани между правителями и управляемыми? Ее нет даже между рабами и свободными — жалуется нам анонимный автор «Псевдо-Ксенофоновой Афинской политики»! Тесное соседство смешивает, нивелирует.

Платон держится за свой полис, за старый узкий городской строй. Никакой «филэллинизм» не заставляет его изменить этому, если не «основному», то все же прочно привившемуся к греческой культуре, государственному идеалу. Государство Платона есть «достаточный и один» город (Р. 423с). Он может расти, но «одним» он должен оставаться. В «Законах» Платон укажет нам на численную грань своего государства-города: оно должно включать 5040 семейств. Это число нас не должно удивлять: ведь оно делится на целых 59 делителей, а это небесполезная вещь, принимая во внимание возможные способы группирования граждан в мирных и военных условиях (N. 738a). Характерна эта «предусмотрительность» (педантичность) в личности Платона и «математизм» склада его мышления!

Государство Платона — «один град, и град достаточный». Какой характер носит эта достаточность, это самодовление? С самого начала, чтобы подойти правильно к Платону, нужно отказаться от склонности видеть в самодовлении «государства-града» намек на экономическую изолированность. Иными словами, всего менее в Платоне нужно искать сторонника замкнутости, отгороженности от экономических связей с внешним миром. Заявления самого Платона в данном случае совершенно определены. В его государстве нет никаких «пошлин» ни на ввоз, ни на вывоз (N. 847b). Платон — фритрэдер³⁸, хотя бы и с той оговоркой, что не все он готов впускать в свое государство и не все оттуда выпускать. Все равно как отдельная человеческая личность у Платона не «самодовлеет», а нуждается в приобретении многого «путем обмена», столь же мало одно государство экономически независимо по отношению к другим государствам. Понятие автаркии ни у Платона, ни у других греческих писателей близкой ему эпо-

хи не означает «экономической самобытности». Достаточно вспомнить хотя бы рассуждения, которые ведутся у Геродота между Солоном и Крезом: все равно как отдельному лицу не даны все блага, точно так же ни одна «земля» не довлеет себе (I, 32). И странно было бы, если бы было иначе, если бы именно в Древней Элладе родился идеал экономической самостоятельности, — в Элладе, которая, подобно современной Англии, своим хлебом не сумела бы прокормиться! Мы знаем, что означал обмен в древней эллинской жизни, знаем, что означала «экономическая изолированность» в моменты войн. Аристофан в своей комедии «Ахарнане» хорошо нам это показывает. Здесь выведен тип бюргера, в лице Дикепола, который, не считаясь с воинственными планами стратегов, заключает «в свою пользу» мир с соседями. Сразу же все эти мегарцы и другие поставщики Афин стекаются со своими продуктами на рынок. Дикепол, к общей зависти, все скупает. Хор комментирует: «Видишь, видишь, о город, благоразумнейшего и сообразительного мужа, чего только он не может покупать из товаров, заключивши мир, — покупать полезнейшее в хозяйстве, что подобает есть в теплом виде. Все течет автоматически» (973). Обмен не случайный, а организованный, действующий «автоматически», как машина, — среди этой обстановки «экономическая автаркия», если бы она была у Платона, прозвучала бы весьма неуместно. Разумеется, ничто не мешает горожанам, живущим путем обмена, со вздохом вспоминать деревню, где всего «вдоволь» и не приходится на каждом шагу слышать: «Купи, купи» (ср.: «Ахарнане», 33)! При всей тяге к сельской простоте все эти Дикеполы не могли бы расстаться, однако, с городом. И Платон, участник пиршеств с тонкой беседой, открывая под Афинами свою Академию, столь же мало обращается в деревенского человека, сколь мало современный лондонец, поселившись в предместье, приближается к провинциалу. Именно тягой к природе «горожанин» выдает с личным свою городскую душу — подобно тому как античные «опростители», поселившись в пещерах и выцарапывая на стенах трогательные похвалы дикому образу жизни, обнаруживают, что им мало удается приблизиться взаправду к «пещерным людям»!*

Экономическая связь вовлекает государство Платона в тесное общение с внешним миром. Рамки полиса невольно раздвигаются вширь. Чувство принадлежности к великому целому, к племени эллинов, тоже колеблет эти рамки, подрывает основы городской замкнутости. А это чувство мы констатировали у Платона. Экономика и «филэллинизм», таким образом, на пути

* Ср.: *Mahaffy J. P. The Silver age of the Greek World. 1906. P. 338.*

у государства-города. И тем не менее Платон крепко-накрепко за него держится. В чем же конечный мотив подобной «узости» политического идеала у Платона? В чем смысл «самодовления» его полиса? Думается, что ничто лучше не вводит нас внутрь этого смысла, как следующий отрывок из «Законов». Платон говорит нам о том, как жители его идеального государства «дружески встречаются друг с другом во время жертвоприношений, сближаются, узнают друг друга. Нет большего блага для государства, нежели это взаимное знакомство. Там, где люди проживают в полном неведении касательно образа жизни своих ближних, никто никогда не может надеяться ни на заслуженную награду, ни на должность по достоинствам, ни на справедливость по сообразию» (N. 738d–e). Итак, идеальный социальный порядок невыносим вне знания друг друга. Нет этой предпосылки, и люди бродят как во мраке. Можно ли присуждать лавровый венок тому, чьи подвиги совершились не на наших глазах? Можно ли подавать свой голос за архонта, чья жизнь, чьи предки, чьи потомки не перед нашими глазами? Можно ли судить о деянии нашего ближнего, если мы не знаем всю его подноготную? Платон на все эти вопросы отвечает отрицательно. И тем самым он проводит резкую грань между своим мирозерцанием и мирозерцанием нашим. Если бы спросили, в чем их различие в наиболее существенном пункте, то ответ может быть один: мы стоим за «большое государство, а Платон вместе с эллинским миром — за «маленькое», легкообозримое государство, как выразился Аристотель. Отсюда вытекают и для нас, и для греков свои «плюсы», но и свои «минусы». Греческое государство ценно тем, чем ценно ремесло по сравнению с фабрикой: в нем есть «душа», его функционирование не подобно машине, работающей на бесконечный спрос. Для грека государство не есть ряд «абстрактных учреждений», где-то там совершающих правительственную работу, а есть ряд конкретных лиц, с ним здесь, рядом, направляющих государственный корабль. Он видит этих своих архонтов, знает всю их жизнь. Ничто не укроется от его пронизательного взора. Однако здесь намечается «минус» греческого государства-лилипута: гражданин слишком уж хорошо знает своих правителей, а правители — его. В результате идеал «знания друг друга» обращается в мелкую действительность «знания слишком хорошо». Тот, кто читал комедии Аристофана, не мог не заметить, какие неопишемые по их грязноте проделки называемых по имени граждан становятся предметом обсуждения на сцене. Нельзя не закрыть книгу с мыслью: «Тесна эта атмосфера соседства!». Там, где для греков начинается «минус», для нас, с нашим большим государством,

начинается «плюс». На просторе этого государства дышится свободней. Но и больше того: лишь на этом просторе возможен грандиозный размах культурного строительства. Когда Исократ писал золотые слова: «С благополучием Эллады связан прогресс мудрости» (О мире, § 48), то он не хотел в то же время видеть, что между широтой греческой мудрости и узостью ее политических идеалов выросло непримиримое противоречие. Исократ знает цену греческой культуре, но напрасно мы искали бы у него какие-либо широкие политические задания. И его идеальный монарх — не Александр Великий с его грандиозными планами, а мелкий кипрский князек, гордящийся тем, что превозмолен своим «отцовским наследием» (К Никоклу, § 7; Никокл, § 4). Поход на «варваров» ничего в Исократе-политике не меняет! У большого государства — большие и задачи. Но эти задачи именно в силу их огромности оно не может не выполнять вне элемента машинообразия, бездушности. Где то там, в центре, творится правительственная работа. Из них тех, кто ее творит, мы и тысячной доли не знаем. И конечно, никакая пропорциональная система выборов не заменит нам нашего непосредственного участия в правительственной организации. В результате и то, что нам эта организация дает в форме закона, получает характер холодного приказа откуда-то сверху или, в лучшем случае, со стороны приходящего. Вырабатывается учение о праве как о некоторой величине, лишенной связи со справедливостью. Во многом из этого отчуждения личности от государства виною грехи системы абсолютизма. И в подобном отчуждении, разумеется, всегда может быть свое «больше или меньше». В минуты же национальной опасности средостение и совсем способно исчезнуть. Однако не нужно закрывать глаза на условия жизни современного государства. Именно потому, что оно велико, скрепы его отдельных частей не могут носить того интимно-органического характера, как в античном государстве-городе.

Малому государству Платона противостоит большое государство, до наших дней готовое гордиться лишь своими размерами. В государстве-территории лежала опасность для эллинских «городских» идеалов. Но была и другая опасность, которую способно разделять любое государство. Она заключалась в уходе «лучших людей» из государства в позу безразличия к его делам. Мудрец Платона, который «самым главным» делом своей жизни все еще готов признать «изготовление» идеального государства, сменится мудрецом, который вместе с Сенекой скажет: нет государства «*quae sapientem aut quam sapiens pati possit*» (De Otio, 8, 3)³⁹. Государство вообще не дело мудреца. Нет ничего показательней, нежели позиция эпикурейцев, которые отказываются «по-

литику» признать частью «мудрости» *. Голос мудреца направлен на то, что «подобает для личного устройства» (слова Филодема цит. у Philipppson'a). Сократ-бюргер окончательно поглощен Сократом — устройтелем личной жизни, взыскателем личного спасения. Платон страстно хочет «спасти город». Но и на него находят минуты сомнений: так ли уж это важно для мудреца? Образ Платона был бы не полным, если бы мы не подчеркнули в нем подобных ноток «аполитизма».

Мудрец Платона, «великая душа в малом граде», способен порою смотреть сверху вниз на то, что творится вокруг него (Р. 496b). И неудивительно. Ведь мудрец знает, что, окунувшись в политику, он окажется в положении человека, попавшего в звериное логовище: погибнет раньше, нежели успеет принести пользу (Р. 496d). Что же остается делать мудрецу с его мудростью? «Хранить спокойствие и делать свое». Все равно как во время урагана путник, прижавшись к стене, станет выжидать, куда пыль не пронесется мимо него, так и мудрец, стоя сторонкой, будет наблюдать, как другие погибают от беззакония. И он будет при этом испытывать чувство радости, что ему удалось прожить здешнюю жизнь «незапятнанным несправедливостью и нечестием». С доброй надеждой, весело и бодро он отойдет в иное, загробное, бытие (Ibid.). Как выпукло намечено это настроение «самодовлеющей мудрости»! И мы будто осязаем то усилие, которое Платон над собою делает, когда он, устами Сократа, говорит: такой мудрец уйдет из жизни, не совершив самого великого, не «изобретя подобающего государства». Ведь в подобающем государстве и он лишь выиграет, и от его личных достоинств спасется «целое» (497a).

Среди существующих «неподобающих» порядков Платон чувствует себя как человек в зверином логовище. И после неудачных попыток, если верить традиции, превратить зверей в людей он «уходит от государства», уходит от политики. Перед нами Платон — основатель Академии, учитель, исследователь. Тем самым Платон не отказывался, однако, от своей реформаторской деятельности, а утверждал ее в том непреходящем пункте, что без культурного перевоспитания людей немислимы никакие внутренние изменения в государственном бытии. А поэтому, хотя и вне «политики», Платон все же продолжал служить государству.



* Ср. с интересным анализом риторики Филодема в: *Philipppson R. Die Rechtsphilosophie der Epikureer // Arch. f. Philos. 1910.*