ПЛАТОН О СЛАВЕ И ПРИЗНАНИИ

Е. Б. Козлова

1. ЗАСЛУГИ ПОДЛИННЫЕ И МНИМЫЕ. ГРАДАЦИЯ МНЕНИЙ

Современный подход к явлениям духовной культуры основывается на представлении о единстве, целостности общественного культурного процесса в сочетании с пониманием конкретно-исторических особенностей его ступеней. Сам факт стойкой заинтересованности человечества в своем духовном наследии, знакомство с ним, возможность обсуждения, оценочного анализа указывают на некую константу среди прочих переменных — на некоторое этическое постоянство человека, его жизненных ориентаций, его интереса к тому, что движет людьми в их поступках. Нравственные ценности находят свое отражение в языке в виде понятий; доступность для понимания уже первых памятников европейской литературы неотрывна от этической заинтересованности воспринимающего. Однако современный нравственно-понятийный словарь не может не учитывать вариативности смыслового наполнения того или иного слова, постепенности пополнения понятийных запасов. С осмыслением духовного наследия прошлого мы приходим к более глубокому и емкому пониманию этических понятий и проблем, в том числе и современных, как бы разматывая нить одного клубка, прясть которую начали греки.

Высокие достижения античной культуры заставляют нас снова и снова обращаться к вопросу о том, как они стали возможны, к их причинам, а в связи с этим и к побудительным мотивам человеческой деятельности, как их понимали сами греки. В советской и зарубежной литературе подробно обсуждался вопрос: какой вид регуляции поведения индивида в обществе следует признать наиболее характерным для греческой культуры? Большинство исследователей, основываясь на свидетельствах литературных памятников, склонилось к выводу, что наиболее явственно контроль за поведением древнего грека прослеживается извне, со стороны социума, что на индивидуальном уровне принимало форму боязни неодобрения со стороны окружающих, стыда [1] Это дало основание говорить об античной культуре как о «культуре стыда» в отличие от «культуры вины», к которой причисляют, в частности, христианство, и для которой характерен самоконтроль индивида, поступающего по совести [2] Наиболее типичным для «культуры стыда» признается аристократическое общество гомеровского эпоса [3] Впрочем, аналогичное положение вещей рисуют и более поздние памятники греческой литературы. Особое внимание к оценке человеческих достоинств окружающими, повышенная чувствительность героев греческой литературы к чужому мнению о себе, по-видимому, определяют и то место, которое отводится в произведениях грече-

ских авторов упоминаниям о славе [4] Слава выступает как одна из главных целей жизни, как важнейший стимул человеческих поступков, побуждающий к подвигам и великим достижениям, как путь к бессмертию героя в памяти поколений [5] Основываясь на многочисленных свидетельствах памятников, ленинградский исследователь А. И. Зайцев приходит к заключению, что стремление к успеху и его публичному признанию, соревновательный (агональный) дух античной культуры стали одной из основных причин ее расцвета [6]

Большое внимание мотивам славы и признания уделяет в своих диалогах Платон. Свидетельства и суждения Платона обладают бесспорной ценностью, тем более что речь идет о мыслителе, теоретике государства, признанном своей эпохой. Вместе с тем вопрос о человеческом отношении к славе тесно связан с представлениями о жизненном идеале, смысле и цели жизни, побудительных мотивах человеческой деятельности, критериях оценки этой последней. Поэтому уяснение платоновской концепции славы помогает глубже понять весь комплекс этических проблем, как они мыслятся в учении философа. Кроме того, неразрывная связь этики и политики в философских воззрениях Платона определила его особое внимание к «социальным проявлениям» стремления к славе [7], что делает данную проблему еще более емкой и конкретной.

Поскольку у Платона нет, как известно, систематизированной философской доктрины, этические воззрения древнегреческого мыслителя можно представить в виде нескольких основных принципов, экстрагировав их из живой ткани его диалогов.

Центральное место в этике Платона занимает идея блага. Главная цель человеческой жизни — достичь счастья, а значит, обрести благо. Человек может ошибочно предпочесть репутацию имеющего то или иное достоинство (которым он не обладает) самому достоинству или мнение о себе как о хорошем, мудром человеке, тому, чтобы быть таким на самом деле. Но никто не предпочтет мнения о том, что он наслаждается благом, действительному обладанию им. Неверный выбор, предпочтение, отдаваемое необоснованной репутации, объясняется, по мысли Платона, ошибочным представлением о том, что есть подлинное благо [8]

Размышляя о человеческих заслугах и их оценке, Платон постоянно подчеркивает противоположность истинного и кажущегося, отмечая, что ходячее мнение не отражает реального положения дел. Так, в диалоге «Евтидем» говорится о людях, которые хотят казаться первыми, не являясь таковыми на деле. Сократ [9] сравнивает их с философами и политиками как обладателями подлинных достоинств: «Занимая поистине лишь третье место, они хотят казаться первыми» [10] Аналогичное противопоставление «быть поистине» и «казаться» часто проводится и в других диалогах. В «Апологии Сократа» противопоставляются истинная и кажущаяся мудрость: популярностью пользуются обладатели только

мнимой мудрости, а людей действительно мудрых ходячее мнение не ценит (21 c — 22 a). В «Федоне» Сократ повторяет ту же мысль: достойные люди — не те, о которых любит говорить большинство (83 e).

Поэтому, чтобы угодить большинству, добиться у него признания, например в ораторском искусстве, вовсе не нужно обладать истинными достоинствами, а всего только знать, что́ большей части людей кажется хорошим («Федр» 260 a). В таком случае воздаваемые человеку почести говорят о том, что он их действительно достоин, а признание, приобретенное благодаря кажущимся заслугам, не имеет под собой надежной почвы; это признание не по истине, а лишь по видимости.

В более позднем диалоге «Государство» Платон по-прежнему отрицательно отзывается о ходячей молве: она повинна в том, что о плохом человеке зачастую складывается хорошее мнение среди его сограждан (409 c—d). Серьезное отношение Платона к данной проблеме подтверждается во II книге «Государства», где собеседник Сократа Адимант ищет доказательств в пользу того, что справедливым быть выгоднее, чем несправедливым. Однако, не найдя достаточно веских аргументов, он отказывается от своей задачи, цитируя при этом Симонида: «Видимость. пересиливает даже истину и служит главным условием благополучия» [11] Сила этой точки зрения в ее широкой распространенности [12], поскольку большинство предпочитает истине видимость и полагает, что на путь добродетели человека толкает единственно страх перед общественным мнением, а добродетельные поступки имеют какую-то цену только в случае, если они заметны окружающим. Платон, заостряя внимание на этом обстоятельстве, выказывает озабоченность таким умонастроением соотечественников, полемизирует с ним.

По мнению американской исследовательницы Джулии Аннас, новый подход Платона к вопросу о том, что такое справедливость, отражает его расхождения с традиционной моралью [13] В самом деле, отказываясь от общего обыкновения судить о человеческих качествах исключительно по внешним проявлениям (поступкам), Платон ищет более надежную почву для моральных оценок. Он обращается к оценке непосредственно человека как носителя соответствующих качеств и самих этих качеств как начальной причины хороших или дурных поступков. Как отмечает Дж. Аннас, «для Платона первичен именно агент, и в этом он сознательно идет против обычных греческих представлений» [14] Таким образом, Платона не удовлетворяет не просто поверхностный характер суждений большинства людей, но и сам принцип подхода к оценке человеческих качеств «извне», на основе внешних проявлений, а не «изнутри» — с точки зрения нравственной характеристики души.

Вместе с тем, по мысли Платона, опора на чье-либо суждение бывает необходима — хотя бы для успеха того или иного начинания («Законы» 732 a—b). Однако полезными признаются не любые, а лишь верные суждения, свободные от предвзятости, пред-

убеждения («Критон» 44 c). Иначе говоря, не все мнения равноценны.

Сократ троекратно повторяет, что не ко всем мнениям следует прислушиваться, но одни высоко ценить, а другими пренебрегать (46 c — 47 a). Когда же Критон трижды соглашается с этим исходным положением, Сократ на своих любимых примерах (врача и учителя гимнастики) показывает, что нужно всегда признавать авторитет только сведущего человека, так сказать, специалиста. Что же касается этических вопросов, занимающих Сократа в наибольшей степени, — «во всем том, что касается справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, хорошего и плохого» [15], верное суждение может вынести человек, понимающий, что справедливо, а что нет (47 d). В «Государстве» этот тезис получает дальнейшее развитие: лучше всех судить о чужих поступках, быть наилучшим судьей может человек порядочный, добродетельный, незнакомый со злом на опыте (409 a—d).

Но лучше всего учит отличать действительное от кажущегося, по убеждению Платона, философия. Позиция философа почти по всем вопросам радикально отличается от мнений большинства. В диалоге «Теэтет» отмечается, что такие общепризнанные блага, как власть, родовитость, богатство, не представляют ценности для философа (174 d — 175 b). В «Федоне» говорится, что философия учит душу рассматривать вещи сами по себе, пренебрегая ради них видимым и ощутимым (83 a—b). Причина же несостоятельности мнений большинства людей усматривается в том, что они не признают существования вещей самих по себе, сущности вещей («Гос-во» 493 e — 494 a). Суждение, чтобы быть верным, должно, по словам Сократа, основываться на разуме и доказательстве (582 a), следовательно, наиболее состоятельными будут суждения философа, обладающего в этой области несомненными преимуществами (582 a—e).

С помощью таких характеристик Платон вводит в свои диалоги идеализированный образ философа, к которому мы еще будем возвращаться.

Итак, авторитетом, по Платону, должны обладать специалисты, добродетельные люди и философы. Признание со стороны таких судей должно означать реальное существование тех или иных заслуг и достоинств, а добрая слава среди подобных ценителей будет, следовательно, истинным признанием.

2. СЛАВА КАК МОТИВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Слава как форма признания тех или иных заслуг является, по сути, одной из разновидностей мнения, и потому к ней должно относиться то, что говорится в диалогах Платона об оценке человеческих заслуг и достоинств. Таким образом, можно сказать, что слава, как и мнение вообще, может быть истинной и мнимой, в зависимости от того, отражает ли она подлинные достоинства

или кажущиеся. Следовательно, мнимой славой можно назвать успех у большинства, купленный недорогой ценой показных достоинств. Подлинной же должна быть та слава, которая вызвана реальными заслугами и подкреплена надежным мнением.

Человеческие заслуги, о которых говорит Платон, можно условно разделить на две группы: с одной стороны, характеризующие нравственный облик человека, с другой же — его общественное лицо, социальную значимость.

Заслуги первого типа связаны с верным пониманием того, что есть благо, и с умением отличать истинное от видимого. Так, в ранних диалогах Сократ призывает сограждан к попечению о душе и добродетели: «Не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?» [16] По словам Сократа, добродетель лежит в основе всякого процветания — как в частной, так и в общественной жизни (30 a—b). Из Сократовых порицаний в адрес сограждан можно заключить, что он хотел бы, чтобы они обладали такими достоинствами, как разумность, добродетель, забота о душе и истине, отсутствие честолюбия и корыстолюбия. Те же человеческие качества упоминаются как наилучшие и в «Государстве» (490 a—b, 534 c, 585 d, 586 a).

Особое место среди человеческих заслуг Платон отводит занятиям философией, так как именно она учит достойным образом заботиться об истинных вещах («Федон» 82 e—83 c). Поэтому философия как «профессиональное» занятие душой и добродетелью является наилучшим из всех видов деятельности (например, «Евтидем» 306 c). Занятие философией безупречно («Гос-во» 487 a). Философ обладает всеми достоинствами, в отсутствии которых упрекал афинян Сократ: он не боится бедности, не корыстолюбив, в отличие от большинства не страшится бесчестия и бесславия, воздержан в своих желаниях («Федон» 82 c; «Теэтет» 174 d). Иными словами, философ, а точнее говоря, идеальный философ, в противоположность большинству обладает качествами, имеющими подлинную ценность, поэтому философская натура родственна наивысшему благу («Гос-во» 486 a, 501 d). Этот идеализированный образ выступает в диалогах Платона как мерило и ориентир, образец для подражания, как высший предел самосовершенствования.

Но внутренние достоинства философа не обладают иной социальной значимостью, кроме той, что их обладатель является эталоном подлинно нравственного человека, так как цель философской души — самососредоточение, очищение и приближение к божественному («Федон» 66 d, 67 a, 80 e; «Гос-во» 490 b, 500 c—d). Кроме того, большинство не способно по достоинству оценить такого человека, он вызывает у толпы раздражение («Евтифрон» 3 bc; «Апология Сократа» 32 a; «Критон» 44 c; и др.). Да это и естественно, поскольку по своим качествам, целям и образу жизни он является антагонистом толпы.

Как влияет предпочтение, отдаваемое самодовлеющей добродетели, на отношение Платона к славе, к стремлению человека прославиться?

В диалоге «Лахес» Сократ разделяет традиционную точку зрения — страх бесславия выступает побуждением к действию; он советует использовать угрозу возможности прожить заурядную, бесславную жизнь в качестве воспитательного средства, с тем чтобы заставить юношей стремиться к добродетели (179 d). Славе в собственном смысле посвящена значительная часть диалога «Пир». Жрица Диотима объясняла, говорит Сократ, что стремление к славе является движущей силой всей человеческой деятельности. По ее словам, смысл честолюбия заключается в том, что человек хочет оставить после себя что-то связанное с его именем и таким образом обрести бессмертие — в виде памяти о себе и о своей добродетели среди потомков. Слова Диотимы вполне совпадают с традиционным отношением к славе: стремление к ней в высшей степени похвально и даже может служить критерием оценки того или иного человека.

Однако под заслугами, которые могут принести славу, Платон понимает в данном случае скорее не подвиги, а продукты человеческой духовной деятельности, не столько деяния, сколько творения. Творчество — это, по Платону, рождение душой добродетели (209 a), причем понятие добродетели приобретает новую смысловую нагрузку: родители добродетелей — это, прежде всего, творцы, искусные мастера и, самое главное, правители (209 d). Понимая такого рода добродетель как высшее из достоинств и достижений, Платон ссылается на Гомера, Гесиода, других поэтов, а также на Ликурга и Солона, создателей законов, как на людей, наиболее достойных славы (209 a — 212 a).

Следует отметить, что поскольку к бессмертию в виде славы — в отличие от бессмертия в виде преемственности поколений — стремятся только творческие натуры, заслуги которых оставляют след в культуре, в жизни общества, то, говоря современным языком, в диалоге «Пир» стремление к подлинной славе предстает как движущая сила цивилизации.

В том, что касается честолюбия, высказывания Платона неоднозначны: с одной стороны, он осуждает эту черту, с другой же — отзывается о ней как о простительной слабости и даже оправдывает ее («Евтидем» 306 c; «Гос-во» 555 a, 586 e). Осуждает честолюбие Платон только в случаях, когда оно сопряжено с неверной ориентацией на показное; в случаях же, когда это качество идет рука об руку с разумом и стремлением к истине, оно не предосудительно.

Тема философа и толпы — сквозная в платоновских диалогах. Однако если считать, что Платон, потрясенный гибелью Сократа, навсегда сохранил невысокое мнение об общественной деятельности, то нельзя не заметить скрытый шов, проступающий местами на ткани диалогов. Платон не обходит вниманием заслуги человека перед обществом. Второе место в диалоге «Евтидем» (306 c) отво-

дится политику как человеку вполне достойных занятий, хоть и уступающему в чем-то философу. В диалоге «Пир», как мы отметили, наиболее достойными славы признаются люди, чья деятельность полезна для общества, а лучшей добродетелью называется умение управлять домом и государством. Имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства о жизни и деятельности Платона рисуют картину совершенно отличную от той, на фоне которой изображается в диалогах Сократ. Происхождение, воспитание, Академия, Сиракузы, литературное наследие — уже этот пунктир свидетельствует о том, что Платон прожил жизнь человека, ориентированного не только на созерцание. В «Государстве» устами Сократа Платон высказывает взгляды, идущие вразрез с правдой образа более ранних диалогов. Платон, как кажется, чувствует это и испытывает стеснение, когда заставляет своего предшественника выступать в мало подходящей для него роли законодателя; в «Законах», выводя безымянного Афинянина, он вовсе отказывается от своего излюбленного литературного приема. Все это заставляет предположить, что в ориентациях обоих философов изначально существовали расхождения, которые со временем должны были становиться более ощутимыми и которые более наглядно могут быть прослежены там, где речь идет о социальных проявлениях человека и об их социальной оценке.

С этой точки зрения особенно интересной представляется оценка Платоном общественной роли самого Сократа. После признания Сократа виновным сам философ, оценивая собственную деятельность, присуждает себя к обеду в Пританее («Апология. .» 36 b — 37 a). Такое парадоксальное заявление должно было показаться судьям издевательским, однако оно имеет под собой основание: по словам Сократа, труд по воспитанию добродетели более достоин славы, чем лавры олимпийца [17]

Неизвестно, насколько близка платоновская «Апология. .» к исторической истине, но в любом случае, будь то вслед за Сократом или самостоятельно, Платон дает высокую оценку общественной значимости жизни учителя. Можно сказать, что Сократ полемизирует с ходячими моральными представлениями, а то, что в своей иронии он прибегает к языку и понятиям самих носителей этих представлений (почести, Пританей, олимпийская победа, необходимость награды за услуги, оказываемые городу), с особой силой подчеркивает пропасть между философом и осудившими его на смерть. Платон драматически рисует конфликт мыслителя, яркого, незаурядного человека, и толпы. По всей видимости, гибель Сократа сеет в душе Платона и внутренний конфликт — конфликт между признанием и долгом: по крайней мере, эта дилемма, которую можно назвать вечной, подвергается им в дальнейшем теоретическому осмыслению. Следует отметить, что уже «Апология Сократа» подготавливает переоценку, идеализацию самого понятия общественной деятельности. Воспитание общественной добродетели, по-видимому, представляется Платону наиболее достойной программой для политического деятеля. Общественная деятель-

ность приобретает интенсивную моральную окраску. В «Апологии. .» эта мысль прослеживается лишь косвенно, но едва ли ошибочным будет вывод: отправной точкой для более поздних размышлений философа явилась именно нравственная сфера жизни общества.

Возвращаясь в «Государстве» к теме философа и его роли в обществе, Платон ищет путей к ликвидации «пропасти между философом и толпой». Если нравственным идеалом для Платона является философ, ведущий уединенную созерцательную жизнь, то славы, по его мнению, достойны прежде всего люди, приносящие обществу более очевидную пользу, создающие какие-то общезначимые ценности. Платон делает здесь попытку свести воедино нравственный и деятельный идеалы.

Для управления государством непригодны люди, которые не руководствуются истиной. С другой стороны, те, кто обладают всеми необходимыми качествами, «не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных» [18] (519 c). А действовать Платон считает необходимым: после некоторых колебаний [19] Сократ предлагает привлечь к управлению философов, испытывающих презрение к государственным должностям, путем увещеваний (520 b — 521 b), а если их согласие будет дано, то «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» [20] Но Платон, кажется, предполагает, что великодушно отведенная для занятий философией бóльшая часть времени не искупит морального ущерба от принуждения к нелюбимому делу, и добавляет: «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» [21] Едва ли Платон забыл здесь о неоднократно подчеркнутом им же самим отсутствии у философа честолюбия. Чуть позже (612 b) он снова повторяет, что достаточной наградой философу является уже сам достигнутый им на пути к добродетели результат. Процитированную фразу следует понимать, скорее, в программном смысле: философ, использующий свои достоинства на благо государства, философ, ставший из чувства долга законодателем, выступает для Платона высшим идеалом, достойным самой высокой хвалы и даже обожествления.

Интересно сопоставить то, что говорит Сократ в «Государстве» о славе и почестях, причитающихся философу, с его же речью в «Апологии. .». При общем смысловом ядре (философ оказывает государству неоценимую услугу и достоин поэтому высших почестей), тон его совершенно различен: в первом случае слова Сократа звучат с горькой иронией, а во втором — он говорит как человек, решившийся, наконец, высказаться на этот счет серьезно. По-видимому, это различие свидетельствует о том, что Платон уже достаточно твердо определил свою личную позицию

в вопросе о роли философа в обществе. Кроме того, можно предположить, что подобная оценка призвана характеризовать не только философа, подчинившего отчасти свои интересы интересам целого, но и само это целое — государство, в котором высшие почести будут оказываться поистине достойным их людям. И наконец, не исключено, что подобно ироничному Сократу в «Апологии. .» в «Государстве» серьезный Платон (устами несколько смущенного Сократа) дает завуалированную оценку собственной деятельности. Такое предположение представляется правдоподобным, если принять во внимание тот оттенок раздражения, с которым критикуются философы-одиночки. Платон излагает основной принцип своей жизненной программы — сочетание философии с общественной деятельностью — как нечто наилучшее, вернейшее. Поэтому, несмотря на неоднократные утверждения Платона, что философы нечестолюбивы, у нас возникают некоторые сомнения в его искренности. По-видимому, «божественный» Платон в большей степени подвержен влиянию традиционных представлений, чем он хочет это изобразить.

3. СТРЕМЛЕНИЕ К СЛАВЕ И ГОСУДАРСТВО

Общественное благополучие, по мысли Платона, может быть достигнуто только в случае, если философ будет поставлен над гражданами в качестве правителя. Эта мысль, определяя дальнейший ход диалога, обосновывается с помощью длинной цепи рассуждений.

В упоминавшейся статье Дж. Аннас подчеркивается, что Платон осуществляет переход от принятых в греческом обществе представлений, от этики, ориентированной на поступки, к новой концепции морали, к этике действующего лица [22] Следует, однако, учесть «длину» этого перехода по заповедной территории идеального государства, пример которого помогает беседующим определить, что такое справедливость: «Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству. — Конечно. — А ведь государство больше отдельного человека? — Больше. — Так в том, что больше, вероятно, и справедливость принимает бóльшие размеры и ее легче изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке, то есть подметим в идее меньшего подобие большего» [23] Таков отправной пункт, предлагаемый Сократом; отсюда собеседники переходят к рассуждениям о государстве.

Моральные принципы, установленные для идеального государства в целом, играют нормативную, регулирующую роль в вопросах нравственности индивидуальной. Однако если каждому типу государственного устройства соответствует определенный склад души (445 с и сл.), то идеальному государству тоже должен соответствовать определенный «идеальный» душевный склад, которым, разумеется, не могут изначально обладать все его граждане. Такова, по-видимому, логика, обосновывающая утверждение,

что в идеальном государстве правителями должны быть философы (472 b). По мысли Платона, философ должен положить в основу законодательства свои исключительные достоинства, чтобы тем самым закрепить в законах самые совершенные нормы как общественной, так и частной жизни; следуя этим нормам, люди и сами станут совершеннее, и государство свое приблизят к идеалу (как его видит Платон).

В «Государстве» Платон обращает больше внимания на специфику общественного сознания [24] Мыслитель как бы ищет рычаги, нажимая на которые можно было бы управлять поведением основной массы людей. В наибольшей степени эта специфика учитывается в последнем произведении Платона — «Законах». Большое внимание к психологии среднего человека служит, по-видимому, причиной того, что в этом диалоге получают развитие те идеи, которые в «Государстве» были только намечены.

Суть государственной деятельности в области внутренней политики представляется Платону в своевременном вынесении похвал и порицаний (631 d—e). Причем этой идее дается своего рода теоретическое обоснование. Ведь людьми во многом движет чувство страха, а страх, по мнению Платона, бывает двух родов: боязнь зол и опасение перед чужим мнением — «как бы нас не сочли за дурных людей, если мы совершаем или говорим что-либо нехорошее» [25], такой страх и называют стыдом (646 e—647 a). Платон не говорит здесь о том страхе, который мог бы испытывать подлинный философ, предстающий в его диалогах, — о страхе поступить против истины или против собственных убеждений. Речь идет о воспитании большинства, поэтому законодателю предлагается благоговейно чтить страх сограждан перед постыдным (647 a). Афинянин поясняет, что имеется в виду «страх злого стыда перед друзьями» [26], т. е., выражаясь современным языком, перед своей референтной группой. Платону представляется, что в новом государстве эта роль распределится на всех граждан, объединенных в общем служении интересам целого. Чувство стыда перед соотечественниками, которым должны обладать граждане проектируемого государства, в каком-то смысле напоминает характер героев Гомера, толкавший их на подвиги из боязни стыда перед «своими». Ориентация на чужое мнение предстает здесь в своем архаическом варианте. Верный тон общественному мнению должен задавать разумный правитель, применяя наказания и поощрения; поощрения во всех, а наказания почти во всех случаях приобретают максимально гласную форму, превращаясь, следовательно, в почет или бесчестье, славу или бесславие.

Законодатель должен позаботиться о справедливом распределении почестей (631 e) — если государство лишено правильного распределения почестей, его строй не может быть хорошим (707 ab). Впрочем, слава рассматривается не только в положительном, но и в отрицательном смысле — как дурная слава, которой следует пугать и наказывать тех, кто плохо повинуется законодателю. К ослушникам применяются такие меры, как лишение поче-

стей (721 d), бесчестье (740 d, 774 b, 784 e), позор (754 e), официальное объявление дурным гражданином (880 b), бесславие (584 e) вплоть до лишения права погребения.

Обещания почета и доброй молвы также используются в качестве воспитательного средства, однако об этих мерах Афинянин говорит более осторожно. Причина такой сдержанности объясняется в VII книге: восхваления умерших призваны указать остальным конечную цель всей жизни, а прижизненные неумеренные похвалы могут преждевременно утолить жажду почестей и тем самым развратить граждан (ср.: «Гос-во» (540 bc) — человек, в данном случае философ, признается счастливым после смерти). Кроме того, риску подвергается авторитет правителя: он может быть дискредитирован дурным поведением человека, которого уже постановили считать славным. Поэтому вопрос о хвалебных гимнах как высшей почести за добродетель предлагается решать, когда подведены все жизненные итоги.

Тем не менее неоднократно рекомендуется использовать славу и почести как награду отличившимся (855 a, 947 a—e, 952 c), причем имеется указание на то, что похвалам придается большее значение, чем карающим мерам (823 c). При этом самой высокой хвалы достоин тот, кто подчиняется законам и законодателю (822 e—823 a), а наиболее достойными славы решено называть тех, кто не только живет в согласии с законами, но и активно содействует их выполнению [27]

Вся жизнь государства рассматривается как некое колоссальное состязание: «По отношению к государству и гражданам наилучшим будет, бесспорно, тот, кто победам на Олимпийских играх и любых военных или мирных состязаниях предпочтет славу служителя отечественных законов, лучше всех людей осуществившего в своей жизни это служение» [28] Подобная мысль встречалась и в «Государстве»: стражи законов назывались участниками величайшего состязания (403 e), спасение государства расценивалось как результат одержанной ими победы, более прекрасной, чем олимпийская (465 d). В «Законах» высказывания на этот счет еще более определенны: и граждане, и государство в целом принимают участие в состязании добродетелей, и это не просто метафора, поскольку для победителей каждого вида состязаний предполагается установить награды [29] Таким образом, Платон предлагает использовать в интересах государства не только похвалу и порицание из уст законодателя — централизованное управление честолюбивыми стремлениями, но и поощряет конкуренцию среди жаждущих славы как еще одно средство контроля. Дух агональности, направленный в нужное русло, становится в какой-то мере способом общественного самоконтроля, облегчая законодателю его работу.

Если в «Государстве» философы-правители как бы подменяли своим мнением общественное, то в «Законах» Платон подчеркивает важность работы по воспитанию общественного вкуса и мнений. Философ, по-видимому, пришел к мысли, что у законодателя

будет больше шансов добиться успеха, если предлагаемые им нормы будут интериоризованы, если граждане будут повиноваться ему не слепо, а с какой-то долей сознательности. Скорее всего, этой цели должны служить и «вступления» к законам, разъясняющие их содержание [30]

Построив проект государства, все граждане которого добродетельны (за исключением малого процента случайных отклонений), Платон считает нужным сказать несколько слов о репутации своего детища. «Нельзя относиться безразлично к мнению о нас остальных: считают ли они нас хорошими или нет. Даже плохие люди обладают некой чудесной сметливостью, имеющей божественное происхождение, так что многие из них, даже самые худшие, прекрасно различают в своих отзывах и в своем мнении людей хороших и дурных. Впрочем, самое правильное и самое главное — это действительно быть хорошим и таким образом снискать своей жизнью добрую славу. В особенности следовало бы нашему основываемому на Крите государству снискать себе у остальных людей (которые, разумеется, неизбежно будут хуже граждан идеального государства. — *Е. К.*) самую прекрасную и высокую славу добродетели» [31]

Таким образом, на репутацию государства в целом распространяется то, что прежде говорилось об отдельном человеке: слава добродетели — истинная слава, к ней нужно стремиться. Однако в данном высказывании Платон отклоняется от своего тезиса, что не нужно стараться угодить большинству. По-видимому, это объясняется тем, что конечная цель высказывания — некоторое указание для государства: философ хочет, чтобы государство, построенное в значительной мере на стремлении граждан к славе, само руководствовалось подобным стремлением, которое, как и в случае с отдельным человеком, может быть средством поддержания и совершенствования его моральных норм. Наконец, чем шире слава, тем больше обязательств налагается на ее носителя. Причина такой (впрочем, относительной) терпимости Платона к мнению большинства состоит, вероятно, в том, что и оно может быть использовано на благо государства.

В «Законах» Платон, на первый взгляд, менее требователен к правителю, чем в «Государстве», упоминая как необходимо присущие ему качества разумение и рассудительность (712 a). Такая добродетель получила в диалоге «Федон» название «гражданской», и о ней было сказано, что она «чужда философии и уму» (82 b). И все же в конце диалога «Законы», когда речь заходит о Ночном собрании, становится ясно, что философское начало представляется Платону необходимым для государства (951 c, 960 e, 966 b, 968 a). Именно Ночное собрание призвано обеспечить законам незыблемость. По сути дела, члены собрания — те же философы, «аналогичные стражам „Государства“ или философу-правителю» [32] Члены Ночного собрания «должны знать имя и определение ἀρετή, возвышаясь над ее обыденным пониманием» [33], подобно философу-правителю, который противостоит гражданам

как обладатель высшей добродетели [34] Таким образом, в обоих законопроектах гарантом следования граждан установленным нормам является философское начало в управлении. Это означает, что в «Законах» речь идет о столь же совершенной традиции (ввиду руководства высшей добродетелью), что и в «Государстве», а также и то, что использование человеческих слабостей в интересах государства, возможно, по мнению Платона, только в том случае, если таким манипулятором выступает истинный философ.

4. К ОЦЕНКЕ КОНЦЕПЦИИ

Рассыпанные по различным диалогам Платона высказывания о мотивах, стимулах, нравственных оценках человеческой деятельности образуют если не систему, то по крайней мере достаточно последовательный ряд этических воззрений. Как известно, взгляды философа оказали значительное влияние на формирование и развитие многих социально-политических и нравственных концепций не только в античную, но и в последующие эпохи [35] У многих интерпретаторов изображенное Платоном государство получило крайне негативные оценки [36], но все же не хотелось бы давать Платона в обиду, поскольку его построения — это не только проект государства определенного типа, но и один из способов отвлеченно-теоретического осмысления реальных, не утративших и по сей день своей важности проблем. Платоновская концепция остается заметным явлением социально-этической мысли, требующим вдумчивого анализа, тем более что она имеет «четко выраженную этическую направленность» [37]

Попытаемся подытожить и по возможности оценить этические взгляды Платона, как они представились нам в ходе проделанной реконструкции.

Тексты Платона позволяют заключить, что основной импульс к этико-политическим размышлениям он получил от Сократа.

Однако, размышляя над тем, как сделать человека лучше, Платон идет дальше своего учителя, обратив внимание на то, что человек в процессе своего формирования вбирает в свой мир извне, от своего сообщества обычаи, ценности, ориентации, существующие в том или ином обществе (скажем, в Афинах). Это и наталкивает Платона на мысль о необходимости существенной перестройки, изменения традиции. Он понимает: без создания новых норм, установлений и даже преданий невозможно изменение людей к лучшему, и пытается спроектировать новое, отвечающее его требованиям общество, пользуясь для этого как достижениями собственной мысли, так и материалом, наработанным самой греческой культурой, подвергая его анализу, критике, переосмыслению. В частности, Платон предлагает реставрировать ушедшую традицию — возродить исчезнувшие в людях черты, заставить большинство следовать моральным принципам гомеровского общества [38] Е. Р Доддс уделяет внимание стремлению Платона воспрепятствовать разложению сложившейся религиозной традиции: «В своем

окончательном завещании он выдвинул необычайно интересные предложения, призванные стабилизировать положение путем контрреформ» [39] На основе рассмотренного материала представляется возможным отнести это высказывание не только к религиозной, но и ко всей нравственной сфере общественной жизни, какой она рисуется воображению Платона.

Однако, реставрируя старую традицию и предлагая использовать ее для воспитания и поддержания повиновения властям основной массы людей, Платон в то же время выступает и реформатором, создавая в своих диалогах образ философа, носителя новой морали. Философов Платон мысленно ставит во главе государства, с тем чтобы они, используя старую традицию, основанную на стремлении к признанию и славе, обеспечили благополучие и стабильность государства с новой моралью, основанной на самодовлеющей добродетели. Поэтому представляется справедливой оценка, даваемая мыслителю переводчиком «Государства» и «Законов» А. Н. Егуновым: «Платон, несмотря на выражаемые им консервативные взгляды, все же во многом является самым смелым новатором» [40]

В основу обоих законопроектов положен этический принцип, причем в решении этических вопросов Платон исходит из параллелизма индивидуальной и общественной морали. Однако «социальная этика» не есть для Платона «только распространение индивидуальной» [41] Можно было бы сказать, что аналогом идеального государства в моральном отношении выступает идеализированный образ философа, если только не учитывать нормативно-регулятивную роль этических принципов законодательства, отличающую государственную «воинствующую добродетель» от самодостаточной добродетели философа.

Дань, которую Платон отдает реальности, оборачивается не столько терпимостью, сколько деспотизмом всепроникающего закона. Единственным «разрядом» граждан, чья жизнь если и регламентирована, то в наиболее полном соответствии с их насущными интересами, являются философы. Если представить «шкалу» добродетелей по Платону, то философу-законодателю будет соответствовать верхнее деление. Можно сказать, что он добродетелен с избытком, так как помимо основных добродетелей обладает еще и той, которую Платон особо выделил в диалоге «Пир», — социально-значимой творческой активностью. Среднее деление нашей шкалы будет соответствовать добродетели идеального государства, а нижнее — внутренним качествам его рядовых граждан. В отношении последних нельзя не согласиться с А. С. Богомоловым, что «самое тяжелое впечатление в платоновской утопии оставляет полное подчинение личности государству, растворение ее в социальном целом» [42]

С нашей точки зрения, нравственная чистота и бескомпромиссность остаются достоянием философа, пока он далек от занятий государственными делами. Принимая же на себя миссию правителя, он проигрывает в моральном отношении, поскольку

становится скорее манипулятором, чем воспитателем, дискредитирует себя в наших глазах своими методами воздействия на граждан. В число этих методов входит и оправдываемая Платоном ложь (389 bc), притом что справедливость и нетерпимость ко лжи являются одним из свойств философской души (485 c). По-видимому, суть проблемы кроется в специфике контекста. В идеальном государстве стремление целого к истине гарантировано философским началом, а по словам Платона в X книге «Государства», «нельзя ценить человека больше, чем истину» [43] Философское правление имеет в виду истинность цели и не ограничивает свою свободу в выборе средств воздействия на рядовых граждан. С этой точки зрения ложь на благо государства является таким же воспитательным средством, как посул славы, к которой равнодушны сами правители.

Так, несмотря на то, что в диалогах Платона ставятся многие не утратившие и по сей день своего значения вопросы (вспомним: сами способы постановки вопросов ценны у греков [44]), и не только поставлены, но и продуманы в ряде важных аспектов (в том, например, что касается уважения к человеку и его внутренним качествам), Платон, с его недоверием к человеческой природе, едва ли может быть нашим учителем, являя собой в этом смысле противоположность Демокриту, который призывает человека во всех случаях жизни опираться на собственные нравственные устои [45]. Однако следует признать, что и по этому вопросу в ряде позиций большей реалистичностью отличаются взгляды Платона, прекрасно показавшего значение компетентности и обоснованного авторитета.

См.: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 76; *Столяров А. А.* Феномен совести в античном и средневековом сознании: К постановке проблемы // Историко-философский ежегодник'86. М., 1986. С. 34.

[2] Данная терминология предложена Р. Бенедикт (*Benedickt R.* The chrysantemum and the sword: Patterns of Japanese culture. N. Y., 1946. P. 222) и подхвачена англоязычной культурологической и этнографической литературой. Следует отметить, однако, условность этой терминологии применительно к Древней Греции. Относительно позднее закрепление слова συνείδησις в значении «совесть» так же мало говорит о том, что греки были «бессовестными», как и знакомство нашего современника со словом «совесть» — о наличии у него таковой. Действительно, современное обиходное словоупотребление не делает почти никаких различий между понятиями «стыд» и «совесть», а это говорит о том, что греки на уровне обыденного сознания могли не испытывать нужды в дополнительной дифференциации чувства сожаления о содеянном. К тому же греческая литература дает примеры ситуаций, которые можно было бы назвать «ситуациями совести». См.: *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 21—31; *Магницкий И. О.* ΣΥΝΕΙΔΕΣΙΣ: Диплом. работа по каф. клас. филологии. Л., 1981.

[3] *Dodds E. R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1959. P. 18.

[4] «Честь, слава, признание и одобрение со стороны „своих", — пишет И. С. Кон, — являются „положительным коррелятом" стыда» (*Кон И. С.* В поисках себя. М., 1984. С. 71).

[5] Этот момент подробно рассматривается В. Егером (*Jaeger W* Paideia: The Ideals of Greek Culture. N. Y., 1945. Vol. 1. P. 8—12).

[6] См.: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э.

[7] Действие мотива славы во взаимоотношениях человека и общества Платон рассматривает в «Государстве» и в особенности в «Законах».

[8] *Taylor A. E.* Plato: the Man and His Work. L., 1927. P. 26, 27.

[9] Трудность отделения взглядов Платона от суждений, высказываемых героем его диалогов Сократом, общеизвестна, однако материал, с которым мы имеем дело, обнаруживает в основном преемственность взглядов обоих мыслителей в том, что касается этических вопросов (кроме тех моментов, на которых мы еще остановимся).

[10] См.: Творения Платона. М., 1903. Т. 2. С. 227 (306 с). Перевод В. С. Соловьева в данном случае предпочтен нами как более точный. Ср.: «хотят казаться» у В. С. Соловьева и «претендуют» в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн // *Платон.* Диалоги. М., 1986. С. 156.

[11] См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 140 (365 с).

[12] См.: *Taylor A. E.* Op. cit. P. 270.

[13] *Annas J.* Plato and Common Morality // The Classical Quarterly. 1978. N 2. Vol. 28. P. 437—451.

[14] Ibid.

[15] См.: *Платон.* Соч. М., 1968. Т. 1. С. 121.

[16] См.: Там же. С. 98 («Апология Сократа» 29 e). Под славой здесь подразумевается слава по мнению, молва.

О значении этих слов Сократа см.: *Taylor A. E.* Op. cit. P. 166. Относительно славы олимпийских победителей обширный материал собран А. И. Зайцевым. См.: *Зайцев А. И.* Указ. соч. С. 97—109.

[18] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 327.

[19] См. 473 e: «Вот почему я так долго не решался говорить, — я видел, что все это будет полностью противоречить общепринятому мнению; ведь трудно людям признать, что иначе невозможно ни личное их, ни общественное благополучие» (*Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 275).

[20] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 353 (540 b).

[21] Там же. (540 b—c).

[22] *Annas J.* Op. cit. P. 444.

[23] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 144 (368 e).

[24] *Dodds E. R.* Op. cit. P. 211.

[25] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 111.

[26] См.: Там же. С. 112 (647 b).

[27] «Кто не совершает несправедливости — почтенен; но более чем вдвое достоин почета тот, кто и другим не позволяет ее совершать. Ибо первый равноценен одному, второй же — многим, так как он указывает правителям на несправедливость других людей. А кто по мере сил содействует правителям в осуществлении наказаний, тот человек совершенный и великий для государства: о нем следует возвестить как о победителе в добродетели. Точно такую же похвалу нужно высказать относительно рассудительности, разумности и остальных благ, если обладающий такими благами не только владеет ими, то и может передать их другим» (*Платон.* Соч. Т. 3, ч. 2. С. 203, 204 (730 de)).

[28] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 2. С. 202 (729 d).

[29] См.: Там же. С. 310, 311.

[30] См.: *Егунов А. Н.* Введение. // Творения Платона. Законы. Пг., 1923. Т. XIII. С. 8.

[31] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 2. С. 454, 455 (950 b—c).

[32] *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Cambr., 1978. Vol. 5. P. 369.

[33] См.: Ibid.

[34] «Итак, в самом конце „Законов" Платон неожиданно добавляет к системе ординарных правительственных учреждений орган экстраординарный, тяготеющий к неограниченному расширению своей недостаточно определенной компетенции и являющийся носителем истинного философского знания». Причем, предоставляя совету право самопополнения, «Платон предусматривает меры для того, чтобы совет навсегда остался носителем философского начала в управлении» (*Зайцев А. И.* Аристотель об отношении «Законов» Платона к его «Государству» // Античное общество. М., 1967. С. 280).

[35] О тесной преемственности социально-политической мысли античности и Возрождения см.: *Брагина Л. М.* Гражданский гуманизм и античная этико-политическая мысль // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 20—27.

Ср., например, близость взглядов Платона и Пальмиери: «Пальмиери в сочи-

нении „О гражданской жизни" особое внимание уделяет распределительной справедливости, почеркивая, что только личные заслуги человека перед обществом могут стать мерилом достоинства гражданина, в соответствии с которыми и следует распределять общественные блага, почести, должности. Пальмиери предлагает изменить установившуюся порочную практику, полагая возможным опереться в этом на постижение всеми гражданами «науки жизни» — этики, в которой он видит главное средство нравственного совершенствования личности и общества» (*Брагина Л. М.* Указ. соч. С. 24—25).

[36] «Классовой ненавистью эксплуататора к эксплуатируемым пронизано учение Платона о государстве» (История философии: В 4 т. / Под. ред. М. А. Дынника, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберга. М., 1957. Т. 1. С. 109). См. также обсуждение статьи «Платон» в «Философском энциклопедическом словаре», отзывы о Платоне В. Е. Тимошенко и Б. В. Мееровского (К обсуждению «Философского энциклопедического словаря»: Обзор писем // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1987. № 2. С. 63—66).

[37] См.: *Иванов В. Г* История этики древнего мира. Л., 1980. С. 160. Ср.: «В платоновской утопии на первый план выдвигается нравственный принцип» (*Асмус В. Ф.* Платон. М., 1975. С. 145).

[38] *Jaeger W* Op. cit. P. 14.

[39] *Dodds E. R.* Op. cit. P. 207.

[40] См.: *Егунов А. Н.* Указ. соч. С. 11.

[41] См.: Там же. С. 9.

[42] См.: *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985. С. 184.

[43] См.: *Платон.* Соч. Т. 3, ч. 1. С. 287 (595 с).

[44] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 326.

[45] См.: *Демокрит* (602—604 Лурье), а также: *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 26, 27.

К 95-летию А. Ф. ЛОСЕВА

Редколлегия ежегодника отмечает юбилей Алексея Федоровича Лосева публикацией главы из его рукописи о средневековой диалектике. Всего лишь несколько месяцев не дожил А. Ф. Лосев до своего 95-летия. И тем острее сейчас, в год юбилейного подведения итогов, переживается нашей наукой невосполнимость утраты.

Вклад Алексея Федоровича в историко-философскую науку известен в нашей стране каждому гуманитарно образованному человеку. Его работы содержат в себе не только огромный и тщательно проанализированный материал античной и европейской культуры, но и многоплановые диалектические конструкции, которые воспринимаются как одно из самых значительных событий в истории диалектики последнего столетия. По праву его труды признаны классикой нашей философской, историко-культурной и филологической литературы.

Цикл работ А. Ф. Лосева, появившийся в 20-е годы, впервые представил новую историко-философскую концепцию и остался теоретическим ядром всех его дальнейших построений. 1927—1930 гг. ознаменовались в его творчестве прямо-таки фейерверком публикаций: одна за другой выходят книги, в которых, несмотря на разнообразие тем (музыка, мифология, символ, диалектика, античная культура) вырисовывается цельное, направленное против абстрактного идеализма и механистического материализма мировоззрение. Но этому экстенсивному периоду предшествовало