**Платон**

А.А. Гусейнов

Философов второй половины V в. греческой античности объединяло общее убеждение в нравственной суверенности личности; человек, полагали они, достоин счастья и способен собственными силами достичь его. Но как только вопрос приобретал более конкретный вид, и нужно было раскрыть содержание добродетельности, которая ведет к счастью, их мнения очень сильно расходились.

А между тем для общественного процветания в форме полисной организации жизни было крайне необходимо выработать нормативное единство, сформулировать некий общезначимый образец добродетельного человека и общества. Собственно, уже Демокрит и Сократ стремились к этому, но в их взгляде на мир и человека было еще много трезвости, здравого смысла, в нем не было той интеллектуальной самоуверенности и идеологического пристрастия, которые позволяют совершать насилие над фактами и объединять в идеальной конструкции то, что на самом деле разъединено. Поэтому-то Демокрит, говоривший, что для всех существует одно благо и одна истина, одновременно утверждал, что различие между удовольствием и страданием является основой поведения, границей между полезным и вредным, а Сократ, столь высоко ценивший добродетель и справедливость, считал вполне естественным, нравственно оправданным, что человеческие действия утилитарно ориентированы. Задачу превращения расходящихся и даже взаимоотрицающих идей в цельные системы, обоснования такого нравственного образца человека и общества, который тождествен разумности и имеет общеобязательную, принудительную силу для всех свободных граждан, взяли на себя Платон и его гениальный ученик Аристотель.

Сократ задумался над этим противоречием, наличие которого к тому времени было фактом очевидным и общепризнанным: "Люди большей частью... утверждают, будто многие, зная, что лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность, а поступают иначе" (1, 241) [1]. Он смотрит на разрыв между моральным сознанием и фактическим поведением самодовольных афинян под углом зрения того, чтобы придать действенность тем понятиям, высшую ценность которых на словах, по крайней мере, никто не оспаривает. Для этого надо знать, что собой представляют эти понятия и откуда они берутся. Сократ пришел к заключению, что моральным понятиям в реальном, вещном мире нет прямого, непосредственного соответствия; он видел в действительности прекрасные вещи, справедливые поступки, но не видел в ней аналогов прекрасного и справедливого самих по себе. Платон постулировал существование таких аналогов в виде самостоятельного изначального царства неких идеальных сущностей. Он предположил, что за невидимыми пределами чувственного мира, в "умном месте" находится особый класс предметов, идей, своеобразным отражением которых как раз и являются общие понятия. Идеализм Платона явился прямым продолжением морализирующего интеллектуализма Сократа.

1 Здесь и далее Платон цитируется в тексте указанием тома (первая цифра) и страницы (вторая цифра) по изданию: Платон. Собр. соч.: В Зт. М., 1968-1972.

Доказательством тому наряду с генезисом учения об идеях, которые возникли как ответ на сократовские вопросы о природе моральных понятий, являются следующие две характеристики, существенные для самого учения.

Во-первых, идея есть идеал. Умопостигаемое бытие отличается от земного существования космоса фисиологов, не только как причина от следствия, оригинал от копии, неизменная абсолютная основа от текучей, преходящей формы единичных явлений. Они противостоят друг другу также в ценностном отношении: потустороннее царство идей божественно, мудро, совершенно и оно возвышается над неполноценным, призрачным миром чувственных объектов. Как пишет Диоген Лаэртский (Diog. L. III, 64), идея (idea) Платона - это не только всеобщее, род (genus), начало (arche), причина (aition), но и образ (eidos), образец (paradeigma).

Во-вторых, верховное место в мире идей занимает идея блага. Оно даже больше, чем идея: сверхидея. Благо принизывает мир идей, придает ему единство. Оно есть имя беспредпосылочного начала, абсолюта. Вообще-то говоря, абсолют ускользает от мысли и может быть схвачен последней только в отрицательных определениях, что убедительно показано Платоном в "Пармениде", где абсолют он рассматривает под именем единого. В принципе это относится также к благу, поскольку оно есть абсолют (в "Государстве" мы читаем, что благо "дает им (всему. - А.Г.) и бытие и существование, хотя само благо не есть существование, оно - за пределами существования, превышая его достоинством и силой" (3(1), 317), а это как раз и значит, что оно обозначает границу познания). Называя абсолют благом, философ подчеркивал тот его смысл, что он - не только начало бытия, но и его цель. Вопрос о соотношении бытия и блага у Платона не является однозначным, остается предметом споров среди специалистов. Но, если даже нельзя рассматривать благо как бытие, имея в виду, что оно есть небытие в значении сверхбытия, то совершенно несомненно, что бытие есть благо. Идеи есть блага для вещей, и сами они нацелены на благо как свое высшее начало. Характеризуя абсолют в качестве блага, Платон говорит, что оно занимает по отношению к идеям такое же место, какое занимает солнце в мире видимого. Позитивность (конкретность) этого образа блага-солнца определяется тем, что солнце - не только то, откуда исходит свет, но и то, куда тянется все, что нуждается в свете.

"Идея блага - причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она - сама владычица, от которой зависит истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет действовать сознательно как в частной, так и в общественной жизни" (3(1), 324).

Таким образом, правильный взгляд на мир требует не только различать две вещи: "Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее" (3(1), 469). Он еще устанавливает их порядок, в силу которого второе существует ради первого; все, что становится, становится ради бытия. Онтология Платона уже есть этика: мир идей, где безраздельно властвует благо, выступает в качестве цели человеческой деятельности. Но благо - это верхняя граница бытия, граница, куда оно доходит и во что переходит на пути своего возвышения. У блага есть и нижняя граница, где бытие становится иным, другим, отказывается от себя. Это инобытие, материя. Явленность материи, ее чувственный коррелят есть физический мир. Бытие расположено между двумя пределами - "зенитом" блага и "надиром" материи. Для понимания этического смысла деятельности важно не только и даже не столько то (учитывая, что благо содержательно неопределимо), куда человек в своем самовозвышении должен прийти, сколько то, от чего он должен уйти. Платон говорит в сочинении "Федон": "Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем,- истина.

В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот - ведь ему необходимо пропитание! - но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим" (2, 24-25).

Единственная связь, единственный мостик, который открывает человеку путь в идеальный мир, - разумная душа. Душа человека существовала до бытия в человеке и будет существовать после. Она подобна божественному, бессмертному, единообразному, неразложимому, умопостигаемому и постоянному (2, 45). Подлинная сущность души - это разум, в силу чего занебесное бытие и является ее подлинной отчизной. Однако она имеет также неразумную часть, которая в свою очередь подразделяется на яростную и вожделеющую (при этом яростная становится союзницей разума в борьбе против низменных вожделений). Душа подобна колеснице, управляемой возничим-разумом и запряженной двумя крылатыми конями.

Будучи отягощенной неразумной частью, которая смыкается с телом и становится его рабом, душа забывает о своем первоначальном существовании в подлинном мире идей. Поэтому познание выступает как воспоминание. Идея познания-воспоминания ("ведь искать и познавать - это как раз и значит припоминать". - 1, 384-385) как бы суммирует два сократовских тезиса: "Добродетель есть знание" и "Познай самого себя". По смыслу первого тезиса добродетельная личность должна выйти за свои собственные пределы, в область всеобщего, а по смыслу второго - сосредоточиться на самой себе. В памяти человеческой души, считает Платон, еще с периода ее бестелесного заоблачного существования как бы заложены идеи блага, красоты, соразмерности, справедливости и т.д. Речь идет о том лишь, чтобы актуализировать эту память, припомнить то, что уже было видено, но оказалось забытым. Для этого человек как раз должен самоуглубиться, "как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, - и сейчас и в будущем - наедине с собою, освободившись от тела, как от оков" (2, 26).

Припоминая все совершенное, чему она была приобщена в мире идей, душа одновременно приходит в состояние необычайного возбуждения и страстно тянется к этому прекрасному миру, стремится вырваться из смертных оков. Познание-припоминание оказывается одновременно и нравственным очищением. Это - тот самый случай, когда знание добродетели делает человека одновременно и добродетельным. И не может не делать, так как оно есть открытие того лучшего, что есть в человеке, есть осознание им самого себя в своей бессмертной сущности. Так, презираемый всеми нищий, узнав что он является принцем, не только узнал что-то новое, он и сам стал новым человеком. Если онтология трансформируется в этику, то этика неизбежно должна трансформироваться в гносеологию. Философия Платона реализует этот логический ряд.

Вспомнить то, что забыто, упрятано в глубине памяти, завалено хламом удовольствий - значит забыть то, что лежит на поверхности памяти, освободиться от загромождающего ее хлама.

Подлинное бытие всякого сущего, в том числе человека, - бытие идеи. При этом нет иного пути добраться до идеи, как через самое сущее, его возможности. О мире идей мы знаем только через явленный мир. И у человека нет другого знания о благе, кроме знания своего фактического блага, тех обрывочных воспоминаний и бледного отсвета, которые он сохранил в своем призрачном (теневом) существовании. А между тем философское исследование и сам человек должны ответить на вопрос о том, насколько и каким образом человеческое благо родственно подлинному благу. Принципиальная позиция Платона, определяющая весь строй его этики и ее (как мы увидим позже) коренное отличие от этики Аристотеля, состоит в том, что благо фактического человеческого бытия должно быть обосновано исходя из онтологической идеи блага. Но как это возможно, если человек опирается только на свои средства и возможности и каких-то других сверхчеловеческих способов знать о благе самом но себе у него нет? Философская мифология Платона тем отличается от народно-религиозной мифологии языческого прошлого и христианского будущего, что в ней человеческие проблемы решаются сугубо человеческими средствами, на основе удостоверяемого знания, логических доказательств и проверяемых фактов. Разрыв между благом человеческого бытия и подлинным благом рассматривается и преодолевается со стороны человека. При этом перспектива превышения себя, восхождения к благу-солнцу также является специфической чертой платоновской антропологии и этики.

Как же человек в ограниченности своего существования может ориентировать себя на подлинное благо, которое ему неведомо и которое, обозначая верхнюю границу бытия, вообще не поддается позитивному определению? Разъясняя этот исключительно трудный пункт платоновской теории блага, Г.Т. Гадамер пишет: "В вопросе о благе в человеческой жизни ведущим всегда является некое предварительное понимание того, о чем спрашивается. Искомое благо должно быть таким способом расположения себя или самоконтроля души, с помощью которого должно было бы добиться того, чтобы жизнь для всех людей была "счастливой". "Счастливый" здесь не является содержательным определением того, к чему человек стремится как благу, - например, в альтернативе блаженства и добродетели, - а означает высочайшую степень желаемости, при которой не остается желать ничего другого" [1]. Понятие блага в сознании древнего грека означало ту высшую цель деятельности, которая замыкала ее на счастье и являлась средоточием всех целей: благо "есть то, ради чего становится становящееся ради чего-то" (3(1), 70); "у всех действий цель одна - благо..." (3(1), 330); "все познающее охотится за ним, стремится к нему" (3(1),23); "счастливые счастливы потому, что обладают благом" (2, 135): благо есть наисовершеннейшее, то, к чему все стремятся и на чем все готовы успокоиться. Это - такое состояние, в котором каждый бы хотел пребывать всю жизнь.

1 Гадамер Г.Г. Диалектическая этика Платона. СПб., 2000. С. 122.

Но что оно есть конкретно, содержательно? Тут мнения людей и философов (в частности, сократиков) расходятся. Платон тоже не дает определенного ответа. Он ограничивается расплывчатым утверждением, что, "если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя - красотой, соразмерностью и истиной" (3(1), 83). Это определение также является формальным, но по сравнению с первым, где благо понимается как то, лучше чего нельзя даже ничего пожелать, оно, по крайней мере, имеет преимущество синтетичности и объединяет все понятия, которые по-разному обозначают высочайшие возможности человека.

Прежде всего, есть два вида разумения (знания) и два вида удовольствий.

В структуру человеческого блага входят все науки, даже "неистинные" и из него исключаются острые, лишенные меры удовольствия. Хотя ни ум, ни удовольствия сами по себе для блага недостаточны, и их совместное присутствие обязательно, это не означает, что их участие в благе является одинаковым. Преимущество имеет ум, он ближе тому третьему, что обеспечивает благое смешение и чьими структурными элементами являются мера, красота и истина. Ум более родствен благу, чем удовольствие. Более того, удовольствия приобретают характеристики, позволяющие им входить в структуру блага, через

посредство наук. Предоставленные сами себе, они не схватывают перспективу человеческого бытия. "В человеке все зависит от души, а в самой душе - от разума, если только душа хочет быть благом" (1, 396). Ум открывает человеческое благо именно в его нацеленности на наилучшую возможность, в подчиненности подлинно онтологическому благу.

Содержание своей нравственно-познавательной установки Платон раскрывает через образ Эрота в диалоге "Пир". Эрот - сын бога богатства Порооа и нищенки Пении, зачатый на празднике рождения Афродиты. Как и мать, он беден, груб, неопрятен, разут и бездомен, не выходит из нужды. В то же время "он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист" (2, 133). Эрот не бессмертен и не смертен, он не мудрец и не невежа. Он находится посредине. Он философ, который любит прекрасное и тянется к мудрости. Эрот - это любящее начало. Платон устами Сократа определяет возвышающую человека любовь как "стремление к вечному обладанию благом", а поскольку это предполагает бессмертие, то "стремление и к бессмертию" (2, 133). Важно отметить: идея вечного божественного блаженства, бессмертия, составлявшая внутренний нерв философско-этических размышлений античности, начиная с Гомера, составляет основу предлагаемого Платоном духовного синтеза.

Доступное человеку бессмертие есть рождение, творчество, "все, что вызывает переход из небытия в бытие..." (2, 135). Чтобы реализовать любовь к вечному обладанию благом, нужно "родиться в прекрасном как телесно, так и духовно" (2, 137). Смертное не может сохраниться иначе, как оставляя "новое свое подобие" (2, 139). Телесная любовь, зачатие и рождение также являются проявлением бессмертного начала в смертном существе. Однако более высокой и специфичной для человека формой творческой любви является любовь духовная.

Платон описывает ряд последовательных стадий любви к прекрасному. Она начинается с любви к прекрасному телу. Отсюда - любовь ко всем прекрасным телам. Следующая ступень состоит в понимании того, что красота души выше, чем красота тела. Полюбив красоту нравов и обычаев, собственно душевных качеств, человек осознает ничтожность телесной красоты. От красоты нравов путь лежит к красоте наук, что позволяет приблизиться к красоте во всем ее многообразии, пока человек не узрит прекрасное само по себе.

"Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает" (2, 142).

Общая целевая, нравственно-познавательная установка человека состоит, таким образом, в приобщении к миру идей, к идее блага, в умирании для этой жизни, чтобы душа могла вернуться на свою вечную родину. Искусный диалектик Платон понимает бессмертие человека как его умирание; истинные философы "заняты, по сути вещей, только одним - умиранием и смертью" (2, 21).

Индивидуальная этика Платона, которая является этикой самосовершенствования, самовозвышения личности, дополняется у него социальной этикой, в основе которой лежит принцип безусловного подчинения граждан интересам государства. Как связаны между собой эти две этики - коренной вопрос этики Платона.

"Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству... так в том, что больше, вероятно, и справедливость принимает большие размеры и ее легче там изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке..." (3(1), 144). Это рассуждение Платона содержит одно из самых глубоких и плодотворных этико-социологических обобщений - идею единства человека и государства (общества). Понимание человека как части полиса - общее убеждение античной мысли. Однако только у Платона это понимание становится законченной концепцией, основанной на признании полного совпадения структур индивидуальной психики, морального сознания и государственного устройства. "...В государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково... как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц" (3( 1), 236). Государство - это человек больших размеров, и, наоборот, человек - государство малых размеров. Основой единства человека и города-государства является структура души, характер изначально присущих человеческому индивиду способностей. Если же брать реальные взаимоотношения человека и государства, то здесь Платон отдает приоритет государству, которое в его идеальном виде является не просто внешним условием существования индивидов или актуализацией сущностных сил индивида, а единственной нравственно организованной формой земного бытия.

Государство, о котором говорит Платон, - не наличный полис, а полис, каким он должен быть. Это - прежде всего государство воспитания. Платон принимает установленное софистами различие между природой и законами, хотя, разумеется, и не разделяет свойственного им социального анархизма. Он направляет свои умения на то, чтобы придать законам и всему государственному устройству общезначимый вид, чтобы они в максимальной степени соответствовали добродетельности граждан.

Воспоминания души провоцируются, пробуждаются земными подобиями небесной красоты. Это могут быть случайные обрывки в виде прекрасных звуков, цветов, гармонических сочетаний. Государство - это по замыслу Платона сознательное усиление, планомерная концентрация красоты и справедливости, наиболее полно способствующая таким воспоминаниям. Оно является результатом, известным воплощением соразмерности идеального бытия и в то же время необходимым условием восхождения к нему. Социально организованное управление нравственной жизнью необходимо: государство компенсирует слабость отдельных индивидов; оно уравновешивает качественные различия душ путем своеобразного обмена способностями. Природа человека слаба, поэтому людям нужны законы, правильно организованная государственная жизнь, без них они уподобятся диким животным. Души, как уже отмечалось, имеют разные качества в зависимости от запаса воспоминаний о созерцании занебесной красоты. Государство ценно тем, что оно позволяет людям, в которых разумное начало выражено слабо и само по себе не способно обуздать низменные вожделения, приобщиться к мудрости тех, кому досталась более совершенная душа. Правильная организация государства совершенно необходима человеку для приобщения к благу. Вообще-то говоря, "ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания. Не может разум быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно свободен. Но в наше время этого нигде не встретишь, разве что только в малых размерах. Поэтому надо принять то, что после разума находится на втором месте, - закон и порядок, которые охватывают своим взором многое, но не могут охватить всего" (3(2), 306). Этика и политика у Платона соединяются на почве этически преобразованной политики в идеальном государстве.

Государство представляет собой, согласно Платону, иерархически организованное, четко очерченное единство трех функций: законодательства, или управления, защиты от врагов, заботы о единичном (материальном обеспечении). Соответственно этому в нем должны быть три класса граждан: правители, воины, земледельцы и ремесленники. Каждому классу или сословию присуща своя добродетель. Правителям свойственна мудрость, позволяющая им думать и управлять государством как целым, подчинять его благу интересы всех отдельных частей. Это - совершенные стражи, стражи государства как такового. Они не лишены и мужества, но это уже специфическое качество следующего, второго по рангу, сословия стражей в собственном смысле слова, т.е. воинов. Они должны прежде всего обладать правильным мнением о том, чего следует бояться, а чего нет. Мнение же это задается законодателями-правителями. Воинам присуща также рассудительность, способность повиноваться, ибо они не могут выполнять успешно свои функции без убеждения, что править должны правители. Однако рассудительность, умеренность - это главная добродетель третьего, низшего сословия.

Кроме названных трех добродетелей есть еще одна, самая важная, которая свойственна государству в целом и делает возможным само его существование. Это - справедливость, суть которой состоит в том, что каждое сословие должно ограничиваться выполнением своей функции и довольствоваться своим четко обозначенным в общей иерархии местом, не выходя за пределы отведенной ему сферы деятельности. Печься о благе государства в соответствии со своими способностями, "заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие - это и есть справедливость..." (3(1), 224).

Если у стражей родятся дети с низкими способностями (с примесью меди или железа, как говорит Платон), то их без всякой жалости следует включить в число ремесленников или земледельцев. И наоборот, если в низшем сословии родятся дети с высокими задатками (с примесью золота или серебра), то их надо со всем почетом переводить в число стражей. Первостепенное значение в успешном функционировании государства имеет образ жизни каждого сословия, который в случае воинов и правителей описывается очень детально. Вычленим нравственную суть предлагаемого Платоном образца идеального жизнеустройства.

Самая характерная особенность этого государства-образца состоит в полном исключении индивидуальной свободы, вообще индивидуальности, Платоновское идеальное государство - это такая казарма, которая не снилась никаким вульгаризаторам и клеветникам социализма. Представители привилегированного сословия стражей (а философы тоже выходят из стражей) не имеют ничего личностного.

Они и живут и едят сообща. У них нет семей, они не знают своих детей. Более того, с женщинами они сходятся, имея в виду прежде всего, государственное благо (все подстраивается так, чтобы лучшие сходились с лучшими и тем самым поддерживалась порода). Заранее определено и известно, что они будут читать, какую музыку будут слушать и т.д. Это формирует у них единые удовольствия и скорби. Еретической является сама мысль о личных вкусах и иных проявлениях индивидуальности. Индивид ценен только как звено единого отлаженного механизма. В этих целях у философов и воинов упраздняется также частная собственность (она допускается лишь в третьем сословии, которого Платон почти не удостаивает вниманием), ибо она разъединяет людей, разрушает государственное единство. Платон, следовательно, отрицает частную собственность вовсе не как способ организации хозяйства и источник богатства. Напротив, в этом-то качестве он ее оставляет. Она становится у него базисной основой бытия земледельцев и ремесленников, гарантирующей привилегированное, господствующее положение воинов и правителей. Частная собственность не устраивает Платона, поскольку она вносит раздоры в среду стражей, ослабляет их, а тем самым ставит под угрозу саму классовую структуру государственной жизни.

Другая особенность платоновского образца социально справедливой жизни - его резко выраженная авторитарность. В идеальном государстве все определяют правители-мудрецы. Они решают вопрос о принадлежности людей к определенным сословиям, о спаривании мужчин и женщин, проводят строжайшую ревизию и цензуру искусства и т.д. Они - мозг государства; для остальных сословий этот орган фактически излишен. У Платона, к примеру, вполне допускается целенаправленное манипулирование сознанием граждан путем насаждения ложных, но выгодных с точки зрения целостности государства представлений. Это напоминает миф, согласно которому боги вылепили людей в недрах земли неравными, примешав к одним золота, к другим - серебра, к третьим - меди или железа. Аргументация Платона, призванная обосновать управляющую роль мудрецов, показывает органическую связь его социально-утопической конструкции с учением об идеях. Мудрецы-философы - это люди, богато одаренные от природы, с хорошей памятью, соразмерностью и тонкостью духовного склада, развившие прирожденные способности до высокой добродетели в условиях правильно организованного воспитания; они обладают уживчивым нравом и склонностью к справедливости, для них даже смерть не является чем-то ужасным; им свойственны любовь к истине и ненависть ко лжи; для них характерны страстное влечение к знаниям и способность к созерцанию, охватывающему все время и всякое благо; они постигают "и то, что вечно тождественно самому себе" (3(1), 285). В отличие от них остальные блуждают в мире разнообразных вещей, и поэтому философы не находят понимания у толпы и у тех, кто стремится угодить толпе. Философы потому могут и обязаны стать правителями, что они способны заглянуть в идеальную сферу, подняться до созерцания красоты самой по себе, вечно тождественного и упорядоченного и, следовательно, только они способны привносить в государство небесную гармонию. Именно их приобщенность к потустороннему миру делает их властителями в мире посюстороннем.

Еще одна характерная и зловещая черта платоновского идеального государства состоит в том, что в нем все, взятые в отдельности, сами по себе, в какой-то мере несчастны. "Сейчас, - говорит платоновский Сократ, - мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы было счастливо все в целом..." (3(1), 207). Идеальный индивид Платона должен руководствоваться не собственным благом, а благом государства, он становится хорошим гражданином только в качестве абстрактной (функционально-статистической) единицы, ценой разрушения собственной конкретности. Поэтому он не может быть полностью счастливым. Деятельность всех сословий внутри государства неизбежно выступает как жертва. Не является исключением даже сословие правителей. Сами философы, достигшие заоблачных высей, хотели бы (и это для них было бы неизмеримо лучше) остаться там, наверху, вечно философствовать. Однако они во имя блага целого вновь низвергаются вниз, в земную пещеру. Они не хотят править (и в этом, замечает, между прочим, Платон, залог того, что они будут править мудро), но вынуждены делать это.

Чудовищный в своей антигуманности образ идеального государства Платона в основе является реалистическим; он выражает типичную для классовой цивилизации враждебность социально-экономического прогресса реальным индивидам в их нравственных устремлениях и во многом предвосхищает практику военно-бюрократических государств империалистической эпохи. Не случайно К. Поппер увидел в утопии Платона предвестника тоталитарных (закрытых) обществ XX в.; и если даже Поппер ошибался в своих обобщениях, что очень вероятно, то надо признать, что он имел хорошие основания для того, чтобы ошибиться [1].

1 Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1.

То, что именуется тоталитаризмом Платона, есть результат его теоретической последовательности. "Прекрасный город" Платона является социально-исторической проекцией его этического идеализма. Полное искоренение субъективности, индивидуальности вытекает из нацеленности человеческого блага на идею блага. Авторитарность и жесткая иерархизированность социальной структуры прямо связаны с отождествлением нравственного совершенствования с познанием: обладатели знания становятся верховно-диктаторским сословием. Тот факт, что гармония государственного целого вырастает из несчастий составляющих его индивидов, вполне согласуется с основной нормативной установкой этики Платона, согласно которой "за могилою он (философ - А.Г.) найдет блаженство" и потому взирает туда, готовится отойти в "счастливые края блаженных" (2, 65, 90), где его ожидает благо и счастье.

Социальные и этические идеи Платона, сформулированные в "Государстве", были развиты, детализированы и уточнены в "Законах" - последнем произведении философа. Здесь ослаблена непосредственная связь с теорией идей и соответственно не столь сильно подчеркивается роль философов, допускаются компромиссы в отношении частной собственности, а самое главное - усилены консервативные и реакционно-полицейские черты идеального государства, в котором репрессивное начало уже абсолютно преобладает над нравственным. Достаточно сказать, например, что одна из тюрем называется софронистерием [1]. Многие исследователи в этой связи полагают, что в "Законах" Платон отступает от "Государства", деградирует, изменяет сам себе, обнаруживает старческую немощь. Однако, на наш взгляд, более прав А. Ф. Лосев, который видит в "Законах" логическое завершение абсолютного идеализма Платона: "Раз благие и прекрасные идеи вечны и нерушимы, все должно быть идеальным до последней мелочи, хочешь ли ты того или не хочешь. Обязательно пляши, исполняя этот вечный закон, и обязательно воспевай законодательство. А если не будешь петь и плясать, плати штраф, подвергайся избиению, уезжай в ссылку, а всего лучше отправляйся на тот свет... Действительно, реализма здесь гораздо больше, чем в "Государстве". Но только реализм этот надо находить не в ослаблении предыдущей абсолютистской утопии, а, наоборот, в конкретизации учения, изложенного в "Государстве", - конкретизации, сводящейся

1 Этимологически название тюрьмы совпадает с обозначением одной из четырех кардинальных добродетелей, а именно с умеренностью или благоразумием (sophrosyne).

к тому, чтобы сделать все абсолютистские выводы из тех общих принципов, которые были даны в "Государстве" [1].

1 Лосев А. Ф. Комментарии к "Законам" // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3(2). С. 597.

Платон впервые дал сознательное идеалистическое обоснование морали и тем самым мировоззренчески закрепил моралистический подход к действительности, исходящий из первичности моральных мотивов по отношению ко всем другим мотивам поведения человека.

Платон соединяет самосовершенствование личности с идеей долга. К мысли Сократа, что человек должен руководствоваться убеждениями, которые он по глубоком размышлении признает наилучшими, Платон добавил, что эти убеждения должны быть объективно наилучшими, соответствующими единому божественному образцу. При этом он попытался всесторонне обосновать ту важную истину, что человек становится нравственным существом по мере того, как выходит за границы своего частного бытия, умеет взглянуть на себя в свете целого, всего общества, наполнить свою индивидуальную жизнедеятельность общезначимым общественным содержанием. Для него приоритет духовных устремлений перед чувственно-телесными означает в то же время приоритет общественного перед частно-утилитарным.