K.R.POPPER

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

Volume 1

THE SPELL OF PLATO

ROUTLEDGE and KEGAN PAUL
London and Henley

КАРЛ ПОППЕР

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ВРАГИ

Том I

ЧАРЫ ПЛАТОНА

Перевод с английского языка
под общей редакцией
В.Н.САДОВСКОГО

Международный фонд "КУЛЬТУРНАЯ ИНИЦИАТИВА"
SOROS FOUNDATION (USA)

МОСКВА
1992

ББК 873(4) П
57

K.R. Popper THE OPEN
SOCIETY AND ITS ENEMIES

Первое издание — 1945. Второе издание (переработанное) — 1952. Третье издание (переработанное) — 1957. Четвертое издание (переработанное) — 1962. Пятое издание (переработанное) — 1966. Репринт — 1969, 1973, 1977, 1980, 1986, 1991.

Перевод выполнен с пятого издания 1966 года
(репринт 1991 года)

В. В. Келле (Письмо моим русским читателям, Дополнения к тому 1), *А. В. Карташовым* (Предисловия, Введение, главы 1-5 и примечания к ним), *К Л. Викторовой* (главы 6-9 и примечания к ним) и *В. Н. Брюшинкиным* (глава 10 и примечания к ней). Именной и предметный указатели переведены, дополнены и приведены в соответствие с русским изданием *К Л. Викторовой, А. В. Карташовым, В. В. Келле* и *В. Н. Садовским.*

OCR: Ихтик (г.Уфа)
ihtik.lib.ru

Поппер Карл Раймунд

П 57 Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — 448 с.

Один из известнейших современных философов анализирует роль Платона, Гегеля и Маркса в формировании идейной базы тоталитаризма. Критикуются претензии на знание «объективных законов» истории и радикальное преобразование общества на «научной основе». Подробно рассмотрено развитие со времен античности идей демократического «открытого общества».

Книга, давно ставшая классической, рассчитана на всех интересующихся историей общественной мысли.

ББК 873(4) П
57

ISBN 5-85042-064-9 (том I)
ISBN 5-85042-063-0

©Перевод на русский язык, предисловие редактора русского перевода, примечания редактора и переводчиков — Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

СОДЕРЖАНИЕ

Том 1. ЧАРЫ ПЛАТОНА

Письмо моим русским читателям 7
Предисловие редактора русского перевода 17
Предисловие к первому изданию 23
Предисловие ко второму изданию 24
Благодарности 27

Введение 29

Чары Платона 37

Миф о происхождении и предопределении 37
Глава 1. Историцизм и миф о предопределении . 37
Глава 2. Гераклит 41
Глава 3. Платоновская теория форм или идей . . 49

Дескриптивная социология Платона 67
Глава 4. Изменение и покой 67
Глава 5. Природа и соглашение 91

Политическая программа Платона 123
Глава 6. Тоталитаристская справедливость . . .123
Глава 7. Принцип руководства i60
Глава 8. Философ как правитель..... 179
Глава 9. Эстетизм, утопизм и идея совершенства 199

Мотивы платоновской борьбы 213

Глава 10. Открытое общество и его враги 213

Примечания 249

Дополнения 395
I Платон и геометрия (1957)..... 395
II Датировка «Теэтета» (1961) 397
III Ответ на критику (1965) 400
IV (1965)..... 425

Указатель цитируемых отрывков из сочинений Платона 427
Именной указатель..... 429
Предметный указатель..... 436

ПИСЬМО МОИМ РУССКИМ ЧИТАТЕЛЯМ (1992)

Эту книгу об открытом обществе я написал в период между 1938 и 1943 годами в Новой Зеландии. Я защищаю в ней скромную форму демократического («буржуазного») общества, в котором рядовые граждане могут мирно жить, в котором высоко ценится свобода и в котором можно мыслить и действовать ответственно, радостно принимая эту ответственность. Во многом оно походит на общество, ныне существующее на Западе. Это открытое общество, столь высоко ценящее мир и свободу, возникло в результате ряда глубоких и радикальных революций. Со времен моего детства оно сильно изменилось, и хотя некоторые марксисты, и не только они, все еще называют его «капитализмом», оно имеет очень мало общего с тем обществом, современником которого был Маркс, и еще меньше — с тем, которое было описано Марксом и которое он назвал «капитализмом».

Мне уже почти девяносто лет. Решение написать эту книгу я принял в тот день, когда узнал о вторжении Гитлера в мою родную Австрию, а окончил работу над ней ровно пятьдесят лет назад. После того, как несколько издательств отвергли мою книгу, она была отпечатана в Лондоне под обстрелом гитлеровского «секретного оружия» Фау-1 (управляемых беспилотных бомбардировщиков) и Фау-2 (чрезвычайно мощных для того времени ракет). Опубликована она была в 1945 году, когда война в Европе уже окончилась, но работу над ней я считал своим вкладом в победу. Она была направлена против нацизма и коммунизма, против Гитлера и Сталина, которых пакт 1939 года сделал на время союзниками.

Моя неприязнь к этим именам была столь велика, что я ни разу не упомянул их в «Открытом обществе». В этой книге я решил проследить историю, приведшую к возникновению гитлеризма, и обратился к учению великого философа Платона — первого политического идеолога, мыслившего в терминах классов и придумавшего концентрационные лагеря. А фигура Сталина побудила меня обратиться к изучению философии Карла Маркса. Критикуя марксизм, я до некоторой степени критиковал и самого себя, поскольку в ранней молодости был марксистом и даже коммунистом. (Мне не было и 17 лет, когда я отверг это учение.)

Для настоящего издания этой книги я написал «Послесловие вместо предисловия к русскому изданию», которое

хотя и достаточно пространно, все же не вмещает всего того, что мне хотелось бы высказать. Однако здесь, предваряя это «Послесловие», я хочу поделиться с моими русскими читателями некоторыми мыслями о главной идее открытого общества — идее власти закона. Мне кажется, что именно эта идея сейчас очень важна для читателей в России, пусть даже воплотить ее в жизнь чрезвычайно трудно.

Власть закона: самая насущная потребность России

В России не хватает продовольствия, а эффективно производить его может *только* рыночное хозяйство. Действительно, именно эффективность рыночной экономики сделала богатыми страны Запада. Однако это было достигнуто усилиями бесчисленного множества тружеников и многих мыслителей на протяжении столетий.

Благодаря их усилиям (а также свободному рынку) современные открытые общества Запада, на мой взгляд (а я многое повидал и прочитал немало книг), — значительно лучше, свободнее, гораздо честнее и справедливее всех обществ, когда-либо существовавших в истории человечества. И хотя они еще далеки от совершенства, будучи не во всем честными и справедливыми, они неустанно трудятся, чтобы приблизиться к идеалам свободы, справедливости и честности. Среди серьезных недостатков западных обществ можно упомянуть преступность, проявляющуюся во многих формах — например, в злоупотреблениях свободой рынка. Эти злоупотребления значительно участились после Второй мировой войны и в настоящее время представляют собой серьезную проблему для нашего общества.

Поэтому нам, к сожалению, необходим уголовный кодекс. Однако я здесь не буду больше обсуждать эту проблему, а лишь отмечу следующее. Мы на Западе считаем важнейшим принципом уголовного законодательства презумпцию невиновности: *никто не должен считаться преступником, пока не будут представлены доказательства, устраняющие все обоснованные сомнения по этому поводу.* Если же сомнения остаются, то с обвиняемым следует обращаться как с невиновным.

Власть закона и свободный рынок

Уголовное законодательство отличается от гражданского. А некоторые части гражданского законодательства — такие,

как закон о собственности (некоторые идеологи утверждают, что собственность равноценна краже) и закон о торговле (некоторые идеологи утверждают, что купцы — обыватели и *паразиты)* — неотделимы от свободного рынка. В противоположность уголовному законодательству, которое воистину — необходимое зло, гражданское законодательство — великое благо. Его цель — личная свобода и сосуществование без насилия. Со времен Древнего Рима цивилизованное общество преследовало эту скромную цель — скромную, но очень трудно достижимую. И цивилизованное общество позволило развиться свободному рынку.

Свободному рынку *нужна* защита закона. Примитивный рынок — обмен яблок на шпинат — в ней, возможно, не нуждается. Однако такой примитивный рынок обеспечивает лишь небольшую степень свободы — иначе говоря, весьма небольшой выбор. Если вам срочно необходим велосипед, вы можете не найти его на рынке, не использующем деньги. Но как только появляются деньги, все большую роль начинает играть государство (поскольку деньги печатает оно). А вместе с покупкой и продажей такого сложного предмета, как велосипед, возникают вопросы гарантий (т. е. защиты покупателя). Эти вопросы не решить без правовой системы, регулирующей договорные отношения.

Однако велосипеды производятся только крупными партиями, а это означает наличие многочисленных и сложных договорных обязательств между производителем и его поставщиками, рабочими, розничной торговлей. Короче говоря, промышленное общество, основанное на рыночных отношениях и предлагающее значительную свободу выбора, немыслимо без правовой системы, без власти закона.

Правовая система западных обществ развивалась с развитием промышленности, свободного рынка и всех предлагаемых им альтернатив. Она развивалась с ростом опыта правовых отношений, который берет начало еще в эпохе Древнего Рима. К несчастью, эта традиция и свободный рынок в России были прерваны коммунизмом. Я не думаю, что ее удастся быстро восстановить, если основываться на одном лишь российском опыте. Мне кажется очевидным, что в данном случае кратчайший (хотя, конечно, не вполне совершенный) путь — это заимствование Россией одной из утвердившихся на Западе правовых систем. То, что такой путь в принципе возможен, показала Япония, которая в 1873 г. восприняла германскую правовую систему, осознав, что та необходима для осуществления планов индустриализации страны по европейскому образцу.

Я полагаю, что двумя наиболее очевидными возможностями для России являются германское и французское законодательства. Это обусловлено историческими причинами: в Великобритании никогда не существовало кодекса законов, который можно было бы перенять *целиком,* а многочисленные американские правовые системы, разные в разных штатах США, развивались постепенно иммигрантами из Великобритании в соответствии с их специфическим опытом индустриализации. Поэтому, подобно британцам, американцы не создали законодательной системы, которую можно было бы позаимствовать *целиком.*

Конечно, если какую-то систему перенять *целиком,* то она может пробуксовывать. Российскому парламенту предстоит корректировать ее по мере необходимости: такая корректировка и составляет большую часть парламентской работы во всех современных государствах.

Слуги закона

Воплотить в жизнь хорошее законодательство, превратить его в высшую власть в стране еще сложнее, чем его создать. Особенно трудна эта задача для России, которая на бумаге уже имела хорошие законы, остававшиеся, к несчастью, бессильными и неиспользуемыми. Изменение этой печальной традиции и установление власти закона — это задача государства. Для ее решения государство должно, прежде всего, подготовить юристов. Воспитание юристов, принимающих законодательство всерьез, само по себе в какой-то мере обновит общество. Разумеется, наиболее важны работники судебных органов, особенно судьи и частные адвокаты. (Последние должны быть по-настоящему частными — это единственная гарантия, что они будут служить Закону, а не только интересам находящегося у власти правительства.) Для того, чтобы вершить правосудие, требуется, кроме того, множество других государственных служащих. Все они должны быть воспитаны в духе служения объективной истине, интересам опирающегося на закон правосудия — и ничему более. В мирное время им непозволительно руководствоваться никакими «высшими» интересами, никакими интересами государства. Воспитание таких людей — большая задача, решение которой займет у вас годы.

В этом, по-моему, состоит самая насущная и самая трудная задача вашего государства. Это задача установления открытого общества — совершенно новой, гибкой и живой традиции служения закону, противоположной жесткой тра-

диции беспринципной власти страха, внедренной коммунистической бюрократией. Японцы, пытаясь установить свой вариант открытого общества, посылали за границу своих лучших и многообещающих молодых юристов, от которых требовалось не только хорошее знание языков, но и опыт работы в качестве судей и адвокатов. Они должны были провести некоторое время в судах, чтобы усвоить западную традицию судопроизводства.

Без установления власти закона немыслимо развитие свободного рынка и достижение экономического равенства с Западом. Эта мысль кажется мне основополагающей и в высшей степени актуальной, а поскольку я не заметил, чтобы ее должным образом акцентировали, то подчеркну ее здесь.

Рыночная экономика в современном государстве представляет собой чрезвычайно сложную систему производства и распределения, не регулируемую взаимными соглашениями: каждый производитель планирует свое производство самостоятельно в соответствии со своей оценкой потребительского спроса. Она охватывает миллионы мирных усердно трудящихся граждан и может нормально функционировать лишь при условии, что они доверяют друг другу, как это свойственно людям, и знают, чего требуют от них честность, порядочность и истина. В обществе должна существовать по крайней мере элементарная степень взаимного доверия. Однако ничто не приведет к этой цели быстрее, чем доверие к власти закона — доверие, основанное главным образом на положительном опыте и потому вполне заслуженное, т. е. доверие к правовым институтам государства и к чиновникам, несущим ответственность за исполнение закона.

«Капитализм» Маркса никогда не существовал

Все знают, что открытые общества Запада являются *«капиталистическими»*. Слово «капитализм» получило широчайшую известность и всеобщее признание благодаря Марксу и марксизму.

Даже те экономисты, которые сознают значительные преимущества открытого общества перед социально-экономическими системами Востока, усвоили эту терминологию и часто называют нашу социальную систему «капитализмом». Конечно, выбор того или иного названия — дело вкуса, и с рациональной точки зрения он не должен иметь большого значения.

Важно, однако, то, что «капитализм» в том смысле, в каком Маркс употреблял этот термин, *нигде и никогда не*

существовал на нашей прекрасной планете Земля — он реален не более, чем дантовский Ад. Но если тех, кто серьезно утверждал или верил, что Ад можно найти где-то на нашей планете, очень мало, то миллионам марксистов внушили, — и они поверили в это, — что Марксов капитализм существует в странах Запада. А кое-где (и не только в Китае и Северной Корее!) этому учат до сих пор.

Следует признать, что у наших открытых обществ есть одна общая черта с несуществующим «капитализмом» Маркса и его последователей: большая часть промышленности, «средств производства» является в этих обществах частной собственностью. У нас нет законов, запрещающих иметь в частной собственности какие-либо промышленные объекты. Однако социальное значение этого факта со времени Маркса претерпело изменения.

Современная частная собственность на средства производства выступает главным образом в акционерной форме, а в число крупнейших держателей акций на Западе входят пенсионные фонды, распоряжающиеся частью сбережений миллионов рабочих, которые таким образом становятся маленькими «капиталистами». (Некоторые марксисты глубоко возмущены тем обстоятельством, что хорошие пролетарии превращаются в нехороших капиталистов! Они, похоже, забыли, что капитализм считался порочным потому, что делал рабочих бедными, а не богатыми!)

Как эта, так и многие другие черты общества, в котором жил Маркс, сегодня неузнаваемо изменились, и отчасти в таком направлении, которое Маркс объявил невозможным (например, было введено прогрессивное налогообложение доходов). Однако, хотя эти изменения и показывают, что Марксов «капитализм» более не существует, они все же не доказывают правильности моего основного тезиса: *тот «капитализм», который имел в виду Маркс, на Земле никогда и нигде не существовал.*

Дело в том, что марксово понятие «капитализм» представляет собой просто одно из понятий его теории исторического процесса («исторического материализма»). Определение Маркса утверждает, в частности, что «капитализм» является исторической фазой развития человеческого общества. Для марксизма (и в еще большей мере для ленинизма) «капитализм» — это прежде всего такая фаза общественного развития, когда рабочие живут в нищете, труд их изнурителен и тягостен, зачастую очень опасен, а заработка едва хватает, чтобы не умереть с голоду. Более того, их положение при «капитализме» безнадежно: до тех пор, пока «капитализм»

не свергнут, не уничтожен, не искоренен, *ты, рабочий, должен оставить всякую надежду* (подобно тому, как оставляет ее душа, входящая в дантовский Ад). У тебя есть единственная надежда, имя которой — «социальная революция».

Действительно, ведь при «капитализме» действует железный закон исторического развития — *закон абсолютного и относительного обнищания рабочего класса*. Историческая роль этого закона — пробудить в рабочем такой уровень классового сознания, чтобы он превратился в идейного коммунистического борца против «капитализма».

(Обратите внимание, что на самом деле нищета рабочего класса не росла, как того требует марксизм, и чтобы объяснить этот факт и спасти закон обнищания, была изобретена вспомогательная теория — теория империализма. Согласно этой вспомогательной теории, обнищания можно избежать — правда, лишь в отдельных странах и в течение ограниченного времени — путем завоевания народов, отставших в своем технологическом развитии, присвоения львиной доли богатства, накопленного правящими классами этих народов, и усиленной эксплуатации их трудящегося люда, обрекающей его на еще большую нищету. Таким путем можно избежать обнищания рабочего класса метрополии империалистического государства, но лишь за счет «внешнего пролетариата». Я бы прокомментировал эту вспомогательную теорию следующим образом. Реально даже в коммунистическом мире наблюдаются различные варианты империалистической политики. Однако поскольку в настоящее время ни у одной из западных держав нет внешнего пролетариата для эксплуатации, но во всех них есть собственные рабочие, не страдающие от безнадежного обнищания, то вспомогательная теория империализма не дает даже поверхностного оправдания несостоятельности марксовой исторической характеристики «капитализма».)

Я не буду критиковать здесь книгу Маркса «Капитал» и его теоретическое обоснование веры в то, что закон обнищания является существенной чертой «капитализма». Не будет преувеличением сказать, что Маркс неразрывно связал с этим законом свою надежду на социальную революцию и крах «капитализма». Потому-то этому закону и придавалось столь большое значение. Со времен Маркса всякий раз, когда рабочие, профсоюзы или марксистские партии терпели неудачу, марксисты расценивали это как шаг в правильном направлении — к революции и иногда даже были этому рады: «Чем хуже обстановка, тем лучше для революции». (Приме-

(Примером может служить *фашизм,* который получил историческое объяснение и был определен — особенно немецкими марксистами в период между 1925 и 1933 годами — как *«последняя стадия капитализма»,* а потому нередко даже приветствовался.)

Таким образом, Марксов закон обнищания играет ведущую роль в его теории «нашей единственной надежды» — непременного краха «капитализма» и пришествия коммунистического общества. Причем, поскольку этот закон является существенной стороной представлений Маркса об историческом процессе, то он составляет неотъемлемую часть его концепции «капитализма».

Однако история и реально существующие общества пошли иным путем. Общество, которое Маркс именовал «капитализмом», неуклонно совершенствовалось. Благодаря прогрессу техники труд рабочих становился все более производительным, а их реальные заработки постоянно росли, даже спустя значительное время после того, как империализм либо сгинул, либо отказался от своей роли эксплуататора других народов.

Суммируя сказанное, отмечу, что самая важная и, конечно, самая существенная черта того общества, которое Маркс называл «капитализмом», никогда не существовала. «Капитализм» в марксовом понимании представляет собой неудачную теоретическую конструкцию. Это всего лишь химера, умственный мираж. Подобно Аду, он никогда не существовал где-либо на Земле.

В то время как капитализм марксистов был всего лишь миражом, в действительности существовало и по сей день существует стремительно изменяющееся общество, ошибочно названное «капиталистическим», с внутренним механизмом самореформирования и самосовершенствования. В наших западных открытых обществах у рабочих *есть* надежда. Им не требуется иллюзорная надежда на то, что коммунистическая диктатура избавит их от зла — от ненавистного железного закона обнищания.

Тем не менее советские правящие круги долгое время возлагали надежду на то, что будут в состоянии «покончить» с «капитализмом», уничтожить этот мираж — столь же реальный, сколь и Ад, — с помощью военной силы и ядерного оружия. Эта надежда доминировала в теории и практике коммунизма даже при Н. С. Хрущеве, выдающемся антисталинском реформаторе. Ненависть к несуществующей мысленной конструкции, к чистой иллюзии чуть не уничтожила нас всех, когда Хрущев отправил на Кубу ракеты с ядерными

боеголовками, на несколько порядков превосходившими по мощности бомбу, сброшенную на Хиросиму*.

Такова трагическая история глубоко ошибочной идеологии, претендовавшей, по замыслу ее основателя, на звание науки — науки об историческом развитии. Она снискала симпатии и даже полную поддержку ряда блестящих ученых. Такова история неизмеримой опасности, которую может нести ошибочная идеология, а по сути религия, наставляющая на ложный путь, когда она достигает власти в какой-либо стране. Мы должны извлечь урок из этой ошибки и не позволить ей повториться вновь.

И мы должны возрадоваться, что открытые общества Запада так разительно отличаются от того, как они изображаются в коммунистической иллюзорной идеологии. Я повторяю, эти общества далеки от совершенства. Они, признаюсь, далеки от обществ, основанных в первую очередь на любви и братстве. Такие общества несколько раз создавались, но всегда быстро вырождались. Меня, однако, не оставляет надежда, что наши потомки, возможно, спустя несколько столетий нравственно намного превзойдут нас. Считая все это вполне вероятным, я, тем не менее, еще раз повторю: открытые общества, в которых мы живем сегодня, — самые лучшие, свободные и справедливые, наиболее самокритичные и вос-приимчивые к реформам из всех, когда-либо существовавших. И действительно, много доброго, прекрасного и самоотверженного делается сегодня не только здесь, на Западе, но и в России.

*** Мы обязаны А. Д. Сахарову сведениями о том, что одна из бомб, в создании которой он участвовал, по мощности «превосходила бомбу Хиросимы в несколько тысяч раз!» (A *Sakharov.* Memoirs. New York, Alfred A. Knopf Inc., 1990; London, Hutchinson, 1990, p. 218; цитируется по оригинальному изданию — *А. Сахаров.* Воспоминания. Публикация Е. Боннэр // Знамя, декабрь 1990, с. 71).**

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА РУССКОГО ПЕРЕВОДА

Убежден, что нет особой необходимости представлять русскому читателю книгу профессора Карла Поппера «Открытое общество и его враги». Хотя с момента ее публикации прошло без малого полвека, а русский перевод ее появляется только сейчас, основные идеи «Открытого общества» в той или иной форме получили известность в нашей стране и, во всяком случае, в философской среде широко обсуждались и вызывали постоянный интерес. С выходом в свет русского перевода этой книги число ее читателей неизмеримо возрастет, и, думаю, можно сказать без большого преувеличения, что начнется ее полноценная вторая жизнь в социальной среде, которой она во многом и была адресована.

Книга К. Поппера «Открытое общество», несмотря на ее, так сказать, зрелый возраст, ни в коей мере не потеряла своей актуальности. Так происходит всегда с выдающимися философскими сочинениями, имеющими дело с вечно стоящими перед человеком проблемами. «Открытое общество» с полным правом может и должно быть отнесено к таким сочинениям. Предмет этого глубокого философского исследования — что такое закрытое и открытое общество и в каком из них человеку пристало жить — волновал мыслящих граждан древнегреческих полисов почти так же, как он волнует нас сейчас. И какой бы значительный путь ни прошло человечество за свою историю, вопросы тоталитарного или истинно демократического государственного устройства еще многие десятилетия, а, скорее всего, столетия будут стоять в повестке дня. Поэтому я убежден, что читатели испытают большую радость от интеллектуального общения с этим классическим философским сочинением XX века.

Как редактор русского перевода «Открытого общества» я считаю своим долгом сказать несколько слов о тех, кто сделал возможным это издание.

Мои первые слова признательности, что вполне естественно, относятся к автору «Открытого общества» профессору Карлу Попперу или, как принято называть его в Великобритании, сэру Карлу. Многие годы мечтая о русском переводе своей книги — это его собственные слова, он больше, чем кто-либо другой, сделал для того, чтобы это осуществилось. Специально для русского издания Карл Поппер написал «Письмо моим русским читателям», которым открывается

книга, и «Послесловие вместо предисловия к русскому изданию», публикуемое в конце тома 2.

С полным основанием можно сказать, что профессор К. Поппер выступил в качестве соавтора перевода: в постоянной переписке с ним мы, переводчики и редактор, обсудили множество трудных и неясных для перевода мест, только с его помощью приняли окончательные решения о переводе заголовков обоих томов книги, нашли удачные, мы надеемся, эквиваленты многим введенным им терминам. Более того, в ходе подготовки рукописи книги к изданию я получил благодаря содействию The Ianus Foundation возможность посетить Карла Поппера в Лондоне, и в течение пяти напряженных рабочих дней мы не только разрешили все оставшиеся у нас вопросы, но автор внес ряд исправлений и уточнений в оригинальный английский текст.

Мои следующие слова благодарности я хочу адресовать группе переводчиков, которые в короткий срок осуществили перевод этой книги, насчитывающей без малого тысячу страниц типографского текста и содержащей очень сложный для перевода, огромный по объему справочно-библиографический материал. Оценивать качество перевода я, естественно, не могу. Это сделают читатели. Однако считаю необходимым представить переводчиков.

С доктором философских наук Владимиром Никифоровичем Брюшинкиным из Калининградского университета мы сотрудничали еще при издании избранных логических работ К. Поппера *(К. Поппер.* Логика и рост научного знания. М., «Прогресс», 1983) — вообще первой публикации его сочинений на русском языке. При переводе «Открытого общества» В. Н. Брюшинкин, можно сказать, взял на себя ведущую роль — и с точки зрения объема выполненной им работы, и с точки зрения сохранения единого стиля переводов сочинений К. Поппера на русский язык. Мои коллеги по Институту системных исследований кандидат философских наук Кира Львовна Викторова и Андрей Валерьевич Карташов перевели основные главы первого тома и, как мне представляется, попытались выразить в русском переводе не только суждения автора книги о мифе о предопределении, основных постулатах историцизма и античного тоталитаризма, но и донести до русского читателя стиль К. Поппера. Перевод заключительных глав второго тома был выполнен также моими коллегами по институту кандидатами философских наук Светланой Петровной Чернозуб и Владимиром Владиславовичем Келле и сотрудником Института философии кандидатом философских наук Петром Ивановичем Быстровым. И здесь перевод-

чики стремились максимально адекватно передать и мысль, и стиль автора книги.

Конечно, все мы, кто работал над переводом «Открытого общества» К. Поппера, прекрасно осознаем, что перевод — это не оригинал, это в лучшем случае более или менее удачная его копия. Заранее принося извинения читателям за возможные неточности в переводе, я хочу сказать, что приступив к работе, мы, как мне представляется, попытались глубоко проникнуть в мир попперовских идей и, может быть, именно это и помогло нам избежать многих ошибок.

Было еще одно условие, которое помогло нам выполнить эту работу. Для того, чтобы переводить, редактировать, держать в памяти, править и т. д. огромный объем книги К. Поппера, мы создали специальную, как мы ее назвали, «компьютерную группу», состоящую из моих коллег по Институту системных исследований — кандидата философских наук Павла Владимировича Васильева, Ирины Алексеевны Пащенко, Людмилы Михайловны Барботько и Татьяны Николаевны Кокуриной. Трудно переоценить то, что они сделали для подготовки к публикации этой книги.

Должен также выразить глубокую благодарность многим моим коллегам, которые в процессе перевода помогли нам своими советами, предложениями и замечаниями. В этой связи я не могу не упомянуть Георгия Максимовича Адельсона-Вельского, Пиаму Павловну Гайденко, Сергея Сергеевича Демидова, Сергея Васильевича Дубовского, Татьяну Юрьевну Емельянову, Владислава Жановича Келле, Николая Павловича Коликова, Владимира Николаевича Костюка, Наума Моисеевича Ландау, Вениамина Наумовича Лившица, Эдуарда Михайловича Мирского, Михаила Валентиновича Молока-нова, Андрея Андреевича Пионтковского, Виктора Петровича Пипейкина, Артура Владимировича Сагадеева, Владимира Александровича Смирнова, Георгия Александровича Смирнова, Нину Степановну Юлину. Я признателен Александру Николаевичу Лаврухину за содействие в нашей переписке с К. Поппером.

Ирине Николаевне Грифцовой я выражаю глубокую благодарность за большую помощь в редактировании текста книги. В заключительном редактировании рукописи книги приняли участие все переводчики. Особенно большую и полезную работу выполнил Владимир Владиславович Келле.

И наконец, как говорят англичане, last but not least, я должен сказать самые теплые слова о Международном фонде «Культурная инициатива» — The Soros Foundation, который взял на себя обеспечение этого издания. Давние и глубокие

связи существуют между основателем этого фонда Джорджем Сорос и Карлом Поппером, и теперь они сделали возможным выход этой книги. Фонд Сороса, как известно, в качестве своих основных принципов исповедует идеи «Открытого общества» Карла Поппера, и поэтому неудивительно, что Президент Фонда Джордж Сорос, американский сопредседатель Антонина Буис и директор издательской программы Фонда Владимир Аллой оказались ключевыми фигурами в превращении возможности публикации русского перевода «Открытого общества» в действительность. Я благодарю также издательских редакторов Леонида Ананьевича Резниченко и Алексея Степановича Коротаева за выполненную ими большую работу.

Русский читатель полвека ждал этой книги. И так получилось, что ее выход в свет совпадает с юбилеем ее автора — девяностолетием Карла Поппера. Мы все, кто так или иначе был связан с этим изданием, восхищаемся творческой активностью профессора Карла Поппера, поздравляем с осуществлением его мечты — публикацией русского перевода «Открытого общества» и желаем ему долгих лет жизни и новых творческих успехов. Убеждены, что читатели поддержат нас.

Вадим Николаевич Садовский,
доктор философских наук, профессор

Мы увидим... что эревоны, или едгины — кроткий и многострадальный народ — легко поддается на обман и быстро приносит здравый смысл в жертву царственной логике, когда появляется философ, уводящий их в сторону... убеждая в том, что существующие у них установления не основаны на строгих принципах морали.

Сэмюэл Батлер

В своей жизни я водил знакомство и в меру моих способностей сотрудничал с великими мужами. И я никогда не видел ни одного плана, который не был бы исправлен соображениями тех, кто способностью разумения сильно уступает тем, кто считается в этом более искушенным.

Эдмунд Берк

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Когда в этой книге я высказываю резкие суждения в адрес кое-кого из величайших интеллектуальных лидеров человечества, то руководит мною при этом, как я надеюсь, не стремление умалить их значение. Мое намерение, скорее, проистекает из убеждения, что наша цивилизация сможет выжить, только если мы откажемся от привычного поклонения великим. Большие люди способны на большие ошибки, и, как я старался показать в этой книге, некоторые из великих людей прошлого часто поддерживали многочисленные нападки на разум и свободу. Их влияние, которому редко кто пытался противостоять, все еще заставляет ошибаться и разделяет на разные политические партии тех, от чьего умения защищаться зависит судьба цивилизации. Ответственность за это трагическое и, возможно, роковое разделение ляжет и на нас, если мы не будем решительно и нелицеприятно критиковать то, что несомненно является частью нашего интеллектуального наследия. Не решаясь критиковать часть этого наследия, мы способствуем его полному уничтожению.

Эта книга представляет собой критическое введение в философию политики и истории. В ней также рассматриваются некоторые принципы общественного переустройства. Во «Введении» изложены задачи книги и дана характеристика используемого в ней метода. Подчеркну, что даже когда я обращаюсь к прошлому, проблемы, рассматриваемые мной, являются проблемами современности. Я старался формулировать их настолько просто, насколько это представлялось мне возможным, предполагая, что так будет легче прояснить вопросы, которые волнуют всех нас.

Несмотря на то, что понимание содержания книги не предполагает ничего, кроме наличия внимательного читателя, цель ее состоит не столько в популяризации рассматриваемых вопросов, сколько в их решении. Пытаясь, однако, добиться и того, и другого, я поместил все материалы, могущие заинтересовать специалистов, в «Примечания», которые расположены в конце каждого тома.

1943

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Многое из того, что содержится в этой книге, было сформулировано мной до начала Второй мировой войны, но окончательное решение написать ее я принял в марте 1938 года — в день, когда я услышал о гитлеровском вторжении в Австрию. Работа над ней была завершена только в 1943 году, и тот факт, что большая ее часть была написана в те суровые годы, когда исход войны еще не был предрешен, может объяснить, отчего многие из содержащихся в ней критических суждений кажутся мне сегодня более эмоциональными и резкими, чем хотелось бы. То время, однако, не было временем для плетения словесных кружев — или, по крайней мере, так мне тогда казалось. Ни о войне, ни о каких-либо других современных событиях в книге открыто не упоминается, однако она представляет собой попытку понять эти события и их подоплеку, а также поднять некоторые вопросы, которые могли возникнуть после успешного завершения войны. Предчувствуя, что основной проблемой в этой ситуации станет марксизм, я уделил ему достаточно много внимания.

Глядя из мрака современной международной ситуации, может показаться, что предпринятая в книге критика марксизма — главная ее задача. Эта точка зрения до некоторой степени верна и, возможно, даже неизбежна, хотя цели книги гораздо шире. Марксизм в данной книге выступает только как эпизод, как одна из многих ошибок, сделанных нами в непрерывной и опасной борьбе за лучший и более свободный мир.

Нет ничего удивительного в том, что в то время, как одни упрекали меня за то, что я слишком суров в своих оценках Маркса, другие противопоставляли мою снисходительность к нему ярости моих атак на Платона. Однако и до сих пор я чувствую потребность взглянуть на Платона чрезвычайно критически — хотя бы потому, что всеобщее обожание «божественного философа» действительно имеет реальное основание в гигантских масштабах его интеллектуальных достижений. Маркс же, напротив, часто подвергался критике по личностным и моральным основаниям, поэтому мне казалось, что суровую рациональную критику его теорий следует сочетать с сочувственным пониманием их поразительной моральной и интеллектуальной привлекательности. Я полагал — не знаю, справедливо или нет — что моя критика Маркса достаточно сокрушительна и что поэтому я могу позволить

себе говорить и о действительных достижениях Маркса, а при оценке его намерений руководствоваться благожелательным сомнением. Во всяком случае, совершенно очевидно, что для успешной борьбы с противником следует попытаться оценить его силу. (В 1965 году я сделал еще одно замечание по этому поводу, которое поместил в «Дополнении II» ко второму тому книги.)

Работа ни над одной книгой никогда не может считаться полностью завершенной. Работая над книгой, мы так много постигаем, что момент ее завершения нам всегда кажется преждевременным. Моя критика Платона и Маркса в этом отношении не отличалась от написания любой другой книги. Однако большинство моих позитивных предложений и, прежде всего, чувство мощного оптимизма, которым проникнута вся книга, по мере прошествия послевоенных лет все более и более казались мне наивными. Мой собственный голос начинал звучать для меня как бы из далекого прошлого — подобно голосу оптимистически настроенных социальных реформаторов восемнадцатого или даже семнадцатого столетий.

Однако мое состояние депрессии прошло — главным образом, после посещения Соединенных Штатов Америки, и теперь я рад, что, внося исправления в книгу, я ограничился только добавлением нового материала и выправлением содержательных и стилистических ошибок, удержавшись от искушения снизить ее пафос. Подчеркну, что вопреки положению, в котором находится современный мир, я по-прежнему чувствую себя оптимистом.

В настоящее время я вижу яснее, чем когда-либо прежде, что даже величайшие наши неприятности проистекают из чего-то столь же вдохновляющего, сколь и опасного, а именно — из нашего сильного желания улучшить участь современников. Действительно, ведь эти неприятности являются побочным продуктом того, что было в истории, возможно, величайшей из всех моральных и духовных революций, — я имею в виду социальное движение, начавшееся три века назад. Это движение было стремлением огромного множества безвестных людей освободить себя и свой разум от власти авторитетов и предрассудков. Оно являлось попыткой построить открытое общество, отвергающее абсолютный авторитет традиционного и одновременно пытающееся установить и поддержать традиции — старые или новые, которые соответствовали бы стандартам свободы, гуманности и рационального критицизма. Это движение провозглашало нежелание сидеть сложа руки, переложив всю ответственность за управление миром на долю человеческих или сверхчеловече-

ских авторитетов, и выражало готовность взять на себя часть груза ответственности за те страдания, которых можно было бы избежать, стремясь в конечном итоге к тому, чтобы их вообще не было. Эта революция вызвала к жизни поразительно мощные разрушительные силы, но эти силы все еще можно обуздать.

1950

БЛАГОДАРНОСТИ

Я хотел бы выразить благодарность всем моим друзьям, которые сделали возможным написание этой книги. Профессор К. Симкин помог мне написать первый вариант книги и прояснить многие проблемы благодаря подробным беседам, которые я имел с ним на протяжении почти четырех лет. Доктор Маргарет Дэлзил оказала мне помощь в подготовке многочисленных черновиков и окончательного варианта книги. Ее неустанный труд превыше всяких слов. Интерес к проблемам историцизма, проявленный доктором Х. Ларсеном, способствовал более успешному продвижению моей работы. Профессор Т. К. Юар, ознакомившийся с рукописью, сделал немало ценных замечаний, которые помогли мне ее улучшить.

Я выражаю глубокую признательность профессору Ф. А. фон Хайеку. Без его заинтересованности и поддержки эта книга никогда не была бы опубликована. Профессор Э. Гомбрих взял на себя труд по изданию книги — работу, которая осложнялась трудностями почтовой связи между Великобританией и Новой Зеландией во время войны. Его помощь оказалась настолько неоценимой, что мне трудно найти слова для выражения моей к нему благодарности.

Крайстчерч, Новая Зеландия, *апрель 1944*

При подготовке исправленного издания я получил огромную помощь от профессора Джакоба Винера и мистера Дж. Д. Маббота, подготовивших для меня обзор критических аннотаций первого издания книги.

Лондон, *август 1951*

Для третьего издания книги доктором Дж. Агасси были подготовлены «Предметный указатель» и «Указатель цитируемых отрывков из сочинений Платона». Он также обратил мое внимание на некоторые неточности, которые были мной устранены. Я очень благодарен ему за помощь. Деловая и доброжелательная критика американского издания книги мистером Ричардом Робинсоном (The Philosophical Review, vol. 60) помогла мне выправить в шести местах цитаты из Платона, а также ссылки на его произведения.

Стэнфорд, Калифорния, *май. 1957*

Большинство исправлений в четвертое издание я внес благодаря помощи доктора Уильяма Бартли и мистера Брайена Маги.

Пени, Бэкингемшир, *май 1961*

В пятом издании содержится новый исторический материал (в частности, на с. 386-387 и в «Дополнениях» к тому 1). Кроме того, каждый том содержит новое краткое «Дополнение». Связанный с обсуждаемыми вопросами материал можно найти в моей книге «Conjectures and Refutations», в особенности в ее втором издании (1965). Много ошибок было обнаружено и исправлено мистером Дэвидом Миллером.

Пенн, Бэкингемшир, *июль 1965*

Карл Раймунд Поппер

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ВРАГИ

ВВЕДЕНИЕ

> Я вовсе не скрываю, что смотрю с отвращением... на напыщенную претенциозность целых томов, наполненных такими воззрениями, какие в ходу в настоящее время. При этом я убежден, что... модные методы [метафизики] должны до бесконечности умножать заблуждения и ошибки и что полное искоренение всех этих воображаемых знаний не может быть в такой же степени вредным, как сама эта мнимая наука с ее столь отвратительной плодовитостью.
>
> *Кант*

Эта книга поднимает вопросы, о которых можно и не догадаться из ее «Содержания».

В ней я описываю некоторые трудности, с которыми сталкивается наша цивилизация, целью которой можно было бы, вероятно, назвать гуманность и разумность, свободу и равенство; цивилизация, которая, все еще пребывая в младенческом возрасте, продолжает взрослеть вопреки тому, что ее так часто предавали очень многие из интеллектуальных лидеров человечества. В этой книге я пытаюсь показать, что наша цивилизация еще не полностью оправилась от шока, вызванного ее рождением, — переходом от племенного или «закрытого общества» с его подчиненностью магическим силам к «открытому обществу»[1], освобождающему критические способности человека. В книге делается попытка показать, что шок, вызванный этим переходом, стал одним из факторов, сделавших возможным возникновение реакционных движений, пытавшихся и все еще пытающихся опрокинуть цивилизацию и возвратить человечество к племенному состоянию. В ней утверждается также, что сегодняшний так называемый тоталитаризм принадлежит традиции столь же старой или столь же юной, как и сама наша цивилизация.

Цель этой книги состоит поэтому в попытке углубить наше понимание сущности тоталитаризма и подчеркнуть значение непрекращающейся борьбы с ним.

Кроме того, в ней делается попытка исследовать возможности приложения критических и рациональных методов

науки к проблемам открытого общества. В ней дается анализ принципов демократического переустройства общества — принципов, которые я называю «социальной инженерией частных (piecemeal) решений», или, что то же самое, «технологией постепенных социальных преобразований» в противовес «утопической (Utopean) социальной инженерии», (это различение будет объяснено в главе 9)*. Она пытается также расчистить путь для рационального подхода к проблемам общественного переустройства. Это будет сделано посредством критики тех социально-философских учений, которые несут ответственность за широко распространенное предубеждение против возможности осуществления демократических реформ. Наиболее влиятельное из этих учений я назвал *историцизмом.* Анализ возникновения и распространения важнейших форм историцизма является одной из центральных тем этой книги, которую поэтому можно даже охарактеризовать как комментарии на полях истории развития историци-стских учений. Несколько замечаний, касающихся происхождения этой книги, могут пролить свет на то, что я понимаю под историцизмом и как он связан с другими упомянутыми проблемами.

Хотя основная сфера моих интересов лежит в области методологии физики (и, следовательно, связана с решением

* Введенное К. Поппером понятие «the piecemeal social engineering» играет важную роль в его социальной философии. Это понятие, а также его производные, например, «the piecemeal methods of science for the problems of social reform», широко используются в настоящей книге. Значение этого понятия достаточно ясно: оно фиксирует такой тип социальной инженерии, технологии социального конструирования или социального реформирования, который противоположен утопической социальной инженерии, не обусловленной текущими потребностями общества, а основанной на историцистских представлениях. Таким образом, «piecemeal social engineering» состоит в постепенном, последовательном, можно сказать, пошаговом или поэтапном осуществлении социальных преобразований. Вместе с тем каждый из названных русских терминов не выражает всех сторон понятия «piecemeal». В отечественной философской литературе при обсуждении социальной философии К. Поппера термин «piecemeal» обычно переводится как «частичный», что нам представляется неудачным. Поэтому в переводе «Открытого общества» в соответствующих местах мы будем, как правило, использовать русские термины «постепенные социальные преобразования», «частные социальные решения» и им аналогичные, но просим читателя учесть указанную значительно более богатую семантику термина «piecemeal», которая заставляет нас в каждом конкретном случае искать наиболее адекватные русские выражения. Так, приведенная в начале этого примечания фраза К. Поппера, в которой речь идет о «piecemeal methods of science», переведена так: «постепенное, поэтапное применение научных методов к проблемам социальных реформ» (том 1, с. 33). — *Прим. редактора и переводчиков.*

определенных технических проблем, которые имеют мало общего с вопросами, обсуждаемыми в этой книге), долгие годы меня интересовало во многих отношениях неудовлетворительное состояние общественных наук, и в особенности социальной философии. В этой связи немедленно возникает вопрос об их методах. Мой интерес к данной проблеме был в значительной степени усилен возникновением тоталитаризма и неспособностью общественных наук и социально-философских учений его осмыслить.

Один вопрос представлялся мне особенно важным.

Очень часто мы слышим высказывания, будто та или иная форма тоталитаризма неизбежна. Многие из тех, кому в силу их ума и образования следует отвечать за то, что они говорят, утверждают, что избежать тоталитаризма невозможно. Они спрашивают нас: неужели мы настолько наивны, что полагаем, будто демократия может быть вечной; неужели мы не понимаем, что это всего лишь одна из исторически преходящих форм государственного устройства? Они заявляют, что демократия в борьбе с тоталитаризмом вынуждена копировать его методы и потому сама становится тоталитарной. В других случаях они утверждают, что наша индустриальная система не может далее функционировать, не применяя методов коллективистского планирования, и делают из этого вывод, что неизбежность коллективистской экономической системы влечет за собой необходимость применения тоталитарных форм организации общественной жизни.

Подобные аргументы могут звучать достаточно правдоподобно. Но в этих вопросах правдоподобие — не самый надежный советчик. На самом деле не следует даже приступать к обсуждению этих частных вопросов, не дав себе ответа на следующий методологический вопрос: способна ли какая-нибудь социальная наука давать столь безапелляционные пророчества? Разве можем мы в ответ на вопрос, что уготовило будущее для человечества, услышать что-нибудь, помимо безответственного высказывания суеслова?

Вот где возникает проблема метода общественных наук. Она, несомненно, является более фундаментальной, чем любая критика любого частного аргумента, выдвигаемого в пользу того или иного исторического предсказания.

Тщательное исследование этой проблемы привело меня к убеждению, что подобные безапелляционные исторические пророчества целиком находятся за пределами научного метода. Будущее зависит от нас, и над нами не довлеет никакая историческая необходимость. Однако есть влиятельные социально-философские учения, придерживающиеся противопо-

ложной точки зрения. Их сторонники утверждают, что все люди используют разум для предсказания наступающих событий, что полководец обязан попытаться предвидеть исход сражения и что границы между подобными предсказаниями и глубокими и всеохватывающими историческими пророчествами жестко не определены. Они настаивают на том, что задача науки вообще состоит в том, чтобы делать предсказания, или, точнее, улучшать наши обыденные предсказания, строить для них более прочные основания, и что, в частности, задача общественных наук состоит в том, чтобы обеспечивать нас долгосрочными историческими предсказаниями. Они настаивают также на том, что уже открыли законы истории, позволяющие им пророчествовать о ходе истории. Множество социально-философских учений, придерживающихся подобных воззрений, я обозначил термином *историцизм**. В другом месте, в книге «The Poverty of Historicism», я попытался опровергнуть эти аргументы и показать, что, вопреки их кажущемуся правдоподобию, они основаны на полном непонимании сущности научного метода и в особенности на пренебрежении различием между *научным предсказанием* и *историческим пророчеством*. Систематический анализ и критика историцизма помогли мне собрать определенный материал по истории этого социально-философского направления. Этот материал и послужил основой для настоящей книги.

Тщательный анализ историцизма должен был бы претендовать на научный статус. Моя книга таких претензий не

* В отечественной философской литературе при анализе социально-философской концепции К. Поппера обычно утверждается, что он критикует *историзм,* а не *историцизм,* однако такое словоупотребление приводит к путанице. Дело в том, что в «Открытом обществе» наряду с термином «historicism» используется также термин «historism», особенно в главах 22-24. Из текста книги и из личных пояснений автора следует, что «историзм» для него — это требование смотреть на вещи исторически, и ничего предосудительного в этом требовании, конечно, нет. «Историцизм» же для К. Поппера — это социально-философская концепция, утверждающая возможность открытия объективных законов развития истории, более того, считающая, что такие законы уже открыты и на их основе можно пророчествовать о путях исторического развития. Иначе говоря, «историцизм» придает значительно большее значение историзму, чем он на самом деле, по мнению К. Поппера, имеет. И именно критике *историцизма* в основном и посвящена книга К. Поппера «Открытое общество и его враги». Поэтому в русском переводе мы во всех случаях будем переводить «historicism» как «историцизм», а «historism» как «историзм». При этом мы учитываем, что «историзм» в марксистской интерпретации во многом подобен «историцизму» в смысле К. Поппера, но, имея дело с переводом его книги, мы следуем введенной им терминологии. — *Прим. редактора и переводчиков.*

имеет. Многие из содержащихся здесь суждений основаны на моем личном мнении. Главное, чем моя книга обязана научному методу, состоит в осознании собственных ограничений: она не предлагает доказательств там, где ничего доказанного быть не может, и не претендует на научность там, где не может быть ничего, кроме личной точки зрения. Она не предлагает новую философскую систему взамен старых. Она не принадлежит к тем столь модным сегодня сочинениям, наполненным мудростью и метафизикой истории и предопределения. Напротив, в ней я пытаюсь показать, что мудрость пророков чревата бедами и что метафизика истории затрудняет постепенное, поэтапное применение (piecemeal) научных методов к проблемам социальных реформ. И наконец, в этой книге я утверждаю, что мы сможем стать хозяевами своей судьбы, только когда перестанем считать себя ее пророками.

Прослеживая развитие историцизма, я обнаружил, что столь распространенная среди наших интеллектуальных лидеров склонность к историческим пророчествам обусловлена разными причинами. Всегда лестно считать себя принадлежащим к ограниченному кругу посвященных и наделенных необычной способностью предсказывать ход истории. Кроме того, распространено мнение, что интеллектуальные вожди обязаны обладать способностями к предсказанию и что отсутствие этих способностей грозит отлучением от касты. Вместе с тем, опасность того, что их разоблачат как шарлатанов, очень невелика — всегда можно сказать, что никому не возбраняется делать менее исчерпывающие предсказания и что границы между последними и пророчествами жестко не определены.

Однако иногда сторонники историцистских воззрений руководствуются другими, более глубокими мотивами. Те, кто пророчествует о приближении Царства Божия и конца света, обычно выражают глубокую неудовлетворенность существующей ситуацией. Их мечты действительно могут дать надежду и ободрение тем, кому сегодня очень трудно. Однако мы должны понимать и то, что их влияние способно заслонить от нас повседневные задачи общественной жизни. Пророки, объявляющие, что скоро произойдут определенные события — например, победа тоталитаризма (или, быть может, «менеджеризма»), независимо от их желания могут стать инструментом в руках тех, кто эти события готовит. Утверждение, что демократия не должна сохраняться вечно, столь же мало отражает суть дела, как и утверждение о том, что человеческий разум не должен существовать вечно. Ведь

только демократические институты позволяют проводить реформы без применения насилия, а значит использовать разум в политике. Однако это утверждение способно лишить мужества тех, кто борется с тоталитаризмом и, следовательно, способствовать бунту против цивилизации. Кроме того, мне кажется, что историцистская метафизика освобождает человека от груза ответственности. Если вы убеждены, что некоторые события обязательно произойдут, что бы вы ни предпринимали против этого, то вы можете со спокойной совестью отказаться от борьбы с этими событиями. В частности, вы можете отказаться от попыток контролировать то, что большинство людей считает социальным злом, — как, скажем, войну или, упомянем не столь масштабный, но тем не менее важный пример, тиранию мелкого чиновника.

Не хочу утверждать, что всякий историцизм чреват такими последствиями. Существуют историцисты — в особенности марксисты, не желающие освобождать людей от груза ответственности. Вместе с тем существуют некоторые как историцистские, так и неисторицистские социально-философские учения, восхваляющие бессилие разума в общественной жизни и благодаря этому антирационализму пропагандирующие подход: «или следуй Вождю, о Великий Гражданин, или становись Вождем сам» — подход, который для большинства людей означает пассивное подчинение безымянным или персонифицированным силам, управляющим обществом.

Интересно отметить, что некоторые из тех, кто отвергает разум и даже обвиняет его в социальных грехах современности, поступают так потому, что, с одной стороны, понимают, что исторические пророчества находятся за пределами возможностей человеческого разума, и, с другой — не знают, что общественные науки, или, иначе говоря, разум в общественных делах, могут выполнять и иные функции помимо пророческих. Другими словами, они — разочарованные историцисты; они — люди, которые, осознавая нищету истори-цизма, не понимают того, что сохранили фундаментальный историцистский предрассудок — доктрину, будто общественные науки, если и могут быть полезными вообще, должны быть пророческими. Этот подход неизбежно влечет за собой отрицание применимости науки или разума к проблемам общественной жизни и в конечном счете приводит к доктрине власти, доктрине господства и подчинения.

Отчего все эти социально-философские учения защищают бунт против цивилизации? И в чем секрет их популярности? Почему они привлекают и соблазняют так много интеллек-

туалов? Я склонен полагать, что причина этого в том, что они выражают глубоко укорененное чувство неудовлетворенности миром, который не соответствует и не может соответствовать нашим моральным идеалам и мечтам о совершенстве. Склонность историцизма и родственных ему воззрений защищать бунт против цивилизации проистекает, возможно, из того, что сам историцизм является в значительной степени реакцией на трудности, встающие перед нашей цивилизацией, и на выдвинутое ею требование личной ответственности.

Эти последние соображения кажутся мне несколько смутными, но и их должно быть достаточно для «Введения». Впоследствии, в особенности в главе 10 «Открытое общество и его враги», они будут подкреплены историческим материалом. Я испытывал искушение поместить эту главу в самом начале книги, поскольку важность ее темы сделала бы из нее куда более захватывающее введение ко всей книге. Однако я обнаружил, что оценить значение и убедительность исторической интерпретации можно, лишь изучив предшествующий материал. По-видимому, только встревожившись сходством платоновской теории справедливости с теорией и практикой современного тоталитаризма, можно понять, насколько важным является анализ рассматриваемой в этой книге проблематики.

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ВРАГИ

ТОМ 1

ЧАРЫ ПЛАТОНА

В пользу открытого общества (около 430 г. до н.э.):

Не многие способны быть политиками, но все могут оценивать их деяния.

Перикл Афинский

Против открытого общества (через 80 лет):

Самое главное здесь следующее: никто никогда не должен оставаться без начальника — ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению: нет, всегда — и на войне и в мирное время — надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям. Даже в самых незначительных мелочах надо ими руководствоваться, например по первому его приказанию останавливаться на месте, идти вперед, приступать к упражнениям, умываться, питаться и пробуждаться ночью для несения охраны и для исполнения поручений... Словом, пусть человеческая душа приобретет навык совершенно не уметь делать что-либо отдельно от других людей и даже не понимать, как
это возможно.

Платон Афинский

МИФ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Глава 1. ИСТОРИЦИЗМ И МИФ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Широко распространено мнение, что подлинно научный или философский подход к политике, а также углубленное понимание общественной жизни вообще должны быть основаны на созерцании человеческой истории и ее интерпретации. Если обычный человек принимает обстоятельства своей жизни и значение личного опыта в обыденной жизни как нечто само собой разумеющееся, то социальный философ

должен якобы изучать жизнь с некоей высшей точки зрения. Он рассматривает индивида как пешку, как не слишком важный инструмент общего поступательного движения человечества. И обнаруживает, что по-настоящему значительными действующими лицами на Сцене истории являются либо Великие нации и их Великие вожди, либо Великие классы, либо Великие идеи. Во всяком случае, он пытается понять смысл пьесы, разыгрываемой на Сцене истории, и осмыслить законы исторического развития. Если это ему удается, то он, конечно, может предсказывать будущие события. Поэтому в его силах предоставить политике прочную основу и дать нам практические советы, указывая на то, какие политические действия могут привести к успеху, а какие нет.

Это — краткое описание подхода, который я называю *историцизмом.* Он покоится на старой идее или, точнее, на множестве произвольным образом связанных идей, которые, к несчастью, стали настолько неотъемлемой частью нашей духовной атмосферы, что обычно их воспринимают как нечто само собой разумеющееся и редко подвергают сомнению.

В одной из своих работ я попытался показать, что историцистский подход к общественным наукам мало результативен. Я также пытался построить метод, который, по моему мнению, мог бы привести к лучшим результатам.

Если историцизм непродуктивен и не приводит к полезным результатам, то важно было бы исследовать, как он возник и почему сумел так прочно укорениться в современной цивилизации. Предпринятый с этой целью исторический очерк может помочь анализу многообразия идей, постепенно накопившихся вокруг центральной историцистской доктрины, согласно которой история управляется особыми историческими или эволюционными законами и открытие их дает возможность пророчествовать о предопределенной человеку судьбе.

Историцизм, который я до сих пор описывал лишь весьма абстрактно, можно проиллюстрировать на примере одной из простейших и древнейших его форм, а именно — на примере доктрины избранных*. Эта доктрина представляет собой одну

* Используемый автором термин «chosen people» допускает двоякий перевод: в узком смысле как «избранный народ» (в применении прежде всего к еврейскому народу) и в широком смысле как просто «избранные». В дальнейшем в зависимости от контекста будут употребляться оба варианта, что соответствует, как нам представляется, намерениям автора. Во всяком случае, К. Поппер в ответ на нашу просьбу пояснить этот термин написал нам, что «термин "chosen people" используется в книге прежде всего для указания на евреев как избранный народ, но имеет при этом определенный иронический смысл». — *Прим. редактора и переводчика.*

из попыток осмыслить историю теистически, т. е. исходя из того, что автором разыгрываемой на Сцене истории пьесы является Бог. Точнее говоря, теория избранного народа предполагает, что Бог избрал один из народов в качестве исключительного инструмента Его воли и что этот народ наследует землю.

Согласно этой доктрине, закон исторического развития установлен Божьей волей. В этом заключается особенность, выделяющая теистическую форму из других форм историцизма. Натуралистический историцизм, к примеру, может трактовать закон развития в качестве закона природы; спиритуалистический историцизм трактует его как закон духовного развития; экономический историцизм рассматривает его как закон экономического развития. Теистический историцизм объединяет с другими указанными его формами положение, что существуют исторические законы, которые может открыть человек и на базе которых можно строить предсказания о будущем человечества.

Нет никакого сомнения в том, что доктрина избранного народа выросла из племенных форм организации общественной жизни. Трибализм, т. е. утверждение наивысшего значения племени, без которого индивид ничего из себя не представляет, является элементом, который мы встретим во многих формах историцистских теорий. Другие формы, которые уже не являются трибалистскими, сохраняют присущий ему элемент *коллективизма*[1]*:* все они настаивают на исключительном значении некоторой группы или коллектива, например класса, без которых индивид — ничто. Другая особенность доктрины избранных — удаленность во времени того, что полагают в качестве конца истории. Ведь даже когда этот конец истории описывается с известной степенью определенности, людям предстоит пройти длинный путь до его достижения. А путь этот не только длинен, но и извилист, он ведет вверх и вниз, направо и налево. Соответственно, всегда есть возможность удачно вписать в эту схему любое мыслимое историческое событие. Эту схему не может опровергнуть никакой мыслимый опыт[2]. Однако тем, кто в нее верит, она дает *определенность* относительно конечного итога человеческой истории.

Критика теистической интерпретации истории будет дана в последней главе этой книги, и там же будет показано, как некоторые из наиболее выдающихся христианских мыслителей отвергли эту теорию как идолопоклонничество. Поэтому борьбу с этой формой историцизма не следует путать с борьбой против религии. В этой главе доктрина избранных

упомянута только как иллюстрация. Ценность ее заключается еще и в том, что основные ее характеристики[3] присущи двум наиболее важным современным версиям историцизма, анализу которых посвящена большая часть этой книги. Я имею в виду расистскую или фашистскую философию истории, с одной (правой) стороны, и марксистскую философию истории, с другой (левой) стороны. На место избранного народа расизм ставит избранную расу (по Ж. Гобино), служащую инструментом осуществления предназначения человечества и в конечном счете наследующую землю. Историческая философия Маркса на его место ставит избранный класс, являющийся орудием построения бесклассового общества, которому также уготовано наследовать землю. Обе теории кладут в основание своих исторических предвидений такую интерпретацию истории, которая делает возможным открытие законов ее развития. Законы эти считаются своего рода естественными законами в случае расизма, где тезис о биологическом превосходстве крови избранной расы служит для объяснения хода истории — прошлого, настоящего и будущего, и для которого история есть не что иное, как борьба между расами за власть. В марксистской философии истории ее захоны считаются экономическими, и здесь ставится задача интерпретировать всю историю как результат процесса классовой борьбы за экономическое превосходство.

Историцистский характер двух только что упомянутых концепций делает исключительно важным проводимое нами исследование. Их анализу будет посвящена значительная часть настоящей книги. И та, и другая восходят непосредственно к гегелевской философии. Поэтому нам следует рассмотреть также и это философское учение. Однако поскольку взгляды Гегеля[4] были во многом унаследованы от некоторых античных философов, то, прежде чем обратиться к анализу современных форм историцизма, следует рассмотреть теории Гераклита, Платона и Аристотеля.

Глава 2. ГЕРАКЛИТ

Теории, историцистский характер которых позволяет сравнивать их с доктриной избранных, можно обнаружить в Древней Греции только начиная с Гераклита. В теистической или, скорее, политеистической интерпретации Гомера история представляла собой результат действия божественной воли. Однако боги Гомера не устанавливают общих законов исторического развития. То, на что обращает внимание и пытается объяснить Гомер, — это не единство истории, а, скорее, отсутствие такого единства. Автором пьесы, разыгрываемой на Сцене истории, является не один Бог — в этом авторстве замешано целое множество богов. Некоторое смутное чувство предопределения и идея сил, действующих за кулисами истории, объединяют гомеровскую интерпретацию истории с иудаистской. Однако, согласно воззрениям Гомера, окончательный смысл предопределения не может быть раскрыт человеку: в отличие от иудаизма, этот смысл всегда остается покрытым тайной.

Первым греком, построившим более ярко выраженную историцистскую доктрину, был Гесиод, на которого, вероятно, повлияли восточные мыслители. Он ввел в обиход идею общего пути, или тенденции исторического развития. Предложенная им интерпретация истории была пессимистической. Он полагал, что человечество со времен, берущих начало в Золотом веке, обречено на *вырождение* — как физическое, так и моральное. Кульминацией различных историцистских идей, высказанных ранними греческими философами, было учение Платона, который, пытаясь интерпретировать историю и общественную жизнь греческих племен, среди которых особое место занимали афиняне, нарисовал грандиозную философскую картину мира. Значительное влияние на его историцизм оказали некоторые предшественники, в частности, Гесиод, однако в наибольшей степени на него повлияли взгляды Гераклита.

Гераклит был философом, открывшим идею *изменчивости.* До этого времени греческие философы под влиянием восточных идей рассматривали мир как огромное сооружение, для которого физические сущности служили строительным материалом[1]. Мир был единством всего сущего — *космосом* (первоначально этим словом назывался восточный шатер или накидка). Вопросами, которые задавали себе древнегреческие философы, были следующие: «Из какого вещества сделан мир?» или «Как он устроен, каков его генеральный план?».

Задачу философии или физики (эти две отрасли знания долгое время отождествлялись) они видели в исследовании «природы», т. е. исходного материала, из которого было построено это сооружение — мир. Если же они обращались к изучению *процессов,* то рассматривали их либо как протекающие внутри этого сооружения, либо как процессы его строительства или поддержания порядка, нарушения или укрепления равновесия между элементами структуры, считавшейся в своей основе статичной. Все эти процессы считались циклическими (кроме процессов, связанных с происхождением сооружения; вопросом «Кто это сделал?» задавались и восточные философы, и Гесиод, и другие). Этот подход, вполне естественный даже для многих наших современников, был опрокинут гением Гераклита. С ним пришел новый взгляд на мир: нет никакого сооружения, стабильной структуры и космоса. «Прекрасный космос ⌈ = украшение ⌉ словно слиток, отлитый как попало», — гласит один из его афоризмов[2]. Мир он считал не сооружением, а колоссальным процессом, не суммой всех *вещей,* а целостностью всех событий, изменений или *фактов.* «Все сущее движется и ничто не остается на месте» и «Дважды тебе не войти в одну и ту же реку» — вот два центральных тезиса его философии.

Открытие Гераклита на долгое время определило пути развития греческой философии. Философские учения Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля можно справедливо охарактеризовать как попытки решить проблемы постоянно изменяющегося мира, который открыл Гераклит. Значение этого открытия трудно переоценить. Его называли потрясающим, а его воздействие сравнивали с «землетрясением, которое сотрясло... все основы»[3]. Я не сомневаюсь, что это открытие было сделано Гераклитом под впечатлением тяжелейших личных переживаний, которые он испытал вследствие политических и социальных неурядиц того времени. Гераклит, первый философ, исследовавший не только «природу», но даже в большей степени этико-политические проблемы, жил в эпоху социальной революции. Именно в его время греческая родовая аристократия начала уступать место нарождающимся демократическим силам.

Для того, чтобы лучше понять последствия этой революции, нужно вспомнить о стабильности и ригидности общественной жизни под властью родовой аристократии. Общественная жизнь определялась тогда существовавшими социальными и религиозными табу; каждый занимал предписанное ему место в рамках целостной социальной структуры; каждый ощущал, что его место является соответствующим ему «есте-

ственным» местом, предназначенным ему силами, управляющими миром; каждый «знал свое место».

Согласно преданию, Гераклит, будучи наследником семьи эфесских царей-жрецов, отказался от престола в пользу брата. Однако, гордо отказавшись принимать участие в политической жизни города, он, тем не менее, поддерживал дело аристократии, тщетно пытавшейся остановить поднимающийся прилив новых демократических сил. Этот опыт участия в социальной и политической жизни отражен в сохранившихся фрагментах его сочинений[4]. Вот один из его выпадов, сделанный по поводу решения народа изгнать Гермодора, выходца из аристократических кругов и друга Герзк-лита: «Эфесцы заслуживают того, чтобы их перевешали всех поголовно,... а город оставили на безусых юнцов...». Большой интерес представляет его интерпретация намерений народа, показывающая, что ассортимент антидемократической аргументации не изменился с самых ранних времен появления демократии: «Они сказали: "Среди нас никто да не будет наилучшим! А не то быть ему на чужбине и с другими!"». Эта враждебность по отношению к демократии нередко прорывается в гераклитовских текстах: «... Большинство обжирается как скоты... Они дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу, того не ведая, что многие — дурны, немногие — хороши... В Приене родился Биант, сын Тевта-мов, который в большем почете, чем остальные. Он изрек: "Большинство людей плохи"... Большинство [людей] не мыслят [= воспринимают] вещи такими, какими встречают их [в опыте], и, узнав, не понимают, но воображают [= грезят]». В том же ключе он утверждает: «Закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного». Приведем еще одно высказывание Гераклита, выражающее консервативность и антидемократичность его воззрений — оно вполне приемлемо и для демократов, если не по намерениям, то по форме: «Народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]».

Однако борьба Гераклита за сохранение древних законов его государства была напрасной, а преходящий характер всех вещей произвел на него самое глубокое впечатление. Его теория всеобщей изменчивости выражает это чувство[5]: «Все течет», — говорит он. — «Нельзя дважды вступить в ту же самую реку». Лишившись иллюзий, он оспаривает мнение о том, что существующий общественный порядок останется навсегда: «Не следует [поступать и говорить] как "родительские сынки", т. е., попросту говоря, как мы переняли [от старших]».

Это пристальное внимание к изменчивости, и в особенности к изменчивости общественной жизни, является важной чертой не только философии Гераклита, но и историцизма в целом. Мысль, что все вещи, даже цари, меняются, должна была оказать особое воздействие на тех, кто воспринимал свое социальное окружение как нечто само собой разумеющееся. Эта мысль заставляла многое пересмотреть. Но в учении Гераклита проявляется и менее привлекательная черта историцизма, а именно — чрезмерное внимание к изменчивости, дополняемое концепцией о неизменном и неумолимом *законе предопределения.*

Эта концепция приводит нас к подходу, который, хотя на первый взгляд может показаться противоречащим чрезвычайно большому вниманию историцистов к изменчивости, тем не менее является характерным для большинства, если не для всех, историцистских учений. Существование такого подхода можно объяснить, интерпретируя чрезмерно большое внимание историцистов к изменчивости, как симптом усилий, затраченных ими на преодоление бессознательного сопротивления этой идее. Такая интерпретация объясняет также и эмоциональную напряженность, заставляющую многих историцистов — даже в наши дни — подчеркивать новизну нашедшего на них чудесного откровения. Эти соображения укрепляют мои подозрения в том, что историцисты часто испытывают страх перед понятием изменчивости и что они не могут воспринять его без серьезной внутренней борьбы. Мне часто кажется, что они словно пытаются компенсировать утрату стабильного мира, упорно настаивая, что изменчивость управляется неизменным законом. (У Парменида и Платона мы даже обнаружим теорию, согласно которой изменчивый мир, в котором мы живем, является иллюзией, и существует более высокая реальность, которая неизменна.)

Чрезмерное внимание к изменчивости приводит Гераклита к формулировке теории, согласно которой все материальные вещи — будь то твердые, жидкие или газообразные — подобны огню. Они представляют собой процессы, а не объекты, будучи все превращенным огнем. Кажущаяся твердой земля (состоящая из пепла) есть только огонь в состоянии трансформации; жидкости (вода, море) это также превращенный огонь (и они могут стать горючими, например, в форме нефти). «Обращения огня: сначала — море; а [обращения] моря — наполовину земля, наполовину — престер»[6]. Аналогичным образом все остальные «элементы» — земля, вода и воздух — это обращенный огонь: «Под залог огня все вещи,

и огонь ⌈под залог⌉ всех вещей, словно как ⌈под залог золота — имущество и ⌈под залог⌉ имущества — золото».

Однако, сводя все вещи к огню, к процессам, уподобляя их процессу горения, Гераклит в этих процессах прозревает закон, меру, разум, мудрость. Разрушив космос как сооружение и объявив его «отлитым как попало», он вновь вводит его как предустановленный порядок событий в мировом процессе.

Каждый процесс в мире, в особенности сам огонь, развивается соответственно определенному закону, являющемуся его «мерой»[7]. Это неумолимый и безжалостный закон, и этим он напоминает современное понятие закона природы, а также понятие исторических и эволюционных законов, выдвинутое современными историцистами. Однако он отличается от этих понятий тем, что устанавливается разумом, а приводится в действие угрозой наказания, — аналогично тому, как государство навязывает юридические законы. Эта неспособность Гераклита различать между правовыми законами и нормами, с одной стороны, и естественными закономерностями, с другой стороны, является характерной чертой родовой системы табу: оба рода законов считаются магическими, отчего рациональная критика введенных человеком табу становится столь же немыслимой, сколь и попытка улучшить бесконечно мудрые и разумные законы и закономерности природного мира: «Все происходит согласно судьбе... Солнце не преступит ⌈положенных ⌉ мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды». В то же время солнце не только послушно закону. Огонь в форме солнца и (как мы увидим) молнии Верховного божества наблюдает за законом и в соответствии с ним вершит суд. «Солнце же, будучи их эпистатом ⌈распорядителем⌉ и судьей, дабы определять, регулировать, знаменовать и объявлять перемены и времена года, которые все порождают... Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий... Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит».

Историцистская идея о неумолимой судьбе у Гераклита часто переплетается с элементами мистицизма. Критический анализ мистицизма будет дан в главе 24. Здесь в мои намерения входит только демонстрация роли антирационализма и мистицизма в философии Гераклита[8]: «Природа любит прятаться», — пишет он, а в другом месте утверждает: «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает». Презрение, питаемое Гераклитом к эмпирически настроенным ученым, типично для его философской позиции: «Многознание уму не научает, а не то научило бы

Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана... [Пифагор] — предводитель мошенников». Это презрение к ученым идет у него рука об руку с мистической теорией интуитивного познания. В основании гераклитовой теории разума лежит тот факт, что, бодрствуя, мы живем в обычном мире. Мы можем общаться друг с другом, управлять и контролировать один другого — здесь основа нашей уверенности в том, что мы не жертвы иллюзии. Однако эта теория имеет и второе, символическое, мистическое значение. Это — теория мистической интуиции, которая дается избранным, тем, кто бодрствует, кто наделен силой видеть, слышать и говорить: «Не следует действовать и говорить подобно спящим... Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный... Не умеющие ни слушать, ни говорить... Те, кто слышали, да не поняли, глухим подобны: "присутствуя, отсутствуют", — говорит о них пословица... Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной». Мир, переживание которого является общим для тех, кто бодрствует, — это мистическое единство, единственность всех вещей, которые могут постигаться только разумом: «Должно следовать общему... Здравый рассудок — у всех общий... Из всего — одно, из одного — все... Одно-единственное Мудрое [Существо) называться не желает и желает именем Зевса... Всем этим-вот правит Перун».

Процитированные гераклитовские изречения выражают наиболее общие черты выдвинутой им философии всеобщего изменения и скрытой судьбы. Из этой философии вырастает теория движущей силы всех перемен — теория, историцистская направленность которой проявляется в особом акценте на важности «социальной динамики», противоположной «социальной статике». Гераклитовская динамика природы в целом и его динамика социальной жизни, в особенности, подтверждают точку зрения, в соответствии с которой философия Гераклита была навеяна пережитыми им социальными и политическими неурядицами. Ведь он утверждал, что распря или война — это динамическая и творческая первооснова всех перемен, в особенности всех различий между людьми. Будучи типичным историцистом, он полагал, что суд истории — это моральный суд[9], а также считал, что исход войны всегда справедлив[10]: «Война (Полемос) — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными... Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду и заимообразно».

Однако если справедливость — это распря и война, если «богини Судьбы» — это то же самое, что «прислужницы Справедливости», если история, или, точнее, успех, т. е. успех в войне, — это критерий награды, тогда само мерило награды «постоянно изменяется». Гераклит решает эту проблему с помощью релятивизма и учения о тождестве противоположностей. Все это вырастает из его теории изменений (которая станет основой теорий Платона и Аристотеля). Меняющаяся вещь должна расстаться с одним качеством и приобрести другое. Вещь — это всего лишь переход из одного состояния к противоположному состоянию и, таким образом, вещь есть объединение противоположных состояний[11]: «Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается... Болезнь делает приятным и благим здоровье... Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти... Они не понимают, что враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры... Враждебное ладит... наилучшая гармония — из разнящихся [звуков]... все происходит через распрю... Путь вверх-вниз один и тот же... У чесала путь прямой и кривой... Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым... И добро и зло — одно и то же».

Выраженный в последнем фрагменте релятивизм ценностей (его можно назвать даже этическим релятивизмом) не оградил Гераклита от построения на основе этой теории справедливости войны и приговора истории трибалистской и романтической этики Славы, Судьбы и превосходства Великого человека, т. е. всего того, что удивительно напоминает некоторые очень современные идеи[12]: «Убитых Аресом боги чтут и люди... Чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю [умерших]... Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу... Один мне — тьма, если он наилучший».

Удивительно, как много того, что характерно для современного историцизма и антидемократизма, мы находим в этих ранних фрагментах, датированных 500 г. до н.э. Несомненно, Гераклит был непревзойденным по силе и оригинальности мыслителем, и, следовательно, многие его идеи (через Платона) стали важнейшей частью основного содержания историцистской традиции, причем, единство этой традиции может быть объяснено до определенной степени сходством социальных условий в соответствующие периоды. Склады ва-

ется впечатление, что идеи историцизма легко приобретают популярность во времена социальных перемен. Действительно, они появились тогда, когда разрушилась племенная жизнь греков, тогда, когда под ударом вавилонского завоевания разбились устои жизни евреев[13]. Я полагаю, вряд ли можно усомниться в том, что философия Гераклита — это выражение чувства человека, плывущего по течению, — чувства, которое, по-видимому, является типичной реакцией на разложение античных племенных форм общественной жизни. В Европе Нового времени историцистские идеалы возродились в период промышленной революции и особенно под воздействием политических революций в Америке и Франции[14]. Вряд ли можно считать простым совпадением тот факт, что Гегель, воспринявший так много идей Гераклита и передавший их всем современным направлениям историцистов, выражал позиции противников Французской революции.

Глава 3. ПЛАТОНОВСКАЯ ТЕОРИЯ ФОРМ ИЛИ ИДЕЙ

I

Платон жил в период войн и социальных неурядиц, которые, насколько мы знаем, были еще более острыми, чем те, которые тревожили Гераклита. Когда он был подростком, крах племенной жизни в Афинах, его родном городе, привел сначала к тирании, а потом к победе демократических сил, ревниво пресекавших всякие попытки восстановить тиранию или олигархию, т. е. власть ведущих аристократических семейств[1]. В период его юности демократические Афины вели смертельную схватку со Спартой, главным городом-государством Пелопоннесского полуострова, сохранившим многие законы и обычаи древней племенной аристократии. Пелопоннесская война длилась с небольшими перерывами двадцать восемь лет. (В главе 10, в которой более подробно описывается историческая ситуация того времени, будет показано, что война не окончилась с падением Афин в 404 г. до н.э., как это иногда утверждается[2].)

Платон родился во время войны, а когда она закончилась, ему было двадцать четыре года. Война привела к распространению чудовищных эпидемий, а в последний ее год разразился голод, пали Афины, началась гражданская война и установился террористический режим, называемый обычно правлением Тридцати тиранов. Двое из этих тиранов были дядями Платона, и оба они погибли, безуспешно пытаясь сохранить установленный ими режим от посягательств демократов. Восстановление мира и демократии не принесло Платону никакого облегчения. Его любимый учитель Сократ, которого он впоследствии сделал главным действующим лицом большинства своих диалогов, предстал перед судом и был казнен. По-видимому, и сам Платон находился в опасности, поэтому после смерти Сократа он вместе с другими его учениками покинул Афины.

Позднее, впервые посетив Сицилию, Платон оказался вовлеченным в политические интрига, которые плелись при дворе Дионисия Старшего, сиракузского тирана, и даже после возвращения в Афины и основания Академии Платон вместе с некоторыми своими учениками продолжал принимать активное участие в заговорах и революциях[3], составлявших главное содержание сиракузской политики, что в конечном счете имело для него роковые последствия.

Этот краткий очерк политических событий объясняет, отчего мы находим в работах Платона, точно так же, как и Гераклита, указания на то, что он глубоко страдал от политической нестабильности и опасностей своего времени. Как и у Гераклита, в его жилах текла царская кровь — во всяком случае, согласно преданию, его предки по отцовской линии восходили к Кодру, последнему племенному царю Аттики[4]. Платон очень гордился семьей своей матери, которая, как он говорит в своих диалогах (я имею в виду «Хармида» и «Тимея»), происходила от Солона, афинского законодателя. Его дяди по материнской линии Критий и Хармид были хорошо известными лидерами Тридцати тиранов. Поэтому вполне можно было ожидать, что при таком знатном происхождении, Платон должен был интересоваться общественными делами. И в самом деле, большинство его работ оправдывают эти ожидания. Платон[5] сообщает нам (если его «Седьмое письмо» подлинно), что его «стала увлекать жажда общественной и государственной деятельности», но он был остановлен на этом пути суровым опытом, полученным в юности. «Поскольку времена были смутные, происходило многое, что могло вызвать чье-то негодование». Я полагаю, что, как и в случае с Гераклитом, из чувства, что общество, как и «все», течет, возник фундаментальный импульс платоновской философии. И подобно своему предшественнику по историцизму, Платон подытожил собственный социальный опыт, выдвинув закон исторического развития. Согласно этому закону, который мы рассмотрим подробнее в следующей главе, всякое социальное изменение *есть гниение, распад или вырождение.*

С точки зрения Платона, этот фундаментальный исторический закон составляет часть космического закона — закона существования всех созданных или порожденных вещей. Все сотворенные вещи текут и ждут своего распада. Подобно Гераклиту, Платон полагал, что силы, управляющие историей, — это космические силы.

Однако Платон понимал, что закон вырождения — это еще не все. У Гераклита мы обнаружили тенденцию рассматривать законы развития как циклические законы; они понимаются им по аналогии с законом, определяющим смену времен года. Точно так же в некоторых работах Платона мы находим предположение о Великом годе (длина которого исчисляется приблизительно в 36 000 обычных лет), включающем в себя период совершенствования и развития, соответствующий, по-видимому, весне и лету, и период вырождения и распада, соответствующий осени и зиме. Согласно одному из платоновских диалогов («Государство»), вслед за

Золотым веком, или Веком Кроноса, когда миром правил Кронос и на земле появились люди, следует наша эра, — эра Зевса, когда мир, оставленный богами, вынужден опираться лишь на свои собственные ресурсы и, следовательно, быстро загнивает. В «Государстве» мы также находим предположение, что после того, как распад достигнет своей крайней точки, боги снова возьмут в руки штурвал космического корабля и опять наступит период совершенствования мира.

Не вполне ясно, насколько глубоко Платон верил в историю, изложенную им в «Государстве». Он совершенно определенно давал понять, что не верит в ее буквальную истинность. И вместе с тем, нет никаких сомнений в том, что он рассматривал человеческую историю в космическом обрамлении: действительно, он полагал, что его собственное время глубоко порочно — быть может, настолько порочно, насколько это вообще возможно — и что всему предшествующему периоду развития человечества свойственна внутренняя тенденция к распаду, общая как для исторического, так и для космического развития[6]. Полагал ли он также, что при достижении крайней точки распада эта тенденция *с необходимостью* должна прекратиться, для меня неясно. Однако не подлежит сомнению его вера в то, что мы имеем *возможность* человеческим или, скорее, сверхчеловеческим усилием переломить эту фатальную историческую тенденцию и положить конец процессу распада.

II

Как бы ни было велико сходство между Платоном и Гераклитом, тем не менее мы сталкиваемся и с одним важным различием. Платон полагал, что закон исторического предназначения, закон упадка, может быть нарушен моральной волей человека при поддержке сил человеческого разума.

Не вполне понятно, как Платон намеревался примирить эту точку зрения с верой в закон предназначения. Однако есть некоторые свидетельства, способные пролить на это свет.

Платон считал, что закон вырождения включает в себя и моральное вырождение человечества. Согласно его воззрениям, политическое вырождение обусловлено моральным вырождением (и недостатком знания), а моральному вырождению, в свою очередь, во многом способствует расовое вырождение. Так общий космический закон упадка проявляется в человеческой жизни.

Итак ясно, что, по мнению Платона, великий космический поворотный пункт совпадает с поворотным пунктом в

человеческой деятельности, т. е. в ее моральной и интеллектуальной сферах, и поэтому мы можем считать, что он вызван к жизни моральными и интеллектуальными усилиями человечества. Платон также полагал, что, подобно тому, как всеобщий закон упадка проявляется в политическом упадке, обусловленном моральным упадком, так и наступление космического поворотного пункта может проявляться в появлении великих законоучителей, чей ум и моральная воля положили бы конец периоду политического развала. По-видимому, сделанное в «Государстве» пророчество о возвращении Золотого века, т. е. о наступлении новой эры, является выражением в мифологической форме именно этой точки зрения. Как бы то ни было, нет никакого сомнения, что Платон верил как в существование общей исторической тенденции упадка, так и в возможность остановить политический развал путем *задержки всех политических изменений.* В этом и заключалась цель, к которой он стремился[7]. Добиться ее он пытался при помощи установления такого государственного устройства, которое было бы свободно от пороков всех других государств: такое государство не вырождается, потому что оно вообще не изменяется. Государство, свободное от пороков, связанных с изменением и загниванием, есть наилучшее, совершенное государство. Это — государство Золотого века, не знающее изменений. Это — государство, находящееся *в задержанном, остановленном состоянии**.

III

Провозглашая идеал государства, которое не изменяется, Платон радикально отходит от догм историцизма, имеющихся у Гераклита. Сколь бы существенным ни было различие между Гераклитом и Платоном, оно побуждает нас поразмыслить о чертах сходства в их учениях.

Гераклита, при всей дерзости его рассуждений, по-видимому, все же пугала сама мысль о том, что космос сменится хаосом. Как мы уже видели, он стремился компенсировать для себя утрату стабильного мира воззрением, что изменения управляются неизменным законом. Эта тенденция останав-

* Во многих местах своей книги К. Поппер широко использует термин «arrested», например в сочетаниях «arrested state», «arrested development» и т. п. Нелегко найти общий адекватный русский эквивалент этому термину. Мы будем в основном переводить его как «задержанный», «остановленный» и аналогичными выражениями в зависимости от контекста. — *Прим. редактора и переводчиков.*

ливаться перед крайними следствиями историцизма характерна для многих его сторонников.

Особенно ярко эта тенденция проявляется у Платона, находившегося под влиянием философии Парменида, великого критика Гераклита. Гераклит обобщил пережитый им опыт социального развития, распространив его на мир «всего сущего». Платон, как я уже отмечал, проделал то же самое. Однако Платон распространил также и свою веру в совершенное государство, которое не меняется, на мир «всего сущего». Он полагал, что любому роду обыкновенных деградирующих сущностей соответствует совершенная сущность, не знающая упадка. Эта вера в совершенные и неизменные сущности, которую обычно называют *теорией форм или идей*[8], стала центральной темой его философии.

Вера Платона в то, что мы можем нарушить железный закон предназначения и избежать упадка, задержав все изменения, показывает, что у его историцизма имеются вполне определенные пределы. Бескомпромиссный и последовательный историцизм утверждает, что человек не может изменить законы исторического предназначения, даже если он и открыл их. Такой историцизм настаивает на том, что человек не может действовать вопреки этим законам, поскольку все его планы и действия — всего лишь средства, при помощи которых неумолимые законы развития осуществляют то, что ими предначертано. Это похоже на то, как осуществилась судьба царя Эдипа — именно *благодаря* пророчеству и всем тем мерам, которые были безуспешно предприняты его отцом для того, чтобы избежать предсказанного. Чтобы лучше понять этот абсолютно историцистский подход и противоположную тенденцию в историцизме, внутренне присущую платоновской мысли о возможности влиять на судьбу, я противопоставлю историцизм, каким мы находим его у Платона, диаметрально противоположному подходу, который также можно обнаружить у Платона и который можно назвать *теорией социальной инженерии*[9].

IV

Сторонник социальной инженерии не задает вопросов об исторических тенденциях или о предназначении человека. Он верит, что человек — хозяин своей судьбы и что мы можем влиять на историю или изменять ее в соответствии с нашими целями, подобно тому, как мы уже изменили лицо земли. Он не верит, что эти цели навязаны нам условиями или тенденциями истории, но полагает, что они выбираются или даже

создаются нами самими, подобно тому, как мы создаем новые идеи, новые произведения искусства, новые дома или новую технику. В отличие от историцистов, полагающих, что возможность разумных политических действий зависит от степени понимания нами хода истории, сторонники социальной инженерии считают, что научная основа политики покоится на совершенно иных принципах — она состоит в сборе фактической информации, необходимой для построения или изменения общественных институтов в соответствии с нашими целями или желаниями. Социальная инженерия должна сообщать нам, какие шаги следует предпринять, чтобы, например, избежать экономического спада или, напротив, вызвать его, или для того, чтобы распределить общественное богатство более или менее равномерно. Другими словами, социальная инженерия считает основами научной политики нечто, аналогичное *социальной технологии* (Платон, как мы увидим, сравнивает политику с научными основаниями медицины), в отличие от историцизма, считающего основой политики науку о неизменных исторических тенденциях.

Из того, что я только что сказал о социально-инженерном подходе, вовсе не следует, будто в самом лагере сторонников социальной инженерии нет никаких существенных различий. Напротив, такие различия имеются. Рассуждения об отличиях между тем, что я называю «постепенной, поэтапной социальной инженерией» и «утопической социальной инженерией», составляют одну из главных тем этой книги (см. особенно главу 9, где я излагаю основные аргументы в пользу первого подхода и против второго). Здесь я укажу только на противоположность между историцизмом и социальной инженерией. Эта противоположность особенно ярко проявляется в различии подходов историцизма и социальной инженерии к *общественным институтам,* т. е. к таким учреждениям, как например, страховая компания, полиция, правительство или, допустим, овощная лавка.

Историцист склонен рассматривать общественные институты с точки зрения их истории, т. е. их происхождения, развития, а также с точки зрения их значения в настоящем и будущем. По всей видимости, он будет настаивать на том, что своим происхождением социальные институты обязаны определенному плану или проекту и стремлению реализовать определенные человеческие или божественные цели. Может случиться и так, что он станет утверждать, будто они созданы не для осуществления ясно выраженных целей, а являются непосредственным выражением каких-то инстинктов и страстей. Он также может заявить, что когда-то они служили

определенным целям, но с течением времени утратили это свойство. Сторонник социальной инженерии и технологии, со своей стороны, едва ли будет чрезмерно интересоваться происхождением институтов или первоначальными намерениями их основателей (он может отчетливо понимать, что «лишь немногие социальные институты были созданы сознательно, в то время как огромное большинство их являются непреднамеренным результатом человеческой деятельности»[10]). Возникающие в связи с общественными институтами проблемы он будет рассматривать следующим образом. Если у нас есть определенные цели, то насколько хорошо организован или приспособлен данный институт для их осуществления? В качестве примера возьмем институт страхования. Сторонник социальной инженерии или технологии не задается вопросом, входило ли в намерения основателей этого института получение прибыли или он был задуман в качестве инструмента увеличения общественного благосостояния. Вероятно, он станет критиковать отдельные страховые общества, указывая, как можно увеличить их прибыли или, что будет уже совсем другой задачей, как можно умножить тс блага, которые они дают обществу. Он будет исследовать пути повышения эффективности инструментов, служащих достижению тех или иных целей. В качестве другого примера общественного института рассмотрим полицию. Одни историцисты, возможно, назовут ее инструментом защиты свободы и безопасности, другие — инструментом классового господства и угнетения. Сторонник социальной инженерии или технологии, напротив, скорее всего предложит меры, которые сделали бы полицию удобным средством защиты свободы и безопасности, или разработает шаги для ее превращения в мощное орудие классового господства. (Как гражданин, преследующий определенные кажущиеся ему достойными цели, он может требовать, чтобы эти цели и соответствующие им средства были восприняты обществом. Однако как технолог, он будет тщательно отличать вопрос о целях и их выборе от вопроса, касающегося фактов, т. е. социальных последствий каждой меры, которая может быть принята в этой связи[11].)

Вообще, можно сказать, что инженер или технолог предпочитает рациональное рассмотрение институтов как средств, обслуживающих определенные цели, и оценивает их исключительно с точки зрения их целесообразности, эффективности, простоты и т. п. Историцисты, напротив, пытаются выяснить их происхождение и предназначение, чтобы определить их «истинную роль» в историческом развитии и расценивают существование общественных институтов, на-

пример, как «требование Бога», «веление судьбы», «историческую необходимость» и т. п. Все это не означает, что социальный инженер или технолог вынужден всегда придерживаться мнения, будто институты *на самом деле* являются инструментами или средствами для достижения поставленных целей. Он может хорошо осознавать, что во многих важных аспектах общественные институты существенно отличаются от механических инструментов или машин. Так, он принимает во внимание, что они развиваются почти так же, хотя и не абсолютно аналогично тому, как растут организмы, и этот факт чрезвычайно важен для социальной инженерии. Таким образом, социальный инженер не связывает себя «инструменталистской» философией социальных институтов. (Действительно, ведь никто не станет утверждать, что апельсины *являются* инструментами или средствами для достижения целей, однако мы часто *рассматриваем* их как средства, если, например, чувствуем голод или, скажем, хотим заработать на их продаже.)

Два этих подхода — историцизм и социальная инженерия — образуют иногда своеобразные комбинации. Древнейшим и, по-видимому, наиболее известным примером такой комбинации является философия Платона. В ней соединяются некоторые совершенно очевидные социально-технологические элементы, расположенные, так сказать, на переднем плане этого философского учения, с хорошо продуманной системой специфических историцистских положений, господствующих на заднем плане. Такая комбинация характерна для целого ряда социально-политических философских учений, впоследствии названных утопическими. Все эти системы, требующие от общества принятия определенных институциональных, хотя и не всегда реалистических мер, для достижения поставленных ими целей, рекомендуют тем самым некоторого рода социальную инженерию. Однако когда мы переходим к рассмотрению существа этих целей, то часто обнаруживаем, что они диктуются требованиями исто-рицизма. Политические цели Платона в весьма существенной степени основаны на историцистской доктрине. Во-перЕых, в его теории социальной революции и исторического распада проявляется стремление избежать гераклитовской текучести. Во-вторых, он полагал, будто это может быть осуществлено путем установления такого государственного порядка, который был бы настолько совершенен, что уже не принимал бы участия во всеобщем ходе исторического развития. В-третьих, он считал, что *модель и происхождение* этого совершенного государства можно обнаружить в далеком прошлом, в Золо-

том веке, существовавшем на заре истории: ведь если мир с течением времени распадается, то чем дальше в прошлое мы сумеем заглянуть, тем более совершенные формы мы сможем там найти. Совершенное государство подобно перворожденному, корневому предку, давшему рождение последующим государствам, которые, по мнению Платона, являются вырожденными потомками этого совершенного, наилучшего, или «идеального», государства[12]. Идеальное государство, по Платону, не есть простая фантазия, мечта или «идея нашего разума». Учитывая его неизменность, можно утверждать, что оно более реально, чем все загнивающие государства, которые пребывают в текучем состоянии и в любой момент могут исчезнуть.

Таким образом, политическая цель Платона — наилучшее государство — во многом проистекает из его историцизма, и, как я уже говорил, все, что касается платоновской философии государства, представляет собой развитие его философии бытия, т. е. его *теории форм или идей.*

V

Текучие, вырождающиеся и разлагающиеся вещи являются (подобно государству) потомками, детьми совершенных вещей. И подобно детям, они представляют собой копии своих предков. Предок или оригинал текучей вещи — это то, что Платон называет ее «Формой», «Моделью» или «Идеей». Как мы уже отмечали, форма или идея вопреки ее названию не есть «идея нашего разума», какая-либо фантазия или мечта. Это — реальная вещь. На самом деле она даже более реальна, чем все обыкновенные текучие вещи, которые, несмотря на их видимую прочность, обречены на разложение. Из всех вещей лишь форма или идея совершенна и бессмертна.

Не следует думать, будто формы или идеи существуют в пространстве и времени, подобно смертным вещам. Они существуют вне пространства и вне времени (так как они вечны). Однако они взаимодействуют с пространством и временем. Ведь они являются предками или моделями сотворенных вещей, развивающихся и разлагающихся в пространстве и времени, и поэтому они должны были быть связанными с пространственным миром в начале времени. Будучи вне нашего пространства и времени, они не могут быть восприняты нашими чувствами, как это бывает с обыкновенными изменчивыми вещами, взаимодействующими с нашими чувствами и поэтому называемыми «чувственными вещами». Эти чувственные вещи, являющиеся копиями или потомками

одной и той же модели или оригинала, похожи не только на этот оригинал — их форму или идею, но и друг на друга, как это бывает с детьми, принадлежащими одной семье. И подобно тому, как детей называют по имени отца, так и чувственные вещи получают имя от своей идеи или формы. «Все они именуются сообразно с ними», — говорит Аристотель[13].

Как ребенок воспринимает своего отца, видя в нем идеал, единственную модель для подражания, богоподобное олицетворение его собственных устремлений, воплощение совершенства, мудрости, постоянства, славы и добродетели, силу, породившую его до начала его мира, которая теперь его сохраняет и поддерживает, то, «благодаря чему» он существует, — таким же Платону видится мир форм или идей. Платоновская идея является оригиналом и источником вещей; она — основание вещи, причина ее существования, постоянно поддерживающий ее принцип, «благодаря которому» она существует. Это — добродетель вещи, ее идеал, ее совершенство.

Сравнение формы или идеи класса чувственных вещей с отцом семейства было дано Платоном в «Тимее», одном из его позднейших диалогов. Такое понимание довольно точно соответствует[14] его более ранним представлениям, проясняя их. Однако в «Тимее» Платон несколько отходит от своей более ранней концепции, когда, опираясь на эту аналогию, описывает способ контакта форм или идей с миром, расположенным в пространстве и времени. Абстрактное «пространство», в котором движутся чувственные вещи (первоначально это было место или пустота между земным и небесным мирами), он называет вместилищем и сравнивает его с матерью вещей, которую оплодотворили в начале времени впечатавшиеся в чистое пространство и тем самым придавшие потомству свой облик формы, дав начало чувственным вещам. «Нам следует мысленно обособить три рода, — пишет Платон, — то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку». Затем он переходит к описанию образца, т. е. отца, или идеи: «Есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая ... незримая и никак иначе неощущаемая, но отданная на попечение мысли». Каждая из этих идей имеет потомство, т. е. род чувственных вещей: «Есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с

ощущением». А абстрактное пространство, уподобляемое матери, описывается Платоном так: «Есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся...»[15].

Для лучшего понимания платоновской теории форм или идей можно сравнить ее с некоторыми греческими религиозными верованиями. Как и во многих первобытных религиях, по крайней мере некоторые из греческих богов представляли собой не что иное, как идеализированных племенных предков или героев — они являлись олицетворением «добродетели» или «совершенства» данного племени. Поэтому некоторые племена и семейства считали, что их предком является один из богов. (Как говорят, семья самого Платона происходила от Посейдона[16].) Следует только принять во внимание, что эти боги вечны и совершенны — или почти совершенны, — в то время как обычные люди причастны текущему миру и подвержены распаду (который является последним предназначением каждого человека). Поэтому боги находятся к обыкновенным людям в таком же отношении, в каком идеи или формы находятся к чувственным вещам, которые суть их копии[17] (или так, как совершенное государство относится к различным существующим государствам). Однако имеется важное различие между греческой мифологией и платоновской теорией форм или идей. Если греки в качестве предков различных племен и семейств почитали многих богов, то, согласно теории идей, существует только одна форма или идея человека[18] — ведь одно из центральных положений теории форм состоит в том, что для каждого «рода» или «разряда» вещей имеется лишь одна единственная форма. Утверждение о единственности формы, соответствующей единственности перворожденного предка, является необходимым элементом этой теории: иначе она не смогла бы выполнять одну из важнейших своих функций, а именно — объяснять существующие между чувственными вещами сходства тем, что сходные вещи являются подражаниями или отпечатками *одной* формы. Поэтому, если бы существовали две одинаковые или сходные формы, то следовало бы предположить, что обе они являются подобием третьего оригинала, который, следовательно, являлся бы единственной и подлинной формой. Вот что говорит об этом Платон в «Тимее»: «В противном случае потребовалось бы еще одно существо, которое охватывало бы эти два и частями которого бы они оказались, и уже не их, но его, их вместившего, вернее было бы считать образцом для космоса»[19]. В «Государстве», написанном ранее «Тимея», Платон говорит об этом еще более определенно,

используя пример с «кроватью, как таковой»: «Бог... сделал... лишь одну-единственную кровать — она-то и есть кровать, как таковая, а двух подобных, либо больше, не было создано богом и не будет в природе»[20].

Эти платоновские рассуждения хорошо показывают, что теория форм или идей была для Платона не только теорией происхождения и начала всех событий, протекающих в пространстве и времени (в частности, в человеческой истории), но и объяснением наличия сходства между чувственными вещами одного рода. Если вещи имеют некоторое общее, принадлежащее всем им свойство — например, белизну, твердость или то, что делает их благими, — то это свойство должно быть для них одним и тем же, иначе они не могли бы походить друг на друга. Согласно Платону, если они белы, то все они причастны идее или форме Белизны, а если они тверды, то они причастны идее Твердости. Вещи причастны идеям подобно тому, как дети причастны богатству своего отца, или подобно тому, как многие гравюры, будучи похожими друг на друга отпечатками с одной пластины, причастны красоте оригинала.

На первый взгляд может показаться, что тот факт, что эта теория должна была объяснять сходство между чувственными вещами, никак не связан с историцизмом. На самом деле это не так. Более того, по утверждению Аристотеля, именно эта задача и побудила Платона к созданию теории идей. Я хотел бы прояснить ход платоновских рассуждений в этом направлении, используя суждения Аристотеля, а также некоторые свидетельства, имеющиеся в работах самого Платона.

Если все вещи пребывают в состоянии непрерывной изменчивости, то о них невозможно сказать ничего определенного. Мы не можем иметь о них подлинного знания — в лучшем случае, мы способны составить о них смутное и обманчивое «мнение». Этот вывод, как нам известно от Платона и Аристотеля[21], беспокоил многих последователей Гераклита.

Парменид, один из предшественников Платона, оказавший на него огромное влияние, утверждал, что чистое разумное познание, которое он противопоставлял обманчивому эмпирическому мнению, может иметь своим предметом только неизменный мир и что этот мир доступен только чистому разумному познанию. Однако эта неизменная и неделимая действительность, которая, по мнению Парменида, скрывалась за миром преходящих вещей[22], не имела никакого отношения к миру, в котором мы живем и умираем. Поэтому она не могла и объяснить его.

Платон не мог этим удовлетвориться. Как ни презирал он этот текучий эмпирический мир, в глубине души этот мир очень волновал Платона. Он желал приоткрыть завесу над тайной его развала, его трагизма и жестоких метаморфоз. Он надеялся обрести средства, могущие спасти этот мир. Платон находился под глубоким впечатлением от нарисованного Парменидом образа неизменного, реального и совершенного бытия, просвечивающего сквозь призрачную завесу мира, наполненного его страданиями, — однако этот образ, будучи никак не связанным с миром чувственных вещей, не мог решить волновавших его вопросов. Платон стремился получить не мнение, а чистое рациональное знание о неизменном мире — такое знание, которое в то же время можно было бы использовать для исследования изменчивого мира, и в частности изменчивого общества, для познания странных законов, управляющих политическими изменениями. Цель Платона состояла в открытии высочайшего знания политики, т. е. искусства управления людьми.

Однако точная политическая наука казалась Платону столь же невозможной, как и всякое точное знание в изменяющемся мире — ведь и в политике нет стабильных объектов. Разве можно обсуждать какие-либо политические вопросы, если смысл таких понятий, как «правительство» или «государство», изменяется с каждой новой фазой исторического развития? Политическая теория должна была казаться Платону в период его увлечения идеями Гераклита столь же невозможной и ускользающей, как и политическая практика.

В этой ситуации, по свидетельству Аристотеля, Платон натолкнулся на важную идею, подсказанную Сократом. Сократ интересовался вопросами морали, он был реформатором в области этики, моралистом, заставлявшим всех, с кем он сталкивался, размышлять и объяснять принципы их поведения. Он задавал всем различные вопросы по поводу их поведения и не скоро удовлетворялся ответами на них. Обычные ответы, которые он получал — что мы ведем себя определенным образом потому, что так делать «мудро», «целесообразно», «справедливо», «благочестиво» и т. п., — только побуждали его к дальнейшим вопросам о том, *что такое* мудрость, целесообразность, справедливость и благочестие. Иначе говоря, он стремился проникнуть в «суть» вещей. Например, он исследовал мудрость, проявляющуюся в различных ремеслах и профессиях, стараясь определить, что имеется общего во всех этих различных и изменчивых проявлениях «мудрого» поведения, чтобы тем самым выяснить, что на самом деле является мудростью, или что озна-

чает слово «мудрость», или, говоря словами Аристотеля, что составляет ее *сущность*. «Сократ, — говорит Аристотель, — с полным основанием искал суть вещи»[23], т. е. подлинное основание бытия вещи и неизменный и существенный смысл термина, ее обозначающего. «С другой стороны, Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие определения».

Внимание Сократа к таким этическим терминам, как «справедливость», «скромность» или «благочестие», иногда справедливо сравнивают с более поздними исследованиями смысла «свободы» (подобными тому, что было сделано, например, Дж. Ст. Миллем[24]), «власти» или «человека и общества» (например, проведенными Дж. Кэтлином). Не следует полагать, что Сократ, исследуя существенный и неизменный смысл понятий, персонифицировал их или обращался с ними как с вещами. О том, что это было не так, свидетельствует Аристотель, утверждавший, что именно Платон превратил сократовский метод поиска смысла или сущности понятий в метод определения подлинной природы, формы или идеи вещей. Платон «был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет», но использование методологии Сократа помогло ему найти выход из обусловленных этим трудностей. Несмотря на то, что «о текучем знания не бывает», возможно знание совершенно другого рода — знание о сути чувственных вещей. «Если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности, постоянно пребывающие», — пишет Аристотель[25] и добавляет, что Платон «это другое из сущего назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними вещей».

Эти слова Аристотеля хорошо согласуются с тем, что Платон сам говорил в «Тимее»[26], и показывают, что главная проблема для Платона состояла в том, чтобы построить научную методологию исследования чувственных вещей. Он стремился получить чистое рациональное знание, а не простое мнение. Однако, поскольку чистого знания о чувственных вещах не может быть, то он стремился к тому, чтобы, как уже было сказано, обрести по крайней мере такое знание, которое было бы некоторым образом связано с чувственными вещами и применимо к ним. Знание идей или форм отвечало этому требованию, поскольку формы относятся к чувственным вещам так же, как отец — к своим детям. Формы

являются объяснительным принципом чувственных вещей и, следовательно, к ним необходимо обращаться всякий раз при решении важных вопросов, возникающих в изменчивом мире.

Согласно проведенному нами анализу, теория форм или идей выполняет в платоновской философии по крайней мере три различные функции. (I) Она является важнейшим методологическим инструментом, так как делает возможным не только чистое научное знание, но и знание, применимое к миру текучих вещей, о котором невозможно получить никакого непосредственного знания, а только мнение. В результате Платон видит возможность исследования проблем изменчивого общества и создания политической теории. (2) Она дает ключ к разработке чрезвычайно необходимой Платону *теории изменений* и упадка, теории возникновения и уничтожения, а также ключ к исследованию истории человечества. (3) В социальной области она открывает путь для создания определенного вида социальной инженерии, позволяя открыть средства задержки социальных изменений путем построения «наилучшего государства», очень близкого к идее или форме государства, которое не может подвергаться распаду.

Проблема (2) — теория изменений и истории человечества — будет рассмотрена в главах 4 и 5, где мы обсудим платоновскую дескриптивную социологию, т. е. его описание и объяснение современного ему изменчивого социального мира. Проблему (3) — проблему задержки социальных изменений — мы подвергнем анализу в главах 6-9, посвященных политической программе Платона. Проблему (1), т. е. проблему платоновской методологии, мы уже кратко рассмотрели в этой главе, опираясь на данное Аристотелем описание истории создания платоновской теории. К сказанному я хотел бы сделать еще несколько добавлений.

VI

Название *методологический эссенциализм* я использую для обозначения точки зрения, характерной для Платона и многих его последователей, согласно которой задача чистого познания или «науки» состоит в том, чтобы отыскивать и описывать подлинную природу вещей, т. е. их подлинную сущность или реальность. Особенность учения Платона состояла в том, что он полагал, будто сущность чувственных вещей может быть обнаружена в других, более реальных вещах — в их предках или формах. Многие из более поздних методологических эссенциалистов, например Аристотель, не

были в этом согласны с Платоном, хотя все они полагали, что цель чистого познания состоит в раскрытии тайной природы, формы или сущности вещей. Все методологические эссенциалисты следовали Платону также и в том, что эта сущность может быть раскрыта при помощи интеллектуальной интуиции, что каждая сущность имеет соответствующее ей имя, которым вслед за ней называются чувственные вещи, и что она может быть описана словами. Описание сущности вещи все они называют определением. Согласно принципам методологического эссенциализма, существуют три способа знания вещей: «Во-первых, сущность вещи, во-вторых, определение этой сущности, в-третьих, ее название. И относительно же всего бытия могут быть заданы два вопроса... Можно предложить название какой-либо вещи, а спросить относительно ее определения, или же, наоборот, предложить ее определение, а спросить относительно имени». В качестве примера Платон приводит сущность «четности» (противоположной «нечетности»): «Применительно к числу это получает название "четное". Определение же этого названия: "число, делящееся на две равные части"... Не правда ли, мы обозначаем одно и то же как в том случае, когда у нас спрашивают определение, а мы даем название, так и тогда, когда у нас спрашивают название, а мы даем определение? Ведь мы обозначаем одну и ту же вещь с помощью названия "четный" и посредством определения "число, делящееся на две части"». Приведя этот пример, Платон пытается применить свой метод для «доказательства» того, что он называет подлинной природой души, но об этом мы поговорим позже[27]. Методологический эссенциализм, согласно которому сущность науки состоит в раскрытии и описании при помощи определений сущности вещей, может быть лучше понят в сопоставлении с противоположной точкой зрения, т. е. *методологическим номинализмом.* Методологический номинализм стремится не к постижению того, чем вещь является на самом деле, и не к определению ее подлинной природы, а к описанию того, как вещь себя ведет при различных обстоятельствах и, в частности, к выяснению того, имеются ли в этом поведении какие-либо закономерности. Иначе говоря, методологический номинализм в качестве цели науки видит описание вещей и событий, представленных в нашем опыте, а также их объяснение при помощи универсальных законов[28]. Язык, особенно те его правила, которые позволяют нам отличать правильно построенные предложения и выводы от простого набора слов, рассматривается при этом в качестве важного средства научного описания[29]: слова в этом случае

являются лишь вспомогательным инструментом, а не именами сущностей. Методологический номиналист никогда не считает, что вопросы *«Что такое* энергия?», *«Что такое* движение?» или *«Что такое* атом?» являются важными для физики, но придает большое значение таким вопросам, как «При каких условиях атом излучает свет?», «Как можно использовать энергию Солнца?» или «Как движутся планеты?» И если какие-нибудь философы станут убеждать его в том, что, не ответив на вопрос «что такое?», он не может надеяться на получение точного ответа на вопрос «как?», то он может ответить им, если сочтет это нужным, что предпочитает ту скромную степень точности, которой он может достичь, используя свои методы, той претенциозной чепухе, к которой они пришли, используя свои.

Методологический номинализм в настоящее время достаточно широко распространен в области естественных наук. Вместе с тем, проблемы общественных наук до сих пор решаются в основном эссенциалистскими методами. Мне кажется, что в этом состоит одна из главных причин их отсталости. Однако многие из тех, кто осознает это различие, оценивают его иначе[30]. Они полагают, что методологические различия диктуются необходимостью, обусловленной «сущностной» разницей в «природе» этих двух сфер исследования.

Аргументы, которые выдвигаются в защиту этой точки зрения, обычно подчеркивают значение изменений в обществе и выражают другие характерные особенности историциз-ма. Физики, говорят сторонники этого воззрения, имеют дело с объектами типа энергии или атомов, которые, хотя и меняются, но сохраняют некоторую степень постоянства. Они могут описывать изменения, испытываемые этими относительно неизменными объектами, не конструируя сущностей, форм и тому подобных идеальных образований для того, чтобы их утверждения относились хотя бы к чему-нибудь постоянному. Социолог же находится в совершенно ином положении. Сфера его исследований пребывает в постоянном движении. Область общественной жизни, всецело охваченной потоком истории, не имеет устойчивых сущностей. Как, например, можно исследовать правительство? Как можно обнаружить его среди многообразия правительственных учреждений, существовавших в различные эпохи в различных государствах, если не предположить, что между ними имеется *сущностное* сходство? Мы можем назвать некоторое учреждение правительством, только если полагаем, что оно содержит сущностные черты правительства, т. е. если оно удовлетворяет нашей интуиции того, что является правительст-

вом, — интуиции, которую мы можем выразить в определении. То же самое можно сказать и о других социологических объектах — таких, например, как «цивилизация». Нам следует понять их сущность, утверждает историцист, а затем отразить ее в определении.

Эти аргументы, выдвигаемые современными историцистами, кажутся мне очень похожими на то, что, по словам Аристотеля, заставило Платона создать теорию форм или идей. Единственное различие состоит в том, что Платон (который не признавал теорию атомизма и ничего не знал об энергии) применял свою доктрину также и к области физики, и, следовательно, к миру вообще. Все это ясно указывает на то, что в области общественных наук рассмотрение платоновской методологии даже сегодня является делом чрезвычайной важности.

Анализ платоновской социологии и того, как он применял в этой области свой методологический эссенциализм, я хотел бы предварить замечанием, что моя интерпретация учения Платона ограничивается рассмотрением только его историцизма и теории «наилучшего государства». Поэтому я хочу предупредить читателя, чтобы он не ждал здесь полной реконструкции платоновской философии, т. е. того, что может быть названо «справедливой и непредвзятой» интерпретацией платонизма. Признаюсь честно, что к историцизму я отношусь враждебно и считаю его в лучшем случае бесплодным. Поэтому, анализируя историцистские черты платонизма, я настроен чрезвычайно критически. Несмотря на то, что я восхищаюсь многим у Платона даже в тех местах его философии, которые, по моему мнению, не были вдохновлены Сократом, я не считаю необходимым добавлять свои комплименты в поток славословия в адрес его гения. Напротив, я буду пытаться развенчивать то, что мне кажется в его философии пагубным. Мой анализ и моя критика будут направлены против тоталитаристских тенденций политической философии Платона[31].

ДЕСКРИПТИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ ПЛАТОНА

Глава 4. ИЗМЕНЕНИЕ И ПОКОЙ

Платон был одним из первых социальных философов и до сих пор, без сомнения, остается самым влиятельным из них. Он был социологом именно в том смысле, в каком понимали термин «социология» Конт, Милль и Спенсер. Иначе говоря, он успешно применял свой идеалистический метод к анализу общественной жизни человека, законов ее развития, а также законов и условий сохранения ее стабильности. Несмотря на огромное влияние платоновских идей, на эту сторону его учения до сих пор обращали мало внимания. Мне кажется, что это обусловлено двумя факторами. Во-первых, большая часть платоновской социологии представлена в такой тесной связи с этическими и политическими вопросами, что ее дескриптивных элементов часто просто не замечали. Во-вторых, многие из его идей часто воспринимались как нечто настолько само собой разумеющееся, что люди усваивали их бессознательно и некритически. В этом главным образом и состоит причина того, что его социологические теории приобрели такое влияние.

Платоновская социология представляет собой своеобразную смесь теоретических спекуляций с острым видением фактов. Ее спекулятивным фоном является теория форм и всеобщей текучести и деградации, возникновения и вырождения. И на этой идеалистической основе Платон строит поразительно реалистичную теорию общества, способную объяснить основные тенденции исторического развития не только греческих городов-государств, но и природу социально-политических сил, действовавших в его время.

I

Спекулятивной, или метафизической основы платоновской теории социальных изменений я уже касался. Это — мир неизменных форм или идей, отблеском которого является мир изменяющихся в пространстве и времени вещей. Формы и идеи — не только неизменны, неуничтожимы и не подвержены пагубному воздействию, они совершенны, истинны, реальны и благи. В «Государстве» Платон определил «благое» как «все хранительное», а «зло» как «все губительное и

разрушительное»[1]. Совершенные и благие формы или идеи предшествуют копиям, чувственным вещам, являясь начальным пунктом всех изменений текучего мира[2]. Такое понимание используется Платоном для оценки общей тенденции, главного направления изменений в мире чувственных вещей. Ведь если начальный пункт всех изменений совершенен и благ, то изменения могут происходить лишь в направлении, уводящем от совершенства и блага и приводящем к несовершенству и злу, т. е. к разложению.

Эта теория может быть развита подробнее. Чувственная вещь тем менее подвержена разложению, чем более она напоминает свою форму или идею, ведь сами формы неразложимы. Однако чувственные или созданные вещи не являются совершенными копиями идей. Ни одна копия не может быть совершенной, поскольку она только подражает подлинной реальности, она есть только видимость, иллюзия, ложь. Поэтому никакие чувственные вещи (за исключением, быть может, совершеннейших) не напоминают свои формы настолько, чтобы стать неизменными. «Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь бо-жественнейшим существам, природа же тела устроена иначе», — говорит Платон[3]. Если чувственная, созданная вещь — как, например, физическое тело или человеческая душа — является хорошей копией соответствующей идеи, то сначала она может изменяться лишь незначительно. Так, древнейшие, первичные изменения и движения — движения человеческой души — все еще «божественны» (в отличие от вторичных и третичных изменений). Однако всякое изменение, сколь бы малым оно ни было, снижая меру сходства вещи с ее формой, делает вещь другой, а потому и менее совершенной. Таким образом, вещь становится все более подверженной изменениям и разложению с каждым новым изменением, которое все более удаляет ее от ее формы, являющейся ее «причиной неподвижности и пребывания в покое», как говорит Аристотель, пересказывающий Платона еще и таким образом: вещь «возникает, когда она сопричастна идее, и уничтожается, когда она утрачивает ее». Этот процесс вырождения, поначалу медленный, а затем все убыстряющийся, этот закон падения и разложения был красочно описан Платоном в «Законах», последнем из его великих диалогов. Цитируемый далее отрывок касается прежде всего предназначения человеческой души, но Платон ясно дает понять, что сказанное относится также и ко всем вещам, «сопричастным душам», каковыми для него являются все живые существа. «Итак, все, что причастно душе, изменяется ... при этом все

перемещается согласно закону и распорядку судьбы. То, что меньше изменяет свой нрав, движется по плоской поверхности; то же, что изменяется больше, и притом в сторону несправедливости, падает в бездну и попадает в те места, о которых говорят, что они находятся внизу». (Далее в этом фрагменте Платон говорит о следующей возможности: «Если же душа, по своей ли собственной воле или под сильным чужим влиянием, изменяется в сторону большей добродетели, то, слившись с божественной добродетелью, она становится особенно добродетельной и переносится на новое, лучшее и совершенно святое место». Проблему исключительной души, которая может спастись и, возможно, спасти других от действия закона предопределения, мы обсудим в главе 8.) Несколько ранее в тех же «Законах» Платон так выражает свое учение об изменениях: «Перемены во всем, за исключением злых бедствий, — это самое ненадежное дело: это касается и смены всех времен года, и смены ветров, и перемен в укладе телесной жизни, в характере — словом, изменение не в чем-то одном, но решительно во всем, исключая, как я сейчас сказал, лишь злых бедствий». Короче говоря, Платон учит нас тому, *что всякое изменение есть зло и что покой божественен.*

Теперь мы видим, что платоновская теория форм или идей указывает определенное направление в развитии текучего мира. Она подводит нас к закону, согласно которому приверженность вещей к разложению в этом мире непрерывно возрастает. Это не жесткий закон универсально возрастающего процесса разложения. Правильнее было бы сказать, что это — закон возрастания склонности к разложению. Иначе говоря, опасность или вероятность разложения возрастает, но не исключается возможность и чрезвычайно редких движений в обратном направлении. Как показывает только что приведенный отрывок из Платона, очень хорошая душа может преодолеть изменчивость и разрушение, а очень дурная вещь — например, очень дурной город — может быть улучшен путем изменения. (Для того, чтобы такое улучшение приобрело хоть какой-то смысл, нам следует увековечить его, т. е. остановить все дальнейшие изменения.)

В полном согласии с этой теорией находится и изложенная Платоном в «Тимее» картина происхождения видов. В соответствии с ней, человек, высочайшее из животных, создан богами, а другие животные произошли от него в процессе вырождения и разложения. Сначала некоторые мужчины — трусы и жулики — выродились в женщин. Те, кому недоставало мудрости, постепенно выродились в более низких жи-

вотных. Птицы, говорит он нам, произошли от безвредных, но легкомысленных людей, слишком доверявших своим чувствам, «племя сухопутных животных произошло из тех, кто был вовсе чужд философии», а рыбы — «от самых скудоумных неучей, души которых были так нечисты из-за всевозможных заблуждений»[4].

Эту теорию можно применить и к описанию человеческого общества, и к описанию его истории. Она может объяснить пессимистический закон развития Гесиода[5] — закон исторического разложения. Если можно доверять историческому свидетельству Аристотеля (которое было приведено в предыдущей главе), то теория форм или идей сначала была предложена как отклик на методологическую потребность в чистом и рациональном знании, невозможном в мире текучих чувственных вещей. Теперь мы видим, что эта теория гораздо шире. Помимо выполнения чисто методологических функций, она представляет собой *теорию изменчивости.* Она описывает общее направление развития всех текучих вещей, указывая тем самым на историческую тенденцию вырождения, свойственную человеку и человеческому обществу. (Вместе с тем она не ограничивается и этим; как мы увидим в главе 6, теория форм определяет характер политических требований Платона и даже средств их реализации). Если, как я полагаю, философские учения и Гераклита и Платона коренились в их социальном опыте — в особенности в опыте классовых войн и в гнетущем чувстве распадающегося на части социального мира, — то можно понять, отчего Платон, осознав, что теория форм может объяснить тенденцию к вырождению, уделял ей так много внимания. Он приветствовал ее как решение самой глубокой мистической загадки. Гераклит не сумел с этических позиций прямо осудить тенденцию политического развития; Платон же в своей теории форм создал теоретическую основу для пессимистических суждений в духе Гесиода.

Однако величие Платона-социолога заключается, конечно, не в общих абстрактных спекуляциях о законе общественной деградации. Напротив, оно коренится в ценности и тщательности его наблюдений, в удивительной остроте его социологической интуиции. Он видел то, что до него никто еще не видел и что было заново открыто только в наше время. В качестве примера можно упомянуть его теорию предыстории человечества, истории племенного патриархата и вообще его попытку выделить типичные периоды в развитии общественной жизни. Другой пример — это платоновский социологический и экономический историцизм, его внимание к

экономической подоплеке политической жизни и исторического развития. Эту теорию возродил Маркс под именем «исторический материализм». Третьим примером является интереснейший платоновский закон политических революций, в соответствии с которым всякая революция вытекает из разногласий в стане правящего класса (или «элиты»). Этот закон служил у него основой анализа средств задержки политических изменений и создания социального равновесия, и он недавно был переоткрыт теоретиками тоталитаризма, в частности, В. Парето.

Теперь я перехожу к более подробному обсуждению названных вопросов. В особенности меня будет занимать третий вопрос — теория революции и равновесия.

II

Диалогами, в которых Платон обсуждает эти вопросы, являются в хронологическом порядке — «Государство», гораздо более поздний диалог под названием «Политик» и «Законы», самая большая и самая поздняя из всех его работ. Несмотря на некоторые незначительные различия, эти диалоги, местами повторяя, местами дополняя друг друга, весьма сходны между собой. В «Законах»[6], например, изложен рассказ о закате и упадке человеческого общества, который помогает Платону дать описание предыстории, плавно переходящее в описание истории греческого общества. В «Государстве» имеются сходные идеи, которые более абстрактно и систематически описывают развитие государственного управления. В «Политике», носящем еще более абстрактный характер, дана логическая классификация типов государственного управления с редкими ссылками на исторические события. В «Законах» историцистский аспект исследований Платона сформулирован наиболее отчетливо. «Что послужило началом государственного устройства?» — спрашивает он здесь, связывая этот вопрос с другим: «Как должно в каждом отдельном случае рассматривать постепенное уклонение государства то в сторону добродетели, то порока?». В рамках социологических доктрин, разрабатывавшихся Платоном, существует одно важное различие, обусловленное чисто спекулятивными трудностями, которые, по-видимому, беспокоили Платона. Предположив, что начальной точкой развития было совершенное, а потому и не подверженное разложению государство, он испытывал затруднение объяснить причину первого изменения — Падения человека, которое и запустило часы истории[7]. В следующей главе мы узнаем о попытке

Платона решить эту проблему, однако сначала я попытаюсь дать общий обзор его теории социального развития.

Согласно тому, что сказано в «Государстве», первоначальной, или исходной формой общества, которая в то же время в наибольшей степени была подобной форме или идее государства — «наилучшим государством» — было царство мудрейших и богоподобных людей. Этот идеальный город-государство был настолько совершенен, что трудно даже представить, как он мог вообще изменяться. И все же он изменялся, а вместе с изменениями началась и гераклитова распря — движущая сила всех перемен. Согласно Платону, внутренняя распря, классовая война, подпитываемая эгоистическими, главным образом, материальными и экономическими интересами, является главной силой «социальной динамики». Формула Маркса «история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов»[8] подходит для описания платоновского историцизма так же, как и для ис-торицизма Маркса. Четыре наиболее характерных периода или «вех в истории политического вырождения», которые одновременно являются «важнейшими... разновидностями существующих государств»[9], описываются Платоном следующим образом. Первой на смену совершенному государству приходит «тимархия», или «тимократия» — господство благородных воинов, сражающихся за честь и славу. За ней идет олигархия — правление богатых семейств. «Из нее возникает отличная от нее демократия» — царство свободы, следствием которой является беззаконие, а «четвертым и крайним заболеванием государства» является тирания[10].

Как видно из только что приведенного отрывка из сочинений Платона, история социального разложения является для него историей болезни: болеет общество, а политик, как мы увидим позже, должен стать врачом, избавителем (и наоборот — врач также должен быть политиком). Подобно тому, как описание типичного течения болезни не всегда применимо к каждому отдельному больному, так и платоновская теория социального разложения не претендует на применимость к каждому отдельному городу-государству. Однако она претендует на описание как первоначального направления социального развития, породившего основные формы конституционного упадка, так и типичного хода социальных изменений[11]. Таким образом, Платон стремился выделить эволюционную последовательность смены исторических периодов, т. е. создать историцистскую теорию общества. Эта попытка была возобновлена Руссо, а Конт, Милль, Гегель и Маркс сделали это занятие модным. Если учесть небольшой

объем исторических сведений, доступных Платону, то его система исторических периодов окажется ничем не хуже теорий современных историцистов. (Основное различие между ними состоит в оценке направления движения истории. Если аристократически настроенный Платон проклинал исследованное им историческое развитие, то современные ис-торицисты приветствуют его, уверовав в закон исторического прогресса.)

Перед тем, как перейти к подробному обсуждению концепции совершенного государства Платона, я хотел бы остановиться на кратком анализе той роли, которую играют в его теории экономические интересы и классовая борьба в процессе перехода общества от одной из только что перечисленных платоновских четырех форм государственного устройства к другой. Платон говорит, что первая форма вырождения совершенного государства — тимократия, т. е. господство честолюбивых воинов, почти во всех отношениях близка к совершен ному государству. Важно отметить, что Платон открыто отождествляет это наилучшее и древнейшее из всех существовавших государств с дорийским государственным устройством Спарты и Крита и утверждает, что оба эти аристократические государства на самом деле представляли собой самые ранние формы политической жизни в Греции. То, что Платон говорит нам о государственном устройстве Спарты и Крита, содержится главным образом в его блестящих описаниях наилучшего или совершенного государства, подобием которого является тимократия. (Защищая идею сходства Спарты и совершенного государства, Платон стал одним из наиболее успешных пропагандистов того, что я назвал бы «Великим мифом Спарты» — древнейшего, получившего широкое распространение мифа о превосходстве спартанского государственного устройства и образа жизни.)

Основное различие между наилучшим, или идеальным, государством и тимократией состоит в том, что последняя содержит некоторый элемент нестабильности. Когда-то единый патриархальный правящий класс теперь оказывается разъединенным, а эта разъединенность низводит государство на следующую ступень, и тимократия вырождается в олигархию. Разъединенность порождается честолюбием. «Прежде всего тот слышит, — пишет Платон о молодом тимократе, — как сокрушается его мать: ее муж не принадлежит к правителям»[12]. Так он становится честолюбивым и жаждет отличий. Однако решающим фактором при переходе от тимокра тии к олигархии становтяся конкуренция и собственнические интересы. «Надо сперва остановиться на том, — говорит

Платон, — как тимократия переходит в олигархию... И слепому ясно, как совершается этот переход... Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними: так поступают и сами богачи, и их жены... Затем, наблюдая, кто в чем преуспевает и соревнуясь друг с другом, они уподобляют себе и все население». Так возникает первый классовый конфликт: между добродетелью и деньгами или между традиционной феодальной суровостью и новыми причудами богатых. Переход к олигархии завершается тогда, когда богатые устанавливают законы, согласно которым «к власти не допускаются те, у кого нет установленного имущественного ценза. Такого рода государственный строй держится применением вооруженной силы или же был еще прежде установлен путем запугивания».

Установление олигархии грозит началом гражданской войны между олигархами и беднейшими классами: «Подобно тому как для нарушения равновесия болезненного тела достаточно малейшего толчка извне, чтобы ему расхвораться,... так и государство, находящееся в подобном состоянии, заболевает и воюет само с собой по малейшему поводу, причем некоторые его граждане опираются на помощь со стороны какого-либо олигархического государства, а другие — на помощь демократического; впрочем, иной раз междоусобица возникает и без постороннего вмешательства»[13]. Гражданская война приводит к установлению демократии: «Демократия ... возникает тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей...».

Платоновское описание демократии является живой, но глубоко враждебной и несправедливой пародией на политическую жизнь Афин и на демократические убеждения, прекрасно сформулированные Периклом примерно за три года до рождения Платона. (Программа Перикла[14] будет рассмотрена нами позднее — в главе 10.) Платоновская характеристика демократии — блестящий образец политической пропаганды, и можно представить себе, сколько вреда она принесла, если даже такой человек, как Дж. Адам, выдающийся ученый и издатель «Государства», оказался неспособным противостоять красноречивому обличению Платоном своего родного города Афин. «Платоновское описание человека демократического, — пишет Адам, — является одним из наиболее выдающихся и величественных примеров политическо-

го памфлета, известных в истории литературы». И когда он далее говорит, что «описание демократа как человекообразного хамелеона *прославило Платона на все времена»*[15], то становится понятно, что Платон преуспел хотя бы в том, чтобы сделать из Адама врага демократии, и мы можем только догадываться, сколько вреда принесли писания Платона менее искушенным и неопытным умам...

Иногда кажется, что, когда Платон, говоря словами Адама[16], «источает заманчивые мысли, образы и слова», он испытывает потребность в куске материи, чтобы прикрыть дыры в аргументации или даже, как в рассматриваемом случае, полное отсутствие рациональных аргументов. Аргументы он заменяет инвективами, отождествляя свободу с беззаконием, вольность со вседозволенностью и равенство перед законом с безначалием. Демократов он называет распутниками, скупердяями, наглецами и бесстыдниками, свирепыми дикими зверями, рабами любого своего каприза, живущими исключительно ради удовольствий и удовлетворения нечистых желаний. («Они обжираются как скоты», — так говорил об этом Гераклит.) Платон обвиняет демократов в том, что они «стыдливость обзывают глупостью, а рассудительность — недостатком мужества»[17], и т. п. «А кроме того, — говорит Платон, когда поток его красноречия начинает иссякать, — разные другие мелочи: при таком порядке вещей учитель боится школьников и заискивает перед ними... а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не казаться неприятными и властными». (И эти слова Платон в роли главы Академии вкладывает в уста Сократа, забывая о том, что Сократ никогда не был учителем и что даже в последние годы своей жизни он никогда не казался раздражительным и властным. Он никогда не «снисходил» к молодежи, а обращался с нею, например с молодым Платоном, как с товарищами и друзьями. Сам же Платон, надо полагать, действительно «снисходил» до обсуждения важных вопросов со своими учениками.) «Но крайняя свобода для народа такого государства, — продолжает Платон, — состоит в том, что купленные рабы и рабыни ничуть не менее свободны, чем их покупатели... Если собрать все это вместе, самым главным будет то... что душа делается крайне чувствительной, даже по мелочам: все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они... тем, что перестанут считаться даже с законами... чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти». Здесь Платон все же отдает дань своему родному городу, хотя и помимо своей воли. Величайшей победой

афинской демократии навсегда останется гуманное отношение к рабам, сохранившееся несмотря на антигуманную пропаганду, которую вели такие философы, как Платон и Аристотель: ведь, по признанию самого Платона, афинская демократия вплотную подошла к уничтожению рабства[18].

Гораздо более ценным, хотя и оно продиктовано ненавистью, является платоновское описание тирании и особенно перехода к ней. Рассуждая о тирании, Платон подчеркивает, что он говорит о предмете, который хорошо узнал на личном опыте[19]. Несомненно, что при этом он имеет в виду сира-кузского тирана Дионисия Старшего. Переход от демократии к тирании, говорит Платон, может быть легко осуществлен народным вождем, который знает, как использовать существующий в демократическом обществе классовый антагонизм между бедными и богатыми, и которому удается собрать достаточное число телохранителей или создать собственную армию. Люди, которые сначала приветствовали его как борца за свободу, вскоре оказываются порабощенными. Теперь «его первой задачей будет постоянно вовлекать граждан в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе»[20]. При тирании создается самое презренное государство.

Очень похожее описание различных форм государственного управления можно найти в «Политике», где Платон обсуждает, как «появились на свет тиран и царь, олигархия, аристократия и демократия»[21]. Различные формы существующих государственных устройств и здесь истолковываются в качестве неточных копий истинной модели или истинной формы государства, т. е. совершенного государства, образца для подражания, существовавшего, как утверждает Платон, во времена Кроноса — отца Зевса. В отличие от «Государства» Платон выделяет в «Политике» шесть типов вырожденных государств. Однако это различие несущественно, если мы вспомним, что в «Государстве» Платон говорит, что четыре выделенных там типа не исчерпывают списка возможных государственных устройств и что возможны некоторые промежуточные формы[22]. Шесть типов получаются в «Политике» путем первоначального выделения трех форм правления: власти одного, власти немногих и власти многих. Каждая из этих форм разбивается затем на два типа, один из которых является сравнительно хорошим, а другой — плохим, в зависимости от того, насколько хорошо они подражают «единственно правильному государственному устройству», копируя и сохраняя древние законы[23]. В результате Платон выделяет три консервативные, или законные формы государства и три совершенно испорченные, или беззаконные государственные формы. Мо-

нархия, аристократия и консервативная форма демократии являются в порядке убывания их ценности законными подражаниями совершенному государству. Однако демократия может перейти в беззаконную форму и продолжать деградировать дальше, впадая в олигархию — беззаконную власть немногих, а затем в тиранию — беззаконную власть одного. Тирания, как говорит Платон в «Государстве», есть наихудшая форма государственного правления.

Наступление тирании, наихудшего государственного устройства, не обязательно означает, по Платону, конец всякого развития; это можно видеть из цитируемого далее отрывка из «Законов»[24], частично повторяющего, а частично дополняющего рассказ, приведенный в «Политике»: «Дайте мне государство с тираническим строем. Пусть тиран будет молод, памятлив, способен к учению, мужествен и от природы великодушен... Только тогда от остальных его свойств будет польза». Именно таким образом может быть реформирована тирания — наихудшая форма государства. (Эта мысль Платона соответствует приведенному ранее его замечанию из «Законов» о том, что всякое изменение есть зло, «помимо изменения злых бедствий». Можно не сомневаться, что Платон, говоря о великом законоучителе и молодом тиране, имел в виду себя и свои многочисленные эксперименты с молодыми тиранами — в особенности свои попытки реформировать тиранию Дионисия Младшего в Сиракузах. Об этих неудавшихся экспериментах мы поговорим позже.)

Одна из главных целей платоновского анализа характера политического развития состояла в определении движущей силы любых исторических изменений. О том, что исторический обзор в «Законах» предпринят именно с этой целью, Платон говорит открыто: «Не правда ли, тысячи государств возникали в этот промежуток времени ... и проходили через самые различные формы государственного устройства? ... Не сможем ли мы вскрыть причину этих перемен? Быть может, тогда мы скорее получим указание относительно возникновения государственного устройства и происходящих в нем перемен»[25]. В итоге этих рассуждений он открывает закон, в соответствии с которым движущей силой всех политических революций является внутренняя разобщенность, классовая война, подпитываемая антагонизмом классовых интересов. Платон еще раз уточняет формулировку этого фундаментального закона. Он настаивает на том, что только внутренний разлад правящего класса может ослабить его настолько, чтобы допустить его свержение. «Изменения в государстве обязаны своим происхождением той его части, которая обла-

дает властью, когда внутри нее возникают раздоры»[26], — говорит Платон в «Государстве» и повторяет в «Законах» (возможно, по поводу этого фрагмента из «Государства»): «Царская же, клянусь Зевсом, и вообще всякая власть разрушается разве не самими ее носителями?». Этот социологический закон, а также наблюдение, что различия экономических интересов чаще всего оказываются причиной разобщенности, — ключ к философии истории Платона. Более того, это также ключ к анализу Платоном условий, необходимых для установления политического равновесия, т. е. для приостановки политических изменений. Платон утверждает, что эти условия были налицо в наилучшем и совершенном государстве древности.

III

Платоновское описание совершенного или наилучшего государства обычно интерпретируют как утопическую прогрессистскую программу. Вопреки многочисленным утверждениям в «Государстве», «Тимее» и «Критии» о том, что Платон описывает далекое прошлое, и вопреки соответствующим отрывкам из «Законов», где платоновские исторические намерения выражаются открыто, часто можно услышать заявление, будто в намерения Платона входило мифологизированное описание будущего. Я полагаю, однако, что Платон имел в виду то, что он говорил, и что многое из того, что он говорил о своем совершенном государстве, — в особенности в книгах II, III и IV «Государства», носило исторический[27] или даже предысторический характер (подобно его описаниям древнего общества в «Политике» и «Законах»). Это, конечно, не относится ко всем платоновским характеристикам наилучшего государства. В случае, например, царства философов (описанного в книгах V, VI и VII «Государства») Платон сам говорит, что оно реализовано только в вечном мире форм или идей, т. е. в «Небесном граде». Эти намеренно не исторические черты платоновских описаний государственных устройств мы обсудим далее, когда будем анализировать этико-полити-ческие воззрения Платона. Конечно, Платон, рассматривая примитивные или древние государственные устройства, не имел намерения быть исторически точным. Без сомнения, он знал, что не располагает для этого необходимыми данными. Тем не менее, я полагаю, что он серьезно пытался воспроизвести древние племенные формы общественной жизни с доступной ему точностью. Вряд ли стоит сомневаться в этом, особенно если принять во внимание то, что его попытка во

многом оказалась успешной. Иначе и не могло быть, поскольку картина, нарисованная Платоном, является идеализированным описанием воззрений критской и спартанской аристократии. Острая социологическая интуиция позволила ему понять, что государственное устройство Спарты и Крита было не только древним, но и окаменелым, приостановленным, что оно представляло собой остаток еще более древних государственных форм. И Платон решил, что эти древнейшие формы были также и более стабильными, не столь подверженными изменениям, как современные государственные устройства. Платон пытался реконструировать это очень древнее и, следовательно, очень хорошее и чрезвычайно стабильное государство таким образом, чтобы показать, как оно могло быть свободным от разобщенности, как можно было избежать в нем классовой борьбы и как влияние экономических интересов было сведено там до минимума и держалось под контролем. Вот основные задачи платоновской реконструкции наилучшего государства.

Как решает Платон проблему предотвращения классовой войны? Будь он прогрессивным мыслителем, ему, наверное, пришла бы в голову идея бесклассового, эгалитарного общества, — ведь, как показывает его собственная пародия на афинскую демократию, в Афинах существовали мощные эгалитарные тенденции. Однако его цель состояла не в том, чтобы реконструировать возможное будущее государство, а в том, чтобы описать прошлое государство, а именно — государство предка Спарты, которое, конечно же, не было бесклассовым. Это было рабовладельческое государство, и оно — в соответствии с представлением Платона о наилучшем государстве — было основано на жестких классовых различиях. Оно являлось кастовым государством. Поэтому проблема предотвращения классовой войны решается Платоном не путем ликвидации классов, а путем придания правящему классу непререкаемого превосходства. В совершенном государстве все должно быть, как в Спарте: только представителям правящего класса позволено здесь иметь оружие, обладать всей полнотой политических и иных прав, иметь доступ к образованию, т. е. к специальному обучению искусству присматривать за человеческим стадом. (На самом деле, подавляющее превосходство правящего класса слегка беспокоит Платона; он боится, что его представители «станут по дурной привычке причинять овцам зло и будут похожи не на собак, а на волков»[28]. Эту проблему мы рассмотрим позже в этой главе.) Пока правящий класс один, его власти никто не может противостоять, и потому классовая война невозможна.

Платон выделяет три класса, существующих в наилучшем государстве: правители, их вооруженные помощники, или воины, и работники. Однако на самом же деле здесь только два класса: военная каста — вооруженные и образованные правители — и безоружное и необразованное управляемое стадо, поскольку правители являются не отдельной кастой, а лишь старыми и умудренными воинами, вышедшими из рядов помощников. Тот факт, что Платон подразделяет правящую касту на два класса — вождей и помощников, не делая этого же для класса работников, обусловлен, главным образом, тем, что интерес для Платона представляли только правители. Работники, торговцы и т. п. Платона совершенно не интересовали, они были для него лишь человеческим стадом, существующим для удовлетворения материальных потребностей правящего класса. Причем Платон заходит так далеко, что запрещает правителям творить суд над людьми из этого класса и вникать в их мелкие проблемы[29]. Вот почему так отрывочна имеющаяся у нас информация о платоновских низших классах. Однако некоторые замечания о них Платон все же делает: «Духовный склад их таков, что с ними не очень-то стоит общаться, но они обладают телесной силой, достаточной для тяжелых работ». Это некрасивое замечание иногда утешительно трактуют так, будто Платон не видел места для рабов в своем городе-государстве, но я вынужден показать здесь, что это не так. Действительно, Платон нигде открыто не обсуждает вопрос о статусе рабов в его наилучшем государстве. Правда и то, что Платон предложил избегать слова «раб» и считал, что работников лучше *называть* «плательщиками» или даже «кормильцами». Однако делал он это в пропагандистских целях. Нигде у Платона мы не найдем ни малейшего намека на то, что рабство следует отменить или хотя бы смягчить. Напротив, Платон только насмехается над «нежными» афинскими демократами, сторонниками аболиционизма. Он делает это совершенно открыто при описании тимократии, которая, напомним, представляла собой, по Платону, вторую после наилучшего государства форму государственного устройства. Вот что он говорит о тимократическом человеке: «С рабами такой человек жесток, хотя их и не презирает, так как достаточно воспитан». Поскольку же только в наилучшем государстве качество образования превосходит тимократическое, то с высокой степенью вероятности можно заключить, что в платоновском наилучшем городе-государстве были рабы, которых не истязали, а просто презирали. Закономерно презирая рабов, Платон согласно своей теории, не считает необходимым

распространяться на тему рабства. Этот вывод полностью подтверждается отрывком из «Государства», в котором Платон, критикуя практику порабощения греками греков, дает описание преимуществ порабощения варваров и даже призывает «наших граждан», т. е. граждан наилучшего города-государства, «относиться к своим противникам именно таким образом, а к варварам — так, как теперь относятся друг к другу эллины». Эта мысль подтверждается также и содержанием «Законов», где Платон выказывает самое антигуманное отношение к рабам.

Поскольку только один правящий класс обладает политической властью, с помощью которой человеческое стадо заключается в такие рамки, которые не позволили бы ему выйти из-под контроля, то проблема сохранения государства целиком сводится к проблеме сохранения единства правящего класса. Как сохранить единство правителей? Путем обучения и разнообразных форм психологического воздействия, а также путем подавления экономических интересов, способных повлечь за собой разобщенность. Экономическая воздержанность достигалась и контролировалась в результате введения коммунизма, т. е. отмены частной собственности, особенно на драгоценные металлы. (Запрет на обладание драгоценными металлами существовал и в Спарте.) Коммунизм распространялся только на правящий класс, единство которого следовало обязательно сохранить; ссоры внутри низшего класса не заслуживали внимания. Поскольку всякая собственность являлась общественной, то право общего обладания относилось также к женщинам и детям. Ни один представитель правящего класса не должен был знать ни своих детей, ни своих родителей. Семью следовало уничтожить или, точнее, расширить ее до размера всего класса воинов. В противном случае семейные обязанности могли стать источником разобщения. Таким образом, «каждый должен почитать каждого родным себе»[30]. (Это предложение не было ни новым, ни революционным, как это может показаться. Вспомним спартанские ограничения на частную семейную жизнь, например запрет на отдельные трапезы, который Платон часто называл институтом «совместных трапез».) Вместе с тем даже общее обладание женщинами и детьми Платон не считал достаточным для защиты правящего класса от экономических опасностей. Для него важно было избежать не только бедности, но и процветания. И то, и другое таило угрозу единству: бедность потому, что она заставляет людей применять отчаянные усилия для удовлетворения своих потребностей, а процветание потому, что причиной большин-

ства изменений являются изобилие, богатство, делающие возможными опасные эксперименты. Только при коммунистической системе, сводящей экономические интересы до минимума и гарантирующей единство правящего класса, не может быть ни большой нужды, ни большого богатства.

Таким образом, коммунистическое устройство правящего класса платоновского совершенного города-государства вытекает из его фундаментального закона социальных изменений. Оно — необходимое условие политической стабильности, важнейшей характеристики такого города-государства. Однако при всей важности этого условия его одного недостаточно. Для того, чтобы правящий класс мог чувствовать себя действительно объединенным в одно племя, т. е. в одну большую семью, необходимо не только наличие связей между представителями класса, но и давление, оказываемое на него извне. Это давление может быть создано путем расширения пропасти между правителями и управляемыми. Чем глубже правители будут чувствовать принадлежность управляемых к низшему сословию, тем больше будет укрепляться чувство единения между ними. Так, Платон после некоторых колебаний приходит к фундаментальному принципу, гласящему, что между представителями разных классов не должно быть никаких отношений: «Вмешательство этих трех сословий в чужие дела, — говорит Платон, — и переход из одного сословия в другое — величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением»[31]. Однако такое жесткое разделение на классы следовало как-то оправдать, а это оправдание могло состоять только в том, что правители являются высшими по сравнению с управляемыми существами. Поэтому Платон оправдывает предложенное им разделение классов, утверждая, что правители значительно превосходят управляемых в трех аспектах: породой, образованием и своей шкалой ценностей. Моральные ценности Платона, которые, конечно же, совпадают с ценностями правителей наиболее совершенного государства, будут рассмотрены в главах 6, 7 и 8. Здесь же я хотел бы ограничиться описанием некоторых идей Платона, касающихся происхождения, воспитания и образования представителей правящего класса. (Прежде чем приступить к такому описанию, я хочу высказать свое убеждение, что личное превосходство, будь оно расовым, интеллектуальным, моральным или превосходством в образовании, даже если оно может быть доказано, не должно, тем не менее, служить основанием установления политических прерогатив. Большинство населения цивилизованных стран сегодня считает теорию расового превосходства

мифом. Однако даже если бы эта теория была доказана, она не должна приводить к каким-то политическим последствиям, хотя могла бы накладывать особую моральную ответственность на представителей высшей расы. Аналогичные требования следует предъявлять также тем, кто превосходит других интеллектуально, морально или уровнем образования. Я глубоко убежден, что некоторые интеллектуалы, высказывая противоположное мнение, показывают только то, сколь ущербным было их образование, раз оно не помогло им осознать свою ограниченность и свое фарисейство.)

IV

Для того, чтобы понять суть воззрений Платона на происхождение, воспитание и образование представителей правящего класса, особое внимание следует обратить на два важных момента нашего анализа. Во-первых, следует иметь в виду, что Платон описывает город-государство, которое существовало в прошлом, но которое связано с настоящим таким образом, что некоторые его черты все еще можно различить в существующих государствах, например в Спарте. Во-вторых, Платон, описывая свой идеальный город-государство, имеет в виду условия его стабильности и пытается обнаружить гарантии этой стабильности внутри самого правящего класса, а точнее — в его единстве и силе.

Что касается происхождения правящего класса, следует заметить, что в «Политике» Платон говорит о времени, предшествовавшем появлению наилучшего государства, когда «бог сам пестовал людей и ими руководил, подобно тому как сейчас люди ... пасут другие, низшие, породы... Не было также в собственности женщин и детей»[32]. В этом отрывке Платон имеет в виду не просто хорошего пастуха. В свете того, что Платон говорит по этому поводу в «Законах», мы можем интерпретировать его слова почти буквально, т. с. в том смысле, что древнее общество, существовавшее еще до появления первого наилучшего города-государства, было просто семьей кочующих в горах пастухов, руководимых патриархом: «Государственное устройство возникло, — говорит Платон о периоде, предшествующем первому поселению, — как господство старейшего, получившего эту власть от отца и матери; за ним следовали остальные, составляя, точно птицы, одну стаю, и они находились под управлением законов наших дедов и наиболее справедливой из всех царской власти». Эти кочевые племена, называвшие себя «дорийцами», говорит Платон, поселились в пелопоннесских

городах — прежде всего в Спарте. Как это произошло, Платоном объясняется весьма смутно, однако его нерешительность в этом вопросе становится понятной, как только он намекает нам на то, что это «поселение» на самом деле было жестоким порабощением. Насколько нам известно, Платон излагает правдивую историю дорического поселения на Пелопоннесе. Поэтому у нас есть все основания полагать, что Платон в своем рассказе предпринял серьезную попытку описать события греческой предыстории — описать не только происхождение дорического высшего сословия, но и происхождение человеческого стада, т. е. коренного греческого населения. В похожем отрывке из «Государства» Платон дает нам мифологическое, но очень точное описание самого завоевания, говоря о происхождении «земнородных», т. е. правящего класса наилучшего города. (Миф о земнородных в другом аспекте будет рассмотрен в главе 8.) Их победоносное вступление в город, основанный ранее крестьянами и ремесленниками, описано так: «Мы же, снабдив этих наших земнородных людей оружием, двинемся с ними вперед под руководством правителей. Придя на место, пусть они осмотрятся, где им всего лучше раскинуть в городе лагерь, чтобы удобнее было держать жителей в повиновении в случае, если кто не пожелает подчиняться законам, и отражать внешних врагов, если неприятель нападет, как волк на стадо». Этот короткий, но исполненный триумфального пафоса рассказ о порабощении коренного населения воинственной ордой (которую в «Политике» Платон отождествлял с пастухами, кочевавшими в горах в период, предшествовавший возникновению поселений) следует вспомнить при истолковании настойчиво повторявшегося Платоном утверждения о том, что хорошие правители, будь то боги, полубоги или цари, являются патриархальными пастырями людей и что искусство политической власти подобно пастушескому искусству, т. е. является искусством управления и усмирения человеческого стада. Именно в этом свете и нужно рассматривать данное им описание воспитания, т. е. обучения «защитников служить как сторожевым собакам, а правителей — как пастухам». Воспитание и обучение помощников, а значит и представителей правящего класса платоновского наилучшего государства является, подобно ношению оружия, классовым отличием и потому классовой прерогативой [33]. При этом воспитание и обучение — это не пустые символы. Подобно оружию, они представляют собой инструменты классового господства, необходимые для поддержания стабильности такого господства. Платон рассматривает их исключительно с этой точки зре-

ния, т. е. в качестве мощного политического орудия, средства управления человеческим стадом и объединения правящего класса.

Для достижения этой цели важно, чтобы правящий класс чувствовал себя принадлежащим к высшему господствующему сословию. «Сословие стражей должно быть чистым»[34], — говорит Платон (в защиту инфантицида, т. е. ритуала убийства физически слабых младенцев) и в связи с этим выдвигает расистский аргумент, что мы, тщательно производя селекцию скота, вместе с тем с пренебрежением относимся к человеческому роду. Этот аргумент с тех пор повторялся много раз. (В Афинах инфантицид не был принят. Платон, видя, что в целях евгеники он практикуется в Спарте, решил, что этот обычай хорош в силу своей древности.) Платон требует, чтобы те же принципы, которые опытный селекционер применяет к собакам, кошкам или птицам, применялись также и для селекции господствующего сословия: «А если этого не соблюдать, то как ты считаешь — намного ли ухудшится порода птиц и собак?» — спрашивает Платон и приходит к выводу, что «с человеческим родом дело обстоит так же». Сословные качества, которые должны были воспитывать в себе правители, — это качества сторожевого пса. «Военные атлеты должны быть чуткими, как собаки», — требует Платон и спрашивает: «В деле охраны есть ли разница между природными свойствами породистого щенка и юношей хорошего происхождения?». Восхищение Платона собаками заходит так далеко, что он различает в них «подлинную философскую природу», так как собаке «присуще стремление познавать».

Трудность, расстраивавшая Платона более всего, состояла в том, что правители и помощники должны обладать характером одновременно неистовым и мягким. Понятно, что в них следует воспитывать неистовство, раз они должны «обладать неодолимым и непобедимым яростным духом». Однако, «если стражи таковы по своей природе, не будут ли они свирепыми и друг с другом, и с остальными гражданами»[35]. В самом деле, «самое ужасное и безобразное — если собаки причиняют овцам зло и похожи не на собак, а на волков». Эта проблема важна с точки зрения сохранения равновесия или, точнее, стабильности государства, потому что Платон не надеялся на равновесие сил разных классов, так как оно было бы нестабильным. Контроль за правящим классом, его деспотической властью и неистовством со стороны управляемых, по мнению Платона, недопустим, ибо превосходство господствующего класса не должно подвергаться сомнению. Единственной фор-

мой контроля за правящим классом является, поэтому, самоконтроль. Правящий класс должен быть экономически воздержанным, т. е. избегать чрезмерной эксплуатации управляемых, но он должен также избегать и чрезмерных проявлений неистовства в общении с управляемыми. Однако этого можно добиться, лишь уравновесив природное неистовство мягкостью. Платон полагал, что это весьма серьезная проблема, поскольку «кроткий нрав противоположен ярости духа». Устами Сократа он признается, что эта проблема его сильно занимает, — до тех пор, пока он снова не вспомнил о собаках: «Их свойство — быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми — как раз наоборот», — говорит он. А потому доказано, что «поиски таких свойств в страже не противоречат природе». В результате Платоном была поставлена задача воспитания господствующего сословия и были указаны пути ее решения на основе анализа условий сохранения стабильного государства.

Поставленные Платоном задачи в области образования совершенно те же самые. Здесь он преследует чисто политическую цель стабилизации государства путем смешивания в характере правителей элементов неистовства и мягкости. Две дисциплины, изучавшиеся детьми представителей греческих высших классов, — гимнастика и музыка (последняя понималась в широком смысле и включала в себя изучение всей литературы), Платон соотносит с двумя элементами характера — неистовством и мягкостью. «Разве ты не замечал, — спрашивает Платон[36], — каким бывает духовный склад у тех, кто всю жизнь посвятил гимнастике и вовсе не касался мусического искусства? И каков он у людей, им противоположных? Занимающиеся только гимнастикой становятся грубее, чем следует, а занимающиеся одним только мусическим искусством — настолько мягкими, что это их не украшает... А наши стражи должны обладать обоими этими природными свойствами... Я бы сказал, бог даровал людям два искусства: мусическое искусство и гимнастику, но не ради души и тела, а ради яростного и философского начал в человеке... Главные образцы воспитания и обучения пусть будут у нас такими», — заключает Платон.

Хотя Платон отождествляет душевную мягкость с предрасположенностью к философии и хотя в завершающих частях «Государства» философия занимает доминирующее положение, он вовсе не склоняется в пользу душевной мягкости или музыкального, т. е. литературного образования. Его беспристрастность в уравновешивании двух душевных элементов особенно очевидна, когда он призывает к серьез-

нейшим ограничениям литературного образования по сравнению с тем, что в его годы было принято в Афинах. Это, конечно, отражает его общее предпочтение Спарты Афинам. (Крит, его другая модель, был настроен против музыки еще более решительно, чем Спарта[37].) Политические принципы литературного образования Платона основаны на простом сравнении Афин и Спарты. Он видел, что Спарта обращалась со своим человеческим стадом излишне жестоко, что, по его мнению, являлось симптомом или даже признанием слабости[33], а потому и симптомом начинающегося вырождения господствующего класса. Афины, наоборот, обращались с рабами слишком либерально и расслабленно. Платон решил, что это является доказательством того, что спартанцы чрезмерно увлекались гимнастикой, а афиняне — музыкой. Эта простая оценка помогла ему легко определить то, что, по его мнению, являлось подлинной мерой или подлинной смесью двух элементов в системе образования наилучшего государства и сформулировать принципы политики в области образования. С точки зрения афинян это не могло означать ничего, кроме требования удушить литературное образование по примеру Спарты с ее жестким контролем литературы[39]. Суровой цензурой контролировалась не только поэзия, но и музыка как таковая, которые, внушая молодежи понятие о классовой дисциплине и классовых интересах[40], должны были укреплять стабильность государства. Платон даже забывает о том, что функция музыки состоит в том, чтобы смягчать нравы молодежи, требуя, чтобы музыка делала их храбрее, т. е. неистовее. (Принимая во внимание, что Платон был афинянином, его аргументы, касающиеся собственно музыки, кажутся мне почти невероятными в их суеверной нетерпимости, особенно при сравнении с более просвещенной современной ему критикой[41]. Однако даже теперь многие музыканты на его стороне, возможно потому, что им льстит его высокое мнение о вечности музыки, т. е. о ее политическом значении. То же самое можно сказать о педагогах и даже о многих философах, поскольку Платон требовал, чтобы они управляли государством. Это требование мы рассмотрим в главе 8.) Политический принцип Платона, определяющий характер духовного образования, т. е. сохранение стабильности государства, определяет также и характер образования физического. Цель физического образования у Платона — типично спартанская. Если афинский гражданин получал общее всестороннее образование, то Платон требует, чтобы представители правящего класса обучались как профессиональные воины, готовые сражаться против внутренних и внешних

врагов. Детей обоих полов, повторяет он дважды, «надо брать и на войну — конечно, зрителями, на конях, а где безопасно, так и поближе; пусть они отведают крови, словно щенки»[42]. Формула одного современного писателя, назвавшего тоталитарную систему образования «интенсивной и непрерывной формой мобилизации», хорошо описывает всю платоновскую теорию обучения.

Таков набросок платоновской теории наилучшего, или древнейшего, города-государства, обращавшегося со своим человеческим стадом так, как мудрый, но жестокосердный пастух обращается со своими овцами: не слишком жестоко, но с подобающим презрением... Платоновское описание такого города-государства действительно превосходно и в качестве анализа спартанских социальных институтов и условий их стабильности или нестабильности, и в качестве попытки реконструировать жесткие древние формы племенной жизни. (В этой главе я рассматриваю только дескриптивные аспекты этого анализа. Этические аспекты будут рассмотрены позднее.) Я полагаю, что многое из того, что исследователи относят к мифологическим или утопическим спекуляциям Платона, следует истолковывать в качестве данного им социологического описания и анализа. Если, например, мы вспомним его миф о триумфальном шествии военной орды, поработившей оседлое население, то вынуждены будем отметить, что с точки зрения дескриптивной социологии он очень удачен. На самом деле, его можно даже понять в качестве интересной (хотя, вероятно, слишком общей) современной теории происхождения государства, в соответствии с которой централизованная и организованная политическая власть обычно появляется в результате такого завоевания[43]. Описаний подобного рода в платоновских работах, по-видимому, даже больше, чем мы можем предположить.

V

Подведем итоги. Пытаясь понять и истолковать переживаемую им изменчивость социального мира, Платон сумел чрезвычайно подробно развить систематическую историцистскую социологию. Существующие государства он считал вырождающимися копиями неизменной формы или идеи государства. Он сделал попытку реконструировать эту форму или идею или, по крайней мере, описать общество, которое походило бы на нее возможно больше. Материалом для такой реконструкции послужили, наряду с историческими сведениями, результаты его анализа социальных институтов Спарты

и Крита, представлявших древнейшие из известных ему форм общественной жизни в Греции, в которых он сумел распознать задержанные формы еще более старых племенных сообществ. Однако для того, чтобы использование этого материала было успешным, ему потребовался принцип различения между хорошими, древними, или первоначальными, чертами существующих институтов и симптомами их распада. Этот принцип он вывел из предложенного им закона политических революций, в соответствии с которым источником всех социальных изменений является разобщенность правящего класса и его заинтересованность только экономическими проблемами. Поэтому для реконструкции наилучшего государства потребовалось самым радикальным образом устранить все источники и элементы разобщенности и распада. Иначе говоря, спартанское общество, служившее основой реконструкции, следовало рассматривать с точки зрения условий, необходимых для сохранения нерушимого единства господствующего класса, гарантией чему должны были быть экономическая воздержанность, воспитание и обучение правящего класса.

Истолковывая современные ему общества как искаженные копии идеального государства, Платон оснастил достаточно грубые представления Гесиода о человеческой истории одновременно теоретическим обрамлением и анализом возможностей их практического применения. Ему удалось развить чрезвычайно реалистичную историцистскую теорию, обнаружившую причину социальной изменчивости в герак-литовской распре и в борьбе классов, которая у Гераклита являлась движущей и разлагающей силой истории. Эти исто-рицистские принципы Платон применил для описания истории заката и упадка греческих городов-государств, в особенности для критики демократии, названной им женоподобной и вырожденной. Можно добавить, что позднее, в «Законах»[44], он применил эти принципы также и к истории заката и падения персидской империи, положив начало длинному списку сценариев «закатов» истории империй и цивилизаций. («Закат Европы» О. Шпенглера, может быть, наихудший, но отнюдь не последний из них[45].) Все это, я полагаю, можно рассматривать как чрезвычайно впечатляющую попытку осмыслить и объяснить переживания Платона, вызванные крахом племенного общества, — переживания, которые были аналогичны переживаниям Гераклита, создавшего первую философскую теорию изменчивости.

Вместе с тем, наш анализ платоновской дескриптивной социологии еще не завершен. Его история заката и падения содержит два характерных момента, на которые мы еще не

обращали специального внимания. Платон полагал, что движущиеся к закату общества подобны организму и что закат — это процесс, подобный старению. Он считал также, что закат общества является заслуженным, — в том смысле, что моральный упадок, т. е. упадок и деградация души, идет рука об руку с упадком и деградацией социального тела. Все сказанное имеет важное значение в платоновской теории первого изменения — в истории Числа и Падения человека. Эту теорию и ее связь с учением о формах или идеях мы рассмотрим в следующей главе.

Глава 5. ПРИРОДА И СОГЛАШЕНИЕ

Платон не был первым философом, подвергнувшим общественные явления научному анализу. Начало развитию общественных наук было положено по крайней мере во времена поколения Протагора, первого из великих мыслителей, которые называли себя «софистами». Это начало было связано с осознанием потребности различать две разные составляющие среды обитания человека — природное и социальное окружение. Заметить и понять это различие непросто, и даже до сих пор оно не всегда кажется очевидным. Со времен Протагора его существование не раз ставилось под сомнение. Многие из нас, возможно, и теперь часто склонны истолковывать наше социальное окружение так, как если бы оно было «естественным».

Одной из существенных черт магического сознания древнего — племенного или «закрытого» общества — является господствующее в таком обществе убеждение, будто оно существует в заколдованном круге[1] неизменных табу, законов и обычаев, которые считались столь же неизбежными, как восход солнца, смена времен года и тому подобные совершенно очевидные закономерности природы. И только после падения магического «закрытого общества» стало возможным теоретическое осмысление отличия «природы» от «общества».

I

Мне кажется, что для анализа процесса осознания специфических особенностей природы и общества нам потребуется хорошенько усвоить одно важное различие. Это — различие между (a) *естественными законами,* или законами природы, такими, как например, законы, описывающие движение Солнца, Луны и планет, смену времен года и т. п., а также закон гравитации или, скажем, законы термодинамики, и *(b) нормативными законами или нормами,* запретами и заповедями, т. е. правилами, которые запрещают или требуют определенного образа поведения. В качестве примера нормативных законов можно назвать Десять заповедей, правовые нормы, регулирующие порядок выборов в парламент, и законы афинского полиса.

Поскольку стремление затушевать интересующее нас различие часто препятствует обсуждению этих вопросов, я хотел бы в этой связи сделать несколько замечаний. Закон в смысле (a) — закон природы — описывает жесткую неизменную

регулярность, которая либо на самом деле имеет место в природе (в этом случае закон является истинным утверждением), либо не существует (в этом случае он ложен). Если нам неизвестно, истинен или ложен некоторый закон, и если мы хотим привлечь внимание к этой неопределенности, то мы часто называем его «гипотезой». Закон природы неизменен и не допускает исключений. И если мы сталкиваемся с событием, противоречащим ему, то говорим не о том, что обнаружили исключение, а, напротив, о том, что наша гипотеза была опровергнута, поскольку вышло так, что гипотетическая жесткая регулярность на самом деле не имеет места или, иначе говоря, что утверждение, которое, по нашим предположениям, описывало закон природы, оказалось ложным. Поскольку законы природы неизменны, они не могут быть нарушены или созданы. Хотя мы можем использовать их в технических целях, они недоступны контролю со стороны человека, а их незнание или игнорирование может привести к беде.

Ситуация совершенно иная, когда мы обращаемся к (А) — нормативным законам. Нормативный закон, будь то правовой акт или моральная заповедь, вводится человеком. Его часто называют хорошим или плохим, правильным или неправильным, приемлемым или неприемлемым, но «истинным» или «ложным» его можно назвать лишь в метафорическом смысле, поскольку он описывает не факты, а ориентиры для нашего поведения. Если этот закон имеет смысл и значение, то он может быть нарушен, а если его невозможно нарушить, то он поверхностен и не имеет смысла. Требование «Не трать денег больше, чем имеешь» является примером осмысленного нормативного закона. Эта максима может стать важным моральным или правовым законом, и это произойдет с тем большей вероятностью, чем чаще она будет нарушаться. Фраза «Не вынимай из кошелъка денег больше, чем там находится», судя по тому, как она построена, тоже может претендовать на роль нормативного закона. Однако никто не станет рассматривать такое правило в качестве существенной части системы права или нравственности, поскольку его невозможно нарушить. Существование нормативных законов всегда обусловлено человеческим контролем — человеческими решениями и действиями. Этот контроль обычно осуществляется путем применения санкций — наказанием или предупреждением того, кто нарушает закон.

Вместе со многими учеными, в особенности социологами, я полагаю, что различие между законами в смысле *(а),* т. е. утверждениями, описывающими природные регулярности, и

законами в смысле *(b)*, т. е. нормами типа запретов и заповедей, является фундаментальным и что два этих типа законов едва ли имеют между собой что-либо общее помимо названия. Тем не менее, эта точка зрения отнюдь не является общепризнанной. Напротив, многие мыслители полагают, что существуют нормы — запреты и заповеди, — являющиеся «естественными», потому что они подобны законам природы в смысле *(a)*. Эти мыслители утверждают, например, что определенные правовые нормы соответствуют человеческой природе, а потому и естественным психологическим законам в смысле (a), в то время как другие правовые нормы могут быть противны человеческой природе. По их мнению, нормы, которые следует считать соответствующими человеческой природе, на самом деле не очень отличаются от законов природы в смысле (a). Другие мыслители утверждают, что законы природы в смысле *(a)* очень похожи на нормативные законы, поскольку они были введены волей или решением Создателя Вселенной. Эта точка зрения, скорее всего, была причиной использования первоначально нормативного слова «закон» для обозначения законов в смысле *(a)*. Все эти воззрения, конечно, заслуживают обсуждения. Однако перед тем, как перейти к нему, необходимо четко различить законы в смысле (a) от законов в смысле *(b)* и не впадать в заблуждение из-за неправильного употребления терминов. Поэтому термин «закон природы» («natural law») мы будем использовать исключительно для обозначения законов в смысле (a) и не станем применять его к каким бы то ни было нормам, которые в том или ином смысле можно назвать «естественными» («natural»). Не впадая в путаницу, мы всегда можем говорить о «естественных правах и обязанностях» («natural rights and obligations») или о «естественных нормах» («natural norms»), если желаем подчеркнуть «естественный» характер законов типа *(b)*.

II

Я полагаю, что для понимания платоновской социологии необходимо проанализировать, как могло сформироваться понимание различия между естественными и нормативными законами. Сначала я хотел бы рассмотреть то, что могло быть начальным пунктом и завершающим этапом развития такого понимания, а затем — три промежуточных шага, каждый из которых играет свою роль в платоновской теории. Начальный пункт этого развития я назвал бы *наивным монизмом*. Это воззрение можно считать чрезвычайно характерным для «за-

крытого общества». Завершающий этап, который я называю *критическим дуализмом* (или критическим конвенционализмом), характерен для «открытого общества». Тот факт, что до сих пор многие не решаются сделать этот последний шаг, можно считать свидетельством того, что мы все еще находимся в переходном периоде от закрытого к открытому обществу (об этом см. главу 10).

Начальный период, который я назвал «наивным монизмом», представляет собой этап, на котором различие между естественными и нормативными законами еще не фиксировалось. На этом этапе негативный опыт человека является средством, с помощью которого он учится приспосабливаться к окружающей среде. Различие между санкциями, навязанными другими людьми в случае нарушения нормативных табу, и негативным опытом, испытанным под воздействием природного окружения, еще не осознается. Существуют две возможные стадии проявления наивного монизма. Одну из mix можно назвать *наивным натурализмом.* На этой стадии считается, что естественные и конвенциональные регулярности вообще неизменны. Я думаю, что эта стадия — всего лишь абстрактная возможность, которая, скорее всего, никогда не реализовывалась. Гораздо важнее для нас стадия, которую можно назвать *наивным конвенционализмом,* на которой считается, что природные и нормативные регулярности выражают решения человекоподобных богов и демонов. На этой стадии смену времен года, особенности движения Солнца, Луны и планет интерпретируют так, будто они повинуются «законам», «повелениям» и «решениям», «управляющим небом и землей» и «провозглашенным Богом-создателем в начале времен»[2]. Понятно, что те, кто так думает, способны поверить и в то, что даже законы природы при определенных исключительных обстоятельствах подвержены изменениям, что иногда мы можем воздействовать на них при помощи магии и что эти законы приводятся в действие санкциями — так, как если бы они были нормативными. Это хорошо иллюстрирует изречение Гераклита: «Солнце не преступит [положенных] мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды».

Крушение племенной системы, основанной на магии, тесно связано с осознанием того, что системы табу различных племен различны, что они введены и навязаны человеком и что их можно безнаказанно нарушать, если только удастся избежать наказания со стороны соплеменников. Осознанию этого факта способствовало также наблюдение, что законы могут вводиться и изменяться смертными законодателями. Я имею в виду не только таких законодателей, как Солон, но

и законы, введенные и принятые обычными гражданами демократических городов. Этот опыт позволил осознать различие между нормативными законами, введенными человеком и основанными на решениях и соглашениях, и природными регулярностями, недоступными власти человека. Позицию, при которой возникло ясное понимание этого различия, можно назвать *критическим дуализмом,* или критическим конвенционализмом. В истории греческой философии этот дуализм фактов и норм проявился в форме противопоставления природы и соглашения[3].

Несмотря на то, что эта позиция была сформулирована еще в давние времена софистом Протагором, старшим современником Сократа, она еще так плохо понята, что я чувствую потребность разъяснить ее более подробно. Прежде всего, не следует думать, что критический дуализм влечет за собой теорию исторического происхождения норм. Он не имеет ничего общего с совершенно неправдоподобной исторической идеей, что нормы были введены или установлены человеком *сознательно,* а не обнаружены им как просто существующие (как только он приобрел способность распознавать что-то подобное). Поэтому критический дуализм не имеет ничего общего с утверждением, что источником норм является человек, а не Бог, равно как и не снижает ценности нормативных законов. И уж совершенно он отвергает взгляд, в соответствии с которым нормы, будучи конвенциональными, т. е. искусственными, являются поэтому «только произвольными». Критический дуализм утверждает лишь, что нормы и нормативные законы *могут* вводиться и изменяться человеком — точнее, договором или решением соблюдать или изменять их, а поэтому человек несет за них моральную ответственность: не за те нормы, которые он обнаруживает в обществе, только начиная размышлять над ними, а за нормы, которые он согласился соблюдать, когда у него были средства для их изменения. Нормы искусственны в том смысле, что порицать за них, кроме себя, некого — ни Бога, ни природу. Улучшать их, если мы считаем их сомнительными, — наша задача.

Этим я хочу сказать, что, называя нормы конвенциональными, я не имею в виду, что они должны быть произвольными или что система одних законов не хуже и не лучше системы других. Говоря, что некоторые системы законов могут быть улучшены и что одни законы могут быть лучше других, я имею в виду, что существующие нормативные законы (или социальные институты) возможно сравнивать с некоторым нормативным идеалом, которого мы захотели бы добиться. Однако даже этот идеал создастся нами — в том смысле, что

добиваться его решили мы сами и что только мы несем ответственность за это наше решение. В природе идеалов не обнаружить. Природа состоит из фактов и регулярностей, которые сами по себе ни моральными, ни аморальными не являются. Мы сами навязываем идеалы природе и тем самым привносим в мир природы мораль[4], хотя сами при этом являемся частью природы. Мы — продукты природы, но природа же дала нам власть изменять мир, предвидеть и планировать будущее и принимать далеко идущие решения, за которые мы несем моральную ответственность. Таким образом, и решения, и ответственность за них появляются в мире природы только вместе с нами.

III

Для понимания изложенной точки зрения необходимо усвоить, что наши решения никогда не выводятся из фактов (или из утверждений о фактах), хотя они и имеют некоторое отношение к фактам. Например, решение бороться с рабством не зависит от факта, что все люди рождаются равными и свободными и никто не рождается в цепях. Действительно, ведь даже если все мы рождаемся свободными, скорее всего найдутся люди, пытающиеся заковать других в цепи и даже верящие в то, что они должны это сделать. Точнее говоря, если мы заметим, что некоторый факт можно изменить — например, факт, что многие люди страдают от болезней, то по отношению к этому факту мы можем занять совершенно разные позиции: принять решение сделать все возможное, чтобы изменить этот факт, решить бороться со всякой попыткой его изменения или решить вообще не предпринимать по отношению к нему никаких действий.

Все моральные решения, таким образом, связаны с тем или иным фахтом (чаще всего с фактом общественной жизни), и все (подверженные изменениям) факты общественной жизни могут послужить основой для различных решений. Это доказывает, что решения никогда не могут быть выведены из фактов или из описания фактов.

Однако они не выводятся и из фактов другого класса — я имею в виду природные регулярности, описываемые законами природы. Несомненно, наши решения не должны противоречить законам природы (включая законы человеческой физиологии и психологии), если мы хотим, чтобы они приводили к поставленной цели, ибо если они будут им противоречить, то просто окажутся невыполнимыми. Например, решение, согласно которому все должны работать больше, а

есть меньше, на каком-то этапе окажется невыполнимым по чисто физиологическим основаниям, т. е. потому, что оно будет противоречить естественным физиологическим законам. Аналогичным образом решение, что все должны работать меньше, а есть больше, на каком-то этапе окажется невыполнимым в силу различных причин, включая естественно экономические законы. (Как мы увидим далее, в разделе IV этой главы, в общественных науках также существуют естественноисторические законы, которые мы будем называть «социологическими законами».)

Итак, некоторые решения оказываются неприемлемыми потому, что их невозможно выполнить, поскольку они противоречат законам природы (или «неизменяемым фактам»). Однако это, конечно же, не означает, что то или иное решение может быть логически выведено из таких «неизменяемых фактов». Скорее, ситуация такова. Сталкиваясь с некоторым изменяемым или неизменяемым фактом, мы можем принять различные решения: изменить его, защитить его от тех, кто пытается его изменить, не вмешиваться и т. п. Но если факт, с которым мы столкнулись, неизменяем — либо потому, что его изменение невозможно в силу существующих законов природы, либо потому, что его изменение по каким-то причинам слишком затруднительно для тех, кто захочет этим заняться, — то решение изменить его окажется непрактичным. Действительно, любое решение, касающееся этого факта, будет бессмысленным и бесцельным.

Таким образом, критический дуализм обращает особое внимание на невозможность сведения решений или норм к фактам. Поэтому его можно назвать *дуализмом фактов и решений.*

Однако такой дуализм может встретить некоторые возражения. Ведь можно сказать, что решения *являются* фактами. Если мы принимаем решение ввести определенную норму, то сам акт принятия этого решения оказывается психологическим или социологическим фактом, и было бы нелепостью утверждать, что между фактами разного рода нет ничего общего. Поэтому, если несомненно, что решения о принимаемых нами нормах зависят от определенных психологических фактов, например особенностей нашего воспитания, то вроде бы нелепо постулировать дуализм решений и фактов или утверждать, что решения не выводимы из фактов. На это возражение можно ответить, что термин «решение» употребляется в двух различных смыслах. Можно говорить о некотором решении, которому мы подчинились, к которому пришли, которое рассматриваем и взвешиваем, однако можно, в отли-

чие от этого, говорить и об акте решения и его также называть «решением». Только во втором случае решение является фактом. Аналогичная ситуация имеет место и со множеством других терминов. Так, например, в одном случае мы можем говорить о постановлении, направленном для рассмотрения в некоторый совет, в другом — о самом акте принятия советом такого постановления. Точно так же мы можем говорить, с одной стороны, о поступившем нам некотором предложении о чем-то, а с другой стороны, о самом акте предложения нам чего-либо. И то, и другое может быть названо «предложением» или «рекомендацией» («proposal»)*. Аналогичная двусмысленность хорошо известна в области дескриптивных утверждений или высказываний. Возьмем, к примеру, утверждение: «Наполеон умер на острове Святой Елены». Здесь важно отличать само это утверждение от факта, который оно описывает и который мы можем назвать первичным фактом, а именно — факта, что Наполеон умер на острове Святой Елены. Предположим, что некоторый историк, мистер А., воспроизводящий биографию Наполеона, делает такое утверждение. Тем самым он описывает то, что мы назвали первичным фактом. Однако существует и вторичный факт, совершенно отличный от первичного, а именно — факт, что этот историк сделал такое утверждение. Тогда другой историк, мистер Б., воспроизводя биографию мистера А., может описать этот второй факт утверждением: «Мистер А. утверждал, что Наполеон умер на острове Святой Елены». Вторичный факт, таким образом, также можно передать дескрипцией. Причем, дескрипцию в этом смысле следует отличать от дескрипции в том смысле, когда мы произносим: «Наполеон умер на острове Святой Елены». Конструирование дескрипции или утверждения является социологическим или психологическим фактом. Однако *выполненную дескрипцию следует отличать от того факта, что она была выполне-*

* Английский термин «proposal», примененный К.Поппером в этом месте книги впервые (в дальнейшем он будет употребляться часто), как нам представляется, не имеет адекватного русского аналога. Перевод его как «предложение» (так обычно принято в словарях) в данном случае не подходит, поскольку в русском языке слово «предложение» (как и в английском языке слово «proposition») употребляется, по крайней мере, в двух смыслах: для обозначения высказывания или утверждения о чем-либо (пропозиции — в логической терминологии) и для обозначения акта предложения кому-то чего-то («Я предлагаю вам...»). Английское слово «proposal» используется в этом втором смысле и поэтому мы вынужденеы переводить его — в зависимости от контекста — как «предложение-проект», «рекомендация», «совет», «предложение по установлению нормы» и т. п. — *Прим. редактора и переводчиков.*

на. Ее невозможно вывести из этого факта; ведь это означало бы, что мы можем оправданно выводить утверждение «Наполеон умер на острове Святой Елены» из утверждения «Мистер А. утверждал, что Наполеон умер на острове Святой Елены», а этого делать, конечно, нельзя.

То же самое можно сказать и о решениях. Действие по принятию решения, введению нормы или стандарта является фактом, но сами введенные норма или стандарт фактами не являются. То, что большинство людей следуют норме «Не укради», есть социологический факт. Однако норма «Не укради» — это не факт, и она не может быть выведена из утверждений, описывающих факты. Это станет понятнее, если мы вспомним, что по отношению к определенному факту всегда возможны различные и даже противоположные решения. Так, например, перед лицом социологического факта, что большинство людей подчиняются норме «Не укради», мы можем решить либо подчиниться этой норме, либо бороться с ней; мы можем либо приветствовать тех, кто ей подчинился, либо бранить их, убеждая подчиниться другой норме. Итак, *невозможно вывести предложение, утверждающее норму, решение или, скажем, политическую рекомендацию, из предложения, утверждающего факт,* — иначе говоря, невозможно вывести нормы, решения, *предложения-проекты* или *рекомендации (proposals)* из фактов[3].

Утверждение, что нормы искусственны (это значит не то, что они были сознательно сконструированы, а то, что люди могут их оценивать и изменять, т. е. нести за них моральную ответственность), часто понимается неправильно. Это непонимание проистекает из одного фундаментального заблуждения, а именно — из представления, что «соглашение» предполагает «произвольность», т. е. если мы можем свободно выбирать любую систему норм, то эти системы невозможно сравнивать между собой. Конечно, нельзя не согласиться, что концепция конвенционального или искусственного характера норм подразумевает наличие определенного элемента произвольности, т. е. возможности существования различных нормативных систем, выбор между которыми затруднителен (на этот факт справедливо обратил внимание Протагор). Однако искусственность ни в коей мере не влечет за собой полный произвол. Так, математические исчисления, симфонии или пьесы, несомненно, являются искусственными объектами, но из этого не следует, что мы не можем сравнивать между собой исчисления и симфонии. Человек создал множество миров — миры языка, музыки, поэзии, науки. Пожалуй, важнейшим из них является мир моральных требований —

свободы, равенства, милосердия[6]. Сравнивая область морали с областью музыки или математики, я вовсе не желаю преувеличить масштабы сходства между ними. Так, существует колоссальная разница в том, как принимаются решения в области искусства и как принимаются моральные решения. Многие моральные решения затрагивают вопрос о жизни и смерти других людей. Решения в области искусства не бывают столь же первоочередными и важными. Поэтому утверждения, что человек вырабатывает позицию за или против рабства так же, как он формирует отношение к литературным или музыкальным произведениям, что мораль есть дело вкуса, — глубоко ошибочны. Моральные решения не являются также и решениями о том, как сделать мир прекраснее и комфортнее. Они гораздо важнее всего этого. (Об этом мы еще поговорим в главе 9.) Рассмотренной аналогией я хотел всего лишь показать, что воззрение, согласно которому ответственность за моральные решения несет сам человек, не влечет за собой утверждения, будто моральные решения полностью произвольны.

Как ни странно, концепция искусственного характера норм встретила неприятие со стороны тех, кто усмотрел в ней покушение на религию. В самом деле, эта концепция отвергает некоторые формы религии, а именно — религии, основанные на слепой вере в авторитеты, на магии и табу. Однако я не думаю, что она как-то противоречит религии, построенной на идее личной ответственности и свободы совести. В первую очередь я имею в виду, конечно, христианство (во всяком случае так, как оно интерпретируется в демократических государствах) — религию, которая учит противостоять всем табу, каждый раз противопоставляя голос совести формальному послушанию закону: «Вы слышали, что было сказано... А я говорю вам...»

Я не рискнул бы утверждать, что признание так понятого искусственного характера этических законов в корне противоречит религиозному учению об их богоданности. Несомненно, исторически каждое этическое учение коренилось в религии, но историческая сторона вопроса меня пока не интересует. Я не задаюсь вопросом, кто был первым законоучителем. Я утверждаю лишь, что мы, и только мы, несем ответственность за принятие или отрицание предложенных нам законов и что отличать пророков от лжепророков предстоит нам самим. Свойство богоданности может быть приписано любым нормам. Если вы принимаете «христианскую» этику равенства, терпимости и свободы совести только потому, что ее освящает божественный авторитет, то вы строите свой дом

на песке: действительно, ведь сколько раз мы слышали восклицания, будто неравенство заповедано Господом и что нельзя терпеть неверия. Однако если вы принимаете христианскую этику не потому, что так было приказано, а потому, что вы убеждены, что это правильно, то ответственность за это решение целиком ляжет на ваши плечи. Мое убеждение в том, что решения принимаем мы сами и сами несем за них ответственность, не следует воспринимать так, что нам не следует искать опоры в вере, а вдохновения — в традиции и в примерах великих людей. Из этого не следует также, что принятие нравственных решений есть процесс всего лишь «естественный», протекающий на физико-химическом уровне. Протагор, первый критический дуалист, учил, что в природе не существует норм и что нормы созданы человеком, в чем и состоит одно из величайших его достижений. Поэтому, как пишет Дж. Бернет[7], Протагор утверждал, «что именно институты и соглашения подняли людей над диким состоянием». Однако, несмотря на то, что Протагор был убежден, что нормы создаются человеком, что человек есть мера всех вещей, он полагал, что человек смог создать их только с помощью сверхъестественных сил. Человек, учил он, привносит нормы в естественное первоначальное состояние общества, но делает это не без помощи Зевса. Именно по велению Зевса Гермес дает людям понимание чести и справедливости — дар, который равно доступен всем людям. То, что первое отчетливое изложение критического дуализма не смогло обойтись без религии, показывает, что критический дуализм ни в коей мере не противопоставляет себя религиозному сознанию. Я полагаю, что сходной точкой зрения руководствовался и Сократ (см. главу 10), душой и разумом чувствовавший потребность поставить под сомнение все авторитеты и обрести нормы, справедливость которых была бы для него несомненна. Таким образом, доктрина автономии морали не связана с религиозной проблематикой и не только не противоречит, а напротив, является необходимым условием всякой религии, уважающей совесть индивида.

IV

Это все, что я хотел бы сказать о дуализме фактов и решений или о доктрине автономии морали, впервые выдвинутой Протагором и Сократом[8]. Я думаю, что эта доктрина чрезвычайно важна для правильного понимания нашего социального окружения. Из нее, однако, не вытекает, что все «социальные законы», т. е. все регулярности нашей социаль-

ной жизни, являются нормативными и искусственными. Напротив, и в общественной жизни существуют важные естественные законы. Наиболее удобным термином для их обозначения мне кажется термин «социологические законы». Именно тот факт, что в общественной жизни мы сталкиваемся и с естественными, и с нормативными законами, ставит нас перед необходимостью ясно их различать.

Говоря о социологических законах, или о естественных законах общественной жизни, я имею в виду не гипотетические законы эволюции, интересовавшие таких историцистов, как Платон, — хотя если такие регулярности исторического развития на самом деле существуют, то, несомненно, они должны относиться к категории социологических законов. Я говорю и не о законах «человеческой природы», т. е. не о психологических и социопсихологический регулярностях человеческого поведения. Я имею в виду законы, которыми оперируют современные экономические теории, например теория международной торговли или теория экономических циклов. Эти и другие важные социологические законы связаны с функционированием *социальных институтов* (см. главы 3 и 9) и играют в нашей общественной жизни роль, аналогичную той, которую в механике играет, скажем, принцип рычага. Ведь подобно рычагам, институты необходимы тогда, когда для достижения какой-нибудь цели нам недостает силы наших мускулов. Подобно механизмам, институты умножают нашу способность творить добро и зло. Подобно механизмам, им требуется умный присмотр со стороны тех, кто понимает, как они действуют и, кроме того, для чего они созданы, поскольку невозможно создать машину, которая действовала бы совершенно автоматически. Более того, для их создания требуются некоторые сведения о социальных регулярностях, ставящих пределы тому, что может быть с их помощью достигнуто[9]. (Эти ограничения аналогичны, скажем, ограничениям закона сохранения энергии, утверждающего невозможность создания вечного двигателя.) Однако институты, по сути дела, всегда связаны с исполнением определенных норм, установленных с определенной целью. Это особенно касается институтов, созданных сознательно. Но даже те из них (а таких громадное большинство), которые возникают как незапланированный результат человеческих действий (см. главу 14), являются косвенным следствием того или иного вида целенаправленной деятельности, а их функционирование в сильной степени зависит от исполнения установленных норм. (Даже механические двигатели сделаны не только из металла, а сочетают металл и нормы, т. е.

получены путем преобразования физических объектов, осуществляемого в соответствии с определенными нормативными правилами, а именно с их проектом или схемой.) В институтах тесно переплетены социологические, т. е. естественные, и нормативные законы, а потому невозможно понять характер их функционирования, не умея различать эти два вида законов. (Смысл этих замечаний состоит в постановке проблемы, а не в провозглашении готовых ответов. В частности, приведенную аналогию между институтами и механизмами не следует истолковывать как теорию, утверждающую, — в духе эссенциализма — что институты *суть* механизмы. Конечно, они не механизмы. И хотя я уверен, что, выясняя, служит ли некоторый институт какой-нибудь цели и каким целям он вообще может служить, мы можем получить полезные и интересные результаты, я не утверждаю, что каждый институт служит некоторой определенной цели — его, так сказать, сущностной цели.)

V

Как уже говорилось, в переходе от наивного монизма к критическому дуализму, которому свойственно отчетливое осознание различия между нормами и естественными законами, имеется множество промежуточных ступеней. Большая часть этих промежуточных позиций разделяет заблуждение, будто конвенциональный или искусственный характер норм влечет за собой их полную произвольность. Рассмотрим три важнейших промежуточных позиции, чтобы лучше понять точку зрения Платона, соединяющую элементы каждой из них. Это следующие позиции: (1) биологический натурализм; (2) этический или юридический позитивизм и (3) психологический или спиритуалистический натурализм. Интересно, что каждая из этих позиций использовалась для обоснования совершенно противоположных друг другу этических воззрений, в частности, для утверждения прав сильных и для защиты прав слабейших.

(1) Биологический натурализм, или, точнее, биологическая форма этического натурализма, является теорией, утверждающей, что, хотя моральные законы и законы развития государства носят произвольный характер, однако существуют вечные и неизменные законы природы, из которых эти нормы можно вывести. Сторонники этой теории в качестве примера произвольности соглашений могут привести привычки, связанные с приемом пищи, например, сколько раз в день и что именно мы едим. И все же, утверждают они, и в этой

области невозможно отрицать наличие определенных законов природы. Например, страдающий от недоедания или переевший человек может умереть. Поэтому может показаться, что, подобно тому, как за видимостью скрывается реальность, так и за нашими соглашениями скрываются законы природы и, прежде всего, биологические законы.

Биологическим натурализмом пользовались как для защиты эгалитаризма, так и в целях обоснования антиэгалитарной доктрины права сильнейшего. Поэт Пиндар был одним из первых, кто придерживался этой формы натурализма, используя его для обоснования теории, в соответствии с которой миром должны управлять сильные. Он утверждал[10], что право сильного поступать со слабейшим так, как ему угодно, является универсальным законом природы. Поэтому законы, защищающие слабых, не только произвольны, но являются искусственным искажением подлинного закона природы, в соответствии с которым сильный должен быть свободным, а участь слабого — быть его рабом. Эта точка зрения достаточно подробно обсуждалась Платоном — он критиковал ее в «Горгии», диалоге, написанном под сильным влиянием Сократа, в «Государстве», где, изложенная устами Фрасимаха, она отождествляется с этическим индивидуализмом (см. следующую главу), в «Законах», где Платон уже не так враждебен Пиндару, — но везде он противопоставляет право сильного праву мудрейшего, т. е. принципу, который он считает лучшим и не менее соответствующим природе (см. также отрывок из Платона, цитируемый далее в этой главе).

Софист Антифонт был первым, кто выдвинул гуманистическую или эгалитарную версию биологического натурализма. С его именем связано также отождествление природы с истиной, а соглашения — с мнением (или с «обманчивым мнением»[11]). Антифонт был радикальным натуралистом. Он полагал, что большая часть норм не просто произвольна, но совершенно противоестественна. Нормы, говорил он, навязываются извне, в то время как законы природы неумолимы. Нарушать навязанные нормы неблагоразумно и даже опасно, если это будет замечено теми, кто их навязывает, однако с нормами не связано никакой внутренней необходимости, и тот, кто их нарушает, не должен стыдиться: стыд и наказание являются всего лишь навязываемыми извне санкциями. На этой критике конвенциональной морали Антифонт основал утилитаристскую этику. «Среди действий, о которых я здесь говорил, многие противны природе, потому что они влекут за собой многие страдания там, где должны быть немногие, и немногие радости там, где должны быть многие, а также

приносят вред там, где его можно избежать»[12]. Одновременно он подчеркивал необходимость самоконтроля. Вот как он формулировал свой эгалитаризм: «Мы, благородные, почитаем и преклоняемся. Не так низкорожденные, подобные варварам. По природным дарованиям все люди равны, будь они греками или варварами... Все мы вдыхаем воздух ртом и носом».

Сходная форма эгалитаризма была провозглашена софистом Гиппием, в уста которого Платон вкладывает следующее приветствие слушателям: «Мужи, собравшиеся здесь! Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе»[13]. Эти слова сказаны в духе афинского движения против рабства (о котором я уже говорил в главе 4), выраженного Еврипидом так: «У раба позорно только имя. Если честен, так чем же он свободным не чета?». В другом месте он говорит: «Ты ... не видишь другой... богини, что равенством зовется на земле. Среди людей она так мирно правит». А Алкидам, ученик Горгия и современник Платона, писал: «Бог создал всех людей свободными, и никто не является рабом по природе». Сходные воззрения высказывались Ликофроном, другим членом школы Горгия: «Преимущества благородного рождения воображаемы, и все привилегии основаны лишь на соглашении».

В качестве реакции на это великое гуманистическое движение — движение «Великого поколения», как мы его назовем в главе 10, — Платоном и его учеником Аристотелем была выдвинута теория биологического и морального неравенства людей. Природа греков и варваров — не одна и та же, различие между ними состоит в противоположности между господами и рабами по природе. Существование неравенства между ними — одна из причин их совместного проживания, так как их предназначения взаимно дополняют друг друга. В естественном неравенстве между людьми коренится начало общественной жизни, таким должно быть и ее продолжение. Более подробно эти доктрины мы рассмотрим далее. Здесь же они служат иллюстрацией того, как биологический натурализм может быть использован для защиты самых несхожих между собой этических концепций. В свете проведенного нами анализа невозможности вывода норм из фактов такой результат не является неожиданным.

Высказанных соображений, однако, скорее всего недостаточно для сокрушения такой популярной теории, как биоло-

гический натурализм. Поэтому я предлагаю еще два аргумента, которые можно использовать для его критики. Во-первых, следует отметить, что некоторые формы поведения на самом деле можно считать более «естественными» по сравнению с другими: «естественно», например, ходить нагишом и питаться только сырой пищей. Некоторые люди полагают, что одного этого уже достаточно для оправдания таких форм поведения. Однако тогда окажется совершенно неестественным интерес к искусству, науке и даже к аргументам в пользу натурализма. Выбор образа жизни в согласии с «природой» в качестве высшего жизненного идеала влечет за собой такие последствия, согласиться с которыми смогли бы лишь немногие: он ведет не к построению более естественной формы цивилизации, а к варварству[14]. Мой второй аргумент является более важным. Биологический натуралист считает, что может вывести нормы из законов природы, определяющих условия здоровья и т. д., — если только он наивно не полагает, что нам вообще следует отказаться от всяких норм и жить в согласии с «законами природы». Он не замечает того, что тем самым делает выбор, принимает некоторое решение, что, возможно, другие люди ценят некоторые вещи больше, чем собственное здоровье (например, многие из тех, кто сознательно рисковал своей жизнью в интересах медицины). И поэтому он ошибается, думая, что в соответствующих случаях он не принимал решения или что он вывел нормы, которые ему нравятся, из законов биологии.

(2) Этический позитивизм роднит с биологической формой этического натурализма требование свести нормы к фактам. Однако в этом случае фактами являются социологические факты, а именно, существующие в настоящее время этические нормы. Позитивизм утверждает, что не существует никаких норм, кроме уже установленных или «принятых» и в силу этого обладающих позитивным существованием. Все другие идеалы считаются фантазиями, не имеющими отношения к действительности. Существующие законы являются единственно возможными этическими стандартами: хорошо то, что есть. (Кто сильный, тот и прав.) Согласно некоторым формам этого учения, верить в то, что человек способен оценивать общественные нормы — значит глубоко заблуждаться. Напротив, именно общество задает мерило, по которому оценивается человек.

Исторически позитивизм обычно служил консерватизму и даже авторитаризму. Нередко он ссылался и на божественный авторитет. Мне кажется, используемая им аргументация вытекает из предполагаемого произвольного характера норм.

Нам следует подчиняться существующим нормам, утверждают позитивисты, потому что сами мы не способны изобрести лучшие. В ответ на это можно спросить: «А как обстоят дела с самой нормой: "Нам следует подчиняться существующим нормам?"». Если это только одна из существующих норм, то ее невозможно рассматривать как аргумент в пользу существующих норм. Однако если это — обращение к нашей способности понимания, то тем самым подразумевается, что в конечном счете мы способны изобретать нормы самостоятельно. И если нам приказывают подчиняться нормам, основанным на авторитете, то как определить, оправданны ли эти претензии на авторитарность и не служим ли мы лжепророку? А если нам ответят, что лжепророков не бывает, поскольку самое главное — это иметь какие-то законы, то возникают вопросы: «А почему так важно иметь законы? Ведь если других стандартов не существует, почему бы нам вообще не отказаться от них?» (Вот почему я думаю, что авторитарные или консервативные принципы обычно очень близки этическому нигилизму, т. е. крайнему этическому скептицизму, выражающему недоверие к человеку и его возможностям.)

Если теория естественных прав исторически обычно защищалась сторонниками эгалитаристских и гуманистических идей, то позитивисты чаще всего находились во враждебном им лагере. Это, правда, не более чем совпадение. Как было показано, этический натурализм можно использовать с совершенно разными намерениями. (Совсем недавно его сторонники произвели большую путаницу в умах, отождествив «естественные» права и обязанности с «законами природы».) И наоборот, позитивизм тоже бывает гуманистическим и прогрессивным. Ведь если все нормы произвольны, то не следует ли быть терпимым? Это — типичная попытка оправдать гуманистические идеи при помощи позитивистской аргументации.

(3) Психологический или спиритуалистический натурализм представляет собой один из способов объединения двух только что рассмотренных воззрений. Согласно этой концепции, позитивист прав, утверждая, что все нормы конвенциональны, т. е. являются продуктом человека и человеческого общества, но он упускает из виду тот факт, что именно поэтому они выражают психологическую и духовную природу человека и человеческого общества. Биологический натуралист прав, полагая, что существуют естественные цели и требования, из которых мы можем вывести естественные нормы, но он упускает из виду тот факт, что естественные цели не обязательно должны состоять в сохранении здоровья,

добыче пропитания, строительстве жилища и в размножении. Природа человека такова, что люди — по крайней мере, некоторые из них — не могут жить одним лишь хлебом насущным, но стремятся к высшим, духовным идеалам. Таким образом, мы можем вывести подлинные естественные цели человека из его подлинной природы, а она духовна и социальна. В свою очередь, из этих естественных целей мы можем вывести и естественные формы жизни.

По-моему, первым эту позицию предложил Платон, находившийся в данном случае под влиянием Сократа, — точнее, сократовского учения о превосходстве души над телом[15]. Эмоционально спиритуалистический натурализм гораздо привлекательнее двух предыдущих позиций, однако, как и они, он совместим с любым этическим решением: как с гуманистическим подходом, так и с прославлением силы. Ведь из него может, например, следовать, что все люди сопричастны своей духовной природе или что большинство людей, по словам Гераклита, «обжирается как скоты» и поэтому обладают низкой природой, и лишь немногие избранные достойны стать членами духовной общины. Поэтому спиритуалистический натурализм использовался многими мыслителями — в том числе Платоном — для защиты естественных привилегий «благородных», «избранных», «мудрых» или «прирожденных вождей». (Платоновский подход к этим вопросам мы рассмотрим в последующих главах.) Вместе с тем, его брали на вооружение сторонники христианской и других[16] форм гуманистической этики — в частности, Т. Пейн и И. Кант, — требовавшие признания естественных прав каждого человека. Понятно, что спиритуалистический натурализм может быть использован для защиты любой «позитивной», т. е. существующей нормы. Ведь всегда можно заявить, что существующих норм не было бы, если бы они не выражали некоторых черт человеческой природы. Таким образом, в области практических проблем спиритуалистический натурализм может объединиться с позитивизмом, несмотря на их традиционное противостояние. В действительности, эта форма натурализма настолько широка и неопределенна, что ее можно использовать для защиты любой концепции. Нет ничего такого, что может случиться с человеком и чего нельзя было бы назвать «естественным»: ведь не будь это присуще природе человека, как это могло вообще с ним случиться?

Подводя итоги нашему краткому анализу, нельзя не заметить двух главных тенденций, преграждающих путь распространению критического дуализма. Одна из них состоит во всеобщем стремлении к монизму[17], т. е. сведению норм

к фактам. Вторая тенденция коренится глубже и находится в основании первой. Она проистекает из нашего страха перед мыслью, что полная ответственность за наши этические решения ложится на нас и не может быть передана никому другому — ни Богу, ни природе, ни обществу, ни истории. Все эти этические теории стремятся найти какой-нибудь аргумент, который мог бы снять с наших плеч эту ношу[18]. Однако от этой ответственности избавиться невозможно. Каким бы авторитетам мы ни поклонялись, им поклоняемся именно мы. Не желая признавать этой простой вещи, мы лишь обманываем себя.

VI

Теперь мы приступим к более подробному исследованию платоновского натурализма и его отношения к историцизму. Термин «природа» Платон часто использует в разных смыслах. Среди смыслов, которые он с ним связывает, важнейшим, по моему мнению, является смысл, почти тождественный тому, что он понимает под словом «сущность». Эссенциалисты и сегодня часто используют термин «природа» именно так. И сегодня можно услышать рассуждения, например, о природе математики, о природе индуктивного вывода или о «природе счастья и нищеты»[19]. В этом смысле «природа» означает у Платона почти то же самое, что форма или идея. Ведь как мы видели ранее, форма или идея вещи является также и ее сущностью. Основное различие между «природой» и «формой» или «идеей» состоит, по-видимому, в следующем. Форма или идея вещи, как мы убедились, находится не в вещи, а отделена от нее, будучи ее первородным предком. Причем форма или предок передает чувственным вещам нечто, унаследованное от рода или расы, а именно — их природу. Таким образом, «природа» является врожденным первичным качеством вещи, а потому ее имманентной сущностью. Это — первичная сила или предрасположенность вещи, определяющая те из ее качеств, которые образуют основу ее сходства с ее формой или идеей и внутренней причастности к ней.

«Природное» поэтому, является внутренним, первичным и небесным в вещи, а «искусственное» — тем, что было создано позднее, добавлено или навязано ей внешним человеческим воздействием. Платон часто утверждает, что все произведения человеческого «искусства» являются только копиями «природных» чувственных вещей. Однако поскольку чувственные вещи, в свою очередь, являются лишь копиями

небесных форм или идей, то произведения искусства суть только копии копий, отделенные от реальности дважды, а потому они менее благи, менее реальны и истинны[20], чем даже (природные) текучие вещи. Из этого видно, что Платон соглашается с Антифонтом[21] по крайней мере в одном пункте, а именно — в предположении, что противоположность между природой и соглашением или искусством соответствует противоположности между истиной и ложью, между реальностью и видимостью, между первичными и вторичными (или искусственными) вещами, между объектами рационального познания и объектами обманчивого мнения. По мнению Платона, эта противоположность соответствует также противоположности между «произведениями бога» или «божественным искусством» и «тем, что создается людьми»[22]. Все вещи, внутреннюю ценность которых желает подчеркнуть Платон, он называет поэтому природными, противопоставляя их искусственным вещам. Так, в «Законах» он настаивает на том, что душу должно считать первичной по отношению ко всем остальным вещам и что поэтому ее следует называть существующей по природе: «Что такое душа... это неведомо почти никому — какова она, какое значение она имеет, каковы прочие се свойства, в особенности же ее возникновение... Людям угодно называть природой возникновение первоначал. Но если обнаружится, что первоначало и есть душа, а не огонь, а не воздух... то всего правильнее будет сказать, что именно душа по преимуществу существует от природы»[23]. (Платон здесь вновь вспоминает свою старую теорию, согласно которой душа более сродни формам или идеям, чем тело, т. е. теорию, которая является основой его доктрины бессмертия.)

Платон, однако, учит не только тому, что душа первичнее других вещей и потому существует «по природе». Термином «природа» в применении к человеку он нередко обозначает духовные способности, дарования и врожденные таланты — так что можно сказать, что человеческой «природой» и является его «душа», выражающая божественный принцип, посредством которого человек становится причастным форме или идее, божественному перворожденному его рода. Термин «род» также часто используется в очень похожем смысле. Поскольку род объединяет потомков одного первого предка, этим потомкам должна быть свойственна и общая природа. Таким образом, понятия «род» и «природа» часто используются Платоном как синонимы — например, когда он говорит о «роде философов» и о тех, кто обладает «философской природой», причем оба эти понятия очень похожи на термины «сущность» и «душа».

Платоновская теория «природы» открывает новые возможности перед историцистской методологией. Если задача науки вообще состоит в исследовании подлинной природы вещей, то задачей социальных и политических наук является изучение природы человеческого общества и государства. Однако, согласно Платону, природу вещи составляет или, по крайней мере, определяет ее происхождение. Таким образом, методом всякой науки должно стать исследование происхождения всех вещей (или их «причин»). В применении к общественным или политическим наукам этот принцип состоит в требовании изучать происхождение общества и государства. Поэтому история не является самостоятельной наукой, а представляет собой *единственный* метод общественных наук. *В этом состоит историцистская методология.*

Какова же природа человеческого общества и государства? В соответствии с историцистскими методами этот вопрос необходимо переформулировать следующим образом: как произошло общество и государство? Ответ на этот вопрос, данный Платоном в «Государстве» и «Законах»[24], соответствует позиции, названной нами ранее спиритуалистическим натурализмом. Общество возникло в результате соглашения, *общественного договора.* Причем это соглашение было естественным, т. е. проистекающим из человеческой природы или, точнее, из социальной природы человека.

Социальная природа человека коренится в несовершенстве *человеческого индивида.* В противоположность Сократу[25], Платон утверждает, что в силу внутренне присущей человеческому индивиду ограниченности он не может быть полноценным. Платон, настаивая на существовании весьма различных степеней человеческого совершенства, заявляет, тем не менее, что даже немногие сравнительно совершенные индивиды все же зависимы от других (менее совершенных) — по крайней мере в том, что последние выполняют за них грязную и тяжелую работу[26]. Таким образом, даже натуры «редкие и необычные», приблизившиеся к совершенству, зависимы от общества и государства. Достичь совершенства они могут только в обществе и государстве и благодаря государству, а совершенное государство должно обеспечить им соответствующую «социальную среду», без которой они погибнут или выродятся. Поэтому государство следует ценить выше индивида, ведь только государство может быть самодостаточным (причастным автаркии), совершенным и способным сделать благим совершенного индивида.

Итак, существует взаимозависимость между обществом и индивидом. Оба они обязаны друг другу своим существова-

нием. Общество обязано своим существованием неполноценной природе человека, а индивид обязан своим существованием обществу, так как он неполноценен. Однако в рамках этого отношения взаимозависимости многообразно проявляется превосходство государства над индивидом — в том факте, например, что семя упадка и развала совершенного государства коренится не в государстве, а в индивиде, в несовершенстве человеческой души, человеческой природы или, точнее, в том факте, что человеческий род подвержен вырождению. К вопросу о причинах политического развала я еще вернусь, но сначала я хочу сделать несколько замечаний о некоторых свойствах платоновской социологии — в особенности о его интерпретации теории общественного договора и о его взгляде на государство как на сверхличность, т. е. о его версии биологической или органической теории государства.

Неясно, кто первым выдвинул теорию о том, что законы обязаны своим происхождением общественному договору — Протагор или Ликофрон (взгляды Ликофрона мы подвергнем обсуждению в следующей главе). Однако в любом случае эта теория тесно связана с конвенционализмом Протагора. Тот факт, что Платон сознательно соединил некоторые конвенционалистские идеи, в числе которых находилась даже одна из разновидностей теории общественного договора, с характерным для него натурализмом, указывает на то, что конвенционализм в его первоначальной форме не был связан с идеей полной произвольности законов: это подтверждают платоновские замечания об учении Протагора[27]. Насколько хорошо Платон осознавал наличие конвенционалистских элементов в его версии натурализма, видно по одному отрывку из «Законов», где Платон дает список различных принципов, на которых может быть основана политическая власть. При этом он упоминает биологический натурализм Пиндара (см. ранее): «должен править сильный, а слабый ему подчиняться, ... как некогда сказал фиванец Пиндар». Платон противопоставляет этот принцип другому, который кажется ему предпочтительнее, так как он соединяет конвенционализм с натурализмом: «Но главнейшим требованием является, ... чтобы несведущий следовал за руководством разумного и был под его властью. Впрочем, о мудрейший Пиндар, по моему мнению, это, пожалуй, и не противоречит природе; я бы сказал, что природе соответствует не насильственная власть закона, но добровольное ему подчинение»[23].

В «Государстве» также можно найти элементы соединения конвенционалистской теории общественного договора с

натурализмом: «Государство... возникает,... когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом... Каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства, не правда ли?»[29]. Таким образом, люди собираются вместе, преследуя собственные цели, — в этом состоит элемент теории договора. Но за этим стоит факт родовой неполноценности человека — в этом в концепции Платона проявляется его натурализм, который получает дальнейшее развитие: «Сначала люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, да и способности к тому или иному делу также... Кто лучше работает — тот, кто владеет многими искусствами или же только одним?.. Можно сделать все в большем количестве, лучше и легче, если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам...»

Так Платоном вводится экономический принцип разделения труда (напоминая нам о сходстве между платоновским историцизмом и материалистическим пониманием истории). У Платона этот принцип обосновывается с помощью утверждения, характерного для биологического натурализма, а именно — утверждения о естественном неравенстве людей. Сначала эта идея вводится незаметно и кажется почти что невинной. Однако в следующей главе мы увидим, что эта идея имеет далеко идущие последствия: единственным действительно важным видом разделения труда оказывается у Платона разделение между правителями и управляемыми, основанное, как он утверждает, на естественном неравенстве хозяев и рабов, мудрых и невежественных.

Мы убедились в том, что платоновская позиция содержит элементы как конвенционализма, так и биологического натурализма. Это неудивительно, поскольку его позиция и есть позиция спиритуалистического натурализма, неопределенность которого допускает любую комбинацию воззрений. Лучше всего эта спиритуалистическая версия натурализма сформулирована в «Законах»: «Говорят, — утверждает Платон, — что величайшие и прекраснейшие из вещей произведены природой... а менее важные — искусством». С этим Платон согласен, но затем он переходит к критике тех материалистов, которые полагают, что «огонь, вода, земля и воздух... существуют благодаря природе... а в государственном управлении... разве лишь незначительная какая-то

часть причастна природе, большая же часть — искусству». Возражая этой точке зрения, Платон сначала показывает, что не тела и не элементы, а души «существуют по природе»[30]. (Я раньше уже цитировал этот отрывок.) Из этого он заключает, что закон и порядок также должны быть присущи природе, поскольку проистекают из души: «Душа возникла у нас раньше тела... так что властвует душа, а тело по своей природе должно находиться у нее в подчинении». Сказанное образует теоретическую основу историцистской доктрины, согласно которой закон и искусство — «творения природы или не ниже природы хотя бы потому, что являются порождениями ума». Тем самым дается ясная формулировка спиритуалистического натурализма, соединенного с позитивистскими воззрениями консервативного характера: «Это окажется величайшей помощью для законодательства, сопряженного с разумом... Наставления относительно законов записанные, будут стоять непоколебимо и в любое время послужат изобличением».

Из всего этого видно, что аргументы, почерпнутые из платоновского спиритуалистического натурализма, совершенно не способны дать ответ на вопрос, возникающий по поводу «справедливого» или «естественного» характера любого частного закона. Спиритуалистический натурализм — слишком смутная теория, чтобы ее можно было применять для решения какой-либо частной проблемы. Он не способен на большее, чем на предоставление некоторых общих аргументов в пользу консерватизма. На практике он оставляет все на усмотрение мудрого законоучителя — богоподобного философа, чье описание, особенно ярко данное в «Законах», несомненно, является платоновским автопортретом (см. также главу 8). Однако, в отличие от спиритуалистического натурализма, из платоновской теории взаимозависимости индивида и общества и его антиэгалитарного биологического натурализма следуют вполне конкретные выводы.

VII

Как было показано ранее, идеальное государство, будучи самодостаточным, является для Платона совершенным индивидом, а отдельный гражданин, соответственно, — несовершенной копией государства. Это представление о государстве как о чем-то подобном суперорганизму, или Левиафану, знакомит нас с так называемой органической или биологической теорией государства. Принцип, на котором основана эта теория, мы рассмотрим позднее[31]. Здесь же я хочу сначала

обратить внимание на то, что Платон открыто не защищает эту теорию, однако она явно им подразумевается. Действительно, обсуждение фундаментальной аналогии между государством и человеческим индивидом является одной из центральных тем «Государства». Замечу в этой связи, что эта аналогия у Платона в большей степени служит анализу индивида, а не государства. Можно даже предположить, что Платон (вероятно, под влиянием Алкмеона) выдвинул не столько биологическую теорию государства, сколько политическую теорию человеческого индивида[32]. Мне кажется, что это находится в полном соответствии с доктриной, согласно которой индивид по сравнению с государством менее значим, будучи его несовершенной копией. Везде, где Платон использует эту аналогию, он использует ее именно так, а именно — в качестве метода исследования и объяснения роли индивида в обществе. Город, говорит он, значительнее индивида, а потому и легче поддается изучению. Поэтому Платон предлагает: «мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке, т. е. подметим в идее меньшего подобие большего... Не правда ли, [тогда мы] увидим там зачатки справедливости и несправедливости».

Из того, как Платон вводит эту фундаментальную аналогию, видно, что он (и, возможно, его читатели) воспринимал ее как нечто само собой разумеющееся. Это можно считать симптомом ностальгии, грусти по единому и гармоничному «органическому» государству, т. е. обществу, построенному на самых древних основаниях (см. главу 10). Город-государство, говорит он, должен быть маленьким и расти только до тех пор, пока этот рост не начнет угрожать его единству. По природе город должен быть единым целым[33]. Таким образом, Платон обращает особое внимание на «единственность» или индивидуальность города. При этом он подчеркивает «множественный» характер человеческого индивида. Анализируя человеческую душу и выделяя в ней три составные части (разум, волю и животные инстинкты), соответствующие трем существующим в его государстве классам (правителям, воинам и рабочим, из которых последние, выражаясь словами Гераклита, «обжираются как скоты»), Платон доходит даже до противопоставления этих частей друг другу, как если бы они были «врагами»[34]. «Таким образом, — пишет Дж. Гро-ут, — Платон утверждает, что кажущийся Единым человек на самом деле является Многим ... и кажущееся Многим совершенное жизнеустройство на самом деле является Единым». Понятно, что все это вытекает из идеального характера

государства, несовершенной копией которого является индивид. Такое внимание к целостности и единству государства и в конечном итоге мира в целом можно обозначить термином «холизм». Я полагаю, что платоновский холизм тесно связан с племенным коллективизмом, о котором мы говорили в предшествующих главах. Платон печалился об утраченном единстве племенной жизни. Изменчивый мир, сотрясаемый социальными революциями, казался ему нереальным. Только стабильное целое, т. е. крепкий коллектив, а не смертные индивиды, обладает реальностью. Поэтому индивид «по природе» должен подчиняться целому, являющемуся не простым агрегатом индивидов, а «естественным» объектом более высокого порядка.

У Платона можно найти множество превосходных описаний этого «естественного», т. е. племенного и коллективистского образа общественной жизни: «Закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства»[35]. То, что в его холизме присутствует элемент эстетики, грусти по утраченной красоте, видно, например, из сделанного им в «Законах» замечания: «Любой искусный ремесленник делает все ради целого, а не целое ради части». Здесь же им дается поистине классическое определение политического холизма: «Бытие возникает не ради тебя, а, наоборот, ты — ради него». В рамках этого целого неравноправные по природе индивиды и группы индивидов должны исполнять свои специфические и неравномерно распределяемые обязанности.

Все это указывает на то, что концепция Платона представляет собой разновидность органической теории государства, даже если бы Платон нигде прямо не говорил о государстве как об организме. Но поскольку он об этом говорил, не остается никаких сомнений в том, что он был сторонником и даже одним из родоначальников этой теории. Данная им интерпретация этой теории может быть названа персоналист-ской, или психологической, поскольку он сравнивает государство не с тем или иным организмом вообще, а с человеческим индивидом или, точнее, с человеческой душой. В частности, болезнь государства, распад его единства он уподобляет болезням человеческой души. Болезнь государства не только

соответствует, но и является прямым следствием искажения природы людей — в особенности членов правящего класса. Каждая из характерных стадий вырождения государства — это следствие соответствующих стадий вырождения человеческой души, человеческой природы, человеческого рода вообще. А поскольку это моральное вырождение вытекает, по мнению Платона, из расового вырождения, то можно сделать вывод, что в конечном счете биологический характер платоновского натурализма является важнейшим элементом, лежащим в основании его историцизма. И действительно, история падения первого совершенного города-государства есть не что иное, как история биологического вырождения человеческого рода.

VIII

В предыдущей главе я заметил, что проблема начала изменений и развала представляла собой одну из самых больших трудностей историцистской теории общества Платона. Невозможно предположить, что первый естественный и совершенный город-государство содержал в себе семя разлада, потому что «город-государство, несущее в себе семя разлада, является ... несовершенным»[36]. Преодолеть эту трудность Платон пытается, взваливая вину за вырождение не на характер устройства первого совершенного города-государства, а на всеобщий исторический, биологический и, возможно, даже космический закон эволюционного вырождения[37]: «Все порожденное обречено на гибель». Однако решение, предоставляемое этой универсальной теорией, не может считаться полностью удовлетворительным, поскольку не объясняет, почему даже достаточно совершенно устроенное государство не смогло избежать действия закона развала. И в самом деле, Платон намекает на то, что исторического развала можно было бы избежать[38], будь правители первого естественного государства обучены философии. Но этого не было. Вопреки его требованиям к правителям небесного города, они не были обучены ни математике, ни диалектике, а ведь для того, чтобы избежать вырождения, им следовало постигнуть тайны евгеники, науки «сохранения в чистоте сословия стражей», дабы не допустить смешения благородных металлов, растворенных в их крови, с обычными металлами, содержащимися в крови работников. Однако постигнуть эти высокие тайны непросто. В области акустики, математики и астрономии Платон жестко противопоставляет простое (обманчивое) мнение, отягощенное опытом, всегда неточное и низменное,

чистому рациональному знанию, свободному от чувственного опыта и точному. Это же противопоставление он применяет и к евгенике. Чисто эмпирическое искусство селекции не может быть точным, т. е. оно не может сохранять сословие в совершенной чистоте. Этим и объясняется падение первого города, который был настолько благ, т. е. настолько походил на свою форму или идею, что «трудно пошатнуть государство, устроенное таким образом. Однако... и такой строй... подвергнется разрушению». Далее Платон переходит к описанию теории селекции и к изложению историй о Числе и о Падении человека.

Во избежание бесплодия и вырождения, говорит нам Платон, при выращивании растений и животных следует учитывать определенные интервалы времени. Некоторые сведения об этих интервалах, касающиеся продолжительности жизни рода, были известны правителям наилучшего государства, которые применяли их для селекции господствующего сословия. Однако эти сведения носили не рациональный, а эмпирический характер, это было *«рассуждение, основанное на ощущении»* (см. следующий цитируемый платоновский фрагмент). Как мы только что убедились, восприятия и опытные данные не могут быть точными и надежными, ведь их объектами являются не чистые формы или идеи, а мир текучих вещей. Однако, если воспитателям доступно только это знание, они не смогут сохранить чистоту сословия, которое с неизбежностью будет портиться и вырождаться. Вот как это объясняет Платон: «Хотя и мудры те, кого вы воспитали как руководителей государства, однако и они ничуть не больше других людей будут способны установить путем рассуждения, основанного на ощущении, наилучшую пору плодоношения и, напротив, время бесплодия для вашего рода: этого им не постичь, и они станут рожать детей в неурочное время»[39]. Далее Платон несколько таинственно намекает на то, что теперь этого можно избежать благодаря открытию чисто рациональной математической науки, обладающей знанием о «платоновском Числе» (числе, определяющем истинный период жизни человеческого рода), которое является ключом к главному закону высшей евгеники. Поскольку же древнейшим воспитателям не было ничего известно о пифагорейской теории чисел, а значит, и о ключе к высшему закону селекции, то совершенное, естественное государство не могло избежать развала. И отчасти раскрывая секрет таинственного числа, Платон продолжает: «Это число... имеет решающее значение для лучшего или худшего качества рождений. Коль это останется невдомек нашим

стражам и они не в пору[40] сведут невест с женихами, то не родятся дети с хорошими природными задатками и со счастливой участью. Прежние стражи назначат своими преемниками лучших из этих детей, но все равно те не будут достойны и чуть лишь займут должности своих отцов, станут нами пренебрегать, несмотря на то что они стражи». По утверждению Платона, они не оценят «мусические искусства, а вслед за тем и гимнастические... От этого юноши у нас будут менее образованы и из их среды выйдут правители, не слишком способные блюсти и испытывать Гесиодовы поколения, — ведь и у вас они те же, то есть золотое, серебряное, медное и железное. Когда железо примешается к серебру, а медь к золоту, возникнут несоответствия и нелепые отклонения, а это, где бы оно ни случилось, сразу порождает вражду и раздор. Надо признать, что, где бы ни возник раздор, он вечно такой природы».

Бот и весь платоновский рассказ о Числе и о Падении человека. Вот основа его историцистской социологии, и в частности фундаментального закона социальных революций, который мы подвергнем обсуждению в последней главе этого тома[41]. По Платону, расовое вырождение объясняет происхождение разобщенности внутри правящего класса и, вместе с этим, указывает на источник исторического развития. Внутренний разлад человеческой природы, сумасшествие души приводит к сумасшествию правящего класса. И, словно повторяя слова Гераклита, Платон утверждает, что классовая война является источником и пособником всех изменений, т. е. истории человечества, которая есть не что иное, как история падения человеческого общества. Теперь мы видим, что в конечном счете платоновский идеалистический истори-цизм покоится не на спиритуалистической, а на биологической основе — на чем-то похожем на метабиологию[42] человеческой расы. Платон при рассмотрении государства был не только сторонником биологического натурализма — он был также одним из первых в политической истории сторонником биологической, расовой теории социальной динамики. «Таким образом, — говорит Дж. Адам[43], — платоновское Число стало каркасом, поддерживающим платоновскую философию истории».

Завершим наш анализ платоновской социологии краткими выводами.

Платон сумел дать удивительно точное, хотя и несколько идеализированное, описание ранних греческих племенных и коллективистских сообществ, черты которых сохранила Спарта. Анализ сил, в частности экономических сил, угро-

жающих стабильности такого сообщества, помог ему предложить общеполитические и институциональные меры, необходимые для противодействия этим силам. Более того, он сумел построить реконструкцию истории и экономики греческих городов-государств.

Всего этого он сумел достичь в силу обуревавших его ненависти к современному обществу и романтической любви к древним племенным формам общественной жизни. Эти любовь и ненависть привели его к открытию неумолимого закона человеческого развития, а именно — закона всеобщего вырождения и развала. И эти же самые любовь и ненависть несут ответственность за иррациональные, фантастические и романтические элементы платоновского — во всех других отношениях превосходного — анализа. Вместе с тем, именно его личная заинтересованность и партийность обострили зрение Платона настолько, что он смог добиться таких впечатляющих результатов. Основой его историцистской теории была фантастическая философская доктрина, согласно которой видимый мир является плохой копией неизменного невидимого мира. Не имеющая аналогов платоновская попытка соединения историцистского пессимизма с онтологическим оптимизмом на определенной стадии сталкивается со значительными трудностями. Эти трудности заставили Платона прибегнуть к постулатам биологического натурализма и «психологизма», т. е. теории, согласно которой общество строится и развивается в соответствии с «человеческой природой» членов общества, из которых вытекали элементы мистики и суеверия, достигшие апогея в его псевдорациональной теории селекции. Эти фантастические элементы угрожали даже единству общей теоретической концепции Платона.

IX

Бросая общий взгляд на платоновскую теоретическую конструкцию, попробуем догадаться о проекте, по которому она была построена[45]. В этом проекте, созданном великим архитектором, ясно различим фундаментальный дуализм платоновской мысли. В области логики этот дуализм проявляется в форме противопоставления Единого и Многого. В области эпистемологии рациональное знание, основанное на чистом мышлении, противопоставляется мнению, основанному на индивидуальном опыте. В области онтрлогии это — противопоставление одной, неизменной и подлинной реальности многим изменчивым и обманчивым видимостям, чистого бытия — становлению, точнее — изменениям. В области

космологии то, что созидает, противопоставляется тому, что созидается и разваливается. В этике благо, т. е. то, что сохраняет, противопоставляется злу, т. е. тому, что растлевает. В политике — это противопоставление единого коллектива, государства, способного достичь совершенства и автаркии, огромной массе индивидов, частных граждан, всегда остающихся несовершенными, чьи особенности должны подавляться во имя сохранения единства государства (см. следующую главу). Я думаю, этот платоновский дуализм коренился в его сильнейшей потребности объяснить противоположность между мечтой об идеальном обществе и ненавистным ему действительным положением дел в общественной жизни — противоположность между стабильным обществом и обществом, находящимся в процессе революционных преобразований.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ПЛАТОНА

Глава 6. ТОТАЛИТАРИСТСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Проанализировав платоновскую социологию, нетрудно представить его политическую программу. Основные требования Платона можно выразить одной из следующих формул, первая из которых соответствует его идеалистической теории изменения и покоя, вторая — его натурализму. Идеалистическая формула такова: *«Задержите все политические перемены!»* Перемены — зло, покой божественен[1]. Задержать все перемены можно в том случае, если государство создано как точная копия его оригинала, т. е. формы или идеи города-государства. Если бы нас спросили, как этого достичь, мы могли бы ответить натуралистической формулой: *«Назад к природе!»* Назад к подлинному государству наших праотцов, самому древнему государству, построенному в соответствии с человеческой природой и потому стабильному. Назад к родовой патриархии времен, предшествовавших упадку, назад к естественному классовому господству немногих мудрых над многими невежественными.

Я полагаю, что из этих требований можно вывести все элементы политической программы Платона. Эти требования основаны на историцизме Платона и их следует соединить с его социологическими учениями, касающимися условий стабильности правящего класса. Я имею в виду следующие основные элементы политической программы Нлатона:

(А) Строгое разделение на классы, т. е. правящий класс, состоящий из пастухов и сторожевых псов, следует строго отделить от человеческого стада.

(В) Отождествление судьбы государства с судьбой правящего класса. Исключительный интерес к этому классу и его единству. Содействие этому единству, жесткие правила взращивания этого класса и получения им образования. Надзор за интересами членов правящего класса, коллективизация, обобществление этих интересов.

Из этих основных элементов могут быть выведены остальные, например, такие, как:

(С) Правящий класс обладает монополией на такие вещи как военная доблесть и выучка, право на ношение оружия и получение любого рода образования. Однако он совершенно устранен из экономической деятельности и, тем более, не должен зарабатывать деньги.

(D) Вся интеллектуальная деятельность правящего класса должна подвергаться цензуре. Непрерывно должна вестись пропаганда, формирующая сознание представителей этого класса по единому образцу. Все нововведения в образовании, законодательстве и религии следует предотвращать или подавлять.

(E) Государство должно быть самодостаточным. Его целью должна быть экономическая автаркия: ведь иначе правители или будут зависеть от торговцев, или сами станут торговцами. Первая альтернатива подорвала бы их власть, вторая — их единство и стабильность государства.

По-моему, эту программу вполне можно назвать тоталитаристской. И конечно же, она основывается на историцистской социологии.

Однако разве этим все сказано о политической программе Платона? Разве нет в его программе черт или элементов не тоталитаристских, не основанных на историцизме? А как же присущее Платону страстное желание блага и красоты? А как же его любовь к мудрости и истине? Разве он не требовал, чтобы правили мудрецы, философы? Разве он не надеялся наделить граждан своего государства добродетелью и сделать их счастливыми? И разве он не требовал, чтобы государство основывалось на справедливости? Даже те, кто критикует Платона, верят, что его политическое учение, чем-то напоминающее современный тоталитаризм, явно отличается от него по своим целям: ведь Платон стремился к счастью граждан и к власти справедливости. Например, Р. Кроссман, критическая установка которого видна в замечании о том, что «философия Платона — наиболее яростная и основательная из всех известных в истории нападок на либеральные идеи»[2], по-видимому, все еще верит, что план Платона состоял в «построении совершенного государства, каждый гражданин которого был бы действительно счастлив». Другой пример — это Ч. Джоуд, который довольно глубоко анализирует сходство платоновской программы и фашизма, однако при этом утверждает, что между ними имеются и фундаментальные отличия: ведь в платоновском наилучшем государстве «обычный человек... достигает того счастья, которое соответствует его природе», а, кроме того, это государство построено на идеях «абсолютного блага и абсолютной справедливости».

Несмотря на подобные доводы, я считаю, что в нравственном отношении политическая программа Платона не выходит за рамки тоталитаризма и в своей основе тождественна ему. Я полагаю, что возражения против этой точки зрения

основаны на старой и прочно укоренившейся тенденции идеализации Платона. Р. Кроссман много сделал для того, чтобы привлечь внимание к этой тенденции и разрушить ее. Так, он утверждает: «Перед мировой войной... Платона... редко в открытую порицали как реакционера, решительно противостоящего принципам либерализма. Напротив, его возносили ... над практической жизнью, мечтая о трансцендентном Божьем граде»[3]. Но сам Кроссман также не освободился от тенденции, которую он так хорошо охарактеризовал. Интересно, что эта тенденция смогла просуществовать очень долго, несмотря на тот факт, что Дж. Гроут и Т. Гомперц сравнительно давно выявили реакционную сущность некоторых учений, изложенных в «Государстве» и «Законах». Однако даже им не удалось увидеть всех следствий этих учений, и они не усомнились в том, что Платон был гуманистом. Их жесткую критику или игнорировали, или истолковывали так, будто бы они не поняли и не оценили Платона, которого христиане считали «христианином до Христа», а революционеры — революционером. Несомненно, что эта абсолютная вера в Платона господствует и до сих пор. Поэтому Дж. Филд, например, считает необходимым предостеречь читателей: «мы поймем Платона совершенно неверно, если будем считать его революционным мыслителем». Конечно, это так, и было бы бессмысленно об этом говорить, если бы не была так широко распространена тенденция представлять Платона как революционного или, по крайней мере, как прогрессивного мыслителя. Однако и сам Филд не свободен от этой веры в Платона: ведь когда он в дальнейшем говорит, что Платон был «ярым противником новых губительных тенденций» своего времени, то становится ясно, что он с готовностью соглашается с платоновским свидетельством о губительности этих новых тенденций. Враги свободы всегда обвиняли ее защитников в тяге к разрушению. И почти всегда им удавалось убедить в этом простодушных и благонамеренных сограждан.

Идеализацией великого идеалиста пронизаны не только интерпретации, но и переводы работ Платона. Режущие ухо замечания Платона, которые не соответствовали взглядам того или иного переводчика на то, что полагается говорить гуманисту, часто или смягчались или понимались неверно. Эта тенденция начинается с английского перевода названия диалога Платона «Государство» — «Republic». Едва увидев этот заголовок, можно подумать, что автор, должно быть, либерал, если не революционер. Однако «Republic» — это просто английский вариант латинского перевода греческого

слова, которое вовсе не предполагает такого рода ассоциаций и которое правильнее было бы перевести как «Конституция», «Город-государство» или «Государство». Несомненно, традиционный английский перевод названия этого диалога — «Republic» — немало содействовал общему убеждению, что Платон не мог быть реакционером.

Принимая во внимание все то, что Платон говорит о Благе, Справедливости и других идеях, мне следует защитить мой тезис о том, что его политические требования чисто тоталитарны и антигуманны. Для того, чтобы провести эту защиту, я прерву свой анализ историцизма и на протяжении следующих четырех глав сосредоточусь на критическом рассмотрении этических идей Платона и определении их места в его политических требованиях. В настоящей главе я исследую идею Справедливости, в трех следующих — учение о том, что править должны мудрейшие и лучшие, а также проанализирую идеи Истины, Мудрости, Блага и Красоты.

I

Что мы в действительности имеем в виду, говоря о «справедливости»? Я не думаю, что вербальные вопросы такого рода важны или что на них может быть получен определенный ответ: ведь термины, подобные «справедливости», всегда используются в различных смыслах. Однако я полагаю, что большинство из нас, особенно те, кто привержен гуманизму, говоря о «справедливости», имеют в виду следующее: (a) равное распределение бремени гражданских обязанностей, т. е. тех ограничений свободы, которые необходимы в общественной жизни[4]; *(b)* равенство граждан перед законом при условии, разумеется, что (c) законы не пристрастны в пользу или против отдельных граждан, групп или классов; (*d)* справедливый суд и (*e*) равное распределение преимуществ (а не только бремени), которое может означать для граждан членство в данном государстве. Если Платон, говоря о «справедливости», имел в виду нечто подобное, то мое утверждение о тоталитарности его программы было бы ошибочным и были бы правы все, кто считает, что в основе платоновской политики лежит вполне приемлемый гуманизм. Однако в действительности Платон, говоря о «справедливости», понимал ее совершенно иначе.

Что Платон подразумевал под «справедливостью»? Я утверждаю, что в «Государстве» он использует термин «справедливо» как синоним слов «то, что в интересах лучшего государства». Что же в интересах этого лучшего государства?

Задержать все перемены путем сохранения власти правящего класса и жесткого деления на классы. Если эта интерпретация верна, то мы должны будем согласиться с тем, что платоновское понимание справедливости обусловило тоталитарный характер его политической программы. Кроме того, мы должны будем также сделать вывод о том, как опасно полагаться на впечатление от одних только слов.

Справедливость — центральная тема «Государства». По традиции его подзаголовком считают слова «О справедливости». Исследуя природу справедливости, Платон использует метод, о котором упомянуто в предыдущей главе[5]. Прежде всего он старается отыскать идею Справедливости в государстве, а затем предпринимает попытку применить полученный результат к индивиду. Нельзя сказать, что вопрос Платона «Что есть справедливость?» немедленно получает ответ. Этот ответ дается только в книге IV «Государства». Рассуждения, приводящие к этому ответу, будут более детально проанализированы в настоящей главе немного позже. Сейчас мы представим их вкратце.

Город-государство основывается на человеческой природе, ее нуждах и ограничениях[6]. «Мы установили, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен». Из этого Платон заключает, что каждый должен заниматься своим делом, что плотник должен ограничиться плотничеством сапожник — изготовлением обуви. Однако не будет большого вреда, если два работника поменяются местами. «Но... когда ремесленник или кто-либо другой, делец по своим природным задаткам... попытается перейти в сословие воинов, или когда кто-нибудь из воинов постарается проникнуть в число членов совета или в стражи... тогда... такая замена и вмешательство не в свое дело — гибель для государства». Из этого аргумента, тесно связанного с принципом, согласно которому ношение оружия — классовая привилегия, Платон делает заключительный вывод о том, что любые перемены или взаимопроникновение трех классов несправедливы и, напротив, справедливо, «если каждое из трех его сословий выполняет в нем свое дело». Это заключение подтверждается и резюмируется немного позже: «Каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющихся в нас [начал] выполняет свое». Таким образом, Платон отождествляет справедливость с властью класса и классовыми привилегиями: ведь принцип, по которому каждому классу надлежит заниматься своим

собственным делом, если сказать кратко и по существу, означает следующее: *государство справедливо, если правители правят, рабочие работают, а рабы остаются рабами*[7]. Итак, мы видим, что платоновское понятие справедливости в корне отличается от нашего обычного взгляда на справедливость — в том виде, как мы его ранее описали. Платон называет «справедливой» классовую привилегию, в то же время мы обычно подразумеваем под справедливостью отсутствие такой привилегии. Однако к этому различие не сводится. Мы имеем в виду равенство по отношению к *индивидам,* в то время как Платон рассматривает справедливость не как отношение между индивидами, а как свойство *целого государства,* основанного на отношениях между классами. Государство справедливо, если оно здорово, сильно, едино, то есть стабильно.

II

Однако, быть может, Платон был прав? Может быть, «справедливость» означает именно то, что он говорит? Я не намерен обсуждать этот вопрос. Если кто-то будет утверждать, что «справедливость» — это неоспоримая власть одного класса, я просто отвечу, что привержен несправедливости. Другими словами, я полагаю, что от слов ничего не зависит. Все зависит от наших практических требований и от наших предложений по осуществлению политики, которой мы решили придерживаться. Так вот в основе платоновского определения справедливости лежит требование тоталитарного классового правления и решение воплотить его в жизнь.

Однако, быть может, он прав в другом смысле? Может быть, его идея справедливости соответствует греческому способу использования этого слова? Может быть, под «справедливостью» греки понимали нечто целостное, наподобие «здоровья государства», и, может быть, совершенно неверно и неисторично ожидать, чтобы Платон предвосхитил нашу современную идею справедливости как равенства всех граждан перед законом? На этот вопрос нередко отвечали утвердительно на том основании, что платоновская холистская идея «социальной справедливости» характерна для традиционного греческого подхода, «греческого гения», который «в отличие от римского, не был специфически правовым», напротив, он был «существенно метафизическим»[8]. Однако, это заявление неверно. На самом деле, греческое использование слова «справедливость» было удивительно похожим на наше современное, т. е. индивидуалистическим и эгалитарным.

Чтобы это показать, я сошлюсь сначала на самого Платона, который в диалоге «Горгий» (более раннем, чем «Государство») говорит о том, что очень многие рассматривают «справедливость как равенство», причем это понимание согласуется не только с «договором», но и с «самой природой». Затем можно процитировать Аристотеля, другого противника эгалитаризма, который под влиянием платоновского натурализма построил наряду со многими другими концепциями теорию о том, что некоторые люди рождены рабами по природе[9]. Аристотель менее всех был заинтересован в распространении эгалитаристической и индивидуалистической интерпретации термина «справедливость». И тем не менее, говоря о судье, которого он называет «посредником», Аристотель утверждает, что судья «уравнивает по справедливости». Он говорит нам, что «правосудие — это какая-то середина». Он даже полагает (однако здесь он ошибается), что греческое слово «правосудие» происходит от корня, означающего «дележ пополам». (Этот взгляд, согласно которому «справедливость» означает «равенство в распределении прав и обязанностей граждан», согласуется с платоновской теорией, представленной в «Законах», где он различает два вида равенства в распределении прибыли и почета — «цифровое», или «арифметическое», равенство и «пропорциональное» равенство. Второе учитывает степень, в которой люди обладают добродетелью, надлежащим воспитанием и здоровьем. Платон утверждает, что пропорциональное равенство составляет «политическую справедливость».) Рассматривая принципы демократии, Аристотель говорит, что «основное начало демократического права состоит в том, что равенство осуществляется в количественном арифметическом отношении, а не на основании достоинства». Все это, разумеется, не является только личным представлением Аристотеля о значении справедливости или только описанием способа употребления этого термина в духе Платона, сложившимся под влиянием «Горгия» и «Законов». Это, скорее, выражение всеобщего, древнего и широко распространенного в Древней Греции использования слова «справедливость»[10].

В свете этого свидетельства следует, на мой взгляд, сказать, что холистское и антиэгалитарное понимание справедливости в «Государстве» было нововведением. Платон пытался представить тоталитарное правление класса как «справедливое», в то время как большинство людей подразумевало под «справедливостью» нечто прямо противоположное.

Этот поразительный вывод влечет за собой целый ряд вопросов. Почему в «Государстве» Платон заявлял, что спра-

ведливость означает неравенство, если в повседневном использовании этот термин означал равенство? По-моему, здесь возможен лишь один правдоподобный ответ: он хотел создать рекламу своему тоталитарному государству, убеждая людей, что это государство «справедливое». Но стоило ли ему предпринимать такую попытку, если важны не слова, а то, что они обозначают? Конечно, стоило: ведь вплоть до наших дней Платон ухитряется убеждать читателей в том, что он защищает справедливость — ту самую, к которой они стремятся. Верно и то, что он таким образом посеял сомнения и недоразумения среди эгалитаристов и индивидуалистов, которые под влиянием его авторитета задались вопросом — а не является ли платоновская идея справедливости лучшей и более правильной, чем их собственная? Так как слово «справедливость» отражает настолько важную цель, что многие готовы вынести ради нее все и приложить все свои силы к ее достижению, то завербовать эти гуманистические силы или, по крайней мере, парализовать эгалитаризм — достойная задача для того, кто верит в тоталитаризм.

Однако осознавал ли Платон, как много значит для людей справедливость? Да, осознавал — ведь в «Государстве» он пишет: «Когда человек сознает, что он поступает несправедливо, то, чем он благороднее, тем менее способен негодовать на того, кто, по его мнению, вправе обречь его на голод, стужу и другие подобные муки: это не возбудит в нем гнева... А когда он считает, что с ним поступают несправедливо, он вскипает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все подобные этим муки, лишь бы победить; он не откажется от своих благородных стремлений — либо добиться своего, либо умереть»[11].

Прочитав это, нельзя усомниться в том, что Платон понимал силу веры и, прежде всего, веры в справедливость. Нельзя усомниться также в том, что «Государство» направлено на то, чтобы извратить эту веру и заменить ее противоположной.

Учитывая имеющиеся свидетельства, я склонен допустить, что Платон хорошо знал, что делает. Эгалитаризм был заклятым врагом Платона, с которым он намерен был расправиться. Нет сомнения в искренности его веры в то, что эгалитаризм — зло и великая опасность. Однако его наступление на эгалитаризм не было честным. Платон не посмел встретить врага в открытом бою.

Чтобы обосновать эту точку зрения, я представлю читателю ряд аргументов.

III

Вероятно, из всех когда-либо написанных работ о справедливости «Государство» — наиболее продуманное произведение. В нем исследуются разнообразные подходы к анализу справедливости, причем так, что мы вынуждены поверить в то, что Платон не упустил ни одной из хорошо известных ему теорий справедливости. В действительности Платон ясно намекает[12] на то, что он тщетно пытался обнаружить такую теорию в современных ему концепциях и что поэтому требуется новая, самостоятельная попытка. Однако в обзоре и обсуждении современных ему теорий Платон ни разу не упоминает точку зрения, в соответствии с которой справедливость — это равенство перед законом («isonomy»). Существует только два способа объяснить это упущение: или он не заметил эгалитаристской теории[13], или намеренно ее игнорировал. Первое маловероятно, если принять к сведению тщательность, с которой написано «Государство», и хорошо осознанную Платоном необходимость проанализировать теории оппонентов, чтобы убедительно представить собственную. Это объяснение оказывается еще менее правдоподобным, если мы учтем широкую популярность эгалитаристской теории. Однако вовсе не обязательно прибегать к одним лишь правдоподобным доводам: ведь легко показать, что Платон, работая над «Государством», не только был знаком с эгалитаристской теорией, но и хорошо осознавал ее важность. В настоящей главе уже упоминалось (раздел II), а впоследствии будет подробно рассказано (раздел VIII) о том, что эгалитаризм играл существенную роль в более раннем «Горгии» — там его даже защищают. Далее, несмотря на то, что в «Государстве» достоинства и недостатки эгалитаризма серьезно не обсуждаются, Платон не перестал считать его менее влиятельным: ведь само «Государство» свидетельствует о его популярности. В «Государстве» содержится намек на широко известное демократическое представление о справедливости, однако о нем говорится только с презрением, и все, что мы о нем слышим, — это несколько насмешек и колкостей[14], хорошо согласующихся с оскорбительными нападками на афинскую демократию, причем приведенных в тех местах диалога, где справедливость вовсе не обсуждается. Итак, не может быть, чтобы Платон не заметил эгалитаристскую теорию справедливости. Также невероятно, что он не счел нужным обсудить влиятельную теорию, диаметрально противоположную его собственной. Тот факт, что в «Государстве» Платон

ограничивается лишь несколькими шутливыми замечаниями на эту тему (очевидно, ему они очень нравились, поэтому он их не вычеркнул[15]), можно объяснить лишь сознательным отказом от такого обсуждения. Поэтому мне непонятно, как попытка Платона убедить своих читателей в том, что он исследовал все важные теории, согласуется с требованиями интеллектуальной честности. Хотя следует добавить, что это его упущение, несомненно, является следствием глубокой преданности делу, которое он твердо считал благим.

Чтобы в полной мере оценить, к чему приводило глухое молчание Платона по этому вопросу, следует прежде всего уяснить, что эгалитарное движение, каким его знал Платон, представляло собой все, что он ненавидел, и что его собственная теория, разработанная в «Государстве» и более поздних работах, была в значительной степени ответом на мощный вызов нового эгалитаризма и гуманизма. Чтобы показать это, я рассмотрю основные принципы гуманистического движения и противопоставлю их соответствующим принципам платоновского тоталитаризма.

Гуманистическая теория справедливости выдвигает три основных требования или предложения (proposals), а именно: *(a)* собственно принцип эгалитаризма, т. е. предложение устранить «естественные» привилегии, *(b)* общий принцип индивидуализма и (c) принцип, в соответствии с которым задача и цель государства — защитить свободу своих граждан. Каждому из этих политических требований, или предложений, соответствует прямо противоположный принцип платонизма, а именно: *(a^1)* принцип естественных привилегий, *(b^1)* общий принцип холизма или коллективизма и (c^1) принцип, в соответствии с которым задача и цель индивида — сохранить и усилить стабильность государства. Я рассмотрю эти три требования и соответствующие им платоновские принципы по очереди, посвятив каждому из них по разделу (разделы IV, V и VI).

IV

Собственно эгалитаризм — это требование, чтобы к гражданам государства относились непредвзято. На тех, кто дает гражданам законы, не должны влиять такие вещи, как рождение, родственные связи и богатство граждан данного государства. Иначе говоря, закон не признает каких бы то ни было «естественных» привилегий, хотя граждане могут наделить определенными привилегиями тех, кому они доверяют.

Этот эгалитаристский принцип прекрасно сформулировал Перикл за несколько лет до рождения Платона в речи, сохраненной для нас Фукидидом[16]. Более полно мы процитируем ее в главе 10, но два предложения следует привести сейчас: «Законы наши, — говорит Перикл, — в частных делах всем дают нам равные возможности. Уважением у нас каждый пользуется по заслугам, и ни поддержка приверженцев не приносит больше успеха, чем собственная доблесть, ни скромность звания не мешает бедняку оказать услугу государству...» Эти фразы выражают некоторые фундаментальные цели великого движения за равноправие, которое, как мы видели, не избегало даже критики рабства. В век Перикла это движение было представлено Еврипидом, Антифонтом и Гиппием (их мы цитировали в предыдущей главе), а также Геродотом[17]. Платоновское поколение представлено Алкидамом и Ликофроном, которых мы также цитировали ранее. Еще одним сторонником эгалитаризма был Антисфен, один из ближайших друзей Сократа.

Платоновский принцип справедливости прямо противоположен всему этому. Он требовал естественных привилегий естественным лидерам. Но как же он опровергал принцип эгалитаризма? И как же он утверждал свои собственные требования?

Из главы *5* мы помним, что некоторые хорошо известные эгалитаристские требования выражены с помощью впечатляющего, но внушающего сомнения языка «естественных прав» и что некоторые представители эгалитаризма защищали выдвигаемые ими требования, указывая на «естественное», т. е. биологическое равенство людей. Мы показали неуместность этого аргумента: действительно, в некоторых важных отношениях люди равны, в других — неравны, причем из этого, как и из любого другого факта нельзя вывести нормативные требования. Следует также заметить, что не все эгалитаристы прибегали к этому натуралистическому доводу — так, Перикл, например, даже не намекнул на него[18].

Платон быстро понял, что натурализм — слабое место в эгалитаристском учении, и извлек из этой слабости максимальную выгоду. Сказать людям, что они равны — значит затронуть их чувства. Однако это обращение к чувству — ничто по сравнению с тем, что человек испытывает, когда пропаганда внушает ему, что он превосходит других, а другие ему подчинены. Верно ли, что вы по природе равны вашим слугам, рабам, чернорабочему, который ничуть не лучше животного? Какой смешной вопрос! По-видимому, Платон первым оценил возможности такой реакции и к утверждению

о естественном равенстве стал относиться с презрением и насмешкой. Вот почему он так старался приписать натуралистические доводы даже тем из своих противников, кто их не использовал. Пародируя, например, речь Перикла в «Менексене», он настаивает на взаимосвязи утверждений о равенстве перед законом и естественном равенстве: «В основе такого общественного устройства лежит равенство по рождению, — иронизирует он. — Мы же и все наши люди, будучи братьями, детьми одной матери, не признаем отношений господства и рабства между собою; равенство происхождения заставляет нас стремиться к равным правам для всех, основанным на законе...»[19].

Позже, в «Законах», Платон резюмирует свой ответ эгалитаристам в следующем утверждении: «Для неравных равное стало бы неравным»[20]. Аристотель же развил это понимание так: «Справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных». Это утверждение фиксирует обычное обвинение, предъявляемое эгалитаризму, — обвинение, состоящее в том, что равенство было бы превосходным, если бы только люди были равны, однако оно, очевидно, невозможно, так как они не равны, а потому и не могут быть уравнены. Это реалистическое, на первый взгляд, обвинение в действительности совершенно нереалистично, так как политические привилегии никогда не основываются на природных качественных различиях. Возможно, поэтому Платон не слишком верил в это возражение, работая над «Государством», так как использует его лишь однажды, когда, глумясь над демократией, он говорит, что она «уравнивает равных и неравных»[21]. В остальных случаях он предпочитает не спорить с эгалитаризмом, а просто о нем забыть.

Резюмируя, можно сказать, что Платон никогда не преуменьшал значения эгалитаристской теории, которую поддерживали такие люди, как Перикл, однако в «Государстве» он ее совершенно не затронул — его нападки на эту теорию не были прямыми и открытыми.

Как же Платон пытался утвердить свой собственный антиэгалитаризм, свой принцип естественной привилегии? В «Государстве» он предложил три разных довода, однако два из них вряд ли могут считаться серьезными аргументами. Первый[22] — это вызывающее удивление замечание о том, что поскольку уже рассмотрены три добродетели государства, то оставшаяся, четвертая, т. е. «заниматься каждому своим де-

лом», должна быть названа «справедливостью». Я не хотел бы верить в то, что это рассуждение приведено как довод, однако, по-видимому, это так, ведь «Сократ», главный участник описываемой Платоном беседы, предпосылает ему вопрос: «Знаешь, почему я так заключаю?». Второй аргумент интереснее, так как с его помощью Платон пытается показать, что его антиэгалитаризм может быть выведен из обычного (т. е. эгалитаристского) взгляда на справедливость как беспристрастность. Я процитирую этот фрагмент целиком. Замечая, что правители города будут одновременно его судьями, Сократ говорит[23]: «А при судебном разбирательстве разве усилия их будут направлены больше на что-нибудь иное, а не на то, *чтобы никто не захватывал* чужого и не лишался своего?» — «Нет, — отвечает его собеседник Главкон, — именно на это». — «Потому что это справедливо?» — «Да». — «Значит, и на этом примере можно убедиться, что справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое». Таким образом утверждается, что, в соответствии с нашими обычными представлениями о справедливости, «иметь и исполнять свое» является принципом справедливого суда. Здесь на смену второму аргументу приходит третий (который мы рассмотрим позже), приводящий к выводу, что справедливость состоит в сохранении своего собственного места (или своего собственного занятия), причем это место (или занятие) *класса или касты данного человека.*

Единственная цель этого второго аргумента состоит в том, чтобы внушить читателю, что «справедливость» в обыденном понимании требует, чтобы мы держались своего места, так как нам следует всегда удерживать то, что нам принадлежит. Иначе говоря, Платон желает, чтобы читатели построили следующее умозаключение: «Справедливо удерживать и использовать то, что тебе принадлежит. Мое место (или мое занятие) принадлежит мне. Поэтому будет справедливо, если я буду удерживать свое место (или заниматься своим делом)». Этот аргумент так же безупречен, как и следующий: «Справедливо, что некто удерживает и исполняет то, что ему принадлежит. План похищения твоих денег — мой собственный. Поэтому будет справедливо, если я буду придерживаться этого плана и постараюсь его выполнить, т. е. украсть твои деньги». Ясно, что вывод, которого ждет от нас Платон, — это всего лишь грубое извращение значения слов «чей-то собственный». (Ведь реальная проблема в том и состоит, требует ли справедливость, чтобы все, что в каком-то смысле «наше собственное», например, «наш собственный» класс, рассматривалось не просто как наше владение, а как наше неотчуж-

даемое владение. Однако и сам Платон не верит в этот принцип, поскольку в таком случае было бы невозможно перейти к коммунизму. Кстати, как насчет удерживания при себе собственных детей?) Этим незатейливым фокусом Платон добивается того, что Дж. Адам называет «соединением собственного платоновского взгляда на справедливость с общепринятым... значением этого слова». Вот как величайший философ всех времен пытается нас убедить, что он открыл истинную природу справедливости.

Третий и последний из предлагаемых Платоном аргументов более серьезен и предполагает обращение к принципу холизма, или коллективизма. Этот довод связан с принципом, в соответствии с которым целью индивидуума является сохранение стабильности государства, поэтому мы его рассмотрим позже — в разделах V и VI настоящей главы.

Однако прежде, чем перейти к этому анализу, я хотел бы привлечь внимание к «предисловию», которое Платон помещает перед описанием исследуемого нами «открытия». Его следует рассмотреть в свете уже сделанных нами наблюдений. С этой точки зрения «длинное предисловие», как называет его сам Платон, оказывается нечем иным, как попыткой подготовить читателя к «открытию справедливости», заставив его поверить в то, что перед ним доказательство, в то время как в действительности критические способности читателя пытаются усыпить с помощью специально для этого изобретенных драматических эффектов.

Открыв, что мудрость — это собственная добродетель стражей, а храбрость — помощников, Сократ объявляет о своем намерении совершить еще одно, последнее усилие и открыть справедливость. «Остается рассмотреть[24], — говорит он, — еще два свойства нашего государства: рассудительность и то, ради чего и предпринято все наше исследование, — справедливость». — «Да, конечно», — отвечает Главкон. Сократ предлагает «больше не возиться с рассудительностью», однако Главкон возражает, и Сократ сдается, говоря, что отказываться от ее обсуждения было бы ошибкой. Этот небольшой спор готовит читателя к новому определению справедливости, заставляет его предположить, что Сократ располагает средствами для этого «открытия», и убеждает его поверить в то, что Главкон внимательно следит за тем, чтобы платоновские рассуждения соответствовали интеллектуальной честности, и поэтому самому читателю нет нужды за этим следить[25].

Затем Сократ анализирует умеренность, которая, как удается выяснить, является единственной собственной добро-

детелью работников. (Кстати, легко разрешить часто обсуждаемый вопрос о том, отличима ли «справедливость», по Платону, от «рассудительности». Справедливость означает *оставаться на своем месте,* рассудительность — *знать свое место,* точнее, быть им довольным. Что же еще может быть собственной добродетелью работников, набивающих свои животы подобно животным?) Определив рассудительность, Сократ вопрошает: «А оставшийся неразобранным вид... что он собой представляет? Впрочем, ясно, что это — справедливость». — «Ясно», — отвечает Главкой.

«Теперь, Главкон, — говорит Сократ, — нам нужно, словно охотникам, выстроиться вокруг этой чащи и внимательно следить, чтобы от нас не удрала справедливость, а то она ускользнет, и опять все будет неясно. Ведь она явно прячется где-то здесь: ты гляди и старайся ее заметить, а если увидишь первым, укажи и мне». Главкон, как и читатель, конечно же, ни на что подобное не способен и умоляет Сократа вести его вперед. «Так следуй, помолившись, вместе со мною», — говорит Сократ. Однако даже Сократу эта тема кажется «непроходимой чащей: кругом темно и трудно хоть что-то разведать. Но все равно, — говорит он, — надо идти вперед». И вместо того, чтобы возразить: «Идти вперед с чем? С результатами нашего исследования, т. е. нашего рассуждения? Но ведь мы к нему еще не приступили. В том, что ты до сих пор говорил, не было ни крупицы смысла», Главкон, а вместе с ним и наивный читатель, смиренно отвечает: «Я так и сделаю, а ты веди меня». После этого Сократ сообщает, что в отличие от нас он «напал на след», и приходит в возбуждение. «Эй, Главкон, какая радость, — кричит он. — Пожалуй, мы напали на ее след, мне кажется, она недалеко от нас убежала!» — «Благие вести!» — отвечает Главкон. — «Однако и ротозеи же мы!» — восклицает Сократ. — «Она чуть ли не с самого начала вертится у нас под ногами, а мы на нее и не смотрим!» Сократ еще довольно долго продолжает восклицать и повторять подобные утверждения, пока его не перебивает Главкон, который, выражая чувства читателя, спрашивает его, что же он нашел. Когда же Сократ ограничивается ответом: «Мы... не сообразили, что уже тогда мы каким-то образом говорили именно о справедливости», Главкон выражает нетерпение читателя, говоря: «Слишком длинное предисловие, когда не терпится узнать». И лишь тогда Платон предлагает те два «аргумента», о которых я уже говорил.

Можно сказать, что последнее замечание Главкона свидетельствует о том, что Платон понимал, зачем потребова-

лось это «длинное предисловие». По-моему, это просто попытка — и как оказалось, весьма успешная — убаюкать критические способности читателя и посредством эффектных словесных фейерверков отвлечь его внимание от интеллектуальной нищеты этого мастерского фрагмента. Создается впечатление, что Платон сознавал его слабость и понимал, как ее скрыть.

V

Проблема индивидуализма и коллективизма тесно связана с проблемой равенства и неравенства. Прежде чем приступить к этой теме, сделаем несколько, по-видимому, необходимых замечаний относительно терминологии.

Согласно «Оксфордскому словарю», термин «индивидуализм» может быть использован в двух различных смыслах: как нечто противоположное (а) коллективизму и *(b)* альтруизму. Причем, если для выражения первого смысла существует только одно слово — «индивидуализм», то для выражения второго имеется целый ряд синонимов, например «эгоизм» или «себялюбие». Вот почему в дальнейшем я буду использовать термин «индивидуализм» *исключительно* в первом смысле, используя слова «эгоизм» и «себялюбие» во всех тех случаях, когда имеется в виду смысл *(b)*. Нам может пригодиться следующая небольшая таблица:

(a) Индивидуализм противоположен *(a') Коллективизму*
(b) Эгоизм противоположен (*b*') *Альтруизму*

Эти четыре термина, используемые в кодексах нормативных законов, обозначают определенные установки, требования, решения или предложения-проекты (proposals). Я полагаю, что несмотря на неизбежную нечеткость этих терминов, они могут быть проиллюстрированы на примерах и благодаря этому использованы настолько точно, насколько это необходимо для нашей цели. Начнем с коллективизма[26], поскольку с этой установкой мы уже познакомились, когда обсуждали платоновский холизм. В предыдущей главе мы привели несколько фрагментов, поясняющих платоновское требование того, чтобы индивид подчинялся интересам целого, будь то вселенная, город, род, раса или любой другой коллектив. Еще раз процитируем один из них, но более полно[27]: «Все, что возникло, возникает ради всего в целом... бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты — ради него. Ведь любой... делает все ради целого, а не целое ради части...». Эта цитата не только иллюстрирует холизм и коллективизм, но также

говорит о связываемой с ними огромной эмоциональной нагрузке, которую Платон хорошо осознавал (это видно из преамбулы к данному фрагменту). Коллективизм апеллирует к различным чувствам, например, к стремлению принадлежать группе или роду, а также выражает моральное требование альтруизма и отсутствия себялюбия или эгоизма. Платон полагает, что человек, который не может поступиться своими интересами ради целого, себялюбив.

Взглянув на нашу табличку, мы поймем, что это не так. Коллективизм не противоположен эгоизму и не тождественен альтруизму или отсутствию себялюбия. Весьма распространен коллективный, или групповой, эгоизм, например, классовый (Платон прекрасно это знал[28]), а это достаточно ясно показывает, что коллективизм как таковой не противоположен себялюбию. Вместе с тем, антиколлективист, т. е. индивидуалист, может одновременно быть альтруистом: может оказаться, что он готов пожертвовать собой, чтобы помочь другим людям. Вероятно, лучший пример такой установки — это Ч. Диккенс. Трудно определить, что в нем сильнее — страстная ненависть к себялюбию или горячий интерес к отдельным людям со всеми их человеческими слабостями, причем эта установка соединена с антипатией не только к тому, что мы теперь называем коллективами[29], но даже к подлинной преданности альтруизму, если это альтруизм по отношению к неизвестным группам, а не к конкретным личностям. (Напомню читателю о миссис Джеллиби из «Холодного дома» — «леди, преданной общественным обязанностям».) Я думаю, эти примеры хорошо поясняют значение интересующих нас четырех терминов. Кроме того, они показывают, что каждый из терминов нашей таблицы согласуется с любым из двух терминов противоположного столбца (т. е. всего возможны четыре комбинации).

Далее, интересно, что, согласно Платону и большинству платоников, альтруистический индивидуализм (например, Диккенса) невозможен. По Платону, единственной альтернативой коллективизму является эгоизм. Он просто отождествляет всякий альтруизм с коллективизмом и всякий индивидуализм с эгоизмом. Дело здесь не только в словах: ведь вместо четырех возможностей Платон различает только две. Это внесло огромную неразбериху в рассуждения по этическим проблемам, что ощущается даже сегодня.

Отождествление индивидуализма с эгоизмом вооружает Платона мощным средством как для защиты коллективизма, так и для нападок на индивидуализм. Защищая коллективизм, он может воззвать к нашему гуманистическому чувству

отказа от себялюбия. Нападая, он может заклеймить всех индивидуалистов себялюбцами, которые способны быть преданными только самим себе. Хотя эти платоновские нападки направлены против индивидуализма в нашем смысле, т. е. против прав человека, они поражают совсем иную цель, а именно — эгоизм. Однако и Платон, и большинство его последователей постоянно пренебрегают этим различием.

Почему Платон пытался нападать на индивидуализм? Я думаю, он хорошо знал, что делал, когда ополчился против индивидуализма, так как этот подход, вероятно, даже в большей степени, чем эгалитаризм, был оплотом защитников нового гуманистического кредо. В действительности, освобождение личности было великой духовной революцией, приведшей к разрушению родового строя и возникновению демократии. Сверхъестественная социологическая интуиция Платона проявляется в том, как безошибочно он распознает врага, где бы тот ни встретился.

Индивидуализм в Древней Греции был составной частью старой интуитивной идеи справедливости. И эта справедливость, в отличие от платоновской, означала не здоровье и гармонию в государстве, а определенный способ отношения к личности. Это подчеркнул Аристотель, говоря, что «справедливость есть нечто имеющее отношение к личности»[30]. Этот элемент индивидуализма подчеркивали представители поколения Перикла. Сам Перикл ясно показал, что законы должны гарантировать равную справедливость «в частных делах всем». Однако он не ограничился этим утверждением: «Мы... не раздражаемся на тех, кто делает что-либо в свое удовольствие». (Сравните с замечанием Платона[31] о том, что государство не дает «им возможность уклоняться куда кто хочет».) Перикл настаивает на том, чтобы индивидуализм связывали с альтруизмом: «Мы... повинуемся... законам, а из них в особенности тем, которые существуют на пользу обижаемым». Кульминация речи Перикла — это описание молодых афинян, которые смогут, когда вырастут, «приспособиться к занятиям самым многообразным и... добиться для себя независимого состояния».

Этот объединенный с альтруизмом индивидуализм стал основой нашей западной цивилизации. Это — ядро христианства («возлюби ближнего своего», — сказано в Священном Писании, а не «возлюби род свой»), а также всех этических учений, получивших развитие в нашей цивилизации и ускорявших ее прогресс. Это также и основное практическое учение Канта («всегда относись к другому человеку как к цели, а не как к простому средству достижения своих целей»).

Ни одна другая мысль не оказала такого мощного влияния на нравственное развитие человечества.

Платон не ошибся, увидев в этом учении врага кастового общества. Недаром именно его он ненавидел больше других современных ему «подрывных» учений. Чтобы это стало еще яснее, я процитирую два фрагмента из «Законов»[32]. Их поистине исключительная враждебность по отношению к личности, как мне кажется, явно недооценивается. Первый из них приобрел известность благодаря ссылке на «Государство», в которой обсуждается предложение, чтобы «общими были жены, дети, все имущество». Платон называет здесь такое государственное устройство «наилучшим». В наилучшем государстве, говорит он, «все общее. Существует ли в наше время где-либо и будет ли когда, чтобы общими были жены, дети, все имущество и чтобы вся собственность, именуемая частной, всеми средствами была повсюду устранена из жизни? Чтобы измышлялись по мере возможности средства так или иначе сделать общим то, что от природы является частным, — глаза, уши, руки, — так, чтобы казалось, будто все сообща видят, слышат и действуют, все восхваляют или порицают одно и то же? По одним и тем же причинам все будут радоваться и огорчаться, а законы по мере сил как можно более объединят государство». Более того, Платон утверждает, что «выше этого, в смысле добродетели, лучше и правильнее никто никогда не сможет установить предела». Он описывает это государство как «божественное», как «модель», «образец» или «подлинник» государства, т. е. как его форму или идею. Таким образом, здесь использован тот же подход, что и в «Государстве», но теперь он применен к ситуации, когда Платон потерял надежду воплотить свой политический идеал во всем блеске.

Второй фрагмент, тоже из «Законов», еще более, если только это возможно, откровенен. Отметим, что хотя в нем говорится прежде всего о военных походах и военной дисциплине, однако нет сомнения, что тех же самых военных принципов следует, по Платону, придерживаться «с самых ранних лет, и не только в военное, но и в мирное время». Платон утверждает, подобно другим милитаристам, которые симпатизируют тоталитаризму и восхищаются Спартой, что все главные требования военной дисциплины должны господствовать и в мирное время, определяя всю жизнь граждан: не только зрелые граждане (каждый из которых солдат) и дети, но даже животные должны всю жизнь оставаться в состоянии постоянной и полной боевой готовности[33]. «Самое главное здесь следующее, — пишет он, — никто никогда не должен

оставаться без начальника — ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению: нет, всегда — и на войне и в мирное время — надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям. Даже в самых незначительных мелочах надо ими руководствоваться, например по первому его приказанию останавливаться на месте, идти вперед, приступать к упражнениям, умываться, питаться[34]... Словом, пусть человеческая душа приобретет навык совершенно не уметь делать что-либо отдельно от других людей и даже не понимать, как это возможно. Пусть жизнь всех людей всегда будет возможно более сплоченной и общей. Ибо нет и никогда не будет ничего лучшего, более полезного и искусного в деле достижения удачи и победы на войне. Упражняться в этом надо *с самых ранних лет, и не только в военное, но и в мирное время.* Надо начальствовать над другими и самому быть у них под началом. А безначалие должно быть изъято из *жизни всех людей* и даже животных, подвластных людям».

Сильно сказано. Никто никогда не выражал более честно свою враждебность по отношению к личности. Эта ненависть глубоко укоренена в фундаментальном дуализме философии Платона. Личность и ее свободу он ненавидит так же сильно, как смену отдельных впечатлений, разнообразие меняющегося мира чувственных вещей. В сфере политики личность для Платона — сам сатана.

Изложенную по сути своей антигуманистическую и антихристианскую установку Платона постоянно идеализируют. Ее считали гуманной, отвергающей себялюбие, альтруистической и христианской. Например, Э. Ингленд[35] первый из этих двух фрагментов из «Законов» называет «страстным обличением себялюбия». Примерно то же говорит Э. Баркер, касаясь теории справедливости Платона. Он утверждает, что целью Платона была «замена себялюбия и гражданского разлада гармонией» и что «в учении Платона, таким образом, возрождается былая гармония интересов государства и личности — причем возрождается на новом, более высоком уровне, будучи возвышена до сознательного чувства гармонии». Нетрудно объяснить эти и многие другие утверждения, если вспомнить, что Платон отождествлял индивидуализм и эгоизм: поэтому все платоники полагают, что антииндивидуализм — это то же самое, что и бескорыстие. Такое отождествление — бесспорное достижение антигуманистической пропаганды, надолго (вплоть до наших дней) запутавшее рассуждения на этические темы. Мы должны понять, что те,

кого обманывает это отождествление и соответствующие громкие слова, кто превозносит Платона как учителя нравственности и заявляет, что его этика ближе всех к христианству в дохристианском мире, — все они открывают дорогу тоталитаризму и глубоко нехристианскому, тоталитарному истолкованию христианства. А это очень опасно: ведь уже случалось, что в христианстве господствовали тоталитаристские идеи, существовала инквизиция, и она может вернуться, сменив обличье.

Следовало бы назвать еще несколько причин, заставляющих простодушных людей убеждать себя в гуманности намерений Платона. Одна из них состоит в том, что Платон, расчищая почву для своих коллективистских теорий, обычно начинает с максимы или пословицы (имеющей, по-видимому, пифагорейское происхождение): «у друзей все общее»[36]. Без сомнения, это — возвышенное, превосходное и лишенное себялюбия изречение. Можно ли заподозрить, что рассуждение, начинающееся с такого похвального утверждения, приведет к совершенно антигуманному заключению? Другая важная причина состоит в том, что в диалогах Платона содержится немало подлинно гуманистических изречений — особенно в диалогах, предшествовавших «Государству», т. е. в тех, в которых еще заметно влияние Сократа. Напомню учение Сократа, изложенное в «Горгии», где утверждается, что лучше страдать от несправедливости, чем причинять ее. Очевидно, что это учение отмечено не только альтруизмом, но и индивидуализмом: ведь в коллективистской теории справедливости, например, той, что изложена в «Государстве», несправедливость — это действие, направленное против государства, а не против отдельного человека, и хотя человек может совершить несправедливость, от нее пострадает только коллектив. Однако в «Горгии» нет ничего подобного. Здесь предлагается совершенно обычная теория справедливости, причем «Сократ» (вероятно, наделенный многими чертами настоящего Сократа) приводит такие примеры несправедливости, как пощечина, нанесение ран или убийство. Слова Сократа о том, что лучше страдать от таких действий, чем их совершать, действительно очень близки христианскому учению, а его теория справедливости соответствует духу Перикла. (В главе 10 мы попытаемся это объяснить.)

В «Государстве» же развивается новое учение о справедливости, которое не только несовместимо с индивидуализмом, но совершенно ему враждебно. Однако читатель может легко поверить, что Платон все еще привержен учению, предложенному в «Горгии», так как в «Государстве» Платон часто

намекает на эту теорию, говоря, что лучше страдать от несправедливости, чем ее совершать, несмотря на бессмысленность этого изречения с точки зрения развиваемой им коллективистской теории справедливости. Более того, в «Государстве» оппоненты «Сократа» выступают за противоположную теорию, т. е. за то, что причинять несправедливость — благое и приятное занятие, а страдать от нее — дурно. Такой цинизм, конечно же, вызовет у гуманистов неприязнь, и когда Платон устами Сократа говорит о своих целях: «Я боюсь, что будет нечестиво, присутствуя при поношении справедливости, уклоняться от помощи ей»[37], то доверчивый читатель убеждается в хороших намерениях Платона и готов следовать за ним повсюду.

Заверения Платона приобретают еще большую силу потому, что за ними, оттеняя их, следуют циничные и себялюбивые речи Фрасимаха, изображенного в виде мерзкого политического авантюриста[38]. При этом читателя вынуждают отождествить индивидуализм и подход Фрасимаха и придти к выводу о том, что борющийся с этой позицией Платон выступает против всех бытовавших в то время подрывных и нигилистических взглядов.

Не следует, однако, в страхе отшатываться от индивидуалистического пугала в образе Фрасимаха (кстати, его портрет во многом напоминает современные попытки приписать коллективистам отталкивающие черты «большевика») с тем, чтобы впасть в другую форму варварства — более реальную и более опасную в силу ее меньшей очевидности. Ведь Платон заменяет учение Фрасимаха о том, что право на стороне сильного, не менее варварским учением о том, что право на стороне всего, что повышает устойчивость и силу государства.

Подведем итоги. Платона, в силу его радикального коллективизма, совсем не интересует проблема, которую обычно называют проблемой справедливости, т. е. беспристрастная оценка несогласующихся требований отдельных лиц. Не занимает его и то, как индивидуальные требования привести в соответствие с требованиями государства. Действительно, все индивидуальное у него занимает подчиненное положение: «Я установлю законы, приняв в расчет все то, что наиболее полезно всему государству и всему роду в целом, — говорит Платон. — Этой цели я справедливо подчиню интересы каждого отдельного гражданина»[39]. Платона заботит только коллективное целое как таковое, для которого справедливость есть не что иное, как здоровье, единство и стабильность коллектива.

VI

Итак, теперь нам ясно, что гуманистическая этика требует эгалитаристского и индивидуалистского понимания справедливости, однако до сих пор мы еще не описали гуманистический взгляд на государство как таковое. Мы выяснили также, что платоновская теория государства тоталитарна, однако все еще не объяснили, как эта теория применяется к этике личности. В этом разделе я попытаюсь решить обе задачи, начав со второй.

Прежде всего я проанализирую третий довод Платона, сформулированный при «открытии» справедливости, — довод, о котором до сих пор было сказано лишь вскользь. Вот этот довод[40]:

«Ну, а согласишься ли ты со мной вот в чем, — говорит Сократ, — если плотник попробует выполнять работу сапожника, а сапожник — плотника,... считаешь ли ты, что государство потерпит большой ущерб?» — «Не очень большой». — «Но право, когда ремесленник или кто-либо другой, делец по своим природным задаткам... попытается перейти в сословие воинов, или когда кто-нибудь из воинов постарается проникнуть в число членов совета или в стражи, будучи этого недостоин,... тогда... такая замена и вмешательство не в свое дело — гибель для государства». — «Полнейшая гибель». — «Значит, вмешательство этих трех сословий в чужие дела и переход из одного сословия в другое — величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением». — «Совершенно верно». — «А высшее преступление против своего же государства не назовешь ли ты несправедливостью?» — «Конечно». — «Значит, вот это и есть несправедливость. И давай скажем еще раз: в противоположность ей справедливостью будет — и сделает справедливым государство — преданность своему делу у всех сословий — дельцов, помощников и стражей, причем каждое из них будет выполнять то, что ему свойственно».

В этом аргументе мы обнаруживаем (a) социологическое допущение о том, что любое ослабление жесткой кастовой системы неизбежно приведет к падению государства, *(b)* постоянные повторения довода, сводящегося к тому, что все, вредное для государства, несправедливо, и (c) вывод о том, что противоположное справедливо. Согласимся с социологическим допущением *(a),* потому что сдерживание социальных перемен — платоновский идеал и потому что, говоря «вред», он подразумевает все, что ведет к переменам. Вполне

вероятно, что социальные перемены могут быть задержаны только в жесткой кастовой системе. Согласимся и с выводом (c) о том, что несправедливому противостоит справедливое. Теперь посмотрим на *(b)* — этот пункт наиболее интересен в рассматриваемом платоновском аргументе. Едва взглянув на платоновское доказательство, мы поймем, что над всем ходом его мысли господствуют вопросы: Вредит ли это государству? Сильно вредит или не очень? Он постоянно повторяет, что все, что угрожает нанести вред государству, порочно с точки зрения морали и поэтому несправедливо.

Таким образом, для Платона существует лишь один окончательный критерий — интерес государства. Все, что ему содействует — благо, добродетель и справедливость. Все, что ему угрожает — зло, порок и несправедливость. Служащие ему действия нравственны, ставящие его под угрозу — безнравственны. Другими словами, моральный кодекс Платона строго утилитаристский. Это — кодекс коллективистского и политического утилитаризма. *Критерий нравственности — интерес государства.* Нравственность есть не что иное, как политическая гигиена.

Это коллективистская, родовая, тоталитаристская теория морали: «Благо — это то, что в интересах моей группы, или моего рода, или моего государства». Легко понять, что означает такая нравственность в применении к международным отношениям, а именно — то, что государство никогда не ошибается в своих действиях до тех пор, пока оно сильно, что государство, дабы упрочить себя, имеет право применять насилие не только к своим гражданам, но и нападать на другие государства при условии, что это его не ослабит. (Гегель сделал этот вывод, ясно увидев аморальность государства, приводящую к защите морального нигилизма в международных отношениях.)

С точки зрения тоталитаристской этики и коллективной пользы платоновская теория справедливости безупречна. Оставаться на своем месте — *действительно* добродетель. Эта гражданская добродетель полностью соответствует дисциплине как воинской добродетели. А эта добродетель, в свою очередь, играет точно такую же роль, какую играет «справедливость» в платоновской системе добродетелей. Ведь винтики огромного механизма государства «добродетельны» в двух случаях. Во-первых, они должны годиться для выполнения своей задачи, т. е. быть соответствующего размера, формы, прочности и т. д. Во-вторых, каждый из них должен находиться и удерживаться на своем собственном месте. Первая добродетель, т. е. соответствие определенной задаче,

приводит к разделению винтиков в зависимости от выполняемых ими функций. Добродетель винтиков, т. е. их пригодность, требует, чтобы одни («по природе своей») были велики, другие должны быть прочными, третьи — гладкими. При этом все они должны быть на своем месте. Эта общая всем добродетель одновременно является добродетелью целого — согласованностью, гармонией. Такую всеобщую добродетель Платон называет «справедливостью». С точки зрения тоталитаристской морали всеобщая добродетель Платона непротиворечива и хорошо обоснована. Если личность — не что иное, как винтик, то этика — не что иное, как исследование того, как из винтиков составить целое.

Замечу, что я не сомневаюсь в искренности платоновской приверженности тоталитаризму. Он не признавал компромисса, требуя неоспоримого господства одного класса над остальными, но при этом его идеалом была не максимальная эксплуатация рабочего класса верхами, а устойчивость целого. Однако необходимость ограничить эксплуатацию Платон объясняет чисто утилитаристски, а именно — интересом стабильности правящего класса. Он доказывает, что если стражи захотят слишком многого, они не получат в конечном счете ничего: «Если страж ... не удовольствуется такой умеренной, надежной и, как мы утверждаем, наилучшей жизнью, но проникнется безрассудным и ребяческим мнением о счастье, которое будет толкать его на то, чтобы присвоить себе силой все достояние государства, он поймет тогда: Гесиод действительно был мудрецом, говоря, что в каком-то смысле "половина больше целого"»[41]. Следует, однако, осознать, что даже эта тенденция ограничить эксплуатацию классовых привилегий — весьма распространенный элемент тоталитаризма, который не просто аморален, а является моралью закрытого общества — группы или рода. Это не индивидуальное, а коллективное себялюбие.

Если принять, что третий довод Платона является честным и непротиворечивым, то возникает вопрос, зачем ему понадобилось «длинное предисловие» и два предыдущих аргумента? Зачем это беспокойство? (Разумеется, платоники ответят, что это беспокойство — плод моего воображения. Не исключено. Однако вряд ли можно оправдать иррациональность этих фрагментов.) Я полагаю, ответ состоит в том, что платоновский коллективистский механизм рассуждения вряд ли бы вызвал сочувствие у читателей, если бы предстал перед ними во всей своей скудости и бессмысленности. Платон волновался потому, что он знал мощь и нравственную привлекательность сил, которые он пытался преодолеть, и стра-

шился их. Он не дерзнул бросить им вызов, попытавшись в своих целях склонить их на свою сторону. Мы никогда не узнаем, о чем свидетельствуют сочинения Платона — о его циничной и осознанной попытке использовать в своих целях моральные чувства нового гуманизма или о трагической попытке навязать свое видение пороков индивидуализма. Мне лично представляется, что верно последнее и что тайна платоновских чар скрыта в его внутреннем конфликте. Я думаю, что Платон достиг глубин своей души с помощью новых идей, особенно с помощью идей великого индивидуалиста Сократа и его мученичества. Я также думаю, что он боролся против воздействия всего этого на себя и на других, используя, хотя и не всегда в открытую, всю мощь своего непревзойденного ума. Этим также объясняется то, что Платон, несмотря на всю свою приверженность тоталитаризму, временами высказывал гуманистические идеи. А это объясняет, почему некоторым философам удалось представить Платона гуманистом.

В пользу такого понимания говорит то, как Платон видел, а вернее, ненавидел, гуманистическую и рациональную теорию государства — теорию, которая впервые получила развитие при жизни его поколения.

Для лучшего понимания этой теории следует использовать *язык политических требований и политических предложений-проектов* (см. главу 5, раздел III). Иначе говоря, не надо искать ответ на эссенциалистский вопрос: «Что есть государство, какова его истинная природа и каково его действительное значение?» Не надо искать ответ и на историци-стский вопрос: «Как произошло государство и в чем источник политического долга?» Мы должны ставить вопрос так: «Что требуется от государства? Что мы предлагаем в качестве законной цели деятельности государства?» А для того, чтобы выяснить, каковы наши основные политические требования, мы можем задаться вопросом: «Почему мы предпочитаем жить в хорошо организованном государстве, а не без государства, т. е. в анархии?» Вот что значит задать рациональный вопрос. Именно на этот вопрос должен попытаться ответить социальный технолог, прежде чем он примется строить или перестраивать какой-нибудь политический институт. Ведь он только в том случае решит, соответствует ли тот или иной институт возложенной на него функции, если поймет, что ему нужно.

Если мы сформулируем вопрос именно таким образом, то гуманист может ответить следующее. Я требую, чтобы государство защитило не только меня, но и других. Я требую,

чтобы оно защитило свободу — и мою собственную, и всех окружающих людей. Я не хочу жить милостью тех, у кого тяжелее кулаки и кто лучше вооружен. Другими словами, я хочу, чтобы меня защитили от агрессии со стороны других людей. Я хочу, чтобы разграничили агрессию и оборону, и хочу, чтобы оборону поддерживала организованная сила государства. (Это — защита status quo, и предлагаемый принцип означает следующее: status quo не следует менять насильственно, его можно менять только в соответствии с законом, посредством компромисса или с помощью арбитража, естественно, кроме тех случаев, когда отсутствует правовая основа его пересмотра.) Я вполне готов к тому, чтобы государство в некоторой степени ограничило мою свободу действий при условии, что мне гарантируют защиту оставшейся части свободы: ведь я знаю, что некоторое ограничение моей свободы необходимо. Например, я должен отказаться от «свободы» нападать, если я хочу, чтобы государство обеспечивало оборону от любых нападений. Однако я требую, чтобы не забывали об основной цели государства, а именно о том, что следует защищать свободу только тех граждан, которые не причиняют вреда другим. Таким образом, я требую, чтобы государство ограничивало свободу граждан, по возможности одинаково, причем эти ограничения не должны превышать того, что необходимо для достижения такого равенства.

Примерно так звучали бы требования гуманиста, эгалитариста, индивидуалиста. Именно эти требования позволяют социальному технологу рационально подходить к политическим проблемам, т. е. рассматривать их с точки зрения совершенно ясной и определенной цели.

Существует, однако, немало возражений против того, что возможно достаточно ясно и определенно Сформулировать цели государства относительно свободы. Говорят, что стоит лишь осознать, что свободу следует ограничить, как рушится принцип свободы, и ответ на вопрос о том, какие ограничения необходимы, а какие произвольны дает не разум, а авторитет. Однако это возражение возникает благодаря путанице: смешивают основной вопрос о том, что мы хотим от государства, и некоторые существенные технологические трудности, препятствующие достижению нашей цели. Конечно, нелегко строго определить степень свободы, которую можно оставить гражданам, не подвергая опасности ту свободу, которую призвано защитить государство. Вместе с тем наш опыт (т. е. существование демократических государств) показывает, что эту степень можно приблизительно определить. В действительности, главная задача демократического законодательст-

ва и состоит в том, чтобы это сделать. Это трудно, но не настолько, чтобы нам пришлось из-за этого менять свои основные требования, в частности отказаться от рассмотрения государства как инструмента защиты от преступлений, т. е. от агрессии. Кроме того, на возражение о том, что трудно сказать, где кончается свобода и начинается преступление, в принципе отвечает известная история о хулигане, утверждавшем, что, будучи свободным гражданином, он может двигать своим кулаком в любом направлении, на что судья мудро ответил: «Свобода движений вашего кулака ограничена положением носа вашего соседа».

Изложенный мною взгляд на государство можно назвать «протекционизмом». Этим термином часто называли тенденции, противостоящие свободе. Так, экономист обычно подразумевает под протекционизмом политику смягчения конкуренции тех или иных экономических интересов, моралист — требование, чтобы государственные чиновники установили над гражданами моральную опеку. То, что я называю протекционизмом, не имеет никакого отношения к этим тенденциям и по сути является либеральной теорией. Однако я считаю, что этот термин здесь уместен, так как показывает, что моя теория, будучи либеральной, все же не провозглашает *политики строгого невмешательства* (часто, но не всегда верно обозначаемой термином «laissez faire»). Либерализм и вмешательство государства не противоречат друг другу — напротив, свобода, очевидно, невозможна, если ее не гарантирует государство[42]. Так, например, необходим определенный контроль государства над системой образования: ведь иначе отсутствие заботы о детях не позволит детям защитить свою свободу. Государство должно следить, чтобы образование было доступно всем. Однако этот контроль не должен быть чрезмерным, так как он может вылиться в идеологическую обработку. Я уже отмечал, что важный и сложный вопрос об ограничениях свободы нельзя решить, опираясь на отшлифованную, сухую формулу. И следует приветствовать тот факт, что существуют спорные ситуации: ведь если исчезнут такого рода политические проблемы и политические споры, то граждане лишатся стимула бороться за свою свободу, а вместе с тем и самой свободы. (При таком понимании оказывается, что существующее противоречие между свободой и безопасностью, т. е. безопасностью, гарантированной государством, — это химера. Ведь свободы просто нет, если ее не обеспечивает государство, и наоборот, только государство, управляемое свободными гражданами, может предложить им более или менее приемлемую безопасность.)

Сформулированная таким образом протекционистская теория совершенно свободна от историцизма и эссенциализма. В ней не утверждается, что государство образовалось как сообщество личностей с целью их защиты или что на протяжении истории всеми государствами сознательно управляли в соответствии с этой целью. В ней ничего не сказано о сущности государства или о естественном праве на свободу. В ней не говорится о том, как в действительности функционирует государство. Моя теория выражает политическое *требование* или, точнее, *предложение-проект, рекомендацию* следовать определенной политике. Я подозреваю, что многие конвенционалисты, утверждавшие, что государство произошло из договора граждан защищать друг друга, стремились выразить именно это требование, но на неуклюжем и вводящем в заблуждение языке историцизма. То же требование — и столь же неудачно — выражено в утверждениях о том, что существенная функция государства — защита его членов, что государство, по определению, есть сообщество для защиты друг друга. Прежде чем всерьез обсуждать все эти теории, их следует перевести на язык требований или рекомендаций политических действий; в противном случае неизбежны бесконечные споры о словах.

Приведем пример такого перевода. То, что я называю протекционизмом, критиковали Аристотель[43], затем Э.Берк и многие современные платоники. Все эти критики утверждают, что протекционизм слишком принижает задачи государства, которое (пользуясь словами Берка) «следует почитать надлежащим образом, ведь оно есть содружество людей во имя не одного лишь удовлетворения грубых животных интересов недолговечной и тленной природы». Другими словами, эти критики утверждают, что государство — это нечто более высокое и благородное, чем объединение во имя рациональных целей, — это предмет почитания. Его задачи выше, чем защита людей и их прав. У него моральные задачи. «За добродетелью же и пороком в государствах, — пишет Аристотель, — заботливо наблюдают те, кто печется о соблюдении благозакония; в этом и сказывается необходимость заботиться о добродетели граждан тому государству, которое называется государством по истине, а не только на словах». Если попытаться перевести эту критику на язык политических требований, то окажется, что критики протекционизма хотят двух вещей. Во-первых, они хотят превратить государство в предмет почитания. С нашей точки зрения, возразить против этого желания нечего. Это — религиозная проблема, и почитатели государства должны сами решить для себя

вопрос о том, как примирить свой символ веры с другими религиозными верованиями, например с Первой заповедью. Во-вторых, критики протекционизма выдвигают политическое требование, которое означает следующее: государственные чиновники должны заботиться о нравственности граждан и использовать свою власть не столько для защиты свободы граждан, сколько для контроля за их моралью. Другими словами, это требование расширить правовую сферу (т. е. сферу норм, навязываемых государством) за счет сферы собственно морали (т. е. норм, устанавливаемых не государством, а нашими собственными моральными решениями, нашей совестью). Это требование или рекомендация может подлежать рациональному обсуждению, и на него можно возразить таким образом: защитники требований такого рода, очевидно, не понимают, что принятие такого требования означало бы конец моральной ответственности личности и послужило бы разрушению, а не совершенствованию морали. Такое требование заменило бы личную ответственность родовыми табу и тоталитаристской безответственностью личности. Возражая против этой установки в целом, индивидуалист должен заявить, что мораль государства (если таковая вообще существует), как правило, значительно ниже морали среднего гражданина, так что гораздо желательнее, чтобы граждане контролировали государство, а не наоборот. Нам необходимо и мы хотим сделать моральной политику, а не политизировать мораль.

Следует заметить, что с точки зрения протекционизма как бы ни были далеки от совершенства существующие демократические государства, все же они являют собой значительное достижение в социальной инженерии, развивающейся в правильном направлении. Многие виды преступлений, нарушений прав граждан другими гражданами пресечены или значительно уменьшены, суды, как правило, хорошо восстанавливают справедливость в случае столкновения интересов. Многие полагают, что применение таких методов[44] к международным преступлениям и международным конфликтам — всего лишь утопическая мечта, однако совсем недавно институт эффективной исполнительной власти для поддержания гражданского мира также казался утопическим тем, кто страдал от угроз преступников в странах, где в настоящее время прочно установился гражданский мир. Я думаю, что как только воцарится твердый и рациональный подход к контролю за международными преступлениями, связанные с этим инженерные, технологические проблемы окажутся совсем не такими уж сложными. Как только вопрос будет

прояснен, люди легко согласятся с тем, что необходимы защитные институты — как в местном, так и в мировом масштабе. Пусть почитатели государства продолжают поклоняться государству, однако следует потребовать, чтобы специалистам по технологии учреждений было разрешено не только совершенствовать внутренний механизм социальных институтов, но и создавать организации для предотвращения международных преступлений.

VII

Возвращаясь к истории рассматриваемых социальных движений, следует отметить, что теория протекционизма, по-видимому, впервые была предложена софистом Ликофроном, учеником Горгия. Уже упоминалось о том, что он, подобно другому ученику Горгия Алкидаму, одним из первых подверг критике теорию естественных привилегий. О том, что Ликофрон действительно придерживался теории, названной мной «протекционизмом», свидетельствует Аристотель; он считает в высшей степени вероятным, что именно Ликофрон выдвинул эту теорию. Здесь же мы узнаем, что Ликофрон сумел выразить ее яснее, чем любой из его последователей.

Согласно Аристотелю, Ликофрон считал, что «закон ... оказывается простым договором или ... просто гарантией личных прав; сделать же граждан добрыми и справедливыми он не в силах». Более того, Аристотель утверждает[45], что Ликофрон рассматривал государство как орудие защиты граждан от несправедливости (позволяющее им мирно общаться — прежде всего, торговать) и требовал, чтобы государство было союзом «в целях предотвращения возможности обид». Любопытно, что у Аристотеля мы не находим указаний на то, что теория Ликофрона была построена в духе историциз-ма, т. е. как теория об историческом происхождении государства из общественного договора. Напротив, из контекста ясно, что теория Ликофрона относилась только к целям государства, ведь Аристотель доказывает, что Ликофрон не понял, что основная цель государства состоит в том, чтобы сделать граждан добродетельными. Это говорит о том, что Ликофрон понимал эту цель рационально, с точки зрения социальной технологии и соглашался с требованиями эгалитаризма, индивидуализма и протекционизма.

Поэтому возражения, предъявляемые традиционной историцистской теории общественного договора, совершенно не затрагивают теорию Ликофрона. Нередко утверждают (об этом говорит, например, Э. Баркер[46]), что «современные мыс-

лители шаг за шагом опровергали» теорию договора. Возможно, это так, однако анализ перечисляемых Баркером шагов такого опровержения показывает, что они, конечно же, упустили из виду теорию Ликофрона, которого Баркер считает (и в этом пункте я склонен с ним согласиться) вероятным основоположником ранней формы теории, позже получившей название теории договора. Баркер перечисляет следующие шаги опровержения теории договора: *(a)* исторически никогда не существовало договора; (*b*) исторически государство никогда не учреждалось; (c) законы — не результат соглашения, они вырастают из традиции, инстинкта, навязываются силой и т. д., и прежде чем их зафиксируют в сводах законов, они существуют как обычаи; *(d)* сила законов — не в угрозе наказания за их неисполнение, не в поддерживающей их защитной силе государства, а в готовности личности подчиниться законам, т. е. в моральной воле личности.

Легко заметить, что возражения (a), *(b)* и (c), сами по себе вполне правильные (хотя некоторые договоры исторически все же существовали), затрагивают рассматриваемую теорию только в ее историцистском виде и не применимы к варианту, предложенному Ликофроном. Поэтому анализировать их нет необходимости. Возражение *(d),* однако, заслуживает внимательного рассмотрения. Что оно может означать? Ведь критикуемая теория лучше всех других подчеркивает «волю» или, вернее, решение личности. В действительности слово «договор» предполагает соглашение «по доброй воле». Эта теория в большей степени, чем любая другая, предполагает, что сила законов — в готовности личности принять их и подчиниться им. Как же тогда *(d)* может служить аргументом против теории договора? Единственно возможное объяснение этого сводится к тому, что, согласно Баркеру, договор появляется на основе себялюбивой, а не «моральной воли» личности, причем такое понимание прекрасно согласуется с платоновскими рассуждениями. Однако, чтобы придерживаться протекционизма, не обязательно быть себялюбцем. Защита не всегда то же самое, что и самозащита: ведь многие люди страхуют свои жизни, чтобы защитить не себя, а других, и точно так же они могут потребовать, чтобы государство прежде всего защищало других, и в гораздо меньшей степени или вовсе не защищало их самих. Основная мысль протекционизма такова: защитить слабых от запугивания со стороны сильных. Это требование выдвигали не только слабые, но часто и сильные. Поэтому ошибочно понимать это как требование себялюбия и считать его аморальным.

Я думаю, все эти возражения не затрагивают протекционизма Ликофрона — теории, лучше всего выразившей гуманистические и эгалитаристские идеи века Перикла. Очень жаль, что у нас ее похитили. К последующим поколениям она дошла только в искаженном виде как историцистская теория происхождения государства на основе договора или как эссенциалистская теория, заявляющая, что подлинная природа государства кроется в соглашении, или как теория себялюбия, основанная на предположении об аморальной, по существу, природе человека. Все это результат огромного влияния Платона.

VIII

Платон скорее всего хорошо знал теорию Ликофрона, так как, по всей видимости, был его младшим современником. И действительно, теория, подобная этой, упоминается сначала в «Горгии», а затем в «Государстве». (Платон нигде не называет автора этой теории — так он обычно делал, если его противник был жив.) В «Горгии» эту теорию излагает Калликл, этический нигилист, похожий на Фрасимаха из «Государства». В «Государстве» ее представляет Главкон. Ни в том, ни в другом случае ораторы не приписывают себе ее авторство.

Перечисленные фрагменты во многом аналогичны. В обоих случаях рассматриваемая теория предстает в историцистской форме, т. е. как теория происхождения «справедливости». В обоих случаях ее логические предпосылки представлены как состоящие из требований себялюбия и даже нигилизма, — как если бы протекционистский взгляд на государство был свойственен только тому, кто *хотел бы* причинить вред государству, но слишком слаб для этого, а *потому* требует, чтобы это запретили и сильному. Конечно, такое представление нечестно, ведь единственная необходимая предпосылка рассматриваемой теории — это требование пресечь преступления или несправедливость.

Существующий между упомянутыми фрагментами из «Горгия» и «Государства» параллелизм неоднократно комментировался. Однако, насколько мне известно, комментаторы не заметили одного существенного различия. Вот оно. В «Горгии» о теории говорит Калликл, причем так, как если бы он был ее противником. Однако поскольку он также выступает против Сократа, то Платон в этом диалоге скорее защищает, чем критикует теорию протекционизма. И действительно, взглянув внимательно, мы заметим, что Сократ

защищает некоторые положения этой теории от нигилиста Калликла. В «Государстве» же эта теория представлена Главконом как развитие взглядов Фрасимаха, т. е. нигилиста, занявшего здесь место Калликла. Другими словами, теория предстает здесь как нигилистическая, а Сократ — как герой, победоносно разрушающий это дьявольское учение о себялюбии.

Итак, фрагменты, в которых большинство комментаторов усматривают свидетельство сходства между «Горгием» и «Государством», в действительности указывают на полную перемену направления. Несмотря на враждебный настрой Калликла, в «Горгии» выражена симпатия протекционизму, «Государство» же яростно с ним борется.

Вот отрывок из речи Калликла в «Горгии»[47]: «Но по-моему, законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы... Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше других постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих. Сами же они по своей ничтожности охотно, я думаю, довольствовались бы долею, равною для всех». Очистив это высказывание от открытой издевки и враждебности Калликла, мы обнаруживаем в нем элементы теории Ликофрона: эгалитаризм, индивидуализм и требование защиты от несправедливости. Даже упоминание с элементами шаржирования о «сильных» и «слабых», осознающих свое ничтожество, прекрасно вписывается в теорию протекционизма. Вполне вероятно, что в учении Ликофрона выдвигалось требование, чтобы государство защищало слабых, — требование, которому нельзя отказать в благородстве. (Надежда на то, что однажды оно будет исполнено, выражена в христианстве: «Агнец наследует землю».)

Самому Калликлу протекционизм не по душе, он выступает за «естественное» право сильного. Знаменательно, что Сократ, споря с Калликлом, приходит на помощь протекционизму, связывая его со своим главным тезисом о том, что лучше страдать от несправедливости, чем причинять ее[48]: «А разве большинство не держится того мнения (как ты сам недавно говорил), что справедливость — это равенство и что постыднее творить несправедливость, чем терпеть ее?» И дальше: «Значит, не только по обычаю и закону творить несправедливость постыднее, чем терпеть, и справедливость — это соблюдение равенства, но и по природе тоже». (В «Горгии», несмотря на все индивидуалистские, эгалитарист-

ские и протекционистские тенденции, высказываются и весьма антидемократические пристрастия. Объясняется это, по-видимому, тем, что, работая над «Горгием», Платон еще не развил своих тоталитаристских теорий. Хотя он симпатизировал антидемократическим взглядам, влияние Сократа было еще очень велико. Однако мне непонятно, как можно считать, что одновременно и «Горгий», и «Государство» дают верное представление о взглядах Сократа.)

Вернемся теперь к «Государству», где в устах Главкона протекционизм предстает как логически более строгий, но этически равноценный вариант нигилизма Фрасимаха. «Выслушай же то, — говорит Главкон[49], — в чем состоит справедливость и откуда она берется. Говорят, что творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее — плохо. Однако, когда терпишь несправедливость, в этом гораздо больше плохого, чем бывает хорошего, когда ее творишь. Поэтому, когда люди отведали и того и другого, то есть и поступали несправедливо, и страдали от несправедливости, тогда они, раз уж нет сил избежать одной и придерживаться другой, нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости, и не страдать от нее. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор. Установления закона и получили имя законных и справедливых — вот каково происхождение и сущность справедливости».

Судя по рациональному содержанию этой речи, имеется в виду та же самая теория, о которой говорит Калликл в «Горгий», причем способ изложения сходен даже в мелочах[50]. И все же Платон радикально изменил свою позицию. Протекционистскую теорию он уже не защищает от голословных обвинений в том, что она основана на циничном эгоизме. Напротив, гуманистические чувства и моральное негодование, которые всколыхнул в нас нигилизм Фрасимаха, используются здесь для пробуждения враждебности к протекционизму. Эта теория, гуманистическая направленность которой показана в «Горгий», теперь усилиями Платона предстает антигуманистической и кажется в действительности следствием отталкивающего и в высшей степени неубедительного учения о том, что несправедливость хороша для тех, кто способен ее избежать. Платон не стесняется постоянно об этом твердить. В продолжении процитированного фрагмента Главкон очень подробно развивает якобы необходимые допущения или предпосылки протекционизма. Среди них он называет, например, взгляд, согласно которому причинять вред — «это всего лучше»[51], и справедливость устанавлива-

ется только потому, что многим не по силам совершать преступления, а отдельным гражданам преступная деятельность принесла бы большой доход. И «Сократ», т. е. Платон, открыто подтверждает[52], что Главкон правильно понял обсуждаемую теорию. Таким путем Платону, по-видимому, удалось убедить большую часть своих читателей, и уж во всяком случае всех платоников, в том, что обсуждаемая протекционистская теория в точности совпадает с бесчестным и циничным себялюбием Фрасимаха[53], а также, что еще важнее, в том, что все формы индивидуализма означают одно и то же, а именно — себялюбие. Однако он убедил в этом не только своих поклонников, но и своих противников, особенно приверженцев теории договора. Все — от Карнеада[54] до Гоб-бса — не только восприняли предложенное Платоном губительное историцистское истолкование этой теории, но и согласились с заверениями Платона о том, что в основе этой теории лежит этический нигилизм.

Итак, следует признать, что все платоновские аргументы против протекционизма сводятся к представлению этой теории как якобы теории себялюбия. Если же мы примем во внимание тщательность проведенного Платоном анализа этой теории, то сможем с уверенностью сказать, что не лаконизм помешал Платону предложить лучший довод против нее, а отсутствие такого довода. Таким образом, протекционизм, по Платону, должен был быть отвергнут в результате обращения к нашим моральным чувствам — как оскорбляющий идею справедливости и наше чувство порядочности.

Вот так поступил Платон с теорией, которая была не только опасной соперницей его собственному учению, но и представляла собой новый гуманистический и индивидуалистический символ веры, т. е. злейшего врага всего, чем он дорожил. Платоном был использован хитроумный метод, который принес изумительный успех. Однако справедливости ради я должен открыто признать, что платоновский метод кажется мне нечестным. Ведь критикуемая теория не нуждается в каких-либо аморальных допущениях, а лишь в предположении, что несправедливость есть зло, что ее следует избежать и взять под контроль. Платон хорошо знал, что эта теория не основана на себялюбии, ведь в «Горгии» он представил ее не как тождественную нигилистической теории, из которой она «выведена» в «Государстве», а как противоположную ей.

Подведем итоги. Платоновская теория справедливости, представленная в «Государстве» и других его более поздних работах, — это сознательная попытка взять верх над эгали-

таризмом, индивидуализмом и протекционизмом его времени и возродить принципы родового строя с помощью тоталитаристской теории морали. В то же время новая гуманистическая мораль произвела на Платона огромное впечатление. Однако вместо того, чтобы бороться с эгалитаризмом посредством рациональных доводов, он даже не желает его обсуждать. Он сумел лишь заручиться поддержкой гуманистических чувств, сила которых была ему хорошо известна, и использовать их в интересах тоталитарного классового правления господствующей расы, обладающей естественным превосходством.

Платон заявлял, что эти классовые прерогативы необходимы для поддержания стабильности государства и поэтому составляют сущность справедливости. В конечном счете это утверждение основано на аргументе, в соответствии с которым справедливость полезна для могущества, здоровья и стабильности государства. А этот аргумент очень напоминает современное тоталитаристское определение: право — это все, что полезно для могущества моей нации, моего класса или моей партии.

Это, однако, еще не все. Подчеркивая исключительную важность классовых интересов, платоновская теория справедливости помещает в центр политической теории следующую проблему: «Кто должен править?» Платон отвечает, что править должен мудрейший и лучший. Разве этот превосходный ответ не меняет на самом деле его теорию?

Глава 7. ПРИНЦИП РУКОВОДСТВА

> Несведущий должен следовать за руководством разумного и быть под его властью.
>
> *Платон*

Определенные возражения[1] против нашего понимания политической программы Платона заставили нас предпринять исследование той роли, которую играют в этой программе такие моральные идеи, как Справедливость, Благо, Красота, Мудрость, Истина и Счастье. Этот анализ будет продолжен в настоящей и двух следующих главах, а затем мы займемся исследованием роли идеи Мудрости в политической философии Платона.

Мы уже видели, что в основе платоновской идеи Справедливости лежит требование, чтобы правители по присущей им природе правили, а рабы по свойственной им природе оставались рабами. Это требование — составная часть историцистской концепции, согласно которой для задержки всех перемен в государстве необходимо, чтобы государство было копией своей идеи или соответствовало своей подлинной «природе». Эта теория справедливости ясно показывает, что основной политической проблемой для Платона был вопрос: *«Кто будет править государством?»*

I

Я убежден, что Платон, выражая политическую проблему в форме вопроса — «Кто должен править?» или «Чья воля должна быть верховной?», надолго запутал политическую философию. Эта путаница в действительности аналогична той, которую он внес в моральную философию, отождествив коллективизм с альтруизмом, о чем мы говорили в предыдущей главе. Ясно, что как только задается вопрос: «Кто должен править?», трудно избежать такого ответа, как «лучший», «мудрейший», «рожденный править», «тот, кто владеет искусством правления» или, может быть, «всеобщая воля», «раса господ», «индустриальные рабочие», «народ». Этот ответ звучит вроде бы убедительно — в самом деле, кто станет защищать правление «худшего», «величайшего идиота» или «рожденного рабом»? Однако я попытаюсь показать, что такой ответ является совершенно бесплодным.

Прежде всего, этот ответ может склонить нас к мысли, что он способен решить некоторую фундаментальную про-

блему политической теории. Однако если мы взглянем на политическую теорию несколько иначе, то обнаружим, что, предполагая, будто вопрос «Кто должен править?» является принципиальным, мы не решаем никаких фундаментальных проблем, а просто их обходим. Ведь даже те, кто согласен с Платоном в этом отношении, допускают, что политики, находящиеся у власти, не всегда достаточно «хороши» или «мудры» (мы можем не заботиться о точном значении этих терминов) и что совсем не просто получить правительство, на великодушие и мудрость которого можно безоговорочно положиться. Если мы с этим согласимся, то нам придется ответить на вопрос, не сталкивается ли политическая мысль с самого начала с возможностью дурного правительства, не должны ли мы готовиться к худшим правителям, надеясь на лучших. Однако это ведет к новому взгляду на проблему политики, так как нам теперь требуется на место вопроса *«Кто должен править?»* поставить другой[2] вопрос: *«Как нам следует организовать политические учреждения, чтобы плохие или некомпетентные правители не нанесли слишком большого урона?».*

Те, кто верит, что принципиальным является первый из заданных нами вопросов, неявно предполагают, что политическая власть принципиально неконтролируема. Они предполагают, что некто обладает властью — индивид или коллектив, например класс. Они также предполагают, что тот, кто обладает властью, может делать почти все, что ему угодно, а угодно ему чаще всего укреплять свою власть и тем самым делать ее как можно более неограниченной и неконтролируемой. Они предполагают, что политическая власть, в сущности, суверенна. Как только все это утверждается, единственным важным вопросом действительно оказывается вопрос: «Кто должен быть верховным правителем?»

Эту совокупность воззрений я буду называть *теорией (неконтролируемого) суверенитета,* обозначая этим термином не одну какую-нибудь теорию суверенитета из тех, что предлагались, например, Бодэном, Руссо или Гегелем, а более общую концепцию, согласно которой политическая власть должна быть практически неконтролируемой. Эта теория содержит требование о необходимости осуществления такой неконтролируемой власти, и из нее также логически следует утверждение, что основной вопрос, который мы должны решить, — это передать власть наиболее достойному. Теория суверенитета неявно содержалась в подходе Платона и с тех пор всегда играла определенную роль. Так, например, некоторые современные авторы также неявно предполагают, что

основная проблема состоит в том, кто будет диктатором — капиталисты или рабочие.

Не вдаваясь в подробную критику этой теории, я хочу отметить, что поспешное и неосознанное ее принятие сталкивается с серьезными возражениями. Какими бы спекулятивными преимуществами ни обладала эта концепция, она совершенно не реалистична. Никогда не было неконтролируемой политической власти (так же, как никогда не был реализован «прекрасный новый мир»), и пока люди остаются людьми, не может быть абсолютной и неограниченной политической власти. Поскольку один человек не может быть настолько физически силен, чтобы господствовать над остальными, он зависит от помощников. Даже самый могущественный тиран зависит от своей секретной полиции, от своих приспешников и палачей. Такая зависимость показывает, что как бы ни была сильна его власть, она не является неконтролируемой, и он должен идти на уступки, натравливая одну группу на другую. Это означает, что помимо его политической власти, существуют другие силы, и он может править, лишь используя их и умиротворяя. Следовательно, даже в отношении случаев наиболее ярко выраженного суверенитета нельзя говорить о полном суверенитете. Ни в одном из этих случаев воля или интерес одного человека (или воля и интерес одной группы, если такое явление существует) не может достичь своей цели непосредственно, не отказываясь хотя бы частично от своих притязаний, с тем чтобы заручиться • поддержкой сил, которым он не может противостоять. А в подавляющем большинстве случаев ограничения политической власти значительно превосходят только что названные.

Я заострил внимание на этих эмпирических политических моментах не потому, что хотел бы использовать их как доводы, а просто чтобы избежать возражений. Я не утверждаю, что все теории суверенитета игнорируют фундаментальный вопрос, а именно — следует или не следует стремиться к институциональному контролю за правителями, уравновешивая их власть другими властями. Эта *теория контроля и равновесия* заслуживает, по крайней мере, внимательного рассмотрения. Мне представляется, что против нее могут быть выдвинуты два возражения: такой контроль невозможен *(a) практически* и (*b*) *теоретически,* поскольку политическая власть по существу суверенна[3]. Я полагаю, что факты опровергают эти догматические допущения, а следовательно, и многие другие влиятельные взгляды (например, теорию, согласно которой единственной альтернативой диктатуре одного класса является диктатура другого класса).

Для того, чтобы возник вопрос об институциональном контроле над правителями, достаточно просто допустить, что правительства не всегда хороши и мудры. Поскольку я уже говорил об этом, то теперь я склонен слегка расширить это допущение. Мне кажется, что правители редко поднимались над средним уровнем как в нравственном, так и в интеллектуальном отношении, и часто даже не достигали его. И я думаю, что в политике разумно было бы руководствоваться принципом: «готовься к худшему, стараясь достичь лучшего». По-моему, было бы безумием основывать все наши политические действия на слабой надежде, что мы сможем найти превосходных или хотя бы компетентных правителей. Однако я настаиваю, что моя критика теории суверенитета не зависит от этих личных убеждений, как бы я ни был им привержен.

Помимо высказанных здесь личных мнений и эмпирических аргументов против общей теории суверенитета, имеется некоторый логический аргумент, который может быть использован для того, чтобы показать противоречивость каждой из отдельных разновидностей теории суверенитета. Точнее, этому логическому доводу могут быть приданы различные, но аналогичные формы, позволяющие бороться с теорией, что править должен мудрейший, а также с теориями, что править должен наилучший, или закон, или большинство и т. п. Один из вариантов этого довода направлен против чересчур наивной версии либерализма, демократии и против принципа, в соответствии с которым править должно большинство. Он в чем-то похож на хорошо известный *«парадокс свободы»,* которым впервые с успехом воспользовался Платон. Критикуя демократию и рассказывая о появлении тирана, Платон поднимает следующий вопрос: «Что если сами люди пожелали отказаться от правления в пользу тирана?» Платон предполагает, что свободный человек может использовать свою абсолютную свободу для попрания сначала законов, а потом и самой свободы, потребовав власти тирана[4]. И это возможность не из области фантазии — такое случалось много раз. Всякий раз, когда это происходило, интеллектуальные позиции демократов, выбравших конечным основанием своего политического кредо принцип правления большинства или другой подобный принцип суверенитета, оказывались неустойчивыми. С одной стороны, принимаемый ими принцип требует, чтобы они противостояли любому правлению, кроме власти большинства, и, следовательно, выступили против новой тирании. С другой стороны, в соответствии с тем же самым принципом, им следует принимать любое решение, достигнутое большинством, т. е. поддержать нового тирана.

Противоречивость такой теории, конечно же, парализует их действия[5]. Следовательно, те из нас, демократов, кто требует институционального контроля над правителями со стороны тех, кем правят, в особенности требует права смещения правительства большинством голосов, должны основывать свои требования на более последовательной теории, чем теория суверенитета. (В следующем разделе данной главы мы вкратце покажем, почему это возможно.)

Мы видели, что Платон вплотную подошел к открытию парадоксов свободы и демократии. Однако и Платон, и его последователи не заметили, что все остальные варианты теории суверенитета ведут к аналогичным парадоксам. *Все теории суверенитета парадоксальны.* Например, предположим, что мы выбрали в качестве правителя «мудрейшего» и «наилучшего». Однако «мудрейший» может мудро решить, что править должен не он, а «наилучший». «Наилучший» же в своей добродетели может решить, что править должно большинство. Важно отметить, что определенные возражения вызывает даже тот вариант «теории суверенитета», который требует «Царства закона». Это поняли очень давно, о чем свидетельствует замечание Гераклита[6]: «Закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного».

Я полагаю, что этот короткий критический очерк может привести к выводу о слабости как эмпирических, так и логических позиций теории суверенитета. Поэтому следует требовать, по меньшей мере, того, чтобы эту теорию не принимали, прежде чем не будут тщательно изучены другие возможности.

II

И действительно, нетрудно показать, что возможна свободная от парадокса суверенитета теория демократического управления. Такая теория, которую я имею в виду, основывается не на учении о доброте и справедливости правления большинства, а на представлении о низости тирании. Точнее, она опирается на решение или на согласие избегать тирании и оказывать ей сопротивление.

Можно различить два типа правительств. Первый тип — это правительства, от которых мы можем избавиться без кровопролития, например, путем всеобщих выборов. В этом случае общественные институты обеспечивают средства, с помощью которых правители могут быть смещены гражданами, а общественные традиции[7] гарантируют, что эти институты не могут быть с легкостью разрушены теми, кто нахо-

дится у власти. Второй тип — это правительства, от которых управляемые могут избавиться лишь путем успешного переворота, т. е. в большинстве случаев — никогда. По-моему, термин «демократия» — это краткое обозначение правительства первого типа, а термины «тирания» или «диктатура» — второго. Я полагаю, что такое понимание хорошо согласуется с традиционным употреблением этих терминов. Однако я хотел бы подчеркнуть, что моя аргументация совершенно не зависит от выбора этих ярлыков, и если кто-то стал бы употреблять их в противоположном смысле (что в настоящее время не редкость), то я просто выступил бы в защиту того, что он называет «тиранией», и против того, что он стал бы называть «демократией». Кроме того, я отверг бы как неуместные любые попытки открыть, что «демократия» означает «в действительности» или «по существу», например посредством перевода этого термина как «власть народа». (Ведь хотя «люди» и могут повлиять на действия своих правителей, угрожая их свергнуть, они никогда не осуществляют самоуправление в каком бы то ни было конкретном, практическом смысле.)

Если использовать интересующие нас два понятия так, как я предложил, то в качестве принципа демократической политики можно назвать создание, развитие и охрану политических институтов, позволяющих избежать тирании. Этот принцип не предполагает, что когда-нибудь удастся создать такие учреждения, которые гарантировали бы правильность, мудрость и доброту проводимой правительством политики, — или хотя бы то, что такая политика будет обязательно лучше и мудрее, чем политика, проводимая великодушным тираном. (Мы не утверждаем ничего подобного и поэтому избегаем парадокса демократии.) Однако этот демократический принцип, по-видимому, подразумевает следующее: даже плохая политика, проводимая в условиях демократии (поскольку мы можем содействовать ее мирному изменению к лучшему), предпочтительнее политики тирана — пусть даже самого мудрого и великодушного. Демократия с этой точки зрения не основывается на принципе правления большинства: скорее различные эгалитаристские способы демократического контроля, такие, как всеобщие выборы и представительская власть, следует рассматривать в качестве испытанных и в условиях широко распространенного традиционного недоверия к тирании достаточно эффективных институциональных гарантий против тирании — гарантий, которые допускают улучшение общества и даже предоставляют методы такого улучшения.

Таким образом, тот, кто разделяет сформулированный нами принцип демократии, не обязан рассматривать результат демократического голосования как авторитарное выражение справедливости. Соглашаясь с решением большинства ради того, чтобы демократические институты могли работать, он будет чувствовать себя вправе оспаривать это решение демократическими средствами и прилагать силы для его пересмотра. И если он доживет до того дня, когда демократические институты по решению большинства будут разрушены, он лишь с грустью сделает вывод о том, что не существует безупречного способа избежать тирании. Однако от этого его решение бороться с диктатурой не станет слабее, а его теория не будет противоречивой.

III

Что касается Платона, то его особое внимание к проблеме «кто должен править» говорит о том, что он неявно принимал общую теорию суверенитета. Таким образом, вопросы институционального контроля за правителями и создания институционального противовеса их власти были им устранены, не будучи даже сформулированы. Акцент Платон ставит на личности, а не на институтах, и самой настоятельной проблемой оказывается для него проблема выбора естественных лидеров и обучения их руководству.

Исходя из этого, некоторые считают, что в теории Платона благосостояние государства рассматривается, в конечном счете, как этический и религиозный вопрос, зависящий от личностей и личной ответственности, а не от организации безличных институтов. Такой подход к платонизму представляется мне поверхностным. *Любая долговременная политика институциональна.* Исключений здесь нет, даже для Платона. Принцип лидерства не заменяет институциональные проблемы «кадровыми», он лишь создает новые институциональные проблемы. Более того, он обременяет институты новой задачей, далеко выходящей за требования, обоснованно предъявляемые институтам, а именно — *задачей выбора будущих лидеров.* Таким образом, неверно было бы думать, что противопоставление теории равновесия теории суверенитета соответствует противопоставлению институци-онализма персонализму. Платоновский принцип лидерства на самом деле выходит далеко за пределы чистого персонализма, так как предполагает функционирование институтов. В связи с этим можно сказать, что чистый персонализм невозможен, как невозможен и чистый институционализм. Организация

институтов предполагает важные персональные решения, и, кроме того, функционирование даже лучших институтов (таких как институты демократического контроля и равновесия) всегда будет в значительной степени зависеть от занятых в них людей. Институты — как крепости: их надо хорошо спроектировать *и* населить.

Это различие между личным и институциональным элементами социальной ситуации критики демократии обычно упускают из виду. Большая их часть недовольна демократическими институтами потому, что им кажется, что эти институты не всегда предохраняют государство и его политику от утраты некоторых нравственных идеалов или от отказа от насущных политических задач, вызывающих восхищение у этих критиков. Однако это нападки не по адресу. Такие критики не понимают, чего следует ожидать от демократических институтов и какой может быть их альтернатива. Демократия (если использовать это понятие в указанном мною смысле) обеспечивает институциональные рамки реформирования политических институтов, основанного не на насилии, а на разумном проектировании новых институтов и регулировании старых. Однако такая разумность не может быть гарантирована. Вопрос об интеллектуальных и моральных стандартах граждан — это в значительной мере личностная проблема. (Мысль о том, что решение этой проблемы можно передать в ведение институциональной евгеники и институционального контроля за образованием, представляется мне ошибочной, и позже я попытаюсь обосновать это свое утверждение.) Совершенно несправедливо винить демократию за политические недостатки демократического государства. Правильнее было бы обвинить в этом самих себя, т. е. граждан демократического государства. В недемократическом государстве единственный способ добиться разумных реформ — это насильственно свергнуть правительство и ввести демократию. Те, кто критикует демократию, исходя из некоторых «моральных» соображений, не различают проблемы личности и института. Демократические институты не могут улучшаться сами — их улучшение зависит от нас. Проблема улучшения демократических институтов — это всегда проблема, стоящая перед *личностями,* а не перед институтами. Однако, если мы хотим улучшений, нам следует выяснить, какие *институты* мы желали бы улучшить.

В сфере политических проблем, связанных с задачей различения личностей и институтов, имеется еще одна, состоящая в различении насущных и стратегических проблем. Если насущные проблемы в значительной степени носят

личностный характер, то строительство будущего — по необходимости является институциональной проблемой. Рассмотрение политической проблемы строительства будущего с точки зрения того, кто должен править, т. е. с точки зрения платоновского принципа лидерства, в соответствии с которым править должны лучшие, предполагает превращение проблемы будущего в проблему проектирования институтов для выбора будущих лидеров.

В этом состоит одна из важнейших проблем платоновской теории образования. Касаясь ее, я, не колеблясь, утверждаю, что Платон полностью исказил и запутал теорию и практику образования, связав ее с теорией лидерства. Нанесенный вред превосходит, если только это возможно, вред, причиненный этике отождествлением коллективизма и альтруизма и политической теории — введением принципа суверенитета. Платоновское допущение того, что задачей образования (или, более точно, институтов, связанных с образованием) должен быть выбор будущих лидеров и обучение их управлению, многими все еще принимается как нечто само собой разумеющееся. Отягощая эти институты задачей, далеко выходящей за сферу действия любого института, Платон отчасти несет ответственность за их плачевное состояние. Однако прежде, чем приступить к общему обсуждению платоновского взгляда на задачу образования, я хотел бы подробнее проанализировать его теорию лидерства — лидерства мудрых.

IV

Вполне вероятно, что многие элементы этой платоновской теории восходят к Сократу. Одним из фундаментальных сократовских принципов, на мой взгляд, был его моральный интеллектуализм. Под моральным интеллектуализмом я понимаю (a) отождествление блага и мудрости, т. е. сократовскую теорию, согласно которой никто не поступает неправильно, если знает, как нужно поступать, и все нравственные ошибки проистекают из недостатка знания; (b) теорию Сократа о том, что моральной безупречности можно обучить и что для этого не требуется каких-то специальных моральных способностей, кроме общего для всех людей ума.

Сократ был моралистом и энтузиастом. Он принадлежал к тому типу людей, которые критикуют недостатки любой формы правления (и действительно, такая критика необходима и полезна любому правительству, хотя возможна она только при демократии), однако он понимал, как важно сохранять лояльность по отношению к законам государства.

Случилось так, что большую часть своей жизни он провел в условиях демократии, и, будучи хорошим демократом, он счел своей обязанностью выявить некомпетентность и пустозвонство некоторых демократических лидеров своего времени. В то же время он противостоял всем видам тирании, и если мы вспомним, как он себя вел при диктатуре Тридцати тиранов, у нас не будет оснований заподозрить, что, критикуя демократических лидеров, он тем самым, проявил свои антидемократические устремления[8]. Не исключено, что, подобно Платону, он требовал, чтобы правили лучшие, т. е., в соответствии с его взглядами, мудрейшие или те, кто что-то знает о справедливости. Однако следует помнить, что под «справедливостью» он понимал эгалитаристскую справедливость (это показано в процитированных в предыдущей главе фрагментах из «Горгия») и что он был не только эгалитаристом, но и индивидуалистом — быть может, величайшим поборником индивидуалистской этики всех времен. Следует также подчеркнуть, что, требуя, чтобы правили мудрейшие, он хорошо отличал их от ученых. На самом деле он относился скептически ко всей профессиональной учености — как философов прошлого, так и современных ему ученых, софистов. Он имел в виду совсем иную мудрость. Мудрость состояла для него в осознании: «Как мало я знаю!» Он учил, что не знающие этого не знают ничего. (В этом состоит подлинно научный дух. Некоторые до сих пор, подобно Платону, назвавшему себя ученым мудрецом-пифагорейцем[9], убеждены, что агностицистскую установку Сократа следует объяснять отсутствием успехов в науке его времени. Однако это показывает лишь то, что они не понимают сократовского духа и остаются во власти досократовской магической установки относительно науки и ученого, которого они считают каким-то шаманом, мудрецом, посвященным. Они оценивают Сократа соответственно объему имевшихся у него знаний, совершенно не учитывая того, что, по Сократу, понимание масштабов своего незнания есть действительная мера научного уровня или интеллектуальной честности.)

Важно отметить, что интеллектуализм Сократа носил явно эгалитаристский характер. Сократ верил, что научить можно каждого: в «Меноне» он учит молодого раба частному случаю[10] так называемой теоремы Пифагора, пытаясь доказать, что любой необразованный раб обладает способностью понимать даже абстрактные вопросы. Его интеллектуализм имел также и антиавторитарную направленность. Согласно Сократу, эксперт обладает знаниями, достаточными для обучения приемам, например, риторики. Однако подлинному

знанию, мудрости, а также добродетели можно обучить лишь одним методом, описанным им как вид родовспоможения (майевтика). Желающим обучиться можно помочь избавиться от предрассудков, т. е. обучить их самокритике и тому, что истину обрести нелегко. Но их также можно научить приобретать решимость и критически полагаться на свои собственные решения и озарения. Теперь нам ясно, насколько сильно сократовское требование (если он когда-нибудь формулировал его как требование), чтобы правили лучшие, т. е. интеллектуально честные, отличается от авторитарного требования, чтобы правили самые ученые, или от аристократического требования, чтобы правили наиболее благородные. (Вера Сократа в то, что даже смелость — это мудрость, я полагаю, может быть понята как непосредственная критика аристократического учения о благородном по рождению герое.)

Однако моральный интеллектуализм Сократа — это палка о двух концах. С одной стороны, он имеет особый эгалитаристский и демократический оттенок, позднее развитый Антисфеном. С другой стороны, он может лечь в основу весьма антидемократических тенденций — в сократовском моральном интеллектуализме сделан акцент на необходимости просвещения, образования, который легко может быть истолкован как требование *авторитаризма.* С этим связан вопрос, сильно смущавший Сократа: не тот ли больше всего нуждается в образовании, кто недостаточно образован, а потому недостаточно мудр и не сознает своих недостатков? Сама готовность учиться приравнивается к обладанию мудростью, той мудростью, которую Сократ себе приписывал: ведь тот, кто готов учиться, знает, как мало он знает. Таким образом, оказывается, что необразованный нуждается в авторитете, который его пробудит, так как сам он едва ли может быть самокритичным. Однако в учении Сократа этот единственный элемент авторитаризма чудесно уравновешивается оговоркой, что авторитет не должен претендовать на что-то большее. Подлинному учителю разрешено лишь одно: демонстрировать самокритичность, отсутствующую у необразованного. «Мой авторитет, каким бы он ни был, может основываться лишь на моем знании того, как мало я знаю», — так, по-видимому, Сократ обосновывал свою миссию пробуждения людей от их догматической дремоты. Он полагал, что эта воспитательная миссия является также и политической задачей. Он чувствовал, что для того, чтобы улучшить политическую жизнь города-государства, граждан надо обучить самокритичности. Именно это он имел в виду, когда говорил «я в числе немногих афинян... подлинно занимаюсь искус-

ством государственного правления»[11], в противоположность тем, кто хвалит людей вместо того, чтобы содействовать их подлинным интересам.

Сократовское отождествление воспитательной и политической деятельности могло быть с легкостью искажено и превращено в требование, чтобы государство следило за моралью своих граждан. Кроме того, оно легко могло быть использовано для опасного своей убедительностью доказательства порочности всякого демократического управления. Разве могут необразованные судить о тех, чья задача — давать образование? Разве могут лучшими управлять менее хорошие? Однако этот довод, конечно, совершенно не в духе Сократа, так как допускает авторитет мудрых и ученых, далеко выходя за пределы скромной мысли Сократа об авторитете учителя, основанном исключительно на осознании его собственной ограниченности. Авторитет государства в этих вопросах, вероятно, приведет на деле к цели, совершенно противоположной сократовской. Он может вызвать догматическую самоудовлетворенность и огромное интеллектуальное самодовольство, а совсем не критическую неудовлетворенность и стремление к совершенствованию. Я думаю, что следует привлечь внимание к этой редко замечаемой опасности. Даже такой автор как Р. Кроссман, который, как мне кажется, понимал подлинный сократовский дух, согласен[12] с Платоном в том, что Платон называет третьей афинской критикой: *«Образование, которое должно быть главной обязанностью государства,* было предоставлено личному капризу... И эту задачу следует доверить только бесспорно честным людям. Будущее любого государства зависит от молодого поколения, и поэтому было бы безумием предоставлять формирование детского сознания индивидуальному вкусу и силе обстоятельств. Не меньшим бедствием была бы государственная политика *невмешательства* по отношению к наставникам, школьным учителям и софистам»[13]. Однако политика *невмешательства,* проводившаяся афинским государством и критикуемая Платоном и Кроссманом, имела тот неоценимый результат, что позволяла преподавать некоторым софистам, и особенно величайшему из них — Сократу. Вслед за отказом от этой политики последовала смерть Сократа. Это должно предостеречь против опасности государственного контроля над такими вопросами, а также показать, что поиски «бесспорно честного человека» могут быстро повлечь за собой подавление лучших. (Недавнее давление на Бертрана Рассела служит тому примером.) Однако что касается основных принципов, то здесь мы видим пример глубоко

укоренившегося предубеждения, согласно которому единственной альтернативой *невмешательству* является полная ответственность государства. Конечно, государство должно следить за тем, чтобы его граждане получили образование, которое позволило бы им участвовать в общественной жизни и использовать любую возможность для развития их собственных талантов и интересов. Государство также должно проследить (как верно подчеркивает Кроссман), чтобы «неспособность индивида заплатить» не лишила его права на высшее образование. Я считаю, что в этом состоят функции государства как защитника. Однако, на мой взгляд, утверждение, что «будущее государства зависит от молодого поколения и поэтому было бы безумием предоставлять формирование детского сознания индивидуальному вкусу», — открывает путь тоталитаризму. От государства ни в коем случае не следует требовать принятия мер, которые могут поставить под угрозу самый ценный вид свободы, а именно — интеллектуальную свободу. И хотя я не защищаю «невмешательство в дела школьных учителей и наставников», я полагаю, что эта политика много лучше авторитарной политики, которая дает государственным должностным лицам полную власть над формированием сознания и контролем за обучением наукам, таким образом подкрепляя сомнительный авторитет эксперта авторитетом государства, разрушая науку посредством привычной практики обучения науке как авторитарной доктрине и уничтожая научный дух исследования — дух поиска истины, веры в ее обладание.

Я попытался показать, что интеллектуализм Сократа носил в своей основе эгалитаристский и индивидуалистический характер, а содержавшийся в нем элемент авторитаризма был сведен до минимума интеллектуальной скромностью и рационализмом Сократа. Совсем не таков интеллектуализм Платона. «Сократ», выведенный Платоном в «Государстве», — это воплощение абсолютного авторитаризма[14]. (Даже его самоуничижительные замечания — это не осознание своей ограниченности, а, скорее, ироническое утверждение собственного превосходства.) Его воспитательная цель состоит не в пробуждении самокритики и критического мышления вообще, а, напротив, во внушении, т. е. формировании такой души, которая (повторим цитату из «Законов»[15]) «приобретет навык совершенно не уметь делать что-либо отдельно от других людей и даже не понимать, как это возможно». Великая эгалитарная и освободительная идея Сократа о том, что можно вести рассуждения с рабом и что между людьми существует интеллектуальная связь, некое средство универ-

сального понимания, а именно «разум», — эта идея заменена в «Государстве» требованием монополии правящего класса на образование, соединенной с жесточайшей цензурой даже устных прений.

Сократ подчеркивал, что он не мудр, что он не обладает истиной, а только ищет ее, исследует и любит. Он объяснял, что это и выражено словом «философ», т. е. любящий мудрость, ищущий ее, в противоположность «софисту», т. е. мудрецу-профессионалу. Если бы он когда-нибудь заявил о том, что политики должны быть философами, он мог бы иметь в виду только одно: отягченные дополнительной ответственностью, эти люди должны искать истину и осознавать свою ограниченность.

Во что превратил это учение Платон? На первый взгляд может показаться, что он его нисколько не изменил, потребовав, чтобы суверенитет государства обеспечивали философы, тем более, что философов он определял как любящих истину, в точности повторяя Сократа. Однако в действительности внесенные Платоном изменения огромны. Любящий — уже не просто скромный искатель истины, а гордый ее обладатель. Он — вышколенный диалектик, способный на интеллектуальную интуицию, т. е. постигающий вечные небесные формы или идеи и общающийся с ними. «Богоподобный, если не божественный»[16], он высоко вознесен над обычными людьми, как по своей мудрости, так и по своей власти. Идеальный философ Платона приближается к всезнанию, к всемогуществу. Он — философ-правитель. По-моему, вряд ли существует более разительный контраст, чем контраст между сократовским и платоновским идеалами философа. Это контраст между двумя мирами — миром скромного, рационального индивидуалиста и миром тоталитарного полубога.

Требование Платона, чтобы правили мудрецы, обладатели истины, философы[17], проистекает, разумеется, из проблемы выбора и обучения правителей. В чисто персоналистской, противоположной институциональной теории эту проблему можно было бы решить, просто провозгласив, что правитель должен быть настолько мудрым, чтобы уметь выбрать наилучшего преемника. Однако этот подход к проблеме не очень удачен. Слишком многое зависело бы от неподконтрольных обстоятельств, случайность могла бы разрушить будущую стабильность государства. Поэтому попытка контролировать обстоятельства, предвидеть, что может произойти, и подготовиться к этому, — такая попытка должна в данном случае, как и во всех остальных, привести к отказу от чисто персо-

налистского решения и к его замене институциональным. Как уже говорилось, попытка планировать будущее неизбежно приводит к институционализму.

V

Учреждение, которое, согласно Платону, должно следить за будущими лидерами, может быть названо государственным министерством образования. С чисто политической точки зрения, это учреждение — самое важное в платоновском обществе, у него ключи к власти. По одной только этой причине понятно, что по крайней мере высшие уровни образования должны находиться под непосредственным контролем правителей. Существуют, однако, и другие причины для этого. Одна из важнейших состоит в том, что окончательное приобщение будущих мудрецов к высшим тайнам мудрости может быть доверено только, пользуясь выражением Р. Кроссмана, «эксперту и ... бесспорно честному человеку», что для Платона означало — мудрейшим адептам, иначе говоря, самим правителям. То же самое верно, кроме того, для диалектики, т. е. искусства интеллектуальной интуиции, усматривания божественных подлинников, проникновения в великую тайну, скрытую за повседневным человеческим миром видимостей.

Что же требует Платон от этой высшей степени образования? Его требования замечательны. Он требует, чтобы принимались лишь те, чей расцвет уже миновал. «Когда же их сила иссякнет и не по плечу будут им гражданские и воинские обязанности, тогда наконец наступит для них приволье...»[18], а именно — им будет разрешено вступить в священную область высшего диалектического обучения. Причина, по которой Платон вводит это удивительное правило, достаточно ясна. Он боится власти мышления. «Все великое неустойчиво»[19] — в этом замечании Платон признается, что его страшит влияние, которое может оказать философское мышление на человека, не стоящего на пороге старости. (Все это он вкладывает в уста Сократа, погибшего, защищая свое право на свободные беседы с молодежью.) Однако именно этого нам и следовало ожидать, учитывая, что основная цель Платона — задержать политические перемены. В молодости представители высшего класса должны воевать. Когда же они состарятся для самостоятельного мышления, они станут догматическими учениками и в них вдохнут мудрость и авторитет, так что сами они станут мудрецами и передадут будущим поколениям свою мудрость — учение о коллективизме и авторитарности.

Интересно, как Платон видоизменяет это свое предложение в более позднем и лучше продуманном фрагменте[20]. Теперь он не возражает, чтобы будущие мудрецы приступали к подготовительным занятиям по диалектике в тридцатилетнем возрасте, подчеркивая, конечно, что «требуется величайшая осторожность» и что существует опасность «неупорядоченности, которая портит многих диалектиков». Поэтому Платон требует «допускать к отвлеченным рассуждениям лишь упорядоченные и стойкие натуры». Этими словами он, безусловно, пытается приукрасить нарисованную им картину. Однако основная тенденция остается прежней. Так далее в этом фрагменте мы узнаем, что будущих лидеров не следует приобщать к высшему философскому исследованию — к диалектическому *взгляду на сущность блага* — прежде, чем они достигнут пятидесятилетнего возраста, пройдя множество испытаний и преодолев искушения.

Таково учение, изложенное в «Государстве». Мне кажется, что нечто подобное утверждается и в «Парменида»[21]: ведь здесь Сократ изображен блестящим молодым человеком который, окунувшись не без успеха в чистую философию, попадает в беду, когда его просят объяснить более тонкие проблемы, связанные с теорией идей. Старый Парменид прогоняет его, требуя более тщательно изучить искусство абстрактного мышления, прежде чем предпринимать новую попытку проникнуть в высшую область философских исследований. Похоже, что Платон хочет сказать своим ученикам, умоляющим его о посвящении, которое сам он считает преждевременным: «Даже Сократ был когда-то слишком юн для диалектики».

Почему Платон не желает, чтобы лидеры были самобытными и инициативными? По-моему, ответ ясен. Он ненавидит перемены и не хочет допустить, чтобы возникла необходимость в переменах. Однако это недостаточно глубокое объяснение платоновской установки. В действительности здесь мы сталкиваемся с основной трудностью принципа лидера. Сама идея выбора и обучения будущих лидеров противоречива. Вероятно, эту проблему можно до некоторой степени решить в сфере телесного совершенствования. Вероятно, не так сложно удостовериться в физической инициативе и телесной храбрости. Однако секрет интеллектуального совершенства коренится в духе критицизма и интеллектуальной независимости. Это приводит к трудностям, непреодолимым для любой формы авторитаризма. Авторитарный правитель предпочитает тех, кто повинуется ему, верит ему, подвержен его влиянию. Однако из этого следует, что он выберет только

посредственность. Ведь те, кто противится, сомневается и смеет сопротивляться, для него неприемлемы. Авторитарный правитель никогда не согласится с тем, что самым ценным может оказаться тот, кто обладает интеллектуальной смелостью, т. е. смеет бросить вызов его авторитету. Конечно, власти всегда будут уверены в своей способности обнаруживать инициативных. Однако под этим правители понимают лишь способность быстро угадывать их намерения, что совсем не то же, что инициативность. (Возможно, здесь мы проникли в тайну, связанную с особыми трудностями выбора способных полководцев. Требования военной дисциплины усугубляют обсуждаемые трудности, а пути продвижения по военной службе таковы, что тех, кто осмеливается думать самостоятельно, обычно отстраняют. Что касается интеллектуальной инициативы, то нет ничего глупее, чем думать, будто тот, кто хорошо подчиняется, будет также хорошо командовать[22]. Очень похожие трудности возникают в политических партиях: «верный Пятница» партийного лидера редко становится его полноценным преемником.)

Я полагаю, что мы пришли к довольно важному выводу, который может быть обобщен. Вряд ли можно придумать институты для выбора наиболее выдающихся. Институциональный выбор может быть успешно применен лишь для целей, которые имел в виду Платон, т. е. для сдерживания перемен. Если же мы потребуем нечто большее, этот механизм не сработает, так как он всегда будет направлен на устранение инициативы и самобытности и вообще всех качеств, которые необычны и неожиданны. Я лишь вновь подтверждаю то, что было сказано раньше, т. е. что мы всегда должны готовиться к наихудшим лидерам, хотя и стремиться, разумеется, получить лучших. То, что я действительно критикую, — это тенденцию обременять институты, особенно воспитательные учреждения, невыполнимой задачей выбора лучших. Это никогда не должно быть их задачей. Такая тенденция превращает нашу систему образования в беговую дорожку, а курс обучения — в бег с препятствиями. Вместо того, чтобы поощрять учащегося посвятить себя учению ради учения, вместо того, чтобы поддерживать его подлинную любовь к изучаемому предмету и исследованию[23], его поощряют учиться ради личной карьеры, его вынуждают приобретать только те знания, которые помогут ему преодолеть препятствия на пути к продвижению. Другими словами, даже в сфере науки наши методы отбора основаны на обращении к личным амбициям в самой грубой форме. (Когда коллеги взирают на усердного учащегося с подозрением, то это лишь

естественная реакция на такое обращение.) Невыполнимое требование институционального выбора интеллектуальных лидеров ставит под угрозу саму жизнь не только науки, но и интеллекта.

Уже говорилось, что именно Платон изобрел наши средние школы и университеты, и, к сожалению, это действительно так. Тот факт, что эта чудовищная система образования не смогла совершенно уничтожить человечество, служит самым лучшим доводом в пользу оптимистического взгляда на человечество и лучше всего доказывает, что люди стойко привязаны к истине и порядочности, что они самостоятельны, неподатливы и здоровы. Несмотря на вероломство лидеров, многие люди — и старые, и молодые — порядочны, умны и преданы стоящей перед ними задаче. «Иногда меня удивляет, что последствия причиненного зла не столь очевидны, — говорит Сэмюэл Батлер[24], — и что молодые мужчины и женщины выросли такими здравомыслящими и добродетельными, несмотря на все попытки — подчас преднамеренные — замедлить и остановить их рост. Безусловно, некоторым был нанесен вред, от которого они не оправились до конца жизни, многие пострадали совсем немного или почти не пострадали, но есть и такие, кто стал лучше. Причина, по-видимому, в том, что в большинстве случаев естественный инстинкт этих людей восстал против обучения, так что никакие усилия учителей не смогли бы заставить учеников принимать все эти вредоносные идеи всерьез».

Здесь можно было бы упомянуть о том, что Платон на самом деле не умел удачно выбирать политических лидеров. Я имею в виду не столько разочаровывающий результат его эксперимента с Дионисием Младшим, тираном Сиракуз, сколько участие платоновской Академии в успешной экспедиции Диона против Дионисия. При этом Диона, знаменитого друга Платона, поддержали некоторые члены платоновской Академии. Одним из них был Каллип, ставший впоследствии верным товарищем Диона. Назначив себя тираном Сиракуз, Дион повелел казнить Гераклида, своего союзника (и вероятно, соперника). Вскоре после этого он сам был казнен Каллипом, узурпировавшим тиранию и потерявшим ее спустя 13 месяцев. (В свою очередь, он был казнен философом-пифагорейцем Лептином.) Однако это не единственное происшествие такого рода в педагогической карьере Платона. Клеарх, один из учеников Платона (и Исократа), стал тираном Гераклеи, хотя сначала притворялся демократическим лидером. Он был казнен своим родственником Кионом, также членом платоновской Академии. (Мы не знаем, как в даль-

нейшем повел бы себя Кион, которого некоторые представляют идеалистом: ведь он был вскоре убит.) Эти и некоторые другие события в жизни Платона[25] — кто еще мог бы похвастаться по крайней мере девятью тиранами среди своих учеников и помощников? — проливают свет на специфические трудности, связанные с выбором людей, которые впоследствии получат абсолютную власть. Трудно найти человека, характер которого не испортила бы власть. Как говорит лорд Эктон, всякая власть развращает, а абсолютная власть развращает абсолютно.

Итак, политическая программа Платона была в гораздо большей степени институциональной, чем персоналистской. Он надеялся задержать политические перемены с помощью институционального контроля за передачей власти. Платон предполагал, что такой контроль может осуществляться с помощью системы образования, в основе которой лежит авторитаристский подход к обучению, т. е. признание авторитета ученого эксперта и человека «бесспорной честности». Вот во что превратил Платон сократовское требование к ответственному политику, состоявшее в том, чтобы любить истину, не стремясь стать экспертом, и быть настолько мудрым, чтобы знать свою ограниченность[26].

Глава 8. ФИЛОСОФ КАК ПРАВИТЕЛЬ

> 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.
>
> *Платон*

Контраст между учениями Платона и Сократа еще более отчетлив, чем мне удалось показать ранее. Платон, как уже было сказано, следовал Сократу в определении философа. «А кого же ты считаешь подлинными философами? — Тех, кто любит усматривать истину», — читаем в «Государстве»[1]. Однако, утверждая это, Платон не совсем искренен. В действительности он в это не верит, так как в других местах он открыто заявляет, что лгать и вводить в заблуждение — одна из царских привилегий правителя: «Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих граждан — для пользы своего государства, но всем остальным к ней нельзя прибегать»[2].

«Для пользы своего государства», — говорит Платон. Вновь мы видим, что принцип коллективной пользы выдвигается в качестве основополагающего этического критерия. Тоталитаристская мораль подчиняет себе все, даже определение идеи Философа. Едва ли нужно упоминать, что согласно тому же принципу политической целесообразности, подданные обязаны говорить правду: «Если правитель уличит во лжи *какого-нибудь гражданина... он подвергнет его наказанию за то, что тот вводит гибельный обычай, переворачивающий государство, как корабль»*[3]. Только в этом несколько неожиданном смысле платоновские правители — правители-философы любят истину.

I

Платон иллюстрирует применение принципа коллективной пользы к проблеме правдивости на примере врача. Пример выбран удачно, так как Платон охотно уподоблял свою политическую миссию роли целителя или спасителя больного тела общества. Кроме того, роль, приписываемая Платоном медицине, проясняет тоталитарный характер платоновского государства, в котором интересы общества подчиняют себе всю жизнь гражданина — с бракосочетания его родителей до

его могилы. Для Платона медицина — вид политики; по его словам, «Асклепий заботился об обществе»[4]. Врачебное искусство, объясняет Платон, должно быть направлено не на продление жизни, а на пользу общества: «У тех, кто придерживается законного порядка, каждому назначено какое-либо дело в обществе, и он обязан его выполнять, а не заниматься всю жизнь праздным лечением своих болезней». Соответственно, «кто в положенный человеку срок не способен жить, того... не нужно и лечить, потому что такой человек бесполезен и для себя, и для общества». К этому Платон добавляет соображение о том, что удлинять такому человеку никчемную его жизнь — значит «дать ему случай произвести, естественно, такое же точно потомство», которое также стало бы бременем для государства. (В пожилом возрасте, несмотря на возросшую ненависть к индивидуализму, Платон упоминает о медицине, описывая свой персональный опыт: он жалуется на врача, который обращается со свободными гражданами, как с рабами, «с самоуверенностью тирана предписывает те средства, что по опыту кажутся ему пригодными, вслед за чем поднимается и удаляется к другому больному рабу»[6], и ратует за большую мягкость и терпение по отношению к пациентам, по крайней мере тем, кто не является рабами.) Касаясь использования лжи и обмана, Платон настаивает на том, что это полезно только «в виде лечебного средства»[6], хотя правитель в своем поведении не должен уподобляться «посредственным врачам», у которых недостает смелости использовать сильнодействующие лекарства. Правитель-философ любит истину как философ, а как правитель должен быть «более смелым» и обладать решимостью «нередко прибегать ко лжи и обману» — ради пользы тех, кто ему подвластен, спешит добавить Платон. А это означает, как мы уже знаем и в чем убеждаемся на примере этой ссылки Платона на медицину, — «для пользы государства». (Кант заметил однажды по совершенно другому поводу, что положение: «Честность — лучшая политика» — может в действительности вызвать сомнения, в то время как положение: «Честность лучше всякой политики» — бесспорно[7].)

Какую ложь имеет в виду Платон, когда убеждает правителей использовать сильнодействующие лекарства? Р. Крос-сман справедливо подчеркивает, что Платон имеет в виду «пропаганду, средства для управления поведением... основной части подвластного большинства»[8]. Конечно, Платон подразумевает в первую очередь именно это, однако я не могу согласиться с предположением Кроссмана о том, что пропагандистская ложь предназначается только для подданных,

тогда как правители должны быть полностью осведомленной интеллигенцией. Напротив, я считаю, что нигде полный разрыв Платона с интеллектуализмом Сократа столь не очевиден, как в том месте, где он дважды выражает надежду на то, что даже *сами правители,* по крайней мере через несколько поколений, возможно, будут вынуждены поверить его величайшей пропагандистской лжи, — я имею в виду его расизм, его миф о Крови и почве, известный как миф о Металлах в человеке и о Земнородных. Здесь мы видим, что у Платона принципы утилитаризма и тоталитаризма довлеют над всем, даже над привилегией правителя знать правду и требовать, чтобы ему ее сообщали. Желание Платона, чтобы сами правители верили в пропагандистскую ложь, объясняется его надеждой на возрастание ее благотворного воздействия, т. е. усиления власти господствующей расы и, в конечном счете, устранения возможности любых политических перемен.

II

Платон, излагая миф о Крови и почве, прямо признает, что это вымысел. Действительно, Сократ в «Государстве» говорит: «Но какое мы нашли бы средство заставить преимущественно самих правителей — а если это невозможно, так хоть остальных граждан — поверить некоему благородному вымыслу из числа тех, которые, как мы недавно говорили, возникают по необходимости?»[9]. Заметим, как здесь используется термин «заставить» («убедить»). Заставить кого-то поверить лжи означает — более точно — вводить в заблуждение, сбивать с пути, или мистифицировать. В духе откровенного цинизма это высказывание можно было бы переформулировать так: «мы могли бы, если повезет, мистифицировать даже самих правителей». Платон использует термин «убеждение» очень часто, и употребление его в данном фрагменте проясняет смысл некоторых других фрагментов: оно предупреждает о том, что в аналогичных фрагментах Платон подразумевает пропагандистскую ложь, особенно тогда, когда он защищает право политика управлять «то убеждением, то силой»[10].

После провозглашения «царственной лжи» Платон, не переходя непосредственно к пересказу своего мифа, пускается в длинное предисловие, подобное тому, которое предпослано его определению справедливости. Это, как мне кажется, свидетельствует об испытываемой им неловкости. По-видимому, он не ожидал, что последующее изложение будет благосклон-

но принято читателями. Сам этот миф содержит две идеи. Первая — усилить оборону родной страны, т. е. идея о том, что воины государства — это автохтоны, рожденные на земле своей страны и готовые защищать свою страну, «которая, будучи их матерью, произвела их на свет». Эта старая и хорошо известная мысль не могла, разумеется, стать для Платона основанием для колебаний (хотя в тексте диалога это предполагается). Однако вторая идея, «остальная часть сказания» — это миф о расизме: «бог ... в тех из нас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников»[11]. Эти металлы передаются по наследству, они — расовые характеристики. В этом отрывке, где Платон, правда с колебаниями, впервые знакомит нас со своим расизмом, он допускает, что дети могут быть рождены с примесью иного металла, чем их родители. Таким образом, в данном случае Платон провозглашает следующее правило: если в одном из низших классов «родится кто-нибудь с примесью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники». Однако в дальнейшем — в «Государстве» (а также в «Законах») Платон отказывается от этой уступки, особенно в своем рассказе о Падении человека и о Числе[12], — рассказе, на который мы уже ссылались в главе 5. Из этого рассказа мы узнаем, что из высших классов следует исключать носителей *любых* примесей к основному металлу. Такое признание возможности примесей и соответствующих перемен в статусе означает только то, что благородные по рождению, но несущие следы вырождения дети могут быть унижены, а не то, что может быть возвышен кто-нибудь низкий по рождению. В заключительном фрагменте истории о Падении человека Платон описывает, как смешение каких бы то ни было металлов должно повлечь за собой разрушение: «Когда железо примешается к серебру, а медь к золоту, возникнут несоответствия и нелепые отклонения, а это, где бы оно ни случилось, сразу порождает вражду и раздор. Надо признать, что, где бы ни возник раздор, он вечно такой природы»[13]. Именно с этой точки зрения становится понятно, почему миф о Земнородных завершается циничным пророчеством несуществующего оракула: «государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный»[14]. Нежелание Платона провозглашать расизм сразу в его наиболее радикальной форме, как мне кажется, свидетельствует о том, что он знал, как сильно противоречит это учение демократическим и гуманистическим тенденциям его времени.

Платон прямо признавал, что его миф о Крови и почве — это пропагандистская ложь. Тем более озадачивают трактовки этого мифа комментаторами. Например, Дж. Адам пишет: «Без этого мифа платоновский очерк о государстве был бы неполон. Требуются гарантии стабильности государства... и ничто не может в большей степени согласоваться с *преобладающим* у Платона *моральным и религиозным духом,* чем поиски этих гарантий *в вере, а не в разуме»*[15]. Я согласен (хотя Адам имел в виду не совсем то же самое), что ничто так хорошо не согласуется с платоновской тоталитарной моралью, как его защита пропагандистской лжи. Однако я не совсем понимаю, как религиозно и идеалистически настроенный комментатор может заявлять, как следует из приведенной цитаты, что религия и вера — явления того же порядка, что и оппортунистическая (ориентированная на выгоду) ложь. Комментарий Адама является, фактически, напоминанием о конвенционализме Гоббса, утверждавшего, что путы религии, не выражая собой истины, тем не менее являются подходящим и необходимым политическим инструментом. Таким образом, Платон был большим конвенционалистом, чем можно подумать. Ничуть не колеблясь, он учреждает религиозную веру «по соглашению» (мы должны ему доверять, так как он честно признается, что это лишь выдумка), в то время как признанный конвенционалист Протагор верил в то, что творимые нами законы созданы при помощи божественного вдохновения. Трудно понять, почему те комментаторы[16], которые хвалят Платона за его борьбу с губительным конвенционализмом софистов и за установление духовного натурализма, опирающегося, в конечном счете, на религию, не порицают его за то, что в качестве фундамента религии он выбрал конвенцию или, вернее, изобретение. В действительности платоновское представление о том, что религия разоблачена его «вдохновенной ложью», тождественно подходу к ней Крития, возлюбленного дяди Платона, блестящего предводителя Тридцати тиранов, установивших бесславную кровавую диктатуру в Афинах после Пелопоннесской войны. Как поэт, Критий первым восславил пропагандистскую ложь, изобретение которой он описал в замечательных по силе воздействия стихах, где он превозносит мудрого и лукавого человека, придумавшего религию для того, чтобы «убедить» народ, т. е. привести его к покорности[17]:

Тогда явился мудрый сочинитель
И в душах ужас пред богами поселил...
Он лживый, но чарующий людей
Придумал миф, лукавое ученье.

Он говорил о сонме злых богов,
Живущих там, где молнии сверкают
И громы оглушительно гремят...
Так страхом он людей заворожил.
Их окружив бессмертными богами,
род людской околдовав речами,
Он произвол в порядок обратил.

По мнению Крития, религия — это не что иное, как царственная ложь великого и мудрого политика. Платоновские взгляды поразительно похожи на теорию Крития — как во введении к рассматриваемому нами мифу из «Государства» (где он открыто признает, что миф — это ложь), так и в мифе из «Законов», где он говорит, что «учреждать святилища и богослужения нелегко; правильно это можно делать только по зрелом размышлении»[18]. Однако может ли все сказанное достаточно полно охарактеризовать подход Платона к религии? Действительно ли он был всего лишь оппортунистом в этой области, и был ли сам дух его ранних, весьма непохожих на поздние, работ только сократическим? Разумеется, на этот вопрос нельзя ответить с полной определенностью, хотя интуитивно я чувствую, что даже в его поздних работах можно найти выражение подлинного религиозного чувства. Однако я полагаю, что всякий раз, когда Платон рассматривает религиозные вопросы в их связи с политикой, его политический оппортунизм не оставляет места другим чувствам. Так, в «Законах» Платон требует строжайшего наказания даже самым честным и почтенным людям[19], если их мнения относительно богов отклоняются от принятых в государстве. Их души должно увещевать Ночное собрание инквизиторов (судебных следователей)[20], и если они будут повторять свои нападки, то обвинение их в отсутствии набожности будет означать смерть. Неужели Платон забыл, что Сократ пал жертвой именно такого обвинения?

В своем центральном учении о религии Платон отмечает, что выдвигаемые им требования к религии подчинены в основном интересам государства, а не религиозной веры как таковой. Боги, учит он в «Законах», жестоко наказывают всех, кто занимает неверную позицию в конфликте добра и зла. А этот конфликт объясняется через противостояние коллективизма и индивидуализма[21]. Боги, настаивает Платон, не просто зрители, — люди живо их интересуют. Их невозможно ублажить. Ни молитвы, ни жертвоприношения не заставят их воздержаться от наказаний[22]. Политический интерес, лежащий в основе этого учения, ясен. Еще в большей степени он проясняется платоновским требованием, чтобы

государство пресекало все сомнения относительно любых политических и религиозных догм, а особенно — сомнения в неизбежности кары богов.

Разумеется, платоновский оппортунизм и его теория лжи затрудняют понимание его высказываний. В какой степени он верил в свою теорию справедливости? В какой степени он считал правильной религиозную доктрину, которую проповедовал? Быть может, он сам был атеистом, хотя и требовал наказывать других (не таких убежденных) атеистов? Нет надежды, что мы получим определенный ответ на все эти вопросы. Однако, как мне представляется, было бы методологически неверно не оправдать Платона, хотя бы за недостаточностью улик. И на мой взгляд, особенно трудно сомневаться в глубокой искренности его веры в необходимость срочно остановить все перемены. (Я вернусь к этой теме в главе 10.) Вместе с тем несомненно, что сократовский принцип любви к истине Платон подчиняет более фундаментальному принципу необходимости усиления власти господствующего класса.

Любопытно, что платоновская теория истины несколько менее радикальна, чем его теория справедливости. Справедливость, как мы видим, определяется как нечто, служащее интересам тоталитарного государства. Конечно, можно было бы и понятие истины определить в духе такого же утилитаризма и прагматизма. Платон, например, мог бы сказать, что миф истинен, так как все, что служит интересам государства, должно быть принято на веру и потому должно быть названо «истиной», причем никакие другие критерии истины не допустимы. В теории аналогичный шаг действительно был сделан прагматически ориентированными последователями Гегеля, на практике к этому пришел сам Гегель и его сторонники-расисты. Однако Платону удалось настолько сохранить приверженность духу учения Сократа, что он чистосердечно признался в своей лжи. Я думаю, что ни один собеседник Сократа не смог бы пойти по пути гегельянцев[23].

III

О значении идеи Истины в платоновском идеальном государстве мы сказали достаточно. Однако помимо Справедливости и Истины следует рассмотреть еще некоторые платоновские идеи, такие как Благо, Красота и Счастье. Только так можно снять все названные в главе 6 возражения, касающиеся нашей интерпретации платоновской политической программы как чисто тоталитаристской и основанной на

историцизме. Платоновский метод анализа этих идей, а также идеи Мудрости, которую мы уже отчасти обсудили в предыдущей главе, может быть выведен из рассмотрения до некоторой степени отрицательного результата, полученного нами при обсуждении идеи Истины. Этот результат поднимает новую проблему: «Почему Платон требует, чтобы философы были правителями или правители — философами, если он определяет философа как любителя мудрости, но при этом настаивает, что правитель должен быть «более смел» и использовал ложь?

Разумеется, на этот вопрос имеется лишь один ответ: Платон, используя термин «философ», подразумевает на самом деле нечто совсем иное. И действительно, в предыдущей главе показано, что платоновский философ — это не преданный искатель мудрости, а ее гордый обладатель. Он — ученый человек, мудрец. Поэтому Платон требует установить правление ученых — *софократию,* если можно так выразиться. Для того, чтобы понять это заявление, мы должны попытаться выяснить, выполнение какого рода функций Платон считает необходимым требовать от правителей платоновского государства, обладателей знания, людей, по словам Платона, выдающихся в философии. Функции, подлежащие рассмотрению, могут быть разделены на две основные группы — те, которые связаны с *образованием* государства, и те, которые связаны с его *сохранением.*

IV

Первая и важнейшая функция философа-правителя — образовать государство и выработать для него законы. Понятно, почему для этой цели Платону необходим философ. Чтобы государство было неизменным, оно должно быть точной копией божественной формы или идеи Государства. Однако только философ, знаток высшей из наук — диалектики — способен видеть небесный подлинник и подражать ему. Особенно энергично Платон подчеркивает это в той части «Государства», где он приводит доводы в пользу верховной власти философов[24]. Философы «любят усматривать истину», а настоящий влюбленный всегда любит видеть целое, а не просто части. Поэтому в отличие от обычных людей, которые любят чувственные вещи и «радуются прекрасным звукам, краскам и очертаниям», философ хочет «видеть природу красоты самой по себе» — форму или идею Красоты. *Таким образом, Платон придает новое значение термину «философ»:* это тот, кто любит и видит божествен-

ный мир форм или идей. Поэтому философ — это человек, который может стать основателем добродетельного государства[25]: общаясь с божественным и упорядоченным, философ должен почувствовать необходимость позаботиться о том, чтобы внести в личный и общественный быт людей то, что он усмотрел в идеальном мире (черты идеального государства и идеальных граждан). Он подобен чертежнику или художнику, следующему «божественному образцу». Лишь подлинные философы могут разработать набросок такого государства, так как одни они могут видеть оригинал и подражать ему, вглядываясь «в две вещи: в то, что по природе справедливо, прекрасно, рассудительно и так далее, и в то, каково же все это в людях».

Как «начертателю государственных устройств»[26], философу должен помочь свет Блага или Мудрости. Я сделаю еще несколько коротких замечаний относительно этих двух идей и их значения для философа в его функции основателя государства.

Платоновская *идея Блага* — высочайшая в иерархии форм. Это солнце божественного мира форм или идей, не только изливающее свет на все остальное в этом мире, но и являющееся источником их бытия[27], а также причиной всего знания и всей истины[28]. Поэтому диалектик должен обладать силой усматривать, оценивать и знать Благо[29]. Поскольку именно эта идея является солнцем и источником света в мире форм, она дает возможность философу-художнику различать интересующие его предметы. Эта функция, таким образом, наиболее важна для основателя государства. Однако из платоновских текстов мы не узнаем ничего, кроме этих чисто формальных сведений: Платон не показывает, как идея Блага непосредственно влияет на этическую и политическую сферы: он нам не говорит, какие поступки являются благими или приводят к благу. Мы слышим только о хорошо известном коллективистском моральном кодексе, предписания которого предложены без всякой ссылки на идею Блага. Замечания Платона о том, что Благо — это цель, что его желает каждый человек[30], не дают нам дополнительной информации. Этот пустой формализм еще более отчетливо проявляется в «Фи-лебе», где Благо отождествляется[31] с идеей «Меры» или «Золотой середины». Поэтому, зная о том, что Платон разочаровал необразованных слушателей, когда в своей лекции «О Благе» определил Благо как «класс определенностей, рассматриваемых как единство», я нахожусь на стороне слушателей. В «Государстве» Платон честно[32] говорит о том, что не может объяснить, что он понимает под «Благом».

Единственное доступное нам практическое указание — это то, которое мы упомянули в начале главы 4: благо — это все, что сохраняет, а зло — это все, что ведет к порче и вырождению. (Однако «благо» в данном контексте вряд ли то же, что идея Блага, скорее, это свойство вещей, благодаря которому они напоминают соответствующую идею.) Благо — это неизменное, задержанное состояние вещей; это — состояние покоящихся вещей.

Вряд ли все это способно увести нас от платоновского политического тоталитаризма. Анализ платоновской *идеи Мудрости* дает столь же разочаровывающие результаты. Для Платона Мудрость, как мы видели, не означает ни сократовского осознания своей собственной ограниченности, ни того, что ожидали бы многие из нас, т. е. горячего интереса к человечеству и сочувственного понимания отношений между людьми. Платоновскому мудрецу, поглощенному проблемами высшего мира, «уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету... Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное... он этому подражает и как можно более ему уподобляется». Правильное обучение — вот что создаст мудреца: «Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие». Сомнительно, что платоновская трактовка мудрости могла преодолеть его идеал сдерживания перемен.

V

Хотя анализ функций основателя государства не выявил новых этических элементов платоновской доктрины, он показал, что Платон имел некоторые основания требовать, чтобы основатель государства был философом. Однако выдвинутые им аргументы не вполне оправдывают требование постоянной верховной власти философа, — ведь он лишь объясняет, почему философ должен быть первым законодателем. Это, однако, еще не означает, что он должен оставаться у власти, так как ни один из последующих правителей не должен вводить никаких новшеств. Итак, для того, чтобы требование к правителю быть философом было полностью оправданным, мы должны продолжить анализ и рассмотреть задачи, связанные с сохранением государства.

Из платоновских социологических теорий мы знаем, что государство, раз учрежденное, будет сохраняться неизменным до тех пор, пока не будет нарушено единство правящего класса. Поэтому взращивание такого класса — это важная

охранительная функция верховной власти, функция, которая не должна прерываться на всем протяжении существования государства. В какой степени это оправдывает требование, чтобы правил философ? Для ответа на этот вопрос следует выделить в этой функции два различных вида деятельности: контроль за образованием и управление евгеникой.

Почему тот, кто руководит образованием, должен быть философом? Почему после учреждения государства и системы образования недостаточно наделить такими полномочиями опытного генерала, солдата-правителя? Очевидно, нас не может удовлетворить такой ответ на этот вопрос: потому, что раз система образования должна «поставлять» государству не только солдат, но и философов, то и руководить ею должны не только солдаты, но и, прежде всего, философы — ведь если бы философы не требовались и для руководства образованием, и как постоянные правители, не было бы никакой необходимости и в том, чтобы система образования воспитывала все новых и новых философов. Потребности самой системы образования не оправдывают ни необходимости присутствия философов в платоновском государстве, как они ни стараются убедить в этом правителей, ни постулата о том, что правители должны быть философами. Конечно, ситуация была бы совершенно иной, если бы обучение, помимо того, чтобы служить государству, имело индивидуалистские цели, например цель развивать философские способности ради них самих. Однако, осознав в прошлой главе, насколько Платон боялся разрешить что-нибудь подобное независимому мышлению[33], и теперь убедившись, что конечной теоретической целью философского образования было лишь «знание идеи Блага», неспособное даже ясно объяснить эту идею, — нам становится недостаточно представленных Платоном объяснений. Это впечатление усилится, если мы вспомним, что Платон требовал ограничить в Афинах также и «музыкальное» образование (см. главу 4). Таким образом, огромная важность философского образования правителей в платоновском государстве объясняется другими, чисто политическими причинами.

На мой взгляд, главная причина состоит в необходимости предельно расширить власть правителей. Если образование помощников протекает как должно, хороших солдат будет много. Поэтому для установления бесспорной и, в принципе, неоспоримой власти недостаточно выдающихся способностей к военному делу, — власть должна основываться на более высоких требованиях. Платон в качестве такой основы рассматривает сверхъестественные, мистические способности, обладание которыми он приписывает вождям. Они отличаются

от других людей. Они принадлежат иному миру и общаются с богами. Поэтому философ-правитель является в определенной степени подобием жреца-правителя племени, о котором мы упоминали в связи с Гераклитом. (По-видимому, секта пифагорейцев, в которой действовали удивительно наивные табу, подверглась влиянию представлений о жреце-правителе племени — знахаре или шамане. Очевидно, большая часть этих представлений отмерла задолго до Платона. Однако пифагорейское утверждение о сверхъестественной основе власти сохранилось.) Таким образом, философское образование, по Платону, выполняет определенную политическую функцию. *Оно некоторым образом отличает правителей от всех остальных и воздвигает барьер между правителями и управляемыми.* (Эта основная функция «высшего» образования сохранилась до настоящего времени.) Платоновская мудрость приобретается, главным образом, благодаря установлению непоколебимой власти политического класса. Она может быть названа политической «медициной», наделяющей владеющих ею знахарей мистическими силами[34].

Однако наш вопрос о функциях философа в платоновском государстве все еще не получил полного ответа. Вопрос о том, почему необходим философ, скорее, лишь сместился, и теперь нам приходится задать аналогичный вопрос о практических, политических функциях шамана или знахаря. По-видимому, настаивая на необходимости специального философского обучения, Платон преследовал некоторую конкретную цель. Нам следует заняться поиском постоянной функции правителя, аналогичной временной функции законодателя. Представляется, что единственная сфера, в которой такая функция может быть найдена — это сфера взращивания господствующего сословия.

VI

Лучший способ выяснить, почему философ необходим в качестве постоянного правителя, — это задать следующий вопрос: «Что, согласно Платону, произойдет с государством, которым не правит постоянно философ?» Платон ясно ответил на этот вопрос. Если стражи государства, даже очень совершенного, не ведают о пифагорейской мудрости и о платоновском Числе, то сословие стражей, а вместе с ним и все государство, выродится.

Итак, забота о чистоте сословия (т. е. расизм) занимает гораздо более важное место в платоновской программе, чем могло показаться на первый взгляд. Платоновское расовое

или брачное Число служит основой не только его дескриптивной социологии, «основой платоновской философии истории», по выражению Дж. Адама, но и основой политического требования верховной власти философов. В главе 4 уже говорилось о кочевом происхождении платоновского государства и теперь мы в определенной степени готовы к восприятию того, что правитель, по Платону, — это правитель-пастух (breeder). Однако кому-то может все же показаться удивительным, что платоновский *философ* оказывается философом-пастухом. Необходимость научной, математико-ди-алектической и философской опеки — не последний аргумент в пользу требования верховной власти философов.

В главе 4 было показано, что проблема получения чистой породы «сторожевых псов» в человеческом облике специально выделена и разработана в начале «Государства». Однако до сих пор не было названо никакой правдоподобной причины того, что только подлинный и совершенно компетентный («основательный») философ мог бы стать искусным политическим пастухом и достичь успеха. Каждый, кто разводит собак, лошадей или птиц, знает, что разумное их взращивание невозможно без наличия образца, цели, на которую будут направлены его усилия, идеала, которого он может попытаться достигнуть, подбирая пары и применяя селекцию. Без этого образца селекционер не сможет решить, какой потомок «достаточно хорош», он не объяснит, в чем различия между «хорошим потомком» и «плохим». Такой образец в точности соответствует платоновской идее Сословия, которую он намерен вывести.

Только истинный философ, диалектик, согласно Платону, может усмотреть божественный подлинник государства. Точно так же только диалектик может усмотреть другой божественный подлинник — форму или идею Человека. Только он способен скопировать эту модель, свести ее с Небес на Землю[35] и там ее воплотить. Неверно было бы думать, что царственная идея — идея Человека — выражает нечто общее для всех людей — она не просто общее понятие «человек». Правильнее было бы сказать, что это богоподобный подлинник человека, неизменный сверхчеловек. Это сверхгрек и сверхгосподин. Философ должен воплотить на земле то, что Платон описывает как сословие «самых надежных, мужественных и по возможности самых благообразных;... благородных и строгого нрава»[36]. Это сословие должно быть сословием мужчин и женщин «счастливых и божественных»[37] — царственным сословием, судьбою предназначенным к правлению и господству.

Мы видим, что две основные функции правителя-философа аналогичны: он должен копировать божественные идеалы государства и человека. Он один способен и побуждаем «внести в частный и общественный быт людей то, что он усматривает» в мире «божественного и упорядоченного»[38].

Теперь понятно, почему там же, где Платон впервые утверждает, что принципы разведения животных следует применить и к человеческой расе, он впервые намекает на то, что правителю необходимо нечто большее, чем простое превосходство. Он говорит, что мы чрезвычайно внимательны при разведении животных. «А если этого не соблюдать, то как ты считаешь — намного ли ухудшится порода птиц и собак?» Делая вывод о том, что людей следует взращивать столь же заботливо, «Сократ» восклицает: «Ох, милый ты мой, какими, значит, выдающимися людьми должны быть у нас правители, если и с человеческим родом дело обстоит так же»[39]. Это восклицание важно, так как является одним из первых намеков на то, что правители должны составлять класс «выдающихся» людей — класс, обладающий самостоятельным статусом и собственной системой обучения. Так мы приходим к требованию, чтобы эти «выдающиеся люди» были философами. Данный фрагмент важен еще и потому, что он непосредственно приводит к платоновскому требованию, чтобы правители, как хранители чистоты сословия, использовали ложь и обман. Ложь необходима, утверждает Платон, «раз наше небольшое стадо должно быть самым отборным. Но что это так делается, никто не должен знать, кроме самих правителей, чтобы не вносить ни малейшего разлада в отряд стражей». Действительно, здесь Платон повторяет (упомянутый нами ранее) призыв к правителям более смело применять ложь, подготавливая читателя к восприятию следующего требования, которому он придавал особое значение. Платон постановляет[40], что правители, добиваясь заключения наиболее подходящих браков между молодыми помощниками, должны подстроить жеребьевку «как-нибудь так, чтобы при каждом заключении брака человек из числа негодных винил бы во всем судьбу, а не правителей». Сразу после этого недостойного совета избегать ответственности (вкладывая эти слова в уста Сократа, Платон клевещет на своего учителя), «Сократ» высказывает очередное предположение[41], сразу же подхваченное и развитое Главконом (мы будем называть его по этой причине *эдиктом Главкона)*. Я имею в виду жестокий закон[42], по которому каждый человек любого пола обязан во время войны подчиняться желаниям воинов: «в продолжение всего этого похода никому не разрешается отвечать [воину]

отказом, ... ведь если ему доведется влюбиться в юношу или в женщину, это придаст ему еще больше бодрости для совершения подвигов». Специально подчеркивается, что государство получит при этом двойную выгоду: больше героев, с одной стороны, благодаря приободрению воинов, и, с другой стороны, благодаря прибавлению потомства героев. (О второй выгоде, наиболее важной с точки зрения долгосрочной расовой политики, говорит в диалоге «Сократ».)

VII

Для такой опеки, которая была предложена Главконом, не требуется специального философского обучения. Однако именно философская опека наиболее важна для противостояния опасностям вырождения. Для борьбы с этими опасностями требуется компетентный («основательный») философ, т. е. философ, обученный чистой математике (включая пространственную геометрию), чистой астрономии, чистой гармонии и венцу всех достижений — диалектике. Только тот, кто проник в секреты математической евгеники и платоновского Числа, может вернуть людям счастье, испытанное ими до Упадка, и сохранить это счастье[43]. Все это следует иметь в виду, так как после оглашения «эдикта Главкона» (и после промежуточного эпизода, в котором обсуждаются естественные различия между греками и варварами, соответствующие, согласно Платону, различиям между господами и рабами), Платон формулирует постулат, который он называет центральным и наиболее важным политическим требованием, — требование верховной власти правителя-философа. Одно это требование, учит Платон, может положить конец злу в общественной жизни, т. е. злу, бурно разросшемуся в государствах, — *политической нестабильности,* а также его скрытой причине — *расовому вырождению,* свирепствующему среди представителей человеческой расы. Вот соответствующий фрагмент из «Государства»[44]:

«Вот, — говорит Сократ, — теперь я пойду навстречу тому, что мы уподобили крупнейшей волне; это будет высказано, хотя бы меня всего, словно рокочущей волной, обдало насмешками и бесславием...» — «Говори», — требует Глав-кон. — «Пока, — говорит Сократ, — в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия (и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремят-

ся порознь либо к власти, либо к философии), до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого». (На это Кант мудро отвечает: «Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями. Да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допускать того, чтобы *исчез или умолк* класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично»[45].)

Этот важный фрагмент может быть обоснованно назван ключом ко всей рассматриваемой платоновской работе. Последние слова «да и не станет возможным для рода человеческого» имеют сравнительно небольшое значение для данного фрагмента. Однако их необходимо разъяснить, так как привычка идеализировать Платона привела к такой их интерпретации[46], в соответствии с которой Платон будто бы говорит здесь о «гуманности», тем самым обещая спасение не только городам, но и «человечеству в целом». Следует в этой связи заметить, что этическая категория «гуманности», преодолевающая национальные, расовые и классовые различия, Платону совершенно чужда. Действительно, мы располагаем достаточными свидетельствами враждебности Платона к эгалитаризму — враждебности, выразившейся и в его отношении к Антисфену[47], старому ученику и другу Сократа. Подобно Алкидаму и Ликофрону, Антисфен принадлежал к школе Горгия, эгалитаристские теории которого он расширил, превратив их в учение о братстве всех людей и о всеобщей человеческой империи[48].

В «Государстве» Платон критикует эти представления: естественному неравенству греков и варваров он ставит в соответствие неравенство господ и рабов. В диалоге эта критика расположена[49] непосредственно перед процитированным нами ключевым фрагментом. По этой и другим причинам[50] можно обоснованно предположить, что, когда Платон говорил о распространенном среди людей зле, он имел в виду теорию, с которой его читатели предварительно уже в достаточной степени ознакомились, а именно — теорию, согласно которой благоденствие государства, в конечном счете, зависит от «природы» отдельных членов правящего класса, а их природа, так же как природа их сословия или потомков, в свою очередь, подвергается угрозе индивидуалистического образования и, что еще важнее, вырождения сословия. Содержащийся в замечании Платона ясный намек на проти-

воречие между божественным покоем и злом перемен и загнивания предвещает его рассказ о Числе и Падении человека[51].

Поэтому вполне закономерен намек Платона на расизм в ключевом отрывке из «Государства», где он провозглашает свое самое важное политическое требование: без «подлинного и основательного» философа, обученного всем наукам, включая евгенику, государство погибает. В своем рассказе о Числе и Падении человека Платон говорит, что, потеряв интерес к евгенике, к наблюдению за чистотой сословия, выродившиеся стражи совершат одно из первых фатальных прегрешений: «от этого юноши у нас будут менее образованны и из их среды выйдут правители, не слишком способные блюсти и испытывать Гесиодовы поколения, — ведь и у вас они те же, то есть золотое, серебряное, медное и железное»[52].

К этому всему приведет пренебрежение мистическим брачным Числом. Это число было, несомненно, собственным изобретением Платона. (Оно предполагает чистые гармонии, которые, в свою очередь, предполагают стереометрию — новую науку для *того* времени, когда Платон работал над «Государством».) Ясно поэтому, что никто, кроме Платона, не знал секрета воспитания истинного класса стражей, не имел к нему ключа. Это может означать только одно: правитель-философ — это сам Платон, «Государство» — это стремление самого Платона к царской власти, которую он заслуживает, так как в нем соединились философ и законный наследник Кодра-мученика, последнего афинского царя, который, согласно Платону, пожертвовал собой «ради сохранения царства для своих детей».

VIII

Как только мы приходим к такому выводу, многие вещи, которые казались не относящимися к делу, оказываются ясными и взаимосвязанными. Например, не вызывает сомнений, что «Государство» Платона, полное намеков на его современников и проблемы того времени, было задумано скорее как актуальный политический манифест, а не как теоретический трактат. «Мы совершенно заблуждаемся относительно Платона, — говорит А. Е. Тейлор, — если забываем, что «Государство» — это не просто набор теоретических споров о правительстве... но серьезный проект практического преобразования, предложенный афинянином... который, как Шелли, захвачен "страстью переустройства мира"»[53]. Несомненно, это так, и из этого замечания мы можем заключить,

что, описывая правителей-философов, Платон имел в виду некоторых современных ему философов. Однако в пору написания «Государства» в Афинах было лишь три выдающихся человека, которые могли быть названы философами: Анти-сфен, Исократ и сам Платон. Если при анализе «Государства» иметь в виду это обстоятельство, то сразу станет ясным, что значительная часть платоновского обсуждения особенностей правителя-философа — часть, явно выделенная Платоном, — содержит намеки на личности. Этот отрывок начинается[54] с очевидного намека на Алкивиада, а заканчивается открытым упоминанием одного имени (Феага) и ссылкой «Сократа» на самого себя[51]. Вывод, к которому приходит здесь Платон, состоит в том, что лишь немногие могут быть названы истинными философами, соответствующими званию правителя-философа. Благородный по рождению Алкивиад, подходящий на эту роль, осиротил философию, несмотря на попытки Сократа спасти его. На одинокую и беззащитную философию заявляли свои права и вовсе недостойные ее истцы. В конце концов, «остается совсем малое число людей, ... достойным образом общающихся с философией». Опираясь на полученные нами выводы, можно было бы ожидать, что «недостойные истцы» — это Антисфен, Исократ и их школа, и что они — те самые люди, которых Платон в процитированном ключевом фрагменте требовал «в обязательном порядке отстранять». Действительно, имеются некоторые независимые свидетельства в пользу такой гипотезы[56]. Точно так же мы могли бы ожидать, что в «небольшое число достойных» включен Платон и, вероятно, некоторые его друзья (возможно, Дион). И на самом деле, продолжение данного фрагмента почти не оставляет сомнений в том, что Платон здесь говорит о себе: «Все вошедшие в число этих немногих ... довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здравого и что там не найти себе союзника, чтобы с ним вместе придти на помощь правому делу и уцелеть, — напротив, если человек, словно очутившись среди зверей, не пожелает сообща с ними творить несправедливость, ему не под силу будет управиться одному со всеми дикими своими противниками, и, прежде чем он успеет принести пользу государству или своим друзьям, он погибнет... Учтя все это, он сохраняет спокойствие и делает свое дело...»[57] Эти горькие и совсем несократовские[58] слова выражают сильное негодование и, конечно, принадлежат не Сократу, а самому Платону. Однако, чтобы оценить это личное признание во всем объеме, его следует сравнить со следующим: «Ведь неестественно,

чтобы кормчий просил матросов подчиняться ему или чтобы мудрецы обивали пороги богачей... Естественно как раз обратное: будь то богач или бедняк, но, если он заболел, ему необходимо обратиться к врачам; а всякий, кто нуждается в подчинении, должен обратиться к тому, кто способен править. Не дело правителя просить, чтобы подданные ему подчинялись, если только он действительно на что-нибудь годится». Как не услышать в этом фрагменте отзвук безмерной личной гордости? Вот я, говорит Платон, ваш естественный правитель — правитель-философ, который знает, как править. Если вы нуждаетесь во мне, приходите, и если вы будете настаивать, возможно, я соглашусь вами править. Но я вас не буду об этом просить.

Верил ли он, что они придут? Подобно другим великим литературным произведениям, «Государство» отражает испытываемые его автором радостные и нелепые надежды и сменяющие их периоды отчаяния[59]. По крайней мере иногда Платон надеялся, что афиняне придут к нему, привлеченные успехом его работы и славой о его мудрости. Затем он вновь чувствовал, что лишь побуждает их к яростным нападкам и навлекает на себя «рокочущую волну насмешек и бесславия», а, быть может, даже смерть.

Был ли он тщеславен? Он тянулся к звездам, к богоподобию. Иногда я спрашивал себя, нельзя ли объяснить восторги по поводу Платона отчасти тем, что он выразил тайные мечты многих[60]? Даже тогда, когда он выступает против тщеславия, мы не можем избавиться от чувства, что именно тщеславие его вдохновляет. Философ не тщеславен, уверяет нас Платон[61]: ведь «менее стремятся к власти те, кому предстоит править». Объясняется это тем, что статус философа очень высок. Он, общавшийся с божеством, может спуститься с высот к смертным, жертвуя собой ради интересов государства. Он не стремится придти, но он готов это сделать как естественный правитель и спаситель. Он нужен простым смертным. Без него государство погибнет, так как лишь он один знает секрет его сохранения — как задержать вырождение.

Мне кажется, что идея верховной власти правителя-философа служит ширмой стремлению к власти Платона. Прекрасный портрет верховного правителя — это автопортрет. Сделав это поразительное открытие, мы можем по-новому взглянуть на этот внушающий трепет автопортрет, и если мы сможем взять на вооружение небольшую порцию сократовской иронии, возможно, этот портрет не покажется нам столь ужасающим. Мы различим в нем человеческое, слишком человеческое. Возможно, мы даже почувствуем некоторую

жалость к Платону — человеку, который, вместо того, чтобы стать первым царем философии, стал ее первым профессором, человеку, не осуществившему свою мечту — царственную идею, созданную по его собственному образу. Вооружившись порцией иронии, мы, возможно, увидим, что история Платона имеет печальное сходство с невинной и бессознательной сатирой на платонизм — с историей «Безобразной таксы» по имени Тоно, создавшей по своему образу царственную идею «Великой собаки» (однако впоследствии, к счастью, обнаружившей, что она и есть на самом деле Великая собака)[62].

Каким памятником человеческому ничтожеству является идея правителя-философа! Какой контраст она составляет с простотой и человечностью Сократа, предостерегавшего политика против опасности ослепления собственной властью, совершенством и мудростью и пытавшегося научить его самому важному, а именно тому, что все мы — хрупкие люди. Какое падение — от сократовского мира иронии, разума и честности к платоновскому царству вождей, магическими силами возвышаемых над обычными людьми, хотя и не настолько высоко, чтобы уберечь их от использования лжи или от постыдной сделки шамана — в обмен на власть над своими товарищами поведать им магические рецепты приумножения скота.

Глава 9. ЭСТЕТИЗМ, УТОПИЗМ И ИДЕЯ СОВЕРШЕНСТВА

> Сначала все надо уничтожить. Вся наша проклятая цивилизация должна исчезнуть, прежде чем мы сможем привнести в этот мир порядочность.
>
> *Мурлан из «Семьи Тибо» Р. Мартен дю Гара*

Мне кажется, что особенно опасен заложенный в программе Платона подход к политике. Анализ этого подхода имеет очень большое практическое значение с точки зрения рациональной социальной инженерии. Этот платоновский подход может быть охарактеризован как *утопическая инженерия* в противоположность другому виду социальной инженерии, который мне представляется единственно рациональным и который может быть назван *постепенной, поэтапной инженерией (piecemeal engineering)**. Утопический подход особенно опасен потому, что он может показаться очевидной альтернативой безудержному историцизму, т. е. радикальному историческому подходу, который подразумевает, что мы не можем изменить ход истории. В то же время он оказывается необходимым дополнением менее радикального историциз-ма — такого, например, как платоновский, допускающего вмешательство человека в ход истории.

Утопический подход можно описать следующим образом. Каждое рациональное действие имеет определенную цель. Действие рационально в той степени, в которой цель достигается сознательно и последовательно, причем выбранные средства должны соответствовать этой цели. Если мы хотим действовать рационально, мы должны прежде всего выбрать цель. Кроме того, действительные или конечные цели следует определять тщательно, ясно отличая их от промежуточных или частных целей, которые являются лишь средствами или шагами на пути к конечной цели. Если мы не станем учитывать это различие, нам придется оставить без ответа вопрос о том, способствуют ли частные цели достижению конечной цели — а значит мы не сможем действовать рационально. В сфере политической деятельности эти принципы требуют, чтобы мы, прежде чем предпринять некоторое практическое действие, определили нашу конечную полити-

* О переводе на русский язык введенного К. Поппером термина «piecemeal engineering» см. наше примечание на с. 30 тома 1. — *Прим. редактора и переводчиков.*

ческую цель или идеальное государство. Только когда мы сформулируем, хотя бы в виде грубого наброска, конечную цель и получим нечто подобное проекту общества, к которому мы стремимся, — только тогда мы можем начать анализ наилучших способов и средств воплощения этого проекта и наметить план практических действий. Все это — необходимые предварительные условия любой рациональной политики и особенно социальной инженерии.

Вот что в общих чертах представляет собой методологический подход, который я называю утопической инженерией[1]. Такая инженерия обладает силой убеждения и привлекает к себе многих — прежде всего тех, кто не подвержен истори-цистским предубеждениям или выступает против них. Однако от этого утопическая инженерия представляется мне еще опасней, а ее критика — еще более настоятельной.

Прежде чем приступить к подробной критике утопической инженерии, я хотел бы наметить другой подход к социальной инженерии, а именно — постепенную, последовательную или поэтапную инженерию. Этот подход мне представляется методологически безупречным. Применяющий его политик может как иметь, так и не иметь перед своим мысленным взором план общества, он может надеяться, а может и нет, что человечество однажды воплотит в жизнь идеальное общество и достигнет на земле счастья и совершенства. Однако он будет сознавать, что если человечество и способно достичь совершенства, то это произойдет еще очень не скоро, и что каждое поколение людей, а значит поколение наших современников стремится не столько к тому, чтобы его осчастливили — ведь не существует институциональных средств, позволяющих сделать человека счастливым, — сколько к тому, чтобы его избавили от несчастий, которые человечество способно предотвратить. Тот, кто страдает, имеет право требовать, чтобы были использованы все возможные средства для облегчения его страданий. Поэтому приверженец поэтапной инженерии будет разрабатывать методы для поиска наиболее тяжелых, нестерпимых социальных бед, чтобы бороться с ними, а не искать величайшее конечное благо, стремясь воплотить его в жизнь[2]. Различие здесь не только в словах. В действительности оно очень велико. Это — различие между стремлением облегчить человеческий жребий и практикой, которая, будучи применена, невыносимо усилит человеческие страдания. Это — различие между методом, который можно применять в любой момент, и методом, отстаивание которого может послужить удобным поводом для того, чтобы откладывать действие на более поздний

срок, когда условия будут более благоприятными. Кроме того, это — различие между единственным до настоящего времени способом улучшения положения дел, приводящим к успеху в любое время и в любом месте (в том числе, как мы увидим, и в России), и методом, который всегда приводил только к подавлению разума насилием и к отказу либо от самого метода, либо от его первоначального замысла.

Сторонник постепенной или поэтапной инженерии, защищая свой метод, может сказать, что большинство людей поддержат и согласятся скорее на систематическое преодоление страданий, несправедливости и войн, чем на борьбу за воплощение какого-то идеала. Существование общественных зол, т. е. социальных условий, при которых многие люди страдают, не требует доказательств. Те, кто несчастны, знают о страданиях из личного опыта, а те, кто счастливы, вряд ли станут отрицать, что не хотели бы поменяться местами со страдальцами. Гораздо труднее рассуждать об идеальном обществе. Общественная жизнь так сложна, что лишь немногие, а быть может, вообще никто, могут оценивать проекты широкомасштабной социальной инженерии — иначе говоря, решать вопросы, осуществим ли такой проект, приведет ли он к действительному улучшению, какого рода возможные страдания могут наступить в процессе его воплощения, каковы средства его реализации. Напротив, проекты, предлагаемые поэтапной инженерией, относительно просты. Эти проекты затрагивают, как правило, какое-либо одно социальное учреждение — например, здравоохранение, обеспечение занятости, арбитражный суд, построение государственного бюджета в условиях экономического спада[3] или систему образования. Если эти проекты не дают эффекта, то ущерб от них не очень велик, и исправить их не очень сложно. Такие проекты содержат меньший риск и поэтому вызывают меньше споров. Поэтому придти к разумному соглашению относительно существующих зол и средств борьбы с ними легче, чем определить бесспорное идеальное благо и приемлемые для всех пути его достижения. Вот почему мы можем надеяться, что, используя метод частных социальных решений, можно преодолеть самую большую практическую сложность, касающуюся политических реформ, а именно — использовать для реализации нашей программы разум, а не страсти и насилие. При этом появится возможность достигнуть разумного компромисса и, следовательно, улучшить существующую ситуацию с помощью демократических методов. (Слово «компромисс» вызывает нехорошие ассоциации, однако для нас важно научиться использовать его правильно. *Институты* неиз-

бежно являются результатом компромисса между обстоятельствами, интересами и т. п., хотя как *личности* мы должны сопротивляться такого рода воздействиям.)

Напротив, утопическая попытка достигнуть идеального государства, используя проект общества в целом, требует сильной централизованной власти немногих и чаще всего ведет к диктатуре[4]. В этом я вижу главный недостаток утопического подхода: в главе о принципах руководства или лидерства (глава 7) я попытался показать, что авторитарное правление — это форма правления, вызывающая наибольшие возражения. Некоторые не затронутые там вопросы могут послужить еще более важными доводами против утопического подхода. «Великодушному» диктатору, в частности, трудно увериться в том, соответствуют ли результаты проводимых им мер его благим намерениям. (Более ста лет назад эту трудность заметил А. де Токвиль[5].) Источником этого затруднения является тот факт, что авторитаризм не терпит критики, и, следовательно, великодушный диктатор может не услышать жалобы, касающиеся осуществляемых им мероприятий. Однако в этом случае он вряд ли узнает, достигают ли его меры желаемой великодушной цели. Для сторонника утопической инженерии эта ситуация окажется весьма сложной. Перестройка общества — это грандиозное мероприятие, которое многим — и надолго — неизбежно доставит неудобства. Поэтому сторонник утопической инженерии будет вынужден игнорировать многие жалобы. Более того, подавление необоснованных возражений станет частью его служебных обязанностей. (Он скажет, как Ленин: «Нельзя сделать омлета, не разбив яиц».) Однако вместе с тем он вынужден будет подавлять и обоснованную критику. Следующая трудность, с которой столкнется сторонник утопической инженерии, связана с *проблемой преемника диктатора*. В главе 7 я рассмотрел некоторые аспекты этой проблемы. Трудность, встающая перед сторонником утопической инженерии, гораздо серьезнее, чем та, с которой сталкивается великодушный тиран, пытающийся найти столь же великодушного преемника (см. прим. 25 к главе 7). Утопическое мероприятие такого размаха вряд ли завершилось бы при жизни одного или группы специалистов по социальной инженерии. А если бы их последователи изменили свои идеалы, то все людские страдания оказались бы совершенно напрасными.

Критику утопического подхода можно продолжить, обобщив только что изложенные соображения. Ясно, что этот подход на практике может иметь значение только в том

случае, если первоначальный проект — пусть даже с определенными уточнениями — останется основой работы до тех пор, пока она не будет завершена. Однако эта работа потребует некоторого времени. Это будет время как политических, так и духовных революций, новых экспериментов и новых событий в политической сфере. Поэтому можно ожидать, что идеи и идеалы будут меняться. Государство, казавшееся идеальным тем, кто выработал первоначальный проект, может не показаться таковым их последователям. Стоит лишь это допустить, и весь этот подход гибнет. Метод, требующий сначала установить конечную политическую цель, а затем продвигаться к ней, оказывается бесплодным, если мы допустим, что сама цель может существенно измениться в процессе ее реализации. В любой момент может оказаться, что все до сих пор предпринимавшиеся шаги в действительности уводили от поставленной цели. Изменение цели движения не избавит нас от той же самой опасности. Принеся множество жертв, мы можем никуда не придти. Те, кто считает, что один шаг в направлении отдаленного идеала предпочтительнее, чем достижение частичного компромисса, не должны забывать, что если этот идеал очень отдален, то трудно решить, приближают его наши действия или отдаляют — особенно, если путь к нему извилист, в гегелевских терминах — «диалектичен» — или если он вовсе не был ясен с самого начала. (Все сказанное связано со старым и как бы детским вопросом о том, в какой степени цель может оправдать средства. Не говоря уже о том, что никакая цель никогда не оправдывала все средства, я полагаю, что совершенно конкретная и достижимая цель может оправдать те временные средства, которые не смог бы оправдать более отдаленный идеал[6].)

Теперь мы видим, что спасти утопический подход может лишь платоновская вера в абсолютный и неизменный идеал, а также два дополнительных допущения: что имеются рациональные методы, позволяющие раз и навсегда определить (a) сам идеал и (*b*) наилучшие средства его достижения. Лишь эти весьма смелые допущения могли бы позволить нам согласиться, что утопическая методология не является совершенно бесплодной. Однако и сам Платон, и наиболее ревностные платоники согласились бы с тем, что допущение (a), конечно же, ложно — рациональных средств определения конечной цели не существует и если что-то и может в этом помочь, то только своего рода интуиция. Поэтому при отсутствии рациональных методов любые разногласия между сторонниками утопической инженерии приводят к подавлению разума силой. Если при этом и будет достигнут какой-то

прогресс, то не благодаря принятым методам, а вопреки им. Так, например, определенный успех может объясняться выдающимися качествами руководителей, однако нельзя забывать о том, что появление таких руководителей — удача, а не результат применения рациональных методов.

Важно, чтобы эта критика была правильно понята. Я не критикую идеал, утверждая, что идеал никогда не может быть достигнут, что он навсегда останется утопией. Такая критика была бы несправедлива, ведь воплощено в жизнь многое из того, что когда-то догматически признавалось нереализуемым — например, установление институтов, обеспечивающих гражданский мир, т. е. предотвращение преступлений *внутри* государства. Я полагаю, что установление соответствующих институтов для предотвращения международных преступлений, т. е. вооруженной агрессии и шантажа, хотя и считалось всегда утопией, оказалось вовсе не такой уж сложной проблемой[7]. Критикуя утопическую инженерию, я на самом деле критикую проекты переустройства общества в целом, т. е. проекты весьма основательных изменений, практические последствия которых трудно предусмотреть, опираясь на наш ограниченный опыт. Утопическая инженерия претендует на рациональное планирование всего общества, хотя мы вовсе не располагаем эмпирическим знанием, необходимым для того, чтобы реализовать это честолюбивое намерение, так как не обладаем достаточным практическим опытом в такого рода планировании, а предвидение социальных фактов должно основываться именно на таком опыте. В настоящее время просто не существует социологического знания, необходимого для крупномасштабной инженерии.

В свете этой критики сторонник утопической инженерии, по-видимому, согласится с необходимостью основывать социальную инженерию на практическом опыте. Однако он будет утверждать, что мы никогда не узнаем об обществе ничего нового, если будем испытывать отвращение к социальным экспериментам, так как только они могут наделить нас необходимым практическим опытом. Он может также добавить, что утопическая инженерия — это не что иное, как применение к обществу экспериментального метода. Эксперименты нельзя проводить, не производя решительных перемен. Они должны быть широкомасштабными, так как одной из особенностей современного общества является огромная масса составляющих его людей. Поэтому, например, эксперимент по построению социализма не дал бы верной информации, в которой мы так нуждаемся, если бы его ограничили рамками завода, деревни или даже района.

Подобные аргументы в поддержку утопической инженерии демонстрируют предрассудок, столь же распространенный, сколь и порочный — что социальные эксперименты должны быть «широкомасштабными», что они должны затрагивать все общество, если мы хотим, чтобы условия эксперимента соответствовали действительности. Однако частичные эксперименты можно проводить в соответствующих действительности условиях, в гуще общества, не выходя за рамки «узкого» масштаба, т. е. не революционизируя все общество. На самом деле мы постоянно проводим такие эксперименты. Введение новой формы страхования жизни, новых налогов, новой реформы системы уголовного права — все это социальные эксперименты, влияющие на все общество, но не перекраивающие его. Небольшой социальный эксперимент проводит даже тот, кто открывает новый магазин или заказывает билет в театр. Все наше знание социальных условий основано на опыте, полученном в результате таких экспериментов. Сторонник утопической инженерии прав, когда настаивает на том, что эксперимент по построению социализма не будет иметь большой ценности, если провести его в лабораторных условиях, например в отдельной деревне, так как он хотел бы знать, что при этом будет происходить со всем обществом. Однако даже этот пример показывает, почему сторонник утопической инженерии ошибается. Он уверен, что, экспериментируя над обществом, мы должны перестроить всю его структуру, поэтому *скромный* эксперимент, по его мнению, означает полную перестройку структуры *маленького* общества. Однако наиболее информативны такие эксперименты, которые проводят поэтапное изменение социальных институтов. Ведь только так мы можем выяснить, как вписать одни социальные институты в рамки, задаваемые другими социальными институтами, и устроить их так, чтобы они служили нашим намерениям. Только в этом смысле мы можем совершать ошибки и учиться на них, без риска того, что последствия тяжелого положения дел отобьют у нас желание будущих реформ. Утопический метод, далее, с необходимостью приводит к опасной догматической приверженности к схеме, ради которой приносятся бесчисленные жертвы. С успехом эксперимента могут оказаться связанными крупные личные интересы. Все это может лишить эксперимент свойств научной рациональности. Однако метод частных социальных решений позволяет проводить эксперименты вновь и вновь, допускает все новые реорганизации. Этот процесс в конечном счете может привести к разумному положению дел, когда политики начнут выискивать свои собственные ошибки —

вместо того, чтобы пытаться оправдаться или доказывать, что они всегда правы. Именно так, а не путем утопического планирования или исторических пророчеств сфера политики сможет обогатиться научным методом, так как тайна научного метода состоит всего лишь в готовности учиться на ошибках[8].

Я полагаю, что эти взгляды можно подкрепить, сравнив социальную инженерию, например, с технической. Сторонник утопической инженерии может заявить, что инженеры иногда планируют в целом очень сложные механизмы, и что их схемы порой затрагивают и заранее проектируют не только определенный вид механизма, но даже целый завод для его производства. Я ответил бы на это, что в сфере техники инженер может все это делать потому, что располагает достаточным опытом, т. е. теориями, построенными на основе метода проб и ошибок. Это означает, что он способен проектировать, лишь уже совершив и исправив все возможные ошибки, или, иначе говоря, полагаясь на опыт, приобретенный благодаря применению частичных методов. Его новый механизм — это результат внесения в первоначальный проект огромного количества небольших уточнений. Обычно сначала строится некая модель, и лишь после множества переделок различных ее частей инженер переходит к стадии, на которой составляются окончательные планы для производства. Эти планы производства машины включают в себя огромное количество данных опыта, а именно — частичных улучшений, произведенных на старых заводах. «Оптовый» или широкомасштабный метод срабатывает только тогда, когда мы располагаем огромным количеством экспериментальных подробностей, полученных благодаря применению частичного метода, и он срабатывает только в пределах сферы этого опыта. Не многие фабриканты будут готовы перейти к производству нового двигателя на основе одной лишь схемы, даже если ее представил величайший эксперт, без того, чтобы предварительно создать модель и затем по возможности «усовершенствовать» ее с помощью мелких переделок.

Можно сопоставить мою критику платоновского идеализма с марксовой критикой того, что он называет «утопизмом». Общее в нашей критике — то, что мы оба требуем большего реализма. Мы оба полагаем, что утопические планы невыполнимы в том виде, как они задуманы, так как вряд ли какое-нибудь социальное действие может в точности привести к ожидаемым результатам. (По-моему, это не обесценивает частичный подход, так как, применяя его, мы можем или, точнее, должны учиться и в процессе обучения менять

свои взгляды.) Однако в марксовой и моей критике есть много различий. Маркс, выступая против утопизма, на деле обвиняет всю социальную инженерию — этого обычно не понимают. Он отвергает веру в рациональное планирование социальных институтов, считая ее в целом нереалистичной, так как общество должно развиваться в соответствии с законами истории, а не с нашими рациональными планами. Он утверждает, что мы можем лишь ослабить боль, сопровождающую рождение исторических процессов. Иначе говоря, он принимает радикально историцистскую установку, противоположную *всей* социальной инженерии. Тем не менее, утопизм характеризуется одной особенностью, имеющейся и в платоновском подходе, — особенностью, против которой Маркс не выступает, хотя, быть может, именно она наименее реалистична из всего, что я здесь критикую. Я имею в виду не оставляющий камня на камне утопический размах, попытку перестроить общество в целом. Этот размах проистекает из убеждения, что надо дойти до самых корней социального зла, что недостаточно тех мер, которые не распространяются на всю порочную социальную систему, если мы хотим «внести в мир порядочность» (по выражению Р. Мартена дю Гара). Короче говоря, это — бескомпромиссный *радикализм.* (Читатель заметит, что этот термин я использую не в привычном теперь смысле «либерального прогрессизма», а в исходном и буквальном смысле, — т. е. для того, чтобы охарактеризовать установку «копания до корня проблемы».) И Платон, и Маркс мечтают об апокалиптической революции, которая радикально преобразит весь мир.

Я полагаю, что этот размах, этот крайний радикализм платоновского и марксова подхода связан с их эстетизмом, т. е. с желанием построить мир, который не просто немного лучше или рациональнее нашего, но который свободен от всех его безобразий: не стеганка, кое-как залатанная одежка, а совершенно новое одеяние — действительно прекрасный новый мир[9]. Их эстетизм вполне понятен. Я думаю, большинство из нас в действительности немного страдает от таких мечтаний о совершенстве. (Я надеюсь, некоторые причины этого станут яснее из следующей главы.) Однако этот эстетический энтузиазм имеет ценность только в том случае, если его сдерживает разум, чувство ответственности, гуманное стремление помочь тем, кто нуждается в помощи. В противном случае это — опасный энтузиазм, способный перерасти в форму невроза или истерии.

Такой эстетизм наиболее отчетливо выражен у Платона. Платон был художником, и, как многие из хороших художни-

ков, он пытался мысленно увидеть модель, «божественный образец» своей работы и точно его «скопировать». Множество приведенных в предыдущей главе цитат иллюстрируют это его стремление. То, что Платон называет диалектикой, — это по сути интеллектуальная интуиция мира чистой красоты. Для него обученные философы — это люди, которые «лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго»[10] и которые могут перенести ее с небес на землю. Политика, по Платону, — царское искусство, искусство не в метафорическом смысле, как если бы мы говорили об искусстве управления людьми или об искусстве воплощения чего-то в жизнь, а искусство в буквальном смысле этого слова. Это искусство композиции — вроде музыки, живописи или архитектуры. Платоновский политик создает города во имя красоты.

Однако для меня все это неприемлемо. Я не верю, что человеческие жизни можно использовать как средство удовлетворения потребности художника в самовыражении. Напротив, следует требовать, чтобы каждый человек, если он того пожелает, был вправе сам моделировать свою жизнь в той степени, в какой это не затрагивает интересов других людей. Как бы я ни сочувствовал такому эстетическому импульсу, я полагаю, художник должен поискать другой материал для самовыражения. Я требую, чтобы политики защищали принципы эгалитаризма и индивидуализма. Мечты о красоте должны подчиняться необходимости помощи людям, которые несчастны или страдают от несправедливости, а также необходимости создания институтов, служащих таким целям[11].

Любопытно проследить тесную связь между платоновским крайним радикализмом, требованием широкомасштабных мер и его эстетизмом. Весьма характерны следующие фрагменты. Платон, говоря о философе, который общается с божественным, прежде всего замечает, что у него «возникнет необходимость... внести в частный и общественный быт людей то, что он там усматривает», и государство «никогда, ни в коем случае не будет процветать... если его не начертят художники по божественному образцу». Когда платоновского «Сократа» просят подробнее рассказать об этом наброске, он дает следующий потрясающий ответ: «Взяв, словно доску, государство и нравы людей, они сперва *очистили бы их,* что совсем нелегко. Но, как ты знаешь, они с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать ни частных лиц, ни государства и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таким»[12].

Немного дальше Платон объяснил, что именно он имел в виду, говоря об очистке доски или холста. «Но как именно? — спрашивает Главкон. — Всех, кому в городе больше десяти лет, они отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы разобрали раньше». (Разумеется, философы не относятся к гражданам, подлежащим высылке: они остаются в городе как воспитатели, так же, как, по-видимому, те не имеющие гражданства жители города, которые должны их обслуживать.) В том же духе Платон высказывается в «Политике» о царственных правителях, правящих в соответствии с царственной наукой политиков: «Правят ли они по законам или без них, добровольно или против воли... и пусть они очищают государство, казня или изгоняя некоторых... — до тех пор, пока это делается на основе знания и справедливости и государство по мере сил превращается из худшего в лучшее, мы будем называть такое государственное устройство... единственно правильным».

Вот как должен действовать художник-политик. Вот что значит очистить доску. Он должен искоренить существующие институты и традиции. Он должен очистить, удалить, выслать, изгнать и убить. («Ликвидировать» — этот ужасный термин используют сегодня.) Вот действительно верное описание характерной для всех форм полного радикализма бескомпромиссной установки, эстетического отказа от компромисса. Точка зрения, в соответствии с которой общество должно быть таким же прекрасным, как произведение искусства, с легкостью приводит к насильственным мерам. Однако все это, радикализм и насилие, в равной степени нереалистично и бесплодно. (Это показал пример развития России. После экономического краха, к которому привело очищение холста в виде так называемого «военного коммунизма», Ленин ввел «новую экономическую политику» — фактически своего рода попытку осуществить постепенные социальные преобразования, хотя и не сформулировав в явном виде ее принципы или технологию. Он начал с восстановления большей части фрагментов картины, которая была уничтожена ценой огромных человеческих страданий. Вновь были введены деньги, рынок, разница в доходах и частная собственность, на время даже частное предпринимательство в производстве, и лишь после восстановления этой основы начался новый период реформ[13].)

Основания платоновского эстетического радикализма можно критиковать с двух различных точек зрения.

Первая состоит в следующем. Некоторые люди, говорящие о нашей «социальной системе» и о необходимости замены ее другой «системой», подразумевают нечто очень похожее на мысль о написанной на холсте или доске картине, которую следует смыть, прежде чем приступать к созданию новой. Однако эта аналогия страдает большими недостатками. Один из них состоит в том, что художник и его подручные, а также институты, обеспечивающие их жизнь, их мечты и планы о лучшем мире, критерии порядочности и моральности и т. п. — все это части социальной системы, т. е. картины, которую они собираются смыть. Если они действительно собираются очистить холст, им придется уничтожить и себя, и свои утопические планы. (За этим, вероятно, последует не прекрасная копия платоновского идеала, а хаос.) Политический художник, подобно Архимеду, требует места вне социального мира, встав на которое, он его перевернет. Однако такого места не существует, и общественный мир должен продолжать жить во время любого переустройства. Вот причина, по которой мы должны реформировать общественные институты мало-помалу и так двигаться до тех пор, пока не приобретем большего опыта в социальной инженерии.

Так мы приходим к более важной второй точке зрения, на основе которой мы можем критиковать платоновский эстетический радикализм, а именно — к скрытому в радикализме иррационализму. Во всех делах мы можем обучаться только методом проб и ошибок, впадая в заблуждения и исправляясь. Мы никогда не можем полагаться на вдохновение, хотя именно вдохновение может оказаться особенно ценным, если мы можем проверить его на опыте. *У нас нет оснований полагать, что полная перестройка нашего социального мира незамедлительно приведет к хорошо работающей социальной системе.* Напротив, следует ожидать, что при недостатке опыта будет сделано много ошибок, которые можно устранить лишь путем долгого и трудного процесса мелких исправлений, другими словами, тем рациональным методом постепенной инженерии, который мы здесь отстаиваем. Те, кому этот метод не нравится, потому что он недостаточно радикален, должны будут «смыть» свое вновь созданное общество с тем, чтобы начать писать заново на чистом холсте. Поскольку новое начало по тем же самым, что и прежде, причинам также не приведет к совершенству, они должны будут повторять этот процесс, не получая никаких результатов. Те же, кто согласен с этим и готов принять наш более скромный метод частных улучшений, но лишь после первой радикальной очистки холста, вряд ли избегнут

критики в том, что эти их первые широкомасштабные и насильственные меры вовсе не были необходимы.

Эстетизм и радикализм должны привести нас к отказу от разума и к замене его безрассудной надеждой на политические чудеса. Источником этой иррациональной установки является отравление мечтами о прекрасном мире. Именно такую установку я называю романтизмом[14]. Можно искать небесный град в прошлом или в будущем, можно звать «назад к природе» или «вперед к миру любви и красоты», но это всегда — призыв к нашим эмоциям, а не к разуму. Даже лучшие намерения создать на земле рай могут превратить ее только в ад — в ад, который человек — и только он — может создать своим собратьям.

МОТИВЫ ПЛАТОНОВСКОЙ БОРЬБЫ

Глава 10. ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ВРАГИ

> **Он...** сделает нас тогда счастливыми и блаженными, исцелив и вернув нас к нашей изначальной природе.
>
> *Платон*

Мы еще не закончили наш анализ. Тезис, согласно которому политическая программа Платона носит чисто тоталитаристский характер, и возражения на этот тезис, которые мы проанализировали в главе 6, вывели нас на исследование той роли, которую в рамках данной программы играют моральные идеи Справедливости, Мудрости, Истины и Красоты. Правда, это исследование не принесло нам ничего существенно нового. Мы выяснили, что эти идеи, конечно, играют у Платона важную роль, но установили также и то, что они не смогли дать возможность Платону выйти за пределы тоталитаризма и расизма. Однако одна из этих идей, а именно — идея Счастья, осталась не исследованной. Вместе с тем можно напомнить, что ранее мы цитировали Р. Крос-смана в связи с обсуждением распространенной точки зрения, согласно которой платоновская политическая программа по существу является «планом построения совершенного государства, где каждый гражданин действительно счастлив» — я охарактеризовал это убеждение как пережиток тенденции к идеализации Платона. Если меня попросят обосновать это мое мнение, я без особых затруднений укажу на то, что платоновская трактовка счастья в точности аналогична его трактовке справедливости и, в частности, что она основывается на знакомом нам убеждении, согласно которому общество «по природе» разделено на классы или касты. Истинное счастье[1], — настаивает Платон, — достигается только на пути справедливости, т. е. когда все занимают свое собственное место. Правитель должен обрести счастье в правлении, воин — в войне и, мы можем продолжить, раб — в рабстве. Кроме этого, Платон часто говорит, что его целью не является ни счастье индивидуумов, ни счастье какого-нибудь отдельного класса в государстве, а только счастье целого, а это, — доказывает он, — есть не что иное, как результат того справедливого правления, которое, как я показал, является по своему характеру тоталитарным. Тезис о том, что только

такая справедливость может привести к истинному счастью, является одним из основных тезисов «Государства».

Из всего этого вытекает, что изображение Платона как тоталитарного политика, потерпевшего неудачу в своих непосредственных практических мероприятиях, но[2] в долгосрочном плане оказавшегося весьма удачливым в своей пропаганде остановки, задержки и ниспровержения ненавистной ему цивилизации, представляет собой последовательную интерпретацию, которую трудно опровергнуть. Однако, выразив эту мысль в такой резкой форме, сразу чувствуешь, что в этой интерпретации кроется какая-то серьезная ошибка. Во всяком случае я это почувствовал, как только ее сформулировал. Не то, чтобы она была неверна, но какой-то серьезный недостаток в ней все же чувствовался. Поэтому я начал искать свидетельства, которые могли бы опровергнуть эту интерпретацию[3]. Однако для всех входящих в нее положений, кроме одного, моя попытка опровергнуть эту интерпретацию была безуспешной. Новый материал только сделал тождество между платонизмом и тоталитаризмом еще более явным.

Единственное положение, относительно которого я вскоре осознал, что мой поиск опровержения может оказаться успешным, касалось ненависти Платона к тирании. Конечно, я не исключаю возможности, что этот факт можно объяснить и лишить его тем самым доказательной силы. Например, легко можно сказать, что платоновские обвинения тирании — это просто пропаганда. Тоталитаризм часто исповедуется в любви к «истинной» свободе, и платоновское восхваление свободы в противоположность тирании как раз походит на такую исповедь. Вместе с тем я ощутил,[4] что некоторые из его суждений относительно тирании, которые будут проанализированы позже в этой главе, были искренними. Правда, «тиранию» в платоновские времена обычно понимали как форму правления, основанную на поддержке масс, а это в принципе позволяло заключить, что платоновская ненависть к тирании не противоречит моей первоначальной интерпретации социальной философии Платона. Однако я чувствовал, что это не устраняет необходимости изменения моей интерпретации. Я также осознал, что для такого изменения недостаточно просто подчеркнуть искренность Платона. Никакое изменение акцентов не может изменить общее впечатление от картины. Нужна была новая картина социальной философии Платона, которая включала бы искреннюю веру Платона в его миссию оздоровления больного тела общества наряду с признанием того факта, что он лучше, чем кто-либо другой до и после него, видел, что происходило с греческим общест-

вом. Поскольку попытка отвергнуть тождество тоталитаризма и платонизма не улучшила общую картину, мне в конце концов пришлось вообще изменить мою интерпретацию самого тоталитаризма. Другими словами, моя попытка понять Платона при помощи аналогии с современным тоталитаризмом, к моему собственному удивлению, привела меня к необходимости изменения моих взглядов на тоталитаризм. Я не изменил моего враждебного отношения к нему, но в конце концов осознал: сила и древних, и новых тоталитарных движений — как бы плохо мы ни относились к ним — основана на том, что они пытаются ответить на вполне реальную социальную потребность.

В свете моей новой интерпретации мне представляется, что заявление Платона о его желании сделать государство и его граждан счастливыми не является только пропагандой. Я готов признать, что в основе его лежит добрая воля[5]. Я также готов поверить, что Платон в определенной, правда, ограниченной степени был прав в том социологическом анализе, на котором было основано его обещание счастья. Если говорить более точно, то я верю: Платон с глубочайшим социологическим прозрением обнаружил, что его современники страдали от жесточайшего социального напряжения и что это напряжение своим происхождением обязано социальной революции, которая началась одновременно с возникновением демократии и индивидуализма. Он преуспел в раскрытии основных глубоко укорененных причин их несчастья — социального изменения и социальных разногласий — и поставил своей конечной целью борьбу с ними. Нет оснований сомневаться в том, что одним из главных мотивов Платона было стремление дать счастье согражданам. Однако по соображениям, приводимым далее в этой главе, я считаю, что медико-политическое лечение общества, которое рекомендовал Платон, — остановка изменений и возврат к племенному духу — было совершенно негодным. Хотя его рекомендации и не применимы в качестве терапии, они подтверждают силу платоновского диагноза. Они показывают, что он знал, в чем ошибка, что он понимал напряжение, в котором живет современное ему общество, сочувствовал несчастьям людей, которые вынуждены трудиться, но он, однако, ошибался в своем фундаментальном утверждении, согласно которому, если ему удастся привести общество назад к племенному строю, то тем самым можно будет снизить напряжение и восстановить счастье людей.

Я намереваюсь дать в этой главе краткий обзор исторического материала, который заставил меня придерживаться моей новой концепции. Некоторые критические замечания

по поводу принятого мною метода, а именно — метода исторической интерпретации, можно найти в последней главе этой книги. Сейчас же достаточно сказать, что я не требую, чтобы мой метод имел научный статус, поскольку проверки исторических интерпретаций никогда не могут быть столь строгими, как проверки обычных гипотез. Историческая интерпретация является по преимуществу *точкой зрения,* ценность которой состоит в ее плодотворности, в ее способности пролить свет на имеющийся исторический материал, побудить к открытию нового материала, помочь осмыслить и обобщить его. Следовательно, то, что я намереваюсь сказать, не будет догматическими утверждениями, как бы резко я подчас ни выражаю свое мнение.

I

Наша западная цивилизация была рождена греками. Они, по-видимому, были первыми, кто сделал шаг от племенного строя к гуманизму. Рассмотрим, что это означает.

Древнегреческое племенное общество во всех отношениях напоминает общества народов, подобных, к примеру, полинезийцам или маори. Небольшие группы воинов, обычно живущие в укрепленных поселениях, управляемых племенными вождями, королями или аристократическими семьями, вели войны друг против друга — как на море, так и на суше. Конечно, существовали значительные различия между греческим и полинезийским образами жизни, поскольку, безусловно, в племенном строе нет единообразия. Не существует стандартизованного «племенного образа жизни». Тем не менее, мне представляется, что существуют некоторые признаки, которые могут быть обнаружены, если не во всех, то в большинстве племенных обществ. Я имею в виду магическое или иррациональное отношение к обычаям социальной жизни и, соответственно, жесткость этих обычаев.

Магическое отношение к обычаям общества нами уже обсуждалось. Его главный элемент состоит в отсутствии разделения между обычными или традиционными закономерностями социальной жизни и закономерностями, находимыми в «природе». Оно часто сочетается с убеждением, согласно которому и те, и другие опираются на сверхъестественную волю. Жесткость социальных обычаев, вероятно, в большинстве случаев представляет собой только другую сторону этого же самого отношения. (Есть некоторые основания полагать, что этот аспект даже фундаментальнее и что вера в сверхъестественное есть некоторого рода рационализация страха

перед изменением привычного хода вещей — страха, который мы можем обнаружить и у очень маленьких детей.) Когда я говорю о косности племенного строя, я не имею в виду, что в племенном образе жизни не происходило никаких изменений. Скорее, я имею в виду, что относительно редкие изменения здесь имели характер религиозных обращений, скачков или введения новых магических табу. Они не основывались на рациональной попытке улучшить условия жизни общества. За исключением таких изменений — а они весьма редки — табу жестко регулируют все стороны жизни и господствуют над ними. Табу не оставляют никаких лазеек. При такой форме жизни практически не существовало никаких проблем и не было ничего даже отдаленно сходного с моральными проблемами. Я не хочу сказать, что от члена племени никогда не требовался большой героизм и стойкость, чтобы действовать в соответствии с табу. Я имею в виду, что он редко попадал в положение, вынуждавшее его сомневаться, каким образом действовать. Правильный путь всегда определен заранее, хотя, следуя по нему, и приходится преодолевать трудности. Он определен табу, магическими племенными институтами, которые никогда не становятся объектами критического рассмотрения. Даже Гераклит не проводил четкого различия между институциональными законами и законами природы: и те, и другие, по его мнению, имеют одинаковый магический характер. Основанные на коллективистской племенной традиции, такие племенные институты не оставляли никакого места для личной ответственности. Табу, которые устанавливают некоторую форму групповой ответственности, могут быть признаны разве что предтечами того, что мы называем личной ответственностью, но они фундаментально отличны от последней. Они основаны не на принципе разумного самоотчета, а на магических идеях — таких, как идея смягчения власти судьбы.

Хорошо известно, насколько живучи эти понятия. Наш собственный образ жизни все еще перегружен табу — пищевыми табу, табу вежливости и многими другими. И все же между нашим и племенным обществами есть существенные различия. В нашем образе жизни между законами государства, с одной стороны, и табу, которые мы привычно соблюдаем, — с другой, существует постоянно расширяющаяся область личных решений с ее проблемами и ответственностью. И мы знаем важность этой области. Личные решения могут привести к изменению табу и даже политических законоз, которые более уже не представляют собой табу. Возможность рациональной рефлексии по поводу встающих перед человеком

проблем — вот что составляет коренное различие этих двух типов общества. Кстати, рациональная рефлексия начинается с Гераклита[6]. А с Алкмеона, Фалея, Гипподама, Геродота и софистов поиск «наилучшего закона» приобретает постепенно характер проблемы, которую можно и должно обсуждать рационально. В наше же время многие принимают рациональные решения, касающиеся желательности или нежелательности новых законов и других институциональных изменений, т. е. решения, основанные на оценке возможных последствий наших действий и на сознательном предпочтении некоторых из них. Мы признаем рациональную личную ответственность.

В дальнейшем магическое, племенное или коллективистское общество мы будем именовать *закрытым обществом,* а общество, в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения, — *открытым обществом.*

Закрытое общество в его лучших образцах можно справедливо сравнить с организмом. Так называемая органическая или биологическая теория государства достаточно успешно применима к нему. Закрытое общество сходно со стадом или племенем в том, что представляет собой полуорганическое единство, члены которого объединены полубиологическими связями — родством, общей жизнью, участием в общих делах, одинаковыми опасностями, общими удовольствиями и бедами. Это — все еще конкретная группа конкретных индивидуумов, связанных друг с другом не только такими абстрактными социальными отношениями, как разделение труда и обмен товаров, но и конкретными физическими отношениями типа осязания, обоняния и зрения. И хотя такое общество может быть основано на рабстве, наличие рабов не обязательно создает проблемы, радикально отличные от проблем ухода за домашними животными. В результате в закрытом обществе отсутствуют как раз те стороны, которые делают невозможным успешное применение органической теории к открытому обществу.

Стороны, которые я имею в виду, связаны с тем фактом, что в открытом обществе многие его члены стремятся подняться по социальной лестнице и занять места других членов. Это может привести, например, к такому важному общественному явлению, как классовая борьба. В то же время в организме нельзя обнаружить ничего похожего на классовую борьбу. Правда, о клетках или тканях организма иногда говорят, что они соответствуют членам государства и поэтому, возможно, могут соперничать по поводу пищи. Однако ноги обычно не проявляют склонности стать мозгом, а другие члены тела обычно не проявляют желания стать животом.

Поскольку ничто в организме не соответствует одной из важнейших характеристик открытого общества — конкуренции за статус среди его членов, то так называемая органическая теория государства основана на ложной аналогии. Закрытому же обществу такие свойства практически не присущи. Его институты, включая касты, получают священную санкцию — табу. Поэтому органическая теория в этом случае оказывается не такой уж плохой. В результате, я думаю, мы совсем не удивимся, когда обнаружим, что большинство попыток применить к нашему обществу органическую теорию — это замаскированные формы пропаганды возврата к племенному строю[7].

Вследствие потери органического характера открытое общество постепенно может стать тем, что я хочу назвать «абстрактным обществом». Оно может в значительной степени потерять характер конкретной или реальной группы людей или системы таких реальных групп. Свойства «абстрактного общества» можно объяснить при помощи одной гиперболы. Мы можем вообразить общество, в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу. В таком обществе все дела совершаются индивидуумами в полной изоляции, и эти индивидуумы связываются друг с другом при помощи писем или телеграмм и разъезжают в закрытых автомобилях. (Искусственное осеменение позволило бы даже размножаться без личных контактов.) Такое выдуманное общество можно назвать «полностью абстрактным или безличным обществом». Интересно, что наше современное общество во многих отношениях напоминает такое совершенно абстрактное общество. Хотя мы не всегда ездим в одиночку в закрытых автомобилях (а сталкиваемся лицом к лицу с тысячами людей, проходящих мимо нас на улице), однако мы очень близки к тому, как если бы мы это делали, — мы не устанавливаем, как правило, никаких личных контактов со встретившимися нам пешеходами. Аналогичным образом членство в профсоюзе может означать не более чем обладание членской карточкой и уплату взносов неизвестному секретарю. Имеется множество людей в современном обществе, которые или совсем не вступают в непосредственные личные связи, либо вступают в них очень редко, которые живут в анонимности и одиночестве, а следовательно, в несчастье. Дело в том, что, хотя общество стало абстрактным, биологическое устройство людей изменилось незначительно. У людей есть социальная потребность, которую они не могут удовлетворить в абстрактном обществе.

Конечно, нарисованная картина — это большое преувеличение. Никогда не было и не может быть совершенно

абстрактного или даже по преимуществу абстрактного общества. Люди всегда образуют те или иные реальные группы, вступают в действительные социальные связи всех видов и пытаются в меру возможностей удовлетворить свои эмоциональные потребности. Однако большинство социальных групп современного открытого общества (за исключением некоторых счастливых семейных групп) являются не более, чем суррогатами, поскольку они не создают действительных условий для общественной жизни. И многие из них не обладают никакой реальной функцией в жизни общества в целом.

Картина абстрактного общества, которую мы нарисовали, сильно преувеличена и в другом отношении. Она не отражает достигнутых успехов, а фиксирует только одни потери. Однако есть и несомненные приобретения. Личные отношения нового рода могут возникнуть только там, где в них можно вступить свободно, где они не определяются случайностями рождения. В результате возникает новый индивидуализм. Подобным же образом, с ослаблением биологических или физических связей, большую роль начинают играть духовные и т. п. связи. В любом случае, я надеюсь, наш пример наглядно показывает, что имеется в виду под абстрактным обществом в противоположность более конкретной или реальной социальной группе. Из этого примера также ясно, что наши современные открытые общества функционируют в основном при помощи абстрактных отношений — таких, как обмен или кооперация. (Необходимо подчеркнуть, что анализом именно абстрактных отношений главным образом и занимаются современные социальные теории, например, экономические теории. Однако такое положение дел оказалось недоступным для многих социологов, даже таких, как Э. Дюркгейм, который так никогда и не избавился от догматической веры в то, что общество следует анализировать в терминах реальных социальных групп.)

В свете сказанного очевидно, что переход от закрытого к открытому обществу можно охарактеризовать как одну из глубочайших революций, через которые прошло человечество. Благодаря уже описанному нами биологическому характеру закрытого общества этот переход должен был переживаться очень глубоко. Поэтому, когда мы говорим, что наша западная цивилизация началась с греков, мы должны осознавать, что же это означает. В действительности это означает следующее: греки начали величайшую революцию, которая, по-видимому, все еще находится в своей начальной стадии, а именно — в стадии перехода от закрытого общества к открытому.

II

Конечно, эта революция не совершалась сознательно. Крушение племенного строя, закрытого древнегреческого общества следует отнести к периоду, когда начал заметно ощущаться прирост населения среди правящего класса собственников земли. Это означало конец «органического» племенного строя. Этот процесс создал в закрытом обществе социальное напряжение. Сначала, по-видимому, появилось нечто вроде «органического» решения этой проблемы — создание дочерних городов. («Органический» характер этого решения подчеркивался магическими процедурами, совершаемыми при высылке колонистов.) Ритуал колонизации, однако, только отсрочил крах. Он даже создал новые опасные точки, поскольку вел к культурным контактам, а они, в свою очередь, создали то, что представляло, пожалуй, наибольшую опасность для закрытого общества, — торговлю и новый класс, связанный с торговлей и мореплаванием. В VI веке до нашей эры это развитие событий привело к частичному разложению прежнего образа жизни и даже к серии политических революций и ответных реакций на них. А это вызвало, в свою очередь, не только попытки остановить и сохранить племенной строй при помощи силы, как в Спарте, но также и великую духовную революцию — вторжение в культуру критического обсуждения и, как следствие, критического мышления, свободного от навязчивых магических идей. В то же самое время возникли и первые симптомы новых трудностей. *Стало ощущаться напряжение цивилизации.*

Это напряжение и эти трудности явились следствием краха закрытого общества. Они ощущаются еще и в наши дни, особенно во времена социальных изменений. Это напряжение порождено нашими действиями, которых непрерывно требует от нас жизнь в открытом и частично абстрактном обществе. Я имею в виду наше стремление быть рациональными, воздерживаться от удовлетворения, по крайней мере, некоторых из наших эмоциональных потребностей, следить за своими поступками и брать на себя ответственность. Мы должны, я считаю, принимать это напряжение как плату за каждое наше продвижение в знании, в разумности, в сотрудничестве и взаимопомощи, а следовательно, в наших шансах на выживание в условиях роста численности населения. Это цена, которую мы должны заплатить за то, чтобы быть людьми.

Это напряжение теснее всего связано с проблемой трений между классами, которые впервые возникли при крахе за-

крытого общества. Закрытое общество не знало этой проблемы. Для его правящих членов, по крайней мере, рабство, касты и классовое правление являлись «естественными» в том смысле, что они не подвергались сомнению. Однако в процессе краха закрытого общества эта уверенность постепенно исчезает и вместе с ней исчезает и чувство безопасности. Племенное общество (а позже «город-государство») — это место безопасности для членов племени. Окруженные врагами и опасными, а иногда даже враждебными магическими силами, члены племенного сообщества воспринимали свое общество подобно тому, как ребенок воспринимает свою семью и свой дом, в которых он играет определенную роль. Эту роль он хорошо знает и столь же хорошо ее играет. Крах закрытого общества, порождающий проблему классов и другие проблемы социального статуса, должен был произвести на граждан такое же действие, какое производит на детей серьезная семейная ссора и крах семейного очага[8]. Этот вид напряжения ощущался привилегированными классами как серьезная опасность и, естественно, сказывался на них намного сильнее, чем на тех, кто и до того был угнетен. Однако даже и эти последние чувствовали себя неуютно. Их также пугал крах их «естественного» мира. И хотя они продолжали вести свою борьбу, им часто не удавалось воспользоваться своими победами над классовыми врагами, которых поддерживала традиция, status quo, более высокий уровень образования и чувство естественного авторитета.

В свете этого мы должны попытаться понять историю Спарты, которая успешно пыталась остановить такое развитие событий, и историю лидера древнегреческой демократии — Афин.

Пожалуй, самой главной причиной краха закрытого общества стало развитие морского сообщения и торговли. Тесные связи с другими племенами подрывали господствующее в то время чувство необходимости существования племенных институтов, а торговля, т. е. коммерческая инициатива, по-видимому, была одной из немногих форм деятельности, с помощью которых даже в обществе, где еще преобладал племенной строй, могла развиваться индивидуальная инициатива[9] и независимость. Два этих фактора — мореплавание и торговля — стали главными признаками афинского империализма, в том его виде, в каком он сформировался в V веке до н. э. И действительно, олигархи, члены привилегированного или бывшего привилегированного *класса* Афин, признали эти факторы очень опасными. Им стало ясно, что афинская торговля, ее монетарный характер, ее морская политика и ее

демократические тенденции — это части единого движения и что демократию нельзя задавить, не искоренив зло и не уничтожив и морскую политику, и созданную с ее помощью империю. Однако морская политика Афин осуществлялась в рамках самих Афин, в афинских гаванях, в частности, в Пирее, центре торговли и опоре демократической партии. Эта политика использовала в стратегических целях афинские пограничные стены, которые укрепляли город, а позже — Длинные стены, которые связали Афины с гаванями Пирея и Фалерона. Именно поэтому мы обнаруживаем, что более века олигархические партии Афин ненавидели империю, флот, порты и стены как символы демократии и как источники ее силы, которые они надеялись в один прекрасный день уничтожить.

Множество свидетельств о таких событях можно обнаружить в «Истории Пелопоннесской войны» Фукидида, которая, точнее говоря, есть история двух великих войн 431-421 и 419-403 годов до н. э. между демократическими Афинами и застойным олигархическим племенным режимом Спарты. Читая Фукидида, мы ни на минуту не должны забывать, что его сердце не принадлежало Афинам, его родному городу. Хотя он явно не относился к крайнему крылу афинских реакционных клубов, которые во время войны вступали в заговоры с противником, он определенно был членом олигархической партии и несомненно не был другом изгнавшего его афинского народа — демоса — и его империалистической политики. (Я не собираюсь преуменьшать значение Фукидида, возможно, величайшего историка из всех живших доселе. Однако сколь удачливым он ни был в удостоверении фактов, которые он записывал, и как искренни ни были его попытки быть беспристрастным, его комментарии и моральные суждения выдают его интерпретацию, его точку зрения. И в этом мы не обязаны соглашаться с ним.)

Итак, сначала я процитирую отрывок, описывающий политику Фемистокла в 482 г. до н.э., за полвека до начала Пелопоннесской войны: «По настоянию Фемистокла были возобновлены работы в оставшейся еще не укрепленной части Пирея... По его мнению, именно это место ... могло дать афинянам (когда они станут морской державой) огромные преимущества для дальнейшего роста их мощи. Фемистокл впервые высказал великую мысль о том, что будущее афинян на море...»[10]. Через двадцать пять лет «афиняне начали строительство Длинных стен до моря как к Фалернской гавани, так и к Пирею»[11]. Уже в это время, за двадцать шесть лет до того, как разразилась Пелопоннесская война, олигар-

хическая партия полностью сознавала значение этих событий. Мы слышим от Фукидида, что ее представители никогда не отказывались даже от самого вопиющего предательства. Как иногда случалось с олигархами, классовый интерес превосходил их патриотизм. Случай сразу же представился в виде враждебного спартанского экспедиционного отряда, действующего к северу от Афин, и сторонники олигархов решили вступить в заговор со Спартой против своей собственной страны. Фукидид пишет: «Между прочим их» (т. е. спартанцев) «тайно побуждали... некоторые афиняне, *рассчитывавшие с их помощью свергнуть демократию* и помешать строительству Длинных стен. Между тем афиняне... заподозрили попытку лакедемонян свергнуть демократию». Лояльные афинские граждане вышли, чтобы встретить спартанцев, но потерпели поражение. Однако они, по-видимому, достаточно ослабили противника, чтобы помешать ему соединить свои силы с пятой колонной внутри их собственного города. Несколькими месяцами позже Длинные стены были закончены, и в результате демократия могла считать себя в безопасности до тех пор, пока сохраняла свое морское превосходство.

Этот исторический эпизод проливает свет на напряженность классовой ситуации в Афинах даже за двадцать пять лет до начала Пелопоннесской войны, во время которой положение стало намного хуже. Он также проливает свет на методы, используемые подрывной проспартанской олигархической партией. Фукидид, и это следует отмстить, упоминает об их предательстве только походя и совсем не осуждая этого действия, хотя в других местах он очень сурово судит классовую борьбу и партийный дух. Цитируемые далее отрывки, написанные в виде общих размышлений по поводу революции в Керкире в 427 г. до н. э., интересны, во-первых, как прекрасное описание соответствующей классовой ситуации, а, во-вторых, как иллюстрация того, какие строгие слова мог найти Фукидид, когда он хотел осудить аналогичные афинским действия со стороны демократов Ксркиры. (Чтобы разобраться с этим отсутствием беспристрастности у Фукидида, мы должны вспомнить, что в начале войны Керкира была одним из демократических союзников Афин и что бунт был поднят олигархами.) К тому же этот отрывок представляет собой замечательное выражение чувства общего социального краха: «Весь эллинский мир, — пишет Фукидид, — был потрясаем борьбой партий. В каждом городе вожди народной партии призывали на помощь афинян, а главари олигархов — лакедемонян... Политические узы оказывались крепче кровных связей... У главарей обеих городских партий на устах

красивые слова: «равноправие для всех» или «умеренная аристократия». Они утверждают, что борются за благо государства, в действительности же ведут лишь борьбу между собой за господство. Всячески стараясь при этом одолеть друг друга, они совершали низкие преступления... Такая борьба партий породила в Элладе всяческие пороки и нечестия... Повсюду противостояли друг другу охваченные подозрительностью враждующие партии. Ведь ничто уже не могло примирить их, и даже самые торжественные заявления и страшные клятвы не помогали умиротворению. Все были твердо убеждены лишь в том, что всеобщей безопасности нет...»[12].

Полное значение попытки афинских олигархов принять помощь Спарты и прекратить строительство Длинных стен можно оценить, если принять во внимание, что эта предательская позиция не изменилась даже тогда, когда Аристотель писал свою «Политику», т. е. более века спустя. В «Политике» мы узнаем о клятве олигархов, которую, как говорит Аристотель, «они дают теперь». Вот как она звучит: «И я буду враждебно настроен к простому народу и замышлять против него самое что ни на есть худое»[13]. Очевидно, что нам не понять рассматриваемый исторический период, если не вспомнить эту клятву.

Я упоминал ранее, что Фукидид был антидемократом. Это отчетливо проявляется в его характеристике и самой Афинской империи, и той ненависти, которую испытывали к этой империи различные греческие государства. Афинское управление империей, по его словам, воспринималось ничем не лучше, чем тирания, а все греки боялись тирании. Характеризуя общественное мнение в разгар Пелопоннесской войны, Фукидид умеренно критикует Спарту и резко выступает против афинского империализма. «Общественное мнение в подавляющем большинстве городов склонялось на сторону лакедемонян (между прочим, потому, что они объявили себя освободителями Эллады). Все — будь то отдельные люди или города — старались им помочь... Большинство эллинов было настроено против афинян: одни желали избавиться от их господства, другие же страшились его»[14]. Наиболее интересно, что это осуждение Афинской империи стало официальным мнением «Истории», т. е. большинства историков. В такой же степени, в какой философам не легко освободиться от платоновской точки зрения, историки привязаны к точке зрения Фукидида. В качестве примера я могу процитировать Э. Май-ера (самого крупного немецкого авторитета по этому периоду), который просто повторяет Фукидида, говоря: «Симпатии образованного мира Греции... отвернулись от Афин»[15].

Однако такие заявления — это выражение только антидемократической точки зрения. Многие записанные Фукидидом факты, например процитированный отрывок, описывающий позиции лидеров демократических и олигархических партий, показывают, что Спарта была «популярной» не среди народов Греции, а только среди олигархов, среди «образованных», как правильно пишет Э. Майер. Даже Э. Майер допускает, что «демократически настроенные массы во многих городах надеялись на их победу»[16], т. е. на победу Афин. Повествование Фукидида содержит множество примеров, которые показывают популярность Афин среди демократов и угнетенных. Однако кого заботит мнение необразованных масс? Если Фукидид и «образованные» утверждают, что Афины были тираном, то они и были тираном.

Еще более интересно, что те же самые историки, которые восхваляют Рим за его достижения, в частности за основание всемирной империи, осуждают Афины за попытку добиться чего-то аналогичного, но существенно более приемлемого. Тот факт, что Рим преуспел в этом, а Афины — нет, не является достаточным объяснением такой позиции. В действительности эти авторы не осуждают Афины за их неудачу, поскольку им отвратительна сама идея возможного успеха афинских политических действий. Афины, по их мнению, были безжалостной демократией, городом, управляемым необразованными людьми, которые ненавидели и подавляли образованных и, в свою очередь, служили объектом ненависти последних. Однако такая точка зрения, основанная на мифе культурной нетерпимости демократических Афин, лишает смысла хорошо известные факты и прежде всего поразительную духовную продуктивность Афин в этот исторический период. Эту продуктивность вынужден признать даже Э. Майер: «То, что Афины создали на протяжении этого десятилетия, — говорит он с характерной скромностью, — равносильно одному из плодотворнейших десятилетий немецкой литературы»[17]. Перикл, который был демократическим лидером Афин в этот период, был совершенно прав, назвав Афины «школой Эллады».

Я далек от того, чтобы оправдывать все, что Афины делали при построении своей империи, и я определенно не желаю защищать беспричинные военные рейды афинян (если таковые имелись) или акты жестокости. Не забываю я и то, что афинская демократия основывалась на рабстве[18]. Однако я считаю необходимым признать, что племенная исключительность и самодостаточность могли быть превзойдены только с помощью некоторой формы империализма. И поэтому

следует сказать, что многие империалистические меры, предпринятые Афинами, носили, по сути дела, либеральный характер. Одним очень интересным примером этого является такой факт. В 405 г. до н. э. Афины предложили своим союзникам с ионийского острова Самоса следующее: «Отныне и навсегда стать афинянами... оба города должны стать одним государством... самоецы должны управлять своими внутренними делами по собственному усмотрению и сохранять свои законы»[19]. Другой пример такого же рода — это практикуемый Афинами метод налогообложения своей империи. Многое было сказано об этих налогах, которые характеризовались — по моему мнению, совершенно несправедливо — как бесстыдный и тиранический способ эксплуатации меньших городов. Для того, чтобы оценить значение этих налогов, мы должны сравнить их с объемом той торговли, которую вели греческие города и которая была защищена афинским флотом. Необходимая информация дана Фукиди-дом: мы узнаем, что Афины для своих союзников в 413 г. до н. э. «вместо прежней подати ввели пошлину в размере двадцатой части стоимости всех товаров, ввозимых и вывозимых морем. Таким образом, афиняне надеялись увеличить свои доходы...»[20]. Эта мера, введенная под суровым давлением войны, выглядит, как мне кажется, весьма благоприятно на фоне римских методов централизации. Афиняне, исходя из своего метода налогообложения, были заинтересованы в развитии торговли союзников и поэтому в инициативности и независимости различных членов своей империи. Мы знаем, что первоначально Афинская империя развилась из союза равных. Несмотря на временное преобладание Афин, публично критикуемое некоторыми из их граждан (см. «Лисистрату» Аристофана), кажется вероятным, что заинтересованность Афин в развитии торговли привела бы со временем к некоторого рода федеральному государственному устройству этого союза. Во всяком случае, мы знаем, что в Афинах не было ничего подобного римскому методу «переноса» объектов культуры из империи в столицу, т. е. грабежа. И что бы ни говорили по поводу плутократии, она предпочтительнее правления грабителей[21].

Благосклонный взгляд на афинский империализм можно поддержать, сравнив его со спартанскими методами ведения дел с соседними государствами. Эти методы определялись конечной целью спартанской политики, а именно — попыткой Спарты остановить всякое изменение и вернуться к племенному строю. (Это невозможно, как будет показано позже. Однажды потерянная невинность не может быть воз-

вращена, и искусственно поддерживаемое закрытое общество или культивируемый племенной дух — это не то же самое, что реальное закрытое общество.) В основе спартанской политики лежали следующие принципы: (1) Защита косного племенного строя: отгородиться от всех зарубежных воздействий, которые могли бы повлиять на жестокость племенных табу. (2) Антигуманизм: отгородиться от всех эгалитаристских, демократических и индивидуалистских идеологий. (3) Автаркия: быть независимыми от торговли. (4) Антиуниверсализм, или партикуляризм: сохранить различие между нашим племенем и всеми остальными; не смешиваться с подчиненными (низшими). (5) Господство: господствовать и порабощать своих соседей. (6) Не становиться слишком большими: «Государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестанет быть единым»[22] и пока не возникнут универсалистские тенденции. Если мы сравним эти шесть принципиальных линий спартанской политики с тенденциями современного тоталитаризма, то увидим, что в основном они сходятся, за исключением, пожалуй, только последнего пункта. Различие между ними можно охарактеризовать следующим образом: современный тоталитаризм имеет тенденцию к империализму. Однако в этом империализме уже нет элемента терпимого универсализма: амбиции современных сторонников тоталитаризма, распространяющиеся на весь мир, возникают, так сказать, против их воли. Два фактора вызывают это. Первый — это общая тенденция всех тираний оправдывать свое существование спасением государства (или народа) от его врагов. Эта тенденция должна, как только старые враги оказываются успешно поверженными, вести к созданию или изобретению новых врагов. Второй фактор — это попытка привести в действие тесно связанные пункты (2) и (5) тоталитаристской программы. Гуманизм, от которого согласно пункту (2) следует держаться подальше, стал настолько универсальным, что окончательно побороть его можно, только сокрушив его во всем мире. Однако наш мир стал таким маленьким, что каждый человек — наш сосед. Поэтому выполнение пункта (5) подразумевает, что каждый должен быть завоеван и порабощен. В античные же времена тем, кто подобно Спарте принял партикуляризм, ничто не могло казаться более опасным, чем афинский империализм с его внутренней тенденцией к перерастанию в содружество греческих городов-государств и, пожалуй, даже в универсальную империю человека.

Подводя итог проведенному анализу, мы можем сказать, что политическая и духовная революция, которая началась с

крахом греческого племенного строя, *достигла своей высшей* точки в V веке до н. э., когда была развязана Пелопоннесская война. Эта революция привела к насильственной классовой войне и в то же самое время к войне между двумя главными городами-государствами Древней Греции.

III

Однако каким же образом можно объяснить, что такие выдающиеся афиняне, как Фукидид, стояли на стороне реакции против новых социальных движений? Классовый интерес, на мой взгляд, не дает достаточного объяснения этому факту. Действительно, в то время многие амбициозные молодые аристократы стали активными, хотя и не всегда надежными членами демократической партии, и одновременно некоторые из наиболее мыслящих и одаренных граждан Афин активно выступали против демократического движения. По-видимому, главным моментом рассматриваемой ситуации было то, что, хотя открытое общество уже существовало и на практике начало внедрять новые ценности — новые эгалитарные нормы жизни, все же ему чего-то еще не хватало, особенно для «образованных» афинян. Новая вера открытого общества, его единственная возможная вера — гуманизм — только начинала утверждаться, но еще не была явно и четко сформулирована. В течение определенного времени не видно было ничего, кроме классовой войны, страха демократов перед олигархической реакцией и угрозы дальнейших революционных событий. Реакция против такого развития событий, следовательно, имела многое на своей стороне — традиции, призыв к защите древних добродетелей и религию предков. Такие ценности взывали к чувствам большинства людей и их популярность породила движение, к которому, хотя оно велось и использовалось спартанцами и их олигархическими друзьями для собственных целей, должно было примкнуть много честных людей даже в Афинах. Из лозунга этого движения «Назад к государству наших предков» или «Назад к древнему отеческому государству» появился сам термин «патриот». Вряд ли стоит напоминать, что убеждения тех, кто поддерживал это «патриотическое» движение, были в значительной степени извращены теми олигархами, которые не упускали возможности передать свой город врагу в надежде обрести поддержку против демократов. Фукидид был одним из видных лидеров этого движения за «отеческое государство»[23]. Он по-видимому, не поддерживал предательских действий крайних антидемократов, но не мог скрыть своих симпатий к их основной цели —

остановить изменение в обществе и бороться с универсалистским империализмом афинской демократии, с орудиями и символами ее власти — морским флотом, афинскими стенами и торговлей. (С точки зрения платоновских доктрин, касающихся коммерции, интересно заметить, как велик был в то время страх коммерциализации. Когда после своей победы над Афинами в 404 г. до н. э. спартанский царь Лисандр вернулся с большой добычей, спартанские «патриоты», т, е. члены движения за «отеческое государство», пытались воспрепятствовать ввозу золота. И когда с этим все же согласились, владеть золотом могло только государство, а каждый гражданин, у которого обнаруживали драгоценный металл, подвергался серьезным наказаниям. Подобные же меры защищаются и в «Законах» Платона[24].)

Несмотря на то, что «патриотическое» движение в Афинах частично было выражением стремления вернуться к более стабильным формам жизни, к религии, скромности, закону и порядку, оно было морально порочно. Его древняя вера была уже утеряна и заменена в основном лицемерной и даже циничной эксплуатацией религиозных чувств[25]. Нигилизм, как он описан Платоном в образах Калликла и Фрасимаха, мог быть найден только среди молодых «патриотических» аристократов, которые, если предоставлялась возможность, становились лидерами демократической партии. Ярчайшим представителем этого нигилизма был, пожалуй, олигархический лидер, помогавший нанести Афинам смертельный удар, — дядя Платона Критий, лидер Тридцати тиранов[26].

Однако в это же время у того же самого поколения, к которому принадлежал Фукидид, рождалась новая вера в разум, свободу и братство всех людей — новая вера и, я полагаю, единственно возможная вера открытого общества.

IV

Это поколение афинян, которое знаменует поворотный пункт в истории человечества, по-моему, следует назвать Великим поколением. Люди этого поколения жили в Афинах как раз накануне и во время Пелопоннесской войны[27]. Среди них были великие консерваторы, такие как Софокл и Фукидид. Среди людей этого поколения были представители переходного периода, которые колебались, как Еврипид, или были настроены скептически, как Аристофан. Среди них были и великий лидер демократии Перикл, который сформулировал принципы равенства перед законом и политического индивидуализма, и Геродот, которого приветствовали и превозноси-

ли в городе Перикла как автора сочинения, прославившего эти принципы. Протагор, уроженец Абдер, ставший весьма влиятельным в Афинах, и его земляк Демокрит также должны быть причислены к Великому поколению. Этим философам принадлежит теория, согласно которой человеческие институты языка, обычаев и законов не имеют магического характера табу, а сотворены человеком, не естественны, а условны, и эти философы в то же время утверждали, что мы сами отвечаем за эти институты. Существовала также школа Горгия — Алкидама, Ликофрона и Антисфена, выдвинувшая принципы недопустимости рабства, рационального протекционизма и антинационализма, т. е. веры в универсальную империю людей. И, наконец, был, пожалуй, величайший из всех них — Сократ, который преподал всем нам урок, согласно которому нам следует верить в разум, но в то же время опасаться догматизма, сторониться как мисологии[28], неверия в теорию и разум, так и магической установки тех, кто сотворяет идол мудрости, — другими словами, он учил, что духом науки является критицизм.

Поскольку я до сих пор лишь немного говорил о Перикле и совсем ничего — о Демокрите, я воспользуюсь их собственными словами, чтобы проиллюстрировать эту новую веру. Сначала Демокрит: «Не из страха, но из чувства долга надо воздерживаться от проступков... В наибольшей степени составляет добродетель — способность стыдиться... Надо по мере сил защищать тех, кто подвергается несправедливости... Добро не в том, чтобы не делать несправедливости, а в том, чтобы даже не желать этого... Нужно стремиться к добродетельным делам и поступкам, а не к словам... Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода лучше рабства... Для мудреца открыта вся земля, ибо весь мир — родина для высокого духа». Ему также принадлежит замечание истинного ученого о том, что он «предпочитает найти одно причинное объяснение, сану персидского царя»[29].

По своей гуманистической и универсалистской направленности некоторые из этих фрагментов Демокрита звучат так, как будто они направлены против Платона, хотя они и относятся к более раннему времени. Подобное же — только еще более сильное — впечатление возникает от знаменитой речи Перикла на похоронах, произнесенной по крайней мере за полвека до появления «Государства». Я уже цитировал два предложения из этой речи в главе 6, когда обсуждал эгалитаризм[30], однако теперь следует процитировать эту речь

полнее, чтобы создать более ясное представление о ее духе. «Для нашего государственного устройства мы не взяли за образец никаких чужеземных установлений. Напротив, мы, скорее, сами являем пример другим, нежели в чем-либо подражаем кому-либо. И так как у нас городом управляет не горсть людей, а большинство народа, то наш государственный строй называется народоправством. В частных делах все пользуются одинаковыми правами по законам. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого по достоинству, поскольку он чем-либо отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести. Бедность... не мешает... занять почетную должность... В нашем государстве мы живем свободно и в повседневной жизни избегаем взаимных подозрений: мы не питаем неприязни к соседу, если он в своем поведении следует личным склонностям... В общественной жизни не нарушаем законов... и повинуемся властям и законам, в особенности установленным в защиту обижаемых, а также законам неписаным, нарушение которых все считают постыдным... Так, например, мы всем разрешаем посещать наш город и никогда не препятствуем знакомиться и осматривать его и не высылаем чужестранцев... Мы живем свободно... и тем не менее ведем отважную борьбу с равным нам противником... Мы развиваем нашу склонность к прекрасному без расточительности и предаемся наукам не в ущерб силе духа... Признание в бедности у нас ни для кого не является позором, но больший позор мы видим в том, что человек сам не стремится избавиться от нес трудом. Одни и те же люди у нас одновременно бывают заняты делами и частными, и общественными... Только мы признаем человека, не занимающегося общественной деятельностью, не благонамеренным гражданином, а бесполезным обывателем. *Не многие способны быть политиками, но все могут оценивать их деяния.* Мы не думаем, что открытое обсуждение может повредить ходу государственных дел. Напротив, мы считаем неправильным принимать нужное решение без предварительной подготовки при помощи выступления с речами за и против... Считайте за счастье свободу, а за свободу — мужество и смотрите в лицо военным опасностям... Одним словом, я утверждаю, что город наш — школа всей Эллады, и полагаю, что каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях»[31].

Эти слова — не просто восхваление Афин. Они выражают истинный дух Великого поколения. Они формулируют поли-

тическую программу великого эгалитарного индивидуалиста, демократа, который хорошо понимал, что демократия не может исчерпываться бессмысленным лозунгом, согласно которому «народ должен править», а должна основываться на вере в разум и на гуманизме. В то же время эти слова являются выражением истинного патриотизма, справедливой гордости городом-государством, который поставил своей задачей установить образец и стал школой не только Эллады, но, как мы теперь знаем, всех прошедших и будущих поколений человечества.

Речь Перикла — это не только программа. Это также защита, а, возможно, и атака. В ней, как я уже отмечал, можно вычитать прямую критику Платона. Я не сомневаюсь, что она была направлена не только против застывшего племенного строя Спарты, но также против афинского тоталитарного круга или «тоталитарного сообщества», против движения за отеческое государство, против афинского «Общества друзей Лаконии» (как назвал его Т. Гомперц в 1902 г.[32]). Эта речь — самое древнее[33] и в то же время, возможно, самое впечатляющее выступление, когда-либо сделанное против устаревшего, традиционного способа государственного устройства. Ее важность осознавал Платон, создавший полвека спустя карикатуру на речь Перикла в своем диалоге «Государство»[34], где он нападает на демократию, а также незамаскированную пародию на эту же речь Перикла в диалоге, названном «Мснекссн, или надгробная речь»[35]. Что же касается друзей Лаконии, на которых нападал Перикл, то они предъявили Периклу свои счеты задолго до Платона. Через пять или шесть лет после речи Перикла неизвестным автором (возможно, Критием), ныне обычно называемым «Старым олигархом», был опубликован памфлет «Афинская поли-тия»[36]. Этот изобретательный памфлет, старейший из дошедших до нас трактатов по политической теории, является в то же время древнейшим памятником измены человечеству со стороны его интеллектуальных лидеров. Это жесточайшая критика Афин, сочиненная, без сомнения, одной из лучших голов этого города. Его центральная идея, которая стала предметом веры Фукидида и Платона, — это тесная связь между морским империализмом и демократией. Автор этого памфлета пытается показать, что в конфликте двух миров[37] — мира демократии и олигархии — нельзя достичь никакого компромисса. Только использование жестокого насилия, самых строгих мер, включающих интервенцию спартанцев извне, может положить конец нечестивому правлению свободы. На долю этого примечательного памфлета выпала

роль первой в практически бесконечной последовательности работ по политической философии, которые более или менее открыто повторяли ту же самую тему вплоть до наших дней. Не желая помочь человечеству на его трудном пути в неизвестное будущее, которое люди должны создать для самих себя, некоторые из «образованных» пытались вернуть общество назад в прошлое. Неспособные проложить новый путь, они смогли стать только лидерами *вечного бунта против свободы.* Утверждение собственного превосходства путем борьбы против равенства стало для них необходимостью прежде всего потому, что они были (если использовать выражение Сократа) мизантропами и мисологами — людьми, не способными на простое и обычное благородство, вселяющее веру в человека, в человеческий разум и свободу. Как бы жестко ни звучало это заявление — оно, по-видимому, справедливо в отношении тех интеллектуальных лидеров бунта против свободы, которые пришли после Великого поколения и в особенности после Сократа. Попытаемся сравнить их позицию с теми взглядами, которые положены в основу нашей интерпретации древнегреческой истории.

Даже само возникновение философии, на мой взгляд, может рассматриваться как ответ на крах закрытого общества и его магических верований. Философия — это попытка заменить утраченную магическую веру рациональной верой. Она модифицирует традицию теории или мифа и закладывает новую традицию — традицию постановки под сомнение теорий и мифов и их критического обсуждения[38]. (Весьма важно, что эта попытка совпадает с ростом влияния так называемой секты орфиков, члены которой пытались заменить потерянное чувство единства новой мистической религией.) Первые философы — три великих ионийца и Пифагор скорее всего совершенно не осознавали вдохновлявших их стимулов. Они были представителями и одновременно бессознательными антагонистами социальной революции. Сам факт, что они основали школы, секты или ордены, т. е. социальные институты или, скорее, конкретные группы, ведущие общую жизнь, имеющие общие функции и построенные в основном по образцу идеализированного племени, доказывает, что они были реформаторами в социальной области и, следовательно, реагировали на некоторые общественные потребности. То, что они отвечали на такие потребности и на собственное чувство происшедшего в них духовного сдвига не путем подражания Гесиоду и изобретения историцистского мифа о предназначении и упадке[39], а на пути построения традиции критики и дискуссии, а вместе с ними и искусства мыслить

рационально, — представляет собой необъяснимый факт, который лежит в начале нашей цивилизации. Однако даже эти рационалисты реагировали на потерю племенного единства весьма эмоционально. Их рассуждения выражают то чувство сдвига, напряжения, развития, которое сопровождало возникновение нашей индивидуалистической цивилизации. Одно из древнейших выражений этого духовного напряжения восходит к Анаксимандру[40], второму из ионийских философов. Индивидуальное существование представлялось ему в виде υβρισ — нечестивого и зловредного акта несправедливости и узурпации, за который индивид должен страдать и приносить покаяние. Первым, кто осознал социальную революцию и борьбу классов, был Гераклит. Каким образом он рационализировал свое чувство социального сдвига, разрабатывая первую антидемократическую идеологию и первую историцистскую философию изменения и предназначения, было описано в главе 2 этой книги. Гераклит был первым сознательным врагом открытого общества.

Почти все упомянутые нами древние мыслители работали под влиянием трагического и чрезвычайно болезненно переживаемого ими социального и политического напряжения[41]. Единственным исключением был, пожалуй, Ксенофан[42], который мужественно нес свое бремя. Мы, конечно, не можем порицать их за враждебность по отношению к новым произошедшим в их время социально-политическим переменам, как мы в определенной степени порицаем в этом их последователей. Новая вера открытого общества, вера в человека, в эгалитаристскую справедливость и в человеческий разум только начинала обретать свою форму и еще не была четко сформулирована.

V

Величайший вклад в эту веру был сделан Сократом, который и умер за нее. Сократ не был лидером афинской демократии, подобно Периклу, или теоретиком открытого общества, подобно Протагору. Он был, скорее, критиком Афин и их демократических институтов, и в этом отношении он мог иметь поверхностное сходство с некоторыми из лидеров реакции против открытого общества. Однако человеку, который критикует демократию и демократические институты, нет нужды быть их врагом, хотя и демократы, которых он критикует, и тоталитаристы, которые надеются поживиться на любом расхождении в демократическом лагере, могут, вполне вероятно, назвать его таковым. Существует фундамен-

тальное различие между демократической и тоталитарной критикой демократии. Критика Сократа была демократической и в действительности принадлежала к тому роду критики, который составляет самую сущность демократии. (Демократы, которые не видят различия между дружественной и враждебной критикой демократии, сами проникнуты духом тоталитаризма. Тоталитаризм же, конечно, не может рассматривать какую-либо критику как дружественную, поскольку любая критика тоталитарного авторитета ставит под сомнение сам принцип авторитета.)

Я уже упоминал о некоторых из сторон учения Сократа: о его интеллектуализме, т. е. его эгалитарной теории человеческого разума как универсального средства общения; о его подчеркивании интеллектуальной скромности и самокритики; о его эгалитарной теории справедливости и его теории, согласно которой лучше быть жертвой несправедливости, чем самому причинить ее другим. Я считаю, что именно эта последняя теория поможет нам лучше понять ядро его учения, его кредо индивидуализма, его веру в то, что человеческая индивидуальность является целью сама по себе.

Закрытое общество и вместе с ним вера в то, что племя — это все, а индивид — ничто, разрушились. Индивидуальная инициатива и самоутверждение стали фактом. Возник интерес к человеческому индивидууму как к индивидууму, а не только как к племенному герою или спасителю[43]. Однако философия, которая ставит человека в центр своего интереса, началась только с Протагора. А убеждение, согласно которому нет ничего важнее в нашей жизни, чем другой индивидуальный человек, призыв к людям уважать друг друга и самих себя, по-видимому, обязаны своим появлением только Сократу.

Дж. Бернет подчеркнул[44], что именно Сократ создал концепцию *души* — концепцию, которая столь сильно повлияла на нашу цивилизацию. Я думаю, что он во многом прав, хотя сама формулировка этой мысли и особенно использование в ней термина «душа», по-видимому, не вполне удачны. Представляется, что Сократ держался возможно дальше от метафизических теорий. Он вдохновлялся по преимуществу моральными соображениями, а его теория индивидуальности (или «души», если вы предпочитаете этот термин) представляет собой моральную, а не метафизическую доктрину. Он использовал эту теорию для своей беспрерывной борьбы против самоудовлетворенности и самодовольства. Сократ требовал, чтобы индивидуализм был не просто результатом разложения племенного духа: индивидуум еще должен доказать, что он достоин своего освобождения. Именно поэтому

Сократ настаивал, что человек — это не кусок плоти, не только тело. В человеке есть большее — божественная искра, разум, а также любовь к истине, доброте, человечности, любовь к красоте и благу. Именно они придают достоинство человеческой жизни. Однако, если я не только «тело», кто же я тогда? Ты прежде всего интеллект. Таков был ответ Сократа. Именно твой разум делает тебя человечным, позволяет тебе быть чем-то большим, чем просто суммой потребностей и желаний, именно он делает из тебя самодостаточного индивидуума и дает тебе право претендовать на статус цели самой по себе. Поговорка Сократа «заботьтесь о своей душе» заключает в себе в основном призыв к *интеллектуальной* честности, так же, как его другая поговорка «познай самого себя» — это напоминание о наших интеллектуальных огра-ниченностях.

Именно эти ограниченности, настаивал Сократ, и являются по-настоящему существенными. И в демократии, и в демократических деятелях он критиковал прежде всего недостаточное осознание своих ограниченностей. Он правильно критиковал демократических лидеров за недостаток интеллектуальной честности и за приверженность к политике силы[45]. Сосредоточенность на человеческой стороне политики подавляла в нем интерес к реформе социальных институтов. Ему был интересен прежде всего личностный аспект открытого общества. Сократ ошибался, считая себя политиком. На самом деле он был учителем.

Однако если Сократ был по своей самой глубокой сущности наиболее ярким поборником открытого общества и другом демократии, то возникает впорос: почему же он связался с антидемократами? Ведь мы знаем, что среди его приятелей был не только Алкивиад, который время от времени переходил на сторону Спарты, но также и два дяди Платона — Критий, который позже стал безжалостным лидером Тридцати тиранов, и Хармид, который был его помощником.

На этот вопрос можно дать несколько ответов. Первый: Платон говорит нам, что сократовская критика демократических политиков его времени отчасти была призвана выявить эгоистичность и жажду власти лицемерных льстецов народа, а именно — молодых аристократов, которые приняли позу демократов, но смотрели на людей как на простые орудия для удовлетворения своей жажды власти[46]. Такая деятельность Сократа, с одной стороны, сделала его учение привлекательным, по крайней мере для некоторых врагов демократии, а с другой стороны, привела его самого к контактам с амбициозными аристократами именно такого типа.

С этим связан второй ответ. Сократ — моралист и индивидуалист — никогда не занимался бы простыми нападками на этих людей. Он, скорее, проявил бы к ним действительный интерес и вряд ли оставил бы их в покое, не попытавшись всерьез их обратить в свою веру. В диалогах Платона существует множество указаний на такие попытки. У нас есть основания — и это третий ответ — полагать, что Сократ — учитель политиков — шел по этому пути. Он привлекал к себе молодых людей и пытался оказать на них влияние, особенно если видел, что они способны к обращению, и предполагал, что в один прекрасный день они, возможно, смогут занять в своем городе важные должности. Конечно, выдающимся примером такого рода служит Алкивиад, с самого своего детства выделенный как грядущий великий вождь Афинской империи. И только блистательный, тщеславный и храбрый Критий мог стать одним из немногих вероятных соперников Алкивиада. (Он некоторое время сотрудничал с Алкивиадом, но затем повернул против него. Вполне вероятно, что это временное сотрудничество было связано с влиянием Сократа.) Из того, что мы знаем о собственных ранних и поздних политических устремлениях Платона, с большой вероятностью вытекает, что его отношения с Сократом носили точно такой же характер[47]. Сократ, хотя и был одним из выдающихся вдохновителей открытого общества, не был человеком партии. Он работал в любом круге, в котором его работа могла принести пользу его городу. Если ои проявлял интерес к многообещающим юношам, то его вряд ли оттолкнула бы их связь с олигархическими семьями.

Однако именно эти связи обрекли его на смерть. Когда Великая война была проиграна, Сократа обвинили именно в том, что он воспитал людей, предавших демократию и вступивших в заговор с врагом, который привел к падению Афин.

Под влиянием авторитета Фукидида историю Пелопоннесской войны и падения Афин до сих пор часто рассказывают таким образом, что поражение Афин выглядит окончательным доказательством нравственной слабости демократической системы. Однако этот взгляд — не более, чем тенденциозное искажение. Хорошо известные факты говорят нам совсем о другом. Основная ответственность за поражение в войне ложится на олигархов-предателей, которые непрерывно вступали в заговоры со Спартой. Выдающимися представителями олигархов были три бывших ученика Сократа: Алкивиад, Критий и Хармид. После падения Афин в 404 г. до н. э. два последних стали во главе Тридцати тиранов, представлявших собой марионеточное правительство под по-

кровительством спартанцев. Падение Афин и разрушение Длинных стен часто считается итогом Великой войны, начавшейся, как мы помним, в 431 г. до н. э. Но в таком представлении скрыто величайшее искажение правды. Дело в том, что демократы после 404 г. до н. э. продолжали борьбу. Сначала, насчитывая только семьдесят человек, они подготовили под водительством Фрасибула и Анита освобождение Афин, в которых Критий к этому времени убивал людей десятками. За восемь месяцев террора тираны убили «чуть ли не больше афинян, чем все пелопоннесское войско за десять лет войны»[48]. Через восемь месяцев после поражения (в 403 г. до н. э.) закрепившиеся в Пирее демократы напали и нанесли поражение Критию и спартанскому гарнизону. Оба дяди Платона погибли в битве. Их олигархические последователи еще некоторое время продолжали террор в самих Афинах, но их силы были в состоянии распада и разложения. Убедившись в неспособности олигархов к правлению, спартанские покровители бросили их и заключили договор с демократами. Мир восстановил демократию в Афинах. Таким образом, в условиях самых страшных преследований демократическая форма правления доказала свое превосходство, и даже враги признали ее непобедимой. (Через девять лет после битвы при Книде афиняне смогли восстановить свои стены. Поражение демократии в конечном итоге обратилось в победу.)

Как только восстановленная демократия вернула нормальные правовые условия[49], против Сократа было возбуждено судебное дело. Его смысл был очевиден. Сократ обвинялся в том, что он приложил руку к воспитанию самых крупных врагов государства — Алкивиада, Крития и Харми-да. Некоторые трудности для обвинения создавала амнистия всех политических преступников, объявленная перед восстановлением демократии. Обвинение, следовательно, не могло открыто ссылаться на этих общеизвестных лиц. И обвинители, вероятно, пытались наказать Сократа не за неблагоприятные политические события прошлого, которые, как они хорошо знали, произошли вопреки его намерениям. Скорее, они хотели, чтобы Сократ перестал учить молодежь. В учении Сократа и его результатах они усматривали опасность для государства. Поэтому обвинению была придана расплывчатая и даже бессмысленная форма — развращение Сократом юношества, нечестивость и попытка введения нового религиозного культа в государстве. (Два последних обвинения, безусловно, выражали, хотя и неуклюже, правильное ощущение, что в этической и религиозной областях Сократ был революционером.) Из-за амнистии «развращенные юноши» не могли

быть названы точнее, но все, конечно, знали, кто имелся в виду[50]. Защищаясь, Сократ настаивал на том, что у него не было никаких симпатий к политике Тридцати тиранов и что он действительно рисковал своей жизнью, отказываясь участвовать в одном из их преступлений. Он напомнил суду, что среди его близких приятелей и наиболее восторженных учеников был, по крайней мере, один ярко выраженный демократ — Херсфонт, который боролся против Тридцати тиранов (и который, по-видимому, погиб во время битвы)[51].

Теперь обычно признают, что Анит — демократический лидер, который поддерживал обвинение, — не намеревался делать из Сократа мученика. Его целью было изгнание Сократа. Однако его план был нарушен отказом Сократа пойти на компромисс со своими принципами. Я не верю[52] в то, что Сократ хотел умереть или что ему нравилась роль мученика. Он просто боролся за то, что он считал правым, за дело своей жизни. Он никогда не намеревался подрывать демократию. В действительности он пытался дать ей веру, в которой она так нуждалась. Это было делом его жизни, которое, как он чувствовал, находилось под угрозой. Предательство его прежних друзей представило дело Сократа и его самого в таком свете, что он должен был глубоко страдать. Он, возможно, даже приветствовал судебное разбирательство, предоставившее ему возможность доказать, что он всегда был лояльным к родному городу.

Сократ подробнейшим образом объяснил свое отношение ко всем этим событиям, когда ему предоставилась возможность бегства. Если бы он ухватился за эту возможность и стал изгнанником, все бы представляли его оппонентом демократии. Поэтому он остался сам и оставил нам свои объяснения. Эти объяснения — его последнюю волю — можно обнаружить в платоновском «Критоне»[53]. Все просто. Если я убегу, говорил Сократ, я нарушу законы государства. Такое действие поставило бы меня в оппозицию к законам и доказало бы мою нелояльность. Это причинило бы вред государству. Только если я останусь, я смогу поставить свою лояльность государству с его демократическими законами выше всяких сомнений и докажу, что я никогда не был его врагом. Не может быть лучшего доказательства моей лояльности демократическому государству, чем моя добровольная готовность умереть за него.

Смерть Сократа — это окончательное доказательство его искренности. Бесстрашие, простота, скромность, чувство меры, юмор никогда не покидали его. «В самом деле, — говорит Сократ в платоновской «Апологии Сократа», — мне кажется,

что бог послал меня городу как такого, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает. Другого такого вам нелегко будет найти, о мужи, а меня вы можете сохранить... Но очень может статься, что вы ... ударите меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь»[54]. Сократ показал, что человек может умереть, не только повинуясь судьбе и не только ради славы или других великих целей такого рода, но также за свободу критической мысли и в силу самоуважения, которое не имеет ничего общего с чувством собственной важности или сентиментальностью.

VI

У Сократа был только *один* достойный последователь — его старый друг Антисфен, последний представитель Великого поколения. Платон, самый одаренный из его учеников, оказался и самым неверным из них. Он предал Сократа точно так же, как предали его и дяди Платона. Эти не только предали его, но еще и пытались сделать соучастником своей политики террора. Однако не преуспели в этом, поскольку он оказал им сопротивление. Платон попытался вовлечь Сократа в свою грандиозную попытку построения теории задержанного общества. И ему это удалось без труда, поскольку Сократ был уже мертв.

Я, конечно, знаю, что это суждение покажется чересчур резким даже тем, кто критически относится к Платону[55]. Однако трудно вынести другой приговор, если посмотреть на «Апологию Сократа» и «Критона» как на последнюю волю Сократа и если сравнить это его завещание с завещанием Платона — «Законами». Сократ был осужден, но его смерть не планировалась инициаторами обвинения. Платоновские «Законы» восполняют это отсутствие преднамеренности. Свободная мысль, критика политических институтов, обучение юношей новым идеям, попытки ввести новый религиозный культ или даже только мнения — все это Платон объявил серьезными преступлениями Сократа. В платоновском государстве Сократу никогда не была бы предоставлена возможность защищать себя публично. Он просто был бы доставлен в секретный Ночной совет с целью «лечения» его больной души и в конце концов ее сурового наказания.

Я не могу сомневаться ни в самом факте предательства Платона, ни в том, что попытка использовать Сократа в «Государстве» в качестве главного собеседника с успехом

сделала его соучастником деяний Платона. Однако все это еще не доказывает того, что эта платоновская попытка была сознательной.

Чтобы понять Платона, следует наглядно представить современную ему ситуацию в целом. Напряжение цивилизации после Пелопоннесской войны чувствовалось как никогда сильно. Старые олигархические надежды все еще были живы, а поражение Афин только усиливало их. Классовая борьба продолжалась. Тем не менее, попытка Крития уничтожить демократию, осуществив программу Старого олигарха, провалилась. И дело не в недостатке решимости. Даже жесточайшее насилие оказалось безуспешным, несмотря на благоприятные обстоятельства, выразившиеся в мощной поддержке со стороны победоносной Спарты. Платон чувствовал, что нужна была полная реконструкция программы. Тридцать тиранов потерпели поражение в своей политике силы в основном потому, что они оскорбили чувство справедливости у граждан. Их поражение носило, главным образом, нравственный характер. Вера Великого поколения доказала свою силу. Тридцать тиранов не смогли ничего предложить вместо нее, они были нравственными нигилистами.

Платон чувствовал, что программу Старого олигарха нельзя возродить, не основав ее на другой вере — на убеждении, которое вновь утвердило бы старые ценности племенного строя, противопоставив их вере открытого общества. *Людям следовало втолковать, что справедливость — это неравенство* и что племя или коллектив стоят выше индивидуума[56]. Однако поскольку вера Сократа была слишком сильна, чтобы открыто бросить ей вызов, Платону пришлось переинтерпретировать ее в виде веры закрытого общества. Это было трудно, но не невозможно. Действительно, разве Сократ не был убит демократией? Разве не потеряла демократия какое-либо право претендовать на него? И разве Сократ не критиковал всегда анонимное большинство и его лидеров за недостаток мудрости? Платону было не так уж трудно переинтерпретировать Сократа в таком ключе, как будто он ратовал за такое правительство «образованных» — ученых философов. Платона в этой интерпретации укрепило его открытие, что такие убеждения были частью пифагорейской веры. И большую часть этих убеждений он обнаружил у Архита из Тарента, не только пифагорейского мудреца, но также великого и удачливого государственного деятеля. Именно здесь, чувствовал он, лежала разгадка. Разве сам Сократ не вдохновлял своих учеников на участие в политике? Разве это не означало, что он хотел, чтобы правили мудрые,

просвещенные? Как отличается благородство Архита от неотесанности правящей афинской черни! Конечно же, Сократ, который никогда явно не формулировал свое решение проблемы политического устройства, должен был иметь в виду пифагореизм.

На этом пути Платон смог обнаружить, что можно постепенно вложить новый смысл в учение самого влиятельного члена Великого поколения и убедить себя в том, что оппонент — Сократ, с чьей гигантской силой он никогда не осмеливался соперничать непосредственно, был на самом деле его союзником.

Такова простейшая интерпретация того факта, что Платон сохранил Сократа как главного собеседника в своих диалогах даже после того, как он настолько далеко отклонился от его учения, что уже не мог обманывать себя по этому поводу[57]. Однако это еще не все. Я полагаю, что в глубине души он чувствовал, что учение Сократа сильно отличалось от его изложения и что он тем самым предает Сократа. И я думаю, что постоянные стремления Платона заставить Сократа перекроить свое учение есть не что иное, как попытка Платона утихомирить свою собственную неспокойную совесть. Пытаясь вновь и вновь доказать, что его учение было только логическим развитием действительно сократовского учения, он пытался заставить себя поверить, что он не предатель.

Читая Платона, мы, как мне кажется, становимся свидетелями внутреннего конфликта, поистине титанической борьбы в душе Платона. Даже его известная «утонченная скрытность, подавление собственной личности»[58] или, скорее, только попытка такого подавления — поскольку мы без труда можем читать между строк — также представляет собой выражение этой борьбы. И я полагаю, что огромное влияние Платона можно частично объяснить именно привлекательностью этого конфликта двух миров в одной душе — борьбой, далеко идущие последствия которой можно почувствовать под покровом утонченной скрытности. Эта борьба трогает наши души, поскольку она продолжается внутри нас. Платон был дитя своего времени, но это и наше время. (Мы не должны забывать, что в конце концов только один век прошел после отмены рабства в Соединенных Штатах Америки и еще меньше — после отмены крепостничества в Центральной Европе.) Нигде эта внутренняя борьба не обнаруживается яснее, чем в платоновской теории души. То, что Платон с его стремлением к единству и гармонии рассматривал структуру человеческой души по аналогии со структурой разделенного

на классы общества[59], показывает, как глубоко он должен был страдать.

Величайший внутренний конфликт Платона возникает из глубокого впечатления, произведенного на него примером Сократа, с которым столь успешно боролись его собственные олигархические наклонности. В области рациональных аргументов борьба велась путем обращения сократовского гуманизма против самого себя. По-видимому, самый ранний пример такого рода можно обнаружить в «Евтифронс»[60]. Я не хочу походить на Евтифрона, уверял себя Платон. Я никогда не возьмусь обвинять своего собственного отца и своих собственных чтимых предков в прегрешениях против закона и гуманистической морали, которые сами отнюдь не выше уровня обыденного благочестия. Даже если они лишили человека жизни, то это ведь в конце концов только жизни их собственных крепостных, которые ничем не лучше, чем преступники; не моя задача судить их. Разве Сократ не показал, как трудно распознать, что такое правое и неправое, благочестивое и неблагочестивое? И разве не его преследовали за неблагочестивость так называемые гуманисты? Другие следы душевной борьбы Платона могут, мне кажется, быть найдены практически в любом месте, где он высказывается против гуманистических идей, особенно в «Государстве». Его уклончивость, использование уничижительных терминов в борьбе против эгалитарной теории справедливости, его многословные вступления к защите права на ложь, к введению в оборот расизма, к его определению справедливости — все это было рассмотрено в предшествующих главах. Однако, пожалуй, самое ясное выражение этого конфликта можно обнаружить в «Менексене», этом ехидном ответе на надгробную речь Перикла. Именно здесь, мне кажется, Платон полностью выдал себя. Несмотря на попытку спрятать свои чувства за иронией и презрением, он не мог не показать, как глубоко его трогает идейное кредо Перикла. Вот как Платон заставляет своего «Сократа» недоброжелательно описывать впечатление, произведенное на него речью Перикла: «Подобное ощущение величия сохраняется во мне после того дня три, а то и более: столь проникновенно звучат в моих ушах речи оратора, что я едва лишь на четвертый или пятый день прихожу в себя и начинаю замечать под ногами землю...»[61]. Разве можно усомниться в том, что Платон раскрывает здесь, насколько серьезное впечатление производила на него вера открытого общества и насколько тяжко ему приходилось бороться со своими чувствами и осознавать, что его место — в лагере ее врагов.

VII

Самый сильный аргумент Платона, выдвинутый им в этой борьбе, был, на мой взгляд, вполне искренним. Он утверждал, что в соответствии с гуманистической верой мы должны быть готовы помогать нашим соседям. Люди нуждаются в помощи, они несчастливы, они трудятся в условиях жестокого напряжения, тяжко переживают чувство социального сдвига. В жизни, где все течет, нет никакой уверенности, никакой безопасности[62]. Я, говорит Платон, готов помочь им. Однако я не могу сделать их счастливыми, если не дойду до корней зла.

И Платон обнаружил корень зла. Это — «падение человека», крах закрытого общества. Это открытие убедило его в том, что Старый олигарх и его последователи в основном были правы, благоволя Спарте в противовес Афинам и слепо подражая спартанской программе остановки изменений. Однако они пошли недостаточно далеко. Их анализ был недостаточно глубок. Они не осознали тот факт (или не позаботились учесть его), что даже в Спарте появились знаки упадка, несмотря на ее героическую попытку остановить всякие изменения. Даже Спарте недоставало последовательности в ее попытке контролировать размножение людей, чтобы устранить причины упадка — «несоответствия» и «нелепые отклонения» как в числе, так и в качестве правящего сословия[63]. (Платон правильно понял, что рост населения был одной из причин упадка общества.) И Старый олигарх, и его последователи были достаточно наивны в своем убеждении, что с помощью тирании типа тирании Тридцати они смогут восстановить старые добрые времена. Платон пошел дальше. Великий социолог ясно видел, что эти тирании поддерживались современным революционным духом и, в свою очередь, разжигали его, что им приходилось делать уступку народной жажде равенства и что они в действительности играли важную роль в крахе племенного строя. Платон ненавидел тиранию. Только ненавидящий может проявить такую остроту зрения, какую мы встречаем в известном описании тирана, данном Платоном. Только враг тирании мог сказать, что тираны должны «вовлекать граждан в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе» или спасителе от крайней опасности. Тирания, настаивал Платон, не давала решения проблемы, как не давала его олигархия. Конечно, каждого человека следует поставить на свое место, но подавление не является целью самой по себе. Целью должно быть полное возвращение к природе, полное очищение холста.

Различие между теорией Платона, с одной стороны, и теорией Старого олигарха или Тридцати тиранов — с другой, связано с влиянием Великого поколения. Индивидуализм, эгалитаризм, вера в разум и любовь к свободе были новыми мощными и — с точки зрения врагов открытого общества — опасными идеями, с которыми следовало бороться. Платон на себе ощущал их влияние и вел с ними внутреннюю борьбу. Ответ Великому поколению дался ему ценой поистине титанических усилий. Это была попытка захлопнуть уже открытую дверь, остановить общество, наложив на него заклинание обольстительной философии, непревзойденной по глубине и богатству. В области политики он добавил всего лишь немногое к старой олигархической программе, против которой Перикл выдвинул свои аргументы[64]. Тем не менее, Платон почти бессознательно открыл великий секрет бунта против свободы, сформулированный в наши дни Парсто[65]: *«Извлекать выгоду из чувств, а не растрачивать энергию в тщетных попытках уничтожить их».* Платон не стал высказывать своей враждебности разуму, он очаровал всех интеллектуалов своей блистательностью, льстя и завлекая их своим требованием, согласно которому править должны посвященные. Восставая против справедливости, он убедил всех справедливых людей, что он является ее защитником. Даже самому себе он не признавался полностью, что борется со свободой мысли, за которую умер Сократ. Сделав Сократа своим героем, Платон убедил всех остальных, что он борется за эту свободу. Платон, таким образом, сам того не желая, стал первым среди множества пропагандистов, которые зачастую вполне искренне разрабатывают технику обращения к моральным, гуманистическим чувствам для антигуманистических, аморальных целей. И он добился удивительнейшего эффекта, убедив даже самых великих гуманистов в аморальности и эгоистичности их веры[66]. Я не сомневаюсь, что ему удалось убедить и самого себя. Он преобразовал свою ненависть к индивидуальной инициативе и свое желание остановить всякое изменение в любовь к справедливости и умеренности небесного государства, в котором все удовлетворены и счастливы и в котором жестокость погони за деньгами[67] заменяется законами благородства и дружбы. Платоновская мечта о единстве, красоте и совершенстве, его эстетизм, холизм и коллективизм являются продуктами, а равно и симптомами утерянного группового племенного духа[68]. Это — выражение чувств тех, кто страдает от напряжения цивилизации, и одновременно страстное обращение к этим чувствам. (Частью этого напряжения является и наше постепенное

и все более болезненное осознание величайших несовершенств нашей жизни — и личностных, и институциональных — ощущение страданий, которых можно было бы избежать, осознание того факта, что мы способны повлиять на события, но улучшений будет добиваться тем труднее, чем более важными они для нас являются. Такое осознание увеличивает напряжение личной ответственности, тяжести креста человека.)

VIII

Сократ отказался заключать компромиссы с собственной совестью. Платон со всем его бескомпромиссным стремлением к чистке холста или доски художника был вынужден на каждом шагу пути, по которому он пошел, заключать компромиссы со своей совестью. Ему пришлось бороться со свободной мыслью и свободным исследованием истины. Ему пришлось защищать ложь, политические миражи, предрассудки в виде табу, подавление истины и, в конце концов, жесточайшее насилие. В обход сократовского предостережения против мизантропии и мисологии он встал на путь недоверия к человеку и боязни рассуждений. Несмотря на свою собственную ненависть к тирании, ему пришлось обращаться за помощью к тиранам и защищать самые тиранические политические меры. Внутренняя логика его антигуманистической цели, неумолимая логика силы неосознанно привели его к той же позиции, к которой в свое время пришли Тридцать тиранов и к которой позже пришел его друг Дион и многие другие его последователи-тираны[69]. Ему не удалось задержать общественные изменения. (Только намного позже — в Средние века социальные изменения все же удалось задержать магическим заклинанием пла гоновско-аристотелевского эссенциализма.) Однако Платон своими собственными заклинаниями привязал себя к силам, которые он сам ненавидел.

То, что нам следует извлечь из Платона, в точности противоположно тому, что он пытался преподать нам. И этот урок не следует забывать. Бесспорно, платоновский социологический диагноз превосходен, но предложенная им теория еще хуже, чем то зло, с которым он пытался бороться. Остановка политических изменений не дает средства лечения болезни. Она не может принести счастья. Мы никогда не сможем вернуться к мнимой невинности и красоте закрытого общества[70]. Нашу мечту о небе нельзя воплотить на земле. Случилось так, что мы однажды стали полагаться на разум

и использовать способность к критике, и как только мы почувствовали голос личной ответственности, а вместе с ней и ответственности за содействие прогрессу знания, мы уже не можем вернуться к государству, основанному на бессознательном подчинении племенной магии. Для вкусивших от древа познания рай потерян. Чем старательнее мы пытаемся вернуться к героическому веку племенного духа, тем вернее мы в действительности придем к инквизиции, секретной полиции и романтизированному гангстеризму. Начав с подавления разума и истины, нам придется закончить жестоким и насильственным разрушением всего человеческого.[71] *Нет пути назад к гармоническому государству природы. Если мы повернем назад, то нам придется пройти весь путь — мы будем вынуждены вернуться в животное состояние.*

Мы должны серьезно исследовать эту проблему, как бы *трудно* ни было это сделать. Если мы мечтаем о возвращении к своему детству, если мы испытываем искушение опереться на других и таким образом быть счастливыми, если мы стремимся уклониться от задачи нести свой крест гуманности, разума и ответственности, если мы потеряли мужество и хотим избавиться от напряжения, — то нам следует найти опору в ясном понимании того простого выбора, перед которым мы стоим. Мы можем вернуться в животное состояние. Однако, если мы хотим остаться людьми, то перед нами только один путь — путь в открытое общество. Мы должны продолжать двигаться в неизвестность, неопределенность и опасность, используя имеющийся у нас разум, чтобы планировать, насколько возможно, нашу безопасность и одновременно нашу свободу.

ПРИМЕЧАНИЯ

Общие замечания. Текст этой книги можно читать, не заглядывая в «Примечания». Тем не менее, «Примечания» содержат материал, который может заинтересовать всех читателей книги, а также некоторые замечания и аргументы более специального характера. Читателям, интересующимся этим материалом, я советую сначала полностью прочитать текст соответствующей главы, а затем обратиться к «Примечаниям».

Хочу принести извинения за чрезмерное, возможно, количество перекрестных ссылок, которые я включил для удобства читателей, специально интересующихся теми или иными второстепенными вопросами, которые рассматриваются в книге. (Я имею в виду, например, платоновскую концепцию расизма или проблему Сократа). Предвидя, что условия военного времени сделают для меня невозможным чтение гранок, я решил отсылать читателей не к номерам страниц книги, а к номерам примечаний. Поэтому ссылки на текст книги я делаю при помощи указаний на соответствующие примечания, например: «см. текст к примечанию 24 к главе 3» и т. п. Условия военного времени также наложили ограничения на объем доступной мне библиотечной литературы, поэтому я не сумел свериться с некоторыми источниками — и старыми, и новыми, как это следовало бы сделать при нормальных обстоятельствах.

* Примечания, использующие материал, который не был для меня доступен во время написания рукописи первого издания этой книги (а также примечания другого характера, которые были добавлены после 1943 года), помещаются между звездочками, хотя так помечены не все новые примечания.*

** При подготовке русского издания у редактора и переводчиков возникла необходимость в ряде случаев дать свои примечания. Для того, чтобы отделить их от примечаний К. Поппера, они будут обозначаться двумя звездочками с обеих сторон, если они включены в «Примечания» (как в данном случае), и одной звездочкой в случае подстрочных примечаний, при этом всегда будет указано, что это — примечания редактора и (или) переводчиков.

Следует прежде всего сказать несколько слов об авторах эпиграфов к первому тому книги. По нашей просьбе К. Поппер любезно сообщил следующие краткие биографические данные:

Сэмюэл Батлер (1835-1902) — английский писатель, получивший широкую известность благодаря своим сатирическим романам, один из наиболее оригинальных и интересных британских философов XIX в. В своем наиболее известном романе «Erehwon» он под несомненным влиянием «Утопии» Т. Мора в сатирическом виде изображает некоторое утопическое царство (слово «Erehwon» является анаграммой слова «nowhere», т. е. «нигде», отсюда жители этого царства — эревоны, или едгины).

Эдмунд Берк (1723-1797) — политический деятель, убежденный защитник демократии в британском парламенте. Критиковал Великую французскую революцию, но на практике поддерживал революцию в Америке.

В процессе перевода у нас возникло много терминологических трудностей, связанных прежде всего с переводом на русский язык ряда введенных

К. Поппером новых терминов. Соответствующие пояснения даются в наших подстрочных примечаниях.

Мы приняли также ряд соглашений, относящихся к переводу, о наиболее важных из которых следует сообщить читателям.

Автор очень часто использует прописные буквы в названиях многих исторических событий, созданных в античный период понятий, представлений, мифов, а также терминов, введенных Платоном, Аристотелем, Гегелем, Марксом и другими. Опираясь на сложившиеся традиции русской философской литературы, мы использовали прописные буквы только: 1) при первом упоминании основных терминов Платона, Аристотеля, Гегеля и Маркса; 2) при обозначении имен идей Платона (например, «Справедливость», «Благо», «Истина», «Красота»); 3) при обозначении наиболее известных античных событий, понятий и мифов (например, «Великое поколение», «Великий год», «миф о Числе», «миф о Падении человека» и т. п.). Во всех остальных случаях мы используем строчные буквы. Так, например, мы, как правило, будем писать «идеи или формы» со строчных букв и без запятой (так обычно пишется в русской философской литературе), но читатель, конечно, прекрасно знает, что у Платона «эйдосы», «идеи» и «формы» — это совершенно одно и то же.

Во всех доступных нам случаях мы цитируем сочинения, на которые ссылается автор по имеющимся русским переводам. Укажем основные источники и принятые сокращения.

Русские переводы текстов досократиков приводятся по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. Издание подготовил А. В. Лебедев. М., Наука, 1989; сокращенно: (Л., соответствующие страницы). «История» Фукидида цитируется по изданию: *Фукидид.* История. Л., Наука, 1981; тексты Платона — по изданию: *Платон.* Сочинения. В трех томах. М., Мысль, 1968-1972, а также *Платон.* Диалоги. М., Мысль, 1986; тексты Аристотеля — по изданию: *Аристотель.* Сочинения. В четырех томах. М., Мысль, **1975-1983** (при цитировании Платона и Аристотеля указываются только название сочинения и соответствующая пагинация); Диоген Лаэртий цитируется по русскому переводу: *Диоген Лаэртий.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979 (сокращенно: *Диог. Л.,* номер соответствующего фрагмента).

Большинство русских переводов приводимых К. Поппером цитат из Гегеля заимствовано из соответствующих русских изданий Гегеля. Для удобства ссылок на эти издания принимаются следующие сокращения: (1) Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., Мысль, 1977 — (ЭНЦ, 3; страницы); (2) Философия права. М., Мысль, 1990 — (ФП, страницы); (3) Философия истории // Сочинения. Т. **VIII.** М., 1935 — **(ФИ,** страницы). Ссылки на другие русские переводы приводятся полностью в тексте примечаний.

Ссылки на русские переводы сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса даются по 2-му русскому изданию «Сочинений» и сокращаются следующим образом: (МЭ, 23; 117) — означает: *К. Маркс, Ф. Энгельс* Сочинения, 2-е изд., т. 23, с. 117. Ссылки на работы В. И. Ленина даны по «Полному собранию сочинений» и сокращаются следующим образом: (Ленин, 33; 18) — означает: *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 33, с. 18.

Источники цитат из русских изданий других авторов указываются в примечаниях. Для удобства читателей мы будем напоминать им о принятых при указании источников цитирования сокращениях.

И, наконец, последнее, что мы хотели бы сказать в этом примечании. В ряде случаев мы столкнулись с несовпадением, иногда значительным, русских переводов — главным образом античных авторов — с переводами, приводимыми К. Поппером. Все такие случаи указаны в наших примечаниях, где даны соответствующие пояснения.

Об одном таком несовпадении следует сказать сейчас. В процессе работы над переводом мы выяснили, что используемая К. Поппером рубрикация внутри книг «Политики» Аристотеля не совпадает с принятой в русских переводах этого сочинения. Так, например, цитируемый в прим. 20 (2) к гл. 6 фрагмент из «Политики» обозначается автором как III, 9, 1, 1280a. В русском же переводе на месте III, 9, 1 находится фрагмент 1284b 35-40, а фрагменту 1280a соответствует III, 5, 8. Таким образом, совпадает только номер книги и общепринятая пагинация, которую К. Поппер указывает всегда. По пагинации читатели и смогут найти цитируемые фрагменты в сочинениях Аристотеля. — *Прим. редактора и переводчиков.***

ПРИМЕЧАНИЯ К«ВВЕДЕНИЮ»

Слова Канта, приведенные в качестве эпиграфа, взяты из его письма М. Мендельсо»гу от 8 апреля 1766 г. (*I. Kant.* Werke, ed. by E. Cassirer, vol. IX, p. 56 и след.; русский перевод: *И. Кант.* Трактаты и письма. М., Наука, 1980, с. 515). См. также прим. 41 к гл. 24 и соответствующий текст. [1] Термины *«открытое общество»* и *«закрытое общество»,* насколько мне известно, впервые были использованы Анри Бергсоном в «Двух источниках морали и религии » *(A. Bergson.* Two Sources of Morality and Religion. Engl, ed., 1935). Несмотря на существенное отличие в употреблении этих терминов Бергсоном и мною (обусловленное фундаментальными различиями в трактовке почти каждой философской проблемы), существует и нечто общее, о чем я хотел бы упомянуть (см. определение Бергсоном закрытого общества как «человеческого общества, едва вышедшего из лона природы» — op. cii., p. 229). Главное различие, однако, состоит в следующем. Мои термины основаны на *рационалистическом различении:* закрытое общество характеризуется верой в существование магических табу, а открытое общество в моем понимании представляет собой общество, в котором люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта. Бергсон, напротив, имел в виду *религиозное различение.* Вот почему он может рассматривать свое открытое общество как продукт мистической интуиции, тогда как я полагаю (о чем сказано в главах 10 и 24), что мистицизм следует рассматривать как выражение тоски по утраченному единству закрытого общества и поэтому как реакцию на рационализм открытого общества. Из того, как я использую термин «открытое общество» в главе 10, может показаться, что он напоминает термин Грэма Уоллеса «великое общество», однако он может относиться также и к «малому обществу», подобному Афинам времен Перикла. Кроме того, нетрудно представить, что и «великое общество» может быть задержано в своем развитии и закрытым. Вероятно, существует также и некоторое сходство между моим «открытым обществом» и термином, использованным У. Липманом в заглавии одной из его наиболее восхитительных книг — «благое общество» (см. *W. Lippmann* The Good Society, 1937, а также прим. 59 (2) к гл. 10, прим. 29, 32 и 58 к гл. 24 и соответствующий текст).

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 1

Слова Перикла, приведенные в качестве эпиграфа, взяты из его речи, опубликованной Фукидидом (см. *Фукидид.* История, II, 37-41). ** Утверждение Перикла, приводимое К. Поппером в качестве эпиграфа, отсутствует в русском переводе Фукидида; вместо него в этом месте речи Перикла говорится так: «Однако и остальные граждане, несмотря на то, что каждый занят своим ремеслом, также хорошо разбираются в политике». Мы сохранили в эпиграфе использованный К. Поппером вариант перевода Фукидида — см. также наше прим. к прим. 31 к гл. 10.** По поводу речи Перикла см. прим. 31 к гл. 10 и соответствующий текст.

Отрывок из Платона, служащий другим эпиграфом к главе 1, взят из «Законов», 942 a-b, и он подробно обсуждается в прим. 33 и 34 к гл. 6 и в соответствующем тексте.

[1] Термин «коллективизм» я использую только для обозначения доктрины, подчеркивающей значение некоторого коллектива или группы — например, «государства» (или какого-нибудь определенного государства, нации или класса) в противопоставлении индивидууму. Проблема коллективизма или индивидуализма более подробно рассматривается в главе 6, в особенности в прим. 26-28 к этой главе и соответствующем тексте. — О «трибализме» см. главу 10, в особенности прим. 38 к этой главе (список пифагорейских племенных табу).

[2] Это означает, что такая интерпретация не несет никакой эмпиричес кой информации, как показано в моей «Логике научного исследования» *(К. Popper.* Logic of Scientific Discovery. London, Hutchinson, 1959; русский сокращенный перевод в: *К. Поппер.* Логика и рост научного знания. М., Прогресс, 1983, с. 33-235).

[3] Одна из общих черт доктрин избранного народа, избранной расы и избранного класса состоит в том, что эти доктрины были вызваны к жизни и приобрели свое значение в качестве реакции на тот или иной вид угнетения. Доктрина избранного народа была выдвинута в период основания иудейской церкви, т.е. во время вавилонского пленения. Теория господствующей арий ской расы графа Ж. Гобино была реакцией эмигранта аристократического происхождения на утверждение, что французская революция успешно из гнала господ тевтонцев. Пророчество Маркса о победе пролетариата возникло в период наиболее жестокого угнетения и эксплуатации рабочего класса в современной истории. Ср. сказанное с тем, что говорится в прим. 39 к гл. 10 и в особенности в прим. 13-15 к гл. 17, а также в соответствующих местах текста.

* Одно из наиболее ярких и кратких выражений историцистского кредо представлено на страницах радикального историцистского памфлета, пространный отрывок из которого приведен в конце прим. 12 к гл. 9. Этот памфлет под названием «Христиане в классовой борьбе» был написан Джильбертом Коупом с предисловием епископа Брэдфордского *(G. Cope.* Christians in the Class Struggle // 'Magnificat' Publication No. 1, Published by the Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, 1942, 28, Maypole Lane, Birmingham 14). Вот что мы читаем на с. 5-6 этого произведения: «Для всех этих воззрений характерно утверждение тезиса "неизбежность плюс свобода". Биологическая эволюция, классовая борьба, деятельность

Святого Духа — все эти три процесса характеризуются движением к предустановленной цели. Человеческие усилия способны временно затормозить или отвлечь в сторону это движение, но его сила от этого не убывает, и хотя конец этого движения угадывается лишь смутно... мы можем знать об этом процессе достаточно много, чтобы задерживать или ускорять его неизбежное течение. Иначе говоря, человеку может быть известно достаточно много о законах, управляющих тем, что мы называем "прогрессом"... Он может пытаться задержать или отвлечь этот поток. Однако эти усилия, хотя временно и могут привести к успеху, в конечном счете заранее обречены на неудачу».*

[4] Гегель говорил, что в «Науке логики» он полностью воспроизвел учение Гераклита. Кроме того, он утверждал, что всеми своими идеями он обязан Платону. * Интересно, что Фердинанд фон Лассаль, один из лидеров немецкой социал-демократии (и, как и Маркс, гегельянец), посвятил Гераклиту двухтомное исследование.*

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 2

[1] Вопрос «Из чего сделан мир?» почти всеми ранними ионийскими философами признается в качестве фундаментальной проблемы. Если эти философы действительно рассматривали мир по аналогии с сооружением, то вопрос о природе его строительного материала должен был дополняться вопросом о его генеральном плане. Действительно, известно, что Фалес интересовался не только тем, из какого вещества сделан мир, но и астроно мией и географией, а Анаксимандр первым начертил некий генеральный план — карту Земли. Еще некоторые сведения об ионийской школе (в частности, о предшественнике Гераклита Анаксимандре) можно найти в главе 10 — см. прим. 38-40 к этой главе, особенно прим. 39.

' Согласно Р. Айслеру *(R. Eisler.* Weltenmantel und Himmelszelt, p. 693), гомеровское понятие судьбы («мойры») восходит к восточной астральной мистике, обожествлявшей пространство, время и фатум. Он же утверждает (Revue de Synthese Hisiorique, 41, app., p. 16 и след.), что отец Гесиода был малоазийцем и что идеи о Золотом веке и о присутствии металлов в теле человека имеют восточные корни (см. об этом посмертное издание книги Айслера о Платоне — *R. Eisler.* Plato. Oxford, 1950). Айслер показывает также (Jesus Basileus, vol. II, p. 618-619), что идея мира как всеобщности вещей («космоса») была навеяна вавилонскими политическими учениями. Идея мира как сооружения (дома или шатра) рассматривается в книге R.Eisler. Weltenmantel und Himmelszelt.*

[2] См. *H. Diels.* Die Vorsokratiker, 5-th edition, 1934, фрагмент 124 (ссылки на это издание в примечаниях будут сокращенно обозначаться как D^5), см. также D^5, vol. II, p. 423, строка 21 и след. (Предлагаемое некоторыми исследователями введение отрицания в этот фрагмент кажется мне методо логически столь же несостоятельным, как и попытка некоторых авторов вообще его дискредитировать. Я не принимаю этих интерпретаций и следую восстановленному А. Рюстовым первоначальному тексту.) Две другие цита ты, приведенные в этом абзаце, являются отрывками из «Кратила», 401 d, 402 a-b.

"Напоминаем читателям, что русские переводы фрагментов Гераклита приводятся по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I.

Издание подготовил А. В. Лебедев. М., Наука, 1989; сокращенно: Л с указанием на страницу, где находится цитируемый фрагмент. В данном случае фрагмент обозначается как D^5 124, Л 248. — *Прим. редактора и переводчиков.***

Моя интерпретация учения Гераклита несколько отличается от той, которая сейчас считается общепринятой и которая была выражена, в частности, Дж. Бернетом. Тем, кто сомневается в том, что моя интерпретация вообще может считаться правдоподобной, советую обратиться к примечаниям 2, 6, 7 и 11 к этой главе. В них я рассматриваю философию природы Гераклита, так как в тексте я ограничился изложением только историцистских аспектов учения Гераклита и его социальной философии. Эти примечания могут оказаться также полезными при чтении глав 4-9 и в особенности главы 10, в свете которой философия Гераклита кажется мне достаточно типичной реакцией на социальную революцию, свидетелем которой он был. См. также прим. 39 и 59 к гл. 10 (и соответствующий текст), а также общую критику методологии Дж. Бернета и А. Тейлора, данную мною в прим. 56 к гл. 10.

Как было сказано в тексте главы, я, как и многие другие исследователи (в частности, Э. Целлер и Дж. Гроут), полагаю, что утверждение об универсальной текучести является центральным в учении Гераклита. Вернет, напротив, считает, что оно «вряд ли является самым важным» для Гераклита (см. *J. Burnet.* Early Greek Philosophy, 2-nd ed., p. 163.) Однако при детальном исследовании его аргументации (см. p. 158 и далее) я так и не смог убедиться, что фундаментальное достижение Гераклита состояло в открытии абстрактной метафизической доктрины, согласно которой «мудрость заключается не в познании многих вещей, а в восприятии лежащего в их основании единства борющихся противоположностей», — как об этом пишет Бернет. Несомненно, что понятие о единстве противоположностей является важным звеном учения Гераклита, однако это понятие может быть выведено (насколько такие вещи вообще выводимы — см. прим. 11 к данной главе и соответствующий текст) из более конкретной и поддающейся интуитивному постижению теории о всеобщей изменчивости. То же самое может быть сказано и об учении Гераклита об огне (см. прим. 7 к данной главе).

Те, кто, наряду с Бернетом, полагают, что доктрина универсальной изменчивости была провозглашена еще задолго до Гераклита ранними ионийскими философами, тем самым, по-моему, не желая того, свидетельствуют о его оригинальности: ведь даже через 2400 лет после смерти Гераклита им так и не удалось понять главного в его философии. Они не видят разницы между течением или циркуляцией *внутри* сосуда, сооружения или космического каркаса, т.е. *внутри всеобщности вещей* (некоторые элементы учения Гераклита действительно могут быть поняты именно так, но лишь те элементы, в которых он не был оригинален — см. далее), и универсальным течением, охватывающим все — и сосуд, и сам каркас (см. *Лукиан* в D^5,1, p. 190; Л 180). Признав универсальную текучесть, Гераклит пришел к выводу, что не существует никакой прочной вещи вообще. (Анаксимандр в какой-то степени положил начало устранению мирового каркаса, однако от его учения до доктрины всеобщей изменчивости предстояло пройти еще немалый путь. См. также прим. 15 (4) к гл. 3.)

Доктрина всеобщей изменчивости заставляет Гераклита дать объяснение *кажущейся стабильности* существующих в мире вещей, а также другим очевидным регулярностям. Для этого он создает ряд вспомогательных теорий, в частности, учение об огне (см. прим. 7 к данной главе) и о законах природы

(см. прим. 6). Именно при объяснении кажущейся стабильности мира он активно использует теории предшественников, превращая их учения о сгущении и разрежении и о вращении небес в общую теорию периодической циркуляции материи. Однако я полагаю, что эта часть его учения является не центральной, а вспомогательной. Она носит до некоторой степени апологетический характер, пытаясь примирить новую революционную доктрину текучести со здравым смыслом и с учениями предшественников. Поэтому, как я считаю, Гераклит не был механистическим материалистом, выдвинувшим одну из разновидностей теории о превращении и сохранении материи и энергии. Такое понимание Гераклита, по моему мнению, совершенно исключается его магической трактовкой законов и густо замешанной на мистике теорией о единстве противоположностей.

Мое убеждение в том, что теория универсальной изменчивости является центральной в учении Гераклита, подтверждает и Платон. Подавляющее большинство его прямых ссылок на Гераклита («Кратил», 401 d, 402 a-b, 411, 437 и след., 440; «Теэтет», 153 c-d, 160 d, 177 c, 179 d и след., 182 a и след., 183 a и след.; см. также «Пир», 207 d, «Филеб», 43 a; см. также «Метафизику» Аристотеля 987a 33, 1010a 13, 1078b 13) наглядно говорят о том, как велико было влияние этой доктрины на мыслителей того времени. Эти прямые и ясные свидетельства гораздо более доказательны, чем интересный отрывок из Платона («Софист», 242 d и след.; хотя имя Гераклита открыто в нем и не упоминается, но в связи с Гераклитом ранее он уже исследовался Ф. Ибервегом и Э. Целлером), основываясь на котором, пытается построить свою интерпретацию Бернет. (Другой свидетель Бернета — Филон Александрийский (Иудей) — имеет, конечно, небольшой вес по сравнению с Платоном и Аристотелем.) Однако даже и этот отрывок полностью соответствует нашей интерпретации. (Что касается несколько двусмысленного отношения Бернета к ценности этого отрывка, то см. прим. 56(7) к гл. 10.) Сделанное Гераклитом открытие того, что мир — это универсум не вещей, а событий или *фактов,* вовсе не является тривиальным обобщением. Подтверждение этому — то, что совсем недавно это открытие было еще раз сделано Л. Витгенштейном: «Мир есть совокупность фактов, *а не вещей»* (см. *L. Wittgenstein*. Tractatus Logico-Philosophicus, 1921/1922, предложение 1.1 (курсив мой); русский перевод: *Л. Витгенштейн.* Логико-философский трактат. М., 1958, с. 31).

Подведем итоги. Я считаю доктрину всеобщей изменчивости фундаментальной для Гераклита и вытекающей из его социально-политического опыта. Все другие его теории являются вспомогательными по отношению к ней. Учение Гераклита об огне (см. *Аристотель.* «Метафизика», 984a 7, 1067a 2, а также 989a 2, 996a 9, 1001a 15; «Физика», 205a 3) я считаю центральным в его натурфилософии — оно представляет собой попытку примирить учение о текучести с опытом восприятия стабильных вещей, связать его с более ранними теориями циркуляции. Из учения об огне Гераклит вывел теорию законов. А доктрину единства противоположностей я не считаю центральной в философии Гераклита и расцениваю ее как весьма абстрактную, связанную с его мистицизмом и являющуюся предтечей многих последующих логических и методологических концепций (как таковая она вдохновила Аристотеля на открытие закона противоречия).

[3] *W. Nestle.* Die Vorsokratiker, 1905, p. 35.

[4] С тем, чтобы облегчить идентификацию цитируемых фрагментов, я даю их номера по изданию И. Байуотера (эта нумерация принята Дж. Берне-

том для английского перевода фрагментов — см. J. Burnet. Early Greek Philosophy) и номера фрагментов по пятому изданию Дильса.

Из восьми отрывков, приведенных в этом абзаце, — (1) и (2) цитируются по фрагменту B 114 (= *Bywater, Burnet),* D^5 121 (= *Diels,* 5-th edition), Л 247 (= Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, с. 247). Остальные отрывки взяты из фрагментов: (3): B 111, D^5 29, Л 244 (ср. *Платон.* «Государство», 586 a-b)... (4): B 111, D* 104, Л 246... (5): B 112, D^5 39, Л 246 (ср. D^5, vol. 1, p. 65)... (6): B 5, D^5 17, Л 191... (7): B 110, D^5 33, Л 247... (8): B 100, D^5 44, Л 247.

[5] Три отрывка, приведенных в этом абзаце, взяты из фрагментов: (I) и (2): B 41, D^5 91, Л 211-212 (относительно (1) см. также прим. 2 к этой главе), (3): D^5 74, Л 241.

**Читателя не должно смущать то, что практически та же самая мысль Гераклита, которая выражена в цитируемом в этом абзаце фрагменте (2), на предыдущей странице — с. 42 приводится в несколько ином русском переводе. Связано это с тем, что в первом случае К. Поппер ссылается на «Кратила» (402 a/b), а во втором — на Дильса, и соответствующие русские переводы, хотя и незначительно, но отличаются. — *Прим. редактора и переводчика.* **

[6] Два приведенных здесь отрывка — это B 21, D^5 31, Л 220 и B 22, D^5 90, Л 222.

[7] О понятии «мера» («закон» или «период»), введенном Гераклитом, см. B 20, 21, 23, 29; D^5 30, 31, *94;* Л 217, 220. (D^5 31 связывает друг с другом понятия «меры» и «закона» *(«Symbollogos»).*

Пять отрывков, приведенных в этом абзаце, взяты из фрагментов: (1): D^5, vol. 1, p. 141, строка 10 (см. *Диог. Л.,* IX, 7)... (2): B 29, D^5 94, Л 220 (см. прим. 2 к гл. 5)... (3): B 34, D^5 100, Л 228... (4): B 20, D^s 30, Л 217... (5): B 26, D^5 66, Л 239.

(1) Идея закона *коррелирует* с идеей изменчивости и потока, ибо только законы и регулярности, существующие внутри потока, *способны* объяснить видимую стабильность мира. Самыми типичными регулярностями, извест ными человеку, погруженному в изменчивый мир, являются природные периоды: смена дня и ночи, лунный месяц, смена времен года. Мне кажется, что гераклитовская теория закона логически находится между по сути дела современной теорией «каузальных законов» (которой придерживались Лев-кипп и особенно Демокрит) и концепцией темных фатальных сил Анакси-мандра. Гераклитовы законы все еще являются «магическими», т.е. он еще не умел различать между абстрактными каузальными регулярностями и законами типа табу, поддерживаемыми человеческими санкциями (см. об этом прим. 2 к гл. 5). По-видимому, его теория судьбы связана с теорией «Великого года» или «Великого цикла», составляющего 18000 или 36000 обычных лет. (см., например, J. Adam. The Republic of Plato, vol. II, p. 303). Я определенно не думаю, что из этой теории следует, будто Гераклит на самом деле верил не во всеобщую текучесть, а лишь в многообразные циркуляции, постоянно восстанавливающие стабильность структуры. Однако я допускаю, что ему трудно было представить закон изменчивости или даже судьбы, не прибегая к понятию периодичности (см. также прим. 6 к гл. 3).

(2) В философии природы Гераклита огонь играет центральную роль. (Возможно, что влияние на него оказали персы.) Пламя является ярким символом потока или процесса, *во многих отношениях кажущегося вещью.* Поэтому это понятие способно дать объяснение опыту столкновения со

стабильными вещами, примиряя этот опыт с идеей потока. Эту идею легко распространить на живые тела, которые подобны пламени, но горящему медленнее. Гераклит утверждает, что *все* вещи текучи, *все* подобны пламени, но их текучесть обладает разными «мерами» или законами движения. «Горшок» или «корыто», в котором горит пламя, гораздо менее текуч, чем огонь — и все же он текуч. Он меняется, у него есть своя судьба и свои законы, огонь охватит его и он сгорит, будет уничтожен, даже если потребуется определенное время для того, чтобы свершилась его судьба. Поэтому «всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит» (B 26, D^5 66, Л 239).

Таким образом, огонь является символом и принципом объяснения того, что вещи кажутся неизменными, хотя они на самом деле текучи. Он также является символом перехода материи с одной ступени (топлива) на другую. Поэтому он является связующим звеном между интуитивной философией природы Гераклита и учениями его предшественников о сгущении и разряжении. Вспыхивание и затухание пламени, происходящие в соответствии с мерой топлива, представляют собой пример закона, который, будучи соединенным с идеей периодичности, может объяснить регулярности таких природных периодов, как сутки или год. (Изложенные соображения заставляют меня усомниться в правоте Дж. Бернета, не доверяющего хрестоматийным свидетельствам о вере Гераклита в периодически возникающие большие пожары, связанные, по-видимому, с окончанием Великого года — ср. *Аристотель.* «Физика», 205a 3 с D^5 66, Л 239).

[8] Четырнадцать отрывков, цитируемых в этом абзаце, взяты из фрагмен тов: (1): B 10, ДО 123, Л 192... (2): B 11, D^5 93, Л 193... (3): B 16, ДО 40, Л 195... (4): ДО 81, Л 196...(5): B 94, ДО 73, Л 190... (6): B 95, ДО 89, Л 198... (с цитатами (5) и (6) ср. платоновское «Государство», 476 с и далее, 520 с)... (7): B 6, ДО 19, Л 190... (8): B 3, ДО 34, Л 190... (9): B 19, ДО 41, Л 239... (10): B 92, ДО 2, Л 198... (11): B 91a, ДО 113, Л 198... (12): B 59, ДО 10, Л 199... (13): B 65, ДО 32, Л 239... (14): B 28, ДО 64, Л 237.

"В оригинале, как нам представляется, упущена ссылка на фрагмент (4). Таким образом, в этом абзаце цитируются не тринадцать, а четырнадцать фрагментов. — *Прим. редактора.*"

[9] Помимо всего прочего, Гераклит был еще и правовым позитивистом, причем более последовательным, чем большинство современных историков морали (о правовом позитивизме см. главу 5): «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справед ливым» (D^5 102, B 61, Л 241; см.также гераклитовский отрывок (8) в прим. 11). То, что Гераклит был первым правовым позитивистом, засвиде тельствовано еще Платоном («Теэтет», 177 c-d). Об этическом и правовом позитивизме вообще см. главу 5 (текст к примечаниям 14-18) и главу 22.

[10] Два отрывка, цитируемые в этом абзаце, взяты из фрагментов: (I): B 44, ДО 53, Л 202... (2): B 62, ДО 80, Л 201.

[11] Девять отрывков, приведенные в этом абзаце, взяты из фрагментов: (1): B 39, ДО 126, Л 214... (2): B 104, ДО 111, Л 214... (3): B 78, ДО 88, Л 213-**214...** (4): B 45, ДО 51, Л 199... (5): ДО 8, Л 200... (6): B 69, ДО 60, Л 204... (7): B 50, ДО 59, Л 204... (8): B 61, ДО 102, Л 241 (см. прим. 9)... (9): B 57, ДО 58, Л 215 (ср. *Аристотель.* «Физика», 185b 20).

Поток или изменение должны быть переходом от одной *стадии, свойства* или положения к другим. Поскольку поток предполагает наличие того, что изменяется, то вещь, претерпевающая изменения, должна сохранять свою

идентичность, даже если она переходит на противоположную стадию или приобретает противоположное свойство или положение. Это связывает теорию потока с теорией единства противоположностей (см. *Аристотель.* «Метафизика», 1005b 25, 1024a 24, 1062a 32, 1063a 25) и с доктриной единства всех вещей: все вещи находятся лишь на различных стадиях или представляют собой лишь различные проявления изменяющегося единого (огня).

Представлялся ли Гераклитом «путь наверх» и «путь вниз» первоначально в виде обычной дороги, ведущей сначала в гору, а затем с горы (или, быть может, как дорога, ведущая наверх с точки зрения человека, находящегося внизу, и ведущая вниз с точки зрения человека, находящегося наверху) и была ли эта метафора лишь позднее приспособлена к иллюстрации процесса кругооборота, к пути, который проходит земля, превращаясь в воду (быть может, в жидкое топливо в кувшине?), затем в огонь и опять из огня в воду (дождь?) и снова в землю, или путь вверх и путь вниз с самого начала виделся Гераклиту аналогичным процессу кругооборота материи — сегодня эти вопросы, конечно же, никому не удастся решить. (Я полагаю, однако, что первое из этих предположений более правдоподобно. Об этом говорит большое количество сходных идей, выраженных в различных фрагментах Гераклита — см., в частности, текст настоящей главы.)

[12] Четыре цитируемых в этом абзаце отрывка взяты из фрагментов: (1): B 102, D^5 24, Л 244... (2): B 101, D^5 25, Л 244 (ср. платоновские «Законы», 903 d-e — этот отрывок контрастирует с отрывком из «Государства» 617 d-e)... (3): B 111, D^5 29, Л 244 (продолжение этого фрагмента уже цитировалось — см. отрывок (3) в прим. 4)... (4): B 113, D^5 49, Л 245.

[13] Весьма вероятно (см. *E. Meyer.* Geschichte des Altertums, особенно Bd. 1), что чрезвычайно характерные для этого времени учения об избранном народе явились источником некоторых других, помимо иудейской, религий.

[14] О. Конт, создавший во Франции вариант историцистской философии, во многом сходный с философией Гегеля, подобно последнему пытался остановить напор революционных сил (см. *F. A. von Hayek.* The Counter-Revolution of Science // Economica. New Series., vol. VIII, 1941, p. 119 и след., p. 281 и след.). Об интересе Ф. Лассаля к Гераклиту см. прим. 4 к гл. 1. Интересно отметить в этой связи параллелизм в развитии историцистских и эволюционных идей. В античной Греции первым эволюционистом был полугераклитовец Эмпедокл (о платоновской разновидности эволюционизма см. прим. 1 к гл. 11). Значительно позднее возрождение эволюционизма произошло в Англии и во Франции в период Французской революции.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 3

[1] Сравните это объяснение термина «олигархия» с тем, что сказано в конце прим. 44 и 57 к гл. 8.

[2] См. прим. 48 к гл. 10.

[3] См. окончание гл. 7, в частности прим. 25, а также гл. 10, в частности прим. 69.

[4] См. *Диог. Л.,* III, 1. О семейных связях Платона, в частности о его происхождении по линии отца от Кодра «и даже от бога Посейдона», см. *G. Grote.* Plato and other Companions of Socrates, 1875, vol. I, p. 114. (Имеются аналогичные свидетельства о семье Крития, т.е. родственников Платона со

стороны матери. Об этом см. *E. Meyer.* Geschichte des Altertums, vol. V, 1922, p. 66.) Вот что Платон говорит в «Пире», (208 d): «Ты думаешь, Алкести-де,... Ахиллу... или вашему Кодру захотелось бы умереть *ради будущего царства своих детей,* если бы они не надеялись оставить ту бессмертную память о своей добродетели, которую мы и сейчас сохраняем?». Платон восхваляет семейство Крития (т.е. своих родственников со стороны матери) в раннем диалоге «Хармид» (157 e и след.) и в позднем диалоге «Тимей» (20 e), в котором корни этого семейства прослеживаются вплоть до Дропида, афинского правителя, архонта и друга Солона.

[5] Два автобиографических отрывка, цитируемых в этом абзаце, взяты из «Седьмого письма» (325). Многие известные исследователи подвергают сомнению платоновское авторство этих писем (возможно, без достаточных на то оснований. Я считаю, что Дж. Филд подошел к этой проблеме весьма основательно — см. прим. 57 к гл. 10. Вместе с тем, «Седьмое письмо» кажется мне несколько подозрительным — слишком часто оно повторяет то, что нам уже известно из «Апологии Сократа», и слишком многое в нем кажется преднамеренным). Поэтому я позаботился о том, чтобы моя интер претация Платона основывалась на самых известных его диалогах. Впрочем, она полностью соответствует и идеям, изложенным в «Письмах Платона». Для удобства читателей я привожу список наиболее часто используемых мной платоновских диалогов в предполагаемом историческом порядке их написания (см. прим. 56 (8) к гл. 10): «Критон» — «Апология Сократа» — «Евтифрон»; «Протагор» — «Менон» — «Горгий»; «Кратил» — «Менек сен» — «Федон»; «Государство»; «Парменид» — «Теэтет»; «Софист» — «Политик» — «Филеб»; «Тимей» — «Критий»; «Законы».

[6] (1) У Платона нигде прямо не говорится о том, что *историческое* развитие может обладать *циклическим* характером. Ссылки на эту теорию, однако, имеются по крайней мере в четырех местах: в «Федоне», в «Го сударстве», в «Политике» и в «Законах». Вероятнее всего, во всех этих случаях Платон имел в виду теорию Великого года Гераклита (см. прим. 6 к гл. 2). Возможно, однако, и то, что Платон имел в виду не самого Гераклита, а Эмпедокла, теорию которого (см. также: *Аристотель.* «Мета физика», 1000a 25 и след.). Платон считал более «мягкой» разновидностью учения Гераклита о единстве всех изменений. Об этом он говорит в знаме нитом отрывке из «Софиста» (242 e и след.). Согласно этому отрывку, а также тому, что повторяет Аристотель («О возникновении и уничтожении», B, 6, 334a 6), существует исторический цикл, обнимающий период, когда правит любовь, и период, когда правит гераклитова борьба или распря. Аристотель говорит, что, по мнению Эмпедокла, «в настоящее время... в мире... господствует Вражда, а раньше... господствовала Любовь». Утверж дение, что изменения, характеризующие современный космический период, носят характер борьбы, и поэтому они вредоносны, хорошо соответствует как теориям, так и переживаниям Платона.

Продолжительность Великого года, по всей видимости, составляет период времени, по истечении которого *все* небесные тела располагаются друг относительно друга так же, как и в начале этого периода. (Поэтому Великий год равен наименьшему общему кратному периодов обращения «семи планет»).

(2) В отрывке из «Федона», о котором я говорил в пункте (1), сначала упоминается гераклитова теория изменчивости, касающаяся превращения друг в друга противоположных состояний, или противоположностей: «когда

что-нибудь становится больше, значит ли это с необходимостью, что сперва оно было меньшим, а потом из меньшего становится большим?» (70 e-71 a). Затем в нем говорится о законе циклического развития: «не таким ли образом возникает все вообще — противоположное из противоположного — в любом случае, когда налицо две противоположности» (там же). А далее Платон утверждает: «Если бы возникающие противоположности не уравновешивали постоянно одна другую, словно описывая круг, если бы возникновение шло по прямой линии,... все, в конце концов... приобрело бы одни и те же свойства и возникновение прекратилось бы» (72 a-b). Мне кажется, что общая направленность «Федона» более оптимистична, выражает больше веры в человека и человеческий разум, чем позднейшие диалоги Платона, но в нем отсутствует непосредственное описание исторического развития человечества.

(3) Приведенное в тексте главы описание исторического развития дается Платоном в «Государстве», где в книгах VIII и IX можно обнаружить подробную теорию исторического упадка, о которой мы будем говорить в главе 4. Эту теорию Платон иллюстрирует рассказом о Падении человека и о Числе, который будет подробно проанализирован в главах 5 и 8. Дж. Адам в своем издании «Государства» Платона (J. Adam (ed.) The Republic of Plato, 1902, 1921, vol. 2, p. 210) справедливо называет этот рассказ «рамкой, в которую вправлена платоновская "философия истории"». В этом рассказе нет прямых высказываний о циклическом характере исторического развития, но в нем есть несколько довольно таинственных намеков, которые, согласно любопытной, хотя и не совсем понятной интерпретации Аристотеля (и Адама), вероятно, относятся к Великому году Гераклита, т.е. к теории циклического развития (см. прим. 6 к гл. 2 и *Adam,* op. cit., vol. II, p. 303. Замечание об Эмпедокле, сделанное на с. 303 и след. издания Адама, требует уточнения — см. (1) этого примечания).

(4) В «Политике» (268 e-274 e) имеется еще один миф. Согласно этому мифу, Бог управляет миром самостоятельно в течение половины цикла великого мирового периода. После этого мир, который до тех пор двигался вперед, начинает скатываться назад. Таким образом, Платон выделяет два полупериода или полуцикла, составляющих полный цикл: период без войн и распрей, характеризуемый поступательным движением, направляемым Богом, и период все возрастающей дезорганизации и все ужесточающихся войн, характеризуемый попятным движением покинутого Богом мира. Мы, несомненно, живем во втором периоде цикла. В конце концов, мир испортится настолько, что Бог будет вынужден снова взять в руки бразды правления и изменить направление движения мира, чтобы спасти его от полного уничтожения.

Этот миф очень напоминает упомянутый в пункте 1 миф Эмпедокла, а также, вероятно, Великий год Гераклита. Адам (op. cit., vol. II, p. 296) указывает также на сходство этого мифа с мифологией Гесиода. * Один из моментов сходства составляет миф Гесиода о Золотом веке Кроноса, когда люди вырастали из земли. Этот миф очень напоминает платоновский миф о земнородных и о роли металлов в теле человека; этот миф играет важную роль в «Государстве» Платона (414 b и след., 546 e и след.). Об этом мифе мы будем подробно говорить в главе 8. Миф о земнородных упоминается также и в «Пире» (191 b). Возможно, он связан с традицией афинян называть себя «похожими на кузнечиков», т.е. автохтонами (см. прим. 32 (1) к гл. 4 и прим. 11 (2) к гл. 8).*

Однако, когда в диалоге «Политик» (302 b и след.) Платон выделяет шесть форм государственного устройства по мере возрастания их несовершенства, о циклической теории исторического развития речь уже не ведется. Напротив, каждая из этих шести форм, представляющих собой все более неточные копии совершенного, или наилучшего государства («Политик», 293 d-e, **297** c, 303 b), является своеобразной ступенью в процессе вырождения, иначе говоря, и в диалоге «Политик», и в «Государстве» при решении конкретных исторических проблем Платон ограничивается рассмотрением только той части исторического цикла, для которой характерен упадок.

* (5) Сходные замечания могут быть сделаны и в отношении «Законов». В книге **III,** 676 b-677 b, Платон, подробно описывая начало одного из циклов, дает набросок теории циклического развития истории. Там же (678 e и 679 c) мы узнаем, что это начало и было Золотым веком, а потому вся последующая история есть история упадка. Следует отметить, что отождествление Платоном планет с богами, а также учение о том, что боги оказывают воздействие на человеческие жизни (и что на развитие истории оказывают влияние космические силы), все это играло важную роль в астрологических концепциях неоплатоников. Все эти учения представлены в «Законах» (см. например, 821 b-d, 899 b, 899 d-905 d, 677 a и след.). Астрологию объединяет с историцизмом вера в предустановленную судьбу, которая может быть предсказана. Кроме того, астрология разделяет с некоторыми формами историцизма (в частности, с платонизмом и с марксизмом) веру в то, что вопреки возможности предсказывать будущее, мы способны оказывать на него влияние, особенно, если мы знаем, что должно случиться.*

(6) Нет ничего, кроме упомянутых ранее редких намеков, что указывало бы на то, что Платон всерьез рассматривал возможность восходящей или прогрессивной части цикла. Вместе с тем, кроме подробного описания, данного в «Государстве», а также в фрагментах, указанных в пункте (5) настоящего примечания, в платоновских диалогах можно найти еще немало замечаний, свидетельствующих о том, что Платон весьма серьезно относился к попятному движению, т.е. к закату истории. В этой связи необходимо подробно рассмотреть диалоги «Тимей» и «Законы».

(7) В «Тимее» (42 b, 90 e, особенно 91 d и след.; см. также «Федр», 248 d и след.) Платон дает описание того, что может быть названо происхождением видов путем вырождения: мужчины выродились в женщин, а женщины — в еще более низких животных (см. текст к прим. 4 к гл. 4 и прим. 11 к гл. 11).

(8) В книге III «Законов» (см. также книгу IV, 713 a и след.) представлена достаточно подробно развитая теория исторического упадка, которая во многом аналогична теории, изложенной в «Государстве». См. также следующую главу, особенно прим. 3, 6, 7, 27, 31 и 44 к гл. 4.

[7] Такое же мнение о политических целях Платона было высказано Дж. Филдом (G. C. *Field.* Plato and His Contemporaries, 1930, p. 91): «Ос новной целью платоновской философии можно считать стремление восста новить в цивилизации, находящейся на грани распада, стандарты мышления и поведения» (см. также прим. 3 к гл. 6 и соответствующий текст).

[8] Полагая, вопреки Джону Бернету и А. Э. Тейлору, что теория форм или идей целиком принадлежит Платону, хотя он и вкладывает ее в уста Сократа, я солидарен со многими старыми и современными авторитетами в этой области (например, Дж. Филдом, Ф. М. Корнфордом, А. К. Роджер сом). Несмотря на то, что платоновские диалоги являются единственным

первоклассным источником сведений об учении Сократа, все же, я считаю, следует провести различие между «сократовскими», т.е. исторически точными, и «платоновскими» чертами персонажа платоновских диалогов по имени «Сократ». Так называемая «проблема Сократа» обсуждается в главах 6, 7 и 10; ем. в особенности прим. 56 к гл. 10.

[9] Впервые термин «социальная инженерия» был использован, по-ви димому, Р. Паундом в его «Введении в философию права» *(R. Pound.* Introduction to the Philosophy of Law, 1922, p. 99). * Б. Маги сообщил мне, что С. и Б. Веббы скорее всего ввели его в употребление еще до 1922 года.*

Р. Паунд употреблял его в смысле постепенных, частных («peacemeal») социальных преобразований. В другом смысле использовал его М. Истмен (Л/. *Eastman.* Marxism: is it Science? 1940). Книгу Истмена я прочитал уже после того, как была написана моя собственная книга, поэтому, своим термином «социальная инженерия» я не собирался намекать на терминологию, используемую Истменом. Насколько я могу судить, он является сторонником критикуемого мной в главе 9 подхода, который я назвал «утопической социальной инженерией» (см. прим. 1 к этой главе; см. также прим. 18 (3) к гл. 5). В качестве первого социального инженера можно назвать градостроителя Гипподама Милетского (см. *Аристотель.* «Политика», 1276b 22, а также *R. Eisler.* Jesus Basileus, vol. II, p. 754).

Термин «социальная технология» был предложен мне К. Симкином. Я хотел бы внести ясность в то, что, обсуждая проблемы метода, главной задачей я вижу приобретение практического институционального опыта (см. гл. 9, в особенности текст к прим. 8 к этой главе). Более подробный анализ методологических проблем, связанных с социальной инженерией и социальной технологией, дан в моей книге «Нищета историцизма» *(K. Popper.* The Poverty of Historicism, London, Routledge and Kegan Paul, 2nd ed., 1960, part III).

[10] Приведенный отрывок взят из моей «The Poverty of Historicism», p. 65. Вопрос о «непредумышленных результатах человеческих действий» более подробно обсуждается в главе 14, см. в особенности прим. 11 и соответству ющий текст.

[11] Я — сторонник дуализма фактов и решений (или «сущего» и «долж ного»). Другими словами, я считаю невозможным сведение решений или требований к фактам, хотя, конечно, сами решения или требования можно рассматривать в качестве фактов. Некоторые соображения по этому поводу можно найти в главах 5 (текст к прим. 4-5), 22 и 24.

[12] Аргументы в пользу такого истолкования платоновской теории наилуч шего государства будут представлены в следующих трех главах. Пока достаточно сослаться на диалоги «Политик», 293 d-e, 297 c; «Законы», 713 b-c, 739 d-e; «Тимей», 22 d и след., в особенности 25 e и 26 d.

[13] См. известное свидетельство Аристотеля, которое частично будет приве дено далее в этой главе (см. прим. 25 к этой главе и соответствующий текст).

[14] Об этом писал Дж. Гроут в своей книге о Платоне (G. *Grote.* Plato, vol. Ill, note и, p. 267).

[15] Цитируемые отрывки взяты из «Тимея», 50 c-d, 51 e-52 b. Используе мая Платоном аналогия формы или идеи с отцом, а Пространства — с матерью всех чувственных вещей имеет важные и далеко идущие следствия. См. также прим. 17 и 19 к этой главе, а также прим. 59 к гл. 10.

(1) Эта аналогия напоминает миф Гесиода о *хаосе* — зияющей дыре (пространству, восприемнику), соответствующей матери, и о боге Эроте,

соответствующем отцу или идее. Хаос — это источник всего, а потому возникает проблема каузального (хаос = causa, причина) объяснения, которая долгое время ставилась в форме вопроса о происхождении (архе), рождении или возникновении.

(2) Пространство или мать соответствует «неопределенному» или «безграничному» Анаксимандра и пифагорейцев. Идея, поскольку она мужского пола, должна соответствовать определенному (или ограниченному) пифагорейцев. Ведь определенное как противоположность неопределенному, мужское как противоположность женскому, светлое как противоположность темному, благое как противоположность злому присутствуют на противоположных полюсах *пифагорейской таблицы противоположностей* (см. *Аристотель.* «Метафизика», 986a 22 и след.). Поэтому идеи скорее всего следует связывать со светом и благом (см. окончание прим. 32 к гл. 8).

(3) Идеи, будучи границей или пределом в противоположность неопределенному пространству (которое одновременно является неоформленной материей, т.е. бескачественным веществом Анаксимандра), впечатываются (см. прим. 17 (2) к этой главе) в него, как формовочный пресс, тем самым порождая чувственные вещи. * Дж. Д. Маббот привлек мое внимание к тому факту, что, согласно Платону, формы или идеи не сами впечатываются в пространство, а их впечатывает в него Демиург. Черты теории, согласно которой формы являются «причинами бытия и возникновения (или становления)», можно найти, как отмечает Аристотель («Метафизика», 1080a 2), уже в «Федоне», 100 d.*

(4) Вследствие акта порождения Пространство, т.е. восприемник, начинает действовать, так что все вещи приводятся в движение, они погружаются в поток Гераклита или Эмпедокла, который охватывает даже каркас всех вещей, т.е. само безграничное пространство. (О поздней гераклитовской идее восприемника см. «Кратил», 412 d.)

(5) Это описание напоминает также «путь обманчивого мнения» Парменида, утверждающего, что чувственный и текучий мир был создан благодаря смешению двух противоположностей — света (теплоты или огня) и тьмы (холода или земли). Понятно, что платоновские формы или идеи должны соответствовать первой группе противоположностей, а пространство и все безграничное — второй, особенно если мы вспомним, что платоновское чистое пространство очень близко неопределенной материи.

(6) После важнейшего открытия древнегреческой математикой того, что квадратный корень из двух выражается иррациональным числом, противоположность между определенным и неопределенным стала ассоциироваться с противоположностью рационального и иррационального. Однако поскольку Парменид отождествлял рациональное с бытием, то пространство или иррациональное должно было отождествляться с небытием. Другими словами, пифагорейскую таблицу противоположностей следовало расширить так, чтобы она охватывала рациональное как противоположность иррациональному и бытие как противоположность небытию. (Это соответствует тому, что Аристотель говорит в «Метафизике», 1004b 27, о том, что «все противоположности сводимы к бытию и небытию»; см. также 1072a 31, где один из полюсов таблицы, содержащий бытие, описывается как объект рационального познания, и 1093b 13, где к этому полюсу добавляются свойства некоторых чисел, противопоставляющихся, по-видимому, их корням. Эти соображения могут также объяснить смысл известного замечания Аристотеля, высказанного в «Метафизике», 986b 27. Поэтому, возможно, Ф. М. Корн-

форд не прав, когда в своей замечательной статье «Два пути Парменида» (*F. M. Cornford.* Pannenides* Two Ways // Class. Quart., XVII, 1933, p. 108) утверждает, что Парменид (фрагм. 8, **53-54)** был «искажен Аристотелем и Теофрастом», потому что если мы расширим таблицу противоположностей предложенным нами способом, то совершенно убедительная интерпретация, данная Корнфордом фрагменту 8, не будет противоречить замечанию Аристотеля) .

(7) Корнфорд показал (op. cit., p. 100), что Парменид в действительности выделял три «пути»: путь Истины, путь Небытия и путь Видимости (или, как еще можно его назвать, путь Обманчивого мнения). Он показал также, что эти три пути соответствуют трем областям, о которых говорится в «Государстве»: (1) совершенному, действительному и рациональному миру идей, (2) совершенному небытию и (3) миру мнений, основанному на созерцании текучих вещей. Кроме того, он заметил (op. cit., p. 102), что в «Софисте» Платон модифицировал эту позицию. К этому можно было бы добавить некоторые замечания в связи с отрывками из «Тимея», к которым относится данное примечание.

(8) Основное различие между формами или идеями, как они излагаются в «Государстве» и как они описаны в «Тимее», состоит в том, что в «Государстве» формы (а также Бог — см. «Государство», 380 d) являются, если можно так выразиться, окаменелыми, а в «Тимее» они богоподобны. В «Государстве» они больше, чем в «Тимее», напоминают Единое Парменида (см. примечание, сделанное Адамом к «Государству» к 380 d 28-31). В «Законах» эта тенденция привела Платона к тому, что идеи большей частью были заменены душами. Главное различие состоит здесь в том, что идеи все в большей степени становятся начальными пунктами движения и причинами возникновения или, как сказано в «Тимее», отцами движущихся вещей. Обратите внимание, какой большой контраст имеется между «Федоном», 79 e: «даже самый отъявленный тугодум... признает, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся», и «Законами», 895 e-896 a: «Каково же определение того, чему имя "душа"? Разве существует другое какое-либо определение, кроме только что данного: "Душа — это движение, способное двигать само себя"?» (см. также «Федр», 245 c и след.). Промежуточная позиция между этими двумя точками зрения представлена, по-видимому, в «Софисте» (в котором обсуждается форма или идея самого движения) и в «Тимее», 35 a, где говорится о «божественных и неизменных» формах и изменчивых и распадающихся вещах. Вот почему в «Законах» (см. 894 d-e) движение души называется *«первым по силе и происхождению»,* а сама душа описывается как «старше и божественнее тех вещей, движение которых, раз возникнув, создало вечную сущность» (966 e). (Полагая, что *все живые существа* имеют души, Платон, по-видимому, допускал существование в вещах по крайней мере частичного формального принципа. Эта точха зрения очень близка аристотелизму, в особенности, если учесть широкую распространенность архаичного мнения, согласно которому все вещи являются живыми.) См. также прим. 7 к гл. 4.

(9) Диалог «Софист» играет ключевую роль в развитии платоновской мысли, движущей силой которой было стремление объяснить текучий мир при помощи теории идей, т.е. по крайней мере осознать глубину непреодо лимой пропасти между миром мнения и миром разума. Корнфорд отметил (op. cit., p. 102), что в «Софисте» не только обсуждается вопрос о множест венности идей, но и сами идеи, в противоположность более ранней позиции

Платона («Софист», 248 a и след.), представлены как: *(a)* действующие причины, способные взаимодействовать, например, с душой; *(b)* неизменные сущности, вопреки тому, что существует идея движения, которой причастны все движущиеся вещи и которая сама не находится в покое; (c) способные смешиваться друг с другом. В «Софисте» вводится также «Небытие», которое в «Тимее» отождествляется с пространством (см. *F. M. Cornford.* Plato's Theory of Knowledge, 1935, примечание к «Софисту», 247) и которое может смешиваться с идеями (см. также *Филолай,* фрагм. 2, 3, 5 по Дильсу[5]), создавая текучий мир, занимающий промежуточное положение между миром идей и небытием пространства или материи.

(10) В заключение я хотел бы защитить мое высказанное в тексте убеждение в том, что идеи находятся не только вне пространства, но и вне времени, хотя в самом начале времени они контактировали с миром. Мне кажется, что, приняв такую позицию, легче понять, как они могут воздействовать на вещи, не пребывая в движении, — ведь всякое движение или изменчивость возможны только в пространстве и времени. Я думаю, что Платон полагал, будто время имеет начало. Мне кажется, что это вытекает из непосредственной интерпретации его высказывания в «Законах», 721 c: «род человеческий тесно слит с совокупным временем», особенно если мы вспомним многочисленные свидетельства в пользу того, что Платон считал человека одним из первых, кто был сотворен. (В этом вопросе я несколько расхожусь во мнениях с Ф. Корнфордом — см. *F. M. Cornford.* Plato's Cosmology, 1937, p. 145, p. 26 и след.)

(11) Итак, неизменные идеи лучше и первичнее своих изменчивых и ухудшающихся копий (см. также прим. 3 к гл. 4).

[16] См. прим. 4 к этой главе.

[17] (1) Роль богов в «Тимее» сходна с той, которая описывается в тексте. Подобно тому, как идеи, так сказать, отпечатывают вещи, так боги оформ ляют *тела* людей. Только человеческая *душа* создается самим Демиургом, который является творцом мира и богов. (Другое указание на сходство бо гов и патриархов имеется в «Законах», 713 c-d.) Люди, слабые и вырожден ные потомки богов, подвержены поэтому дальнейшему вырождению. См. прим. 6 (7) к этой главе и прим. 37-41 к гл. 5.

(2) В «Законах» имеется интересный отрывок (681 b; см. также прим. 32 (1, a) к гл. 4), содержащий еще один намек на параллелизм отношений *идея — вещи* и *отцы — дети.* В этом отрывке происхождение законов объясняется влиянием традиции или, точнее, передачей от родителей к детям жестко установленного порядка. После этого Платон говорит: «От более порядочных воспитателей они перенимали большую упорядоченность, от мужественных — большую мужественность и точно таким же образом запечатлевали в своих детях и внуках усвоенные ими взгляды».

[18] См. прим. 49, в особенности пункт (3), к гл. 8.

[19] См. «Тимей», 31a. Термин, который в тексте переведен как «образец для космоса», идентичен термину, который Аристотель часто употреблял в смысле «универсальное» или «общее» понятие, обозначавшее у него «вещь, которая является общей», «превосходящей» или «объемлющей». Мне кажет ся, что сначала этот термин означал «охватывание» шаблоном измеряемой с его помощью вещи.

[20] См. «Государство», 597 c. См. также 596 a (и второе примечание, сделанное Адамом к 596 a 5): «для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид».

[21] Об этом имеется множество платоновских отрывков. Я упомяну только «Федона», 79 a; «Государство», 544 a; «Теэтета», 152 d-e, 179 d-e; «Тимея», 28 b-c, 29 c-d, 51 d. Аристотель говорит об этом в «Метафизике», 987a 32, 999a 25-999b 10, 1010a 6-15, 1078b 15. См. также прим. 23 и 25 к этой главе.

[22] Как замечает Дж. Бернет (J. Burnet. Early Greek Philosophy[2], p. 208), Парменид утверждал, что «то, что есть... является конечным, сферическим, неподвижным и телесным», т.е. мир представляет собой не имеющий частей шар, и что «помимо него ничего нет». Я цитирую Бернета потому, что *(a)* его описание блестяще и *ib)* оно полностью подрывает его интерпретацию того, что Парменид называл «мнением смертных» (или «путем обманчивого мнения»). Бернет отбрасывает интерпретации, данные Аристотелем, Теофрастом, Симпликием, Гомперцем и Майером, как «явные анахронизмы». Интерпретация, отвергнутая Бернетом, практически совпадает с той, что была изложена мною в тексте, а именно, что Парменид верил в существование реального мира, находящегося за миром видимости. Этот дуализм, позволивший Парменидуу придать своему описанию мира видимости хотя бы некоторые правдоподобные черты, Бернет отвергает как безнадежный анахронизм. Я, однако, полагаю, что, если Парменид верил только в неподвижный мир и совершенно не верил в мир изменений, то он был просто сумасшедшим (на что намекает Эмпедокл). Однако на самом деле подобного рода дуализм можно найти уже у Ксенофана, (см. *Ксенофан,* фрагм. 23-26, которые следует сопоставить с фрагм. 34, см. особенно: «Но все это их вздорное мнение»), так что едва ли здесь можно говорить об анахронизме. Как было сказано в прим. 15 (6-7), в интерпретации Парменида я следую Корнфорду (см. также прим. 41 к гл. 10).

[23] См. *Аристотель.* «Метафизика», 1078b 23, 1078b 19.

[24] Это важное наблюдение было сделано Дж. Филдом (G. C. *Field.* Plato and his Contemporaries, p. 211).

[25] Цитируемые отрывки приводятся из: *Аристотель.* «Метафизика», 1078b 15 и 987b 7.

[26] В аристотелевском анализе («Метафизика», 987a 30-b 18) аргументов в пользу теории идей (см. также прим. 56(6) к гл. 10) можно выделить следующие пункты: (a) анализ гераклитова потока; *ib)* утверждение о не возможности истинного знания о текучих вещах; (c) анализ влияния на Платона сократовских этических сущностей; *id)* рассмотрение идей как объектов истинного знания; *ie)* анализ пифагорейских влияний; *if)* рассмот рение «математических понятий» («mathematicals») в качестве промежуточ ных объектов. (Пункты *ie)* и *if)* в тексте упомянуты не были, однако там говорилось еще об одном пункте *ig)* — о влиянии Парменида.)

Небесполезно проследить, как эти пункты воплощались в работах самого Платона по мере того, как он разрабатывал свою теорию. Особое внимание я обращаю на «Федона», «Государство», «Теэтета», «Софиста» и «Тимея».

(1) В «Федоне» можно обнаружить все перечисленные выше пункты до *ie)* включительно. В отрывке 65 a-66 a особенно заметны пункты (*d)* и (c), а также имеется намек на *ib).* В отрывке 70 e пункт (*d),* теория Гераклита, соединяется с элементами пифагореизма (*e).* Отрывок 74 a и след. напоминает нам о пункте (a*).* В отрывке 99-100 пункт (c) выводит нас на пункт *id)* и т. д. О пунктах (a*)-(d)* см. также «Кратил», 439 c и след.

В «Государстве» свидетельству Аристотеля в наибольшей степени соответствует книга VI. В начале этой книги (485a-b, ср. с 527a-b) упоминается Гераклитов поток, который противопоставляется неизменному миру форм.

Платон здесь говорит о «вечно сущем и *не изменяемом возникновением и уничтожением бытии»* (см. прим. 2 (2) и 3 к гл. 4 и прим. 33 к гл. 8, а также текст). Пункты *(b), (d)* и в особенности *(f)* играют особую роль в знаменитом учении Платона о Линии родства («Государство», 509 c-511 e; см. примечания, сделанные Адамом, а также его Приложение I к книге VII). Этическое влияние Сократа, т.е. (c), заметно на протяжении всего «Государства». Оно играет важную роль при изложении Платоном учения о Линии родства и особенно в отрывке 508 b и след., где рассматривается значение блага; см., в частности, 508 b-c: «Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, — ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам». Пункт (e) охватывается пунктом (*f*), но наиболее полно он представлен в книге VII, в знаменитом «Curriculum» (см. в особенности 523 a-527 c), основанном большей частью на учении о Линии родства, изложенном в книге VI.

(2) В «Теэтете» наиболее полно представлены пункты (a) и (b). Пункт (c) представлен в отрывках 174 o и 175 c. В «Софисте» упоминаются почти все пункты, включая (g); нет только пунктов *(e)* и (f) —; см., в частности, 247 a (пункт (c)), 249 c (пункт (b)), 253 d-e (пункт (d)). В «Филебе» можно найти указания на все пункты за исключением, возможно, пункта (f). Пункты (a)-(d) особенно ярко представлены в отрывке 59 a-c.

(3) В «Тимее» представлены все перечисленные Аристотелем пункты, за возможным исключением пункта (c), который упомянут лишь косвенно во вступительном изложении содержания «Государства» и в отрывке 29 d. Пункт (e) упоминается на протяжении всего диалога, поскольку «Тимей» означает «западный» философ, находящийся под сильным влиянием пифагореизма. Остальные пункты упоминаются дважды, причем почти в том же порядке, в котором они были перечислены Аристотелем: первый раз они излагаются кратко в отрывке 28 a-29 d, а затем Платон рассматривает их более подробно в отрывке 48 *e-55* c. Непосредственно после изложения пункта (a), т.е. учения Гераклита о текучем мире (см. 49 a и след.; ср. с *F. M. Cornford.* Plato's Cosmology, p. 178), Платон выставляет (51 c-e) аргумент в духе пункта (6) о том что, если действительно следует различать разум и истинное знание, с одной стороны, и простое мнение — с другой, то мы должны признать существование неизменных форм. Эти формы вводятся Платоном в соответствии с пунктом *(d)* (51 e и след.). Затем снова вспоминается Гераклитов поток, но при этом он уже *объясняется* как следствие акта порождения. Затем, в отрывке 53 c, упоминается пункт (f). (Я полагаю, что «линии, плоскости и тела», о которых вспоминает Аристотель в «Метафизике», 992b 13, относятся к отрывку 53 c и след.)

(4) Мне кажется, что параллелизму между порядком изложения Платоном своих идей в «Тимее» и свидетельством Аристотеля до сих пор уделяли недостаточно внимания. Во всяком случае, Дж. Филд в своем превосходном и убедительном анализе этого свидетельства Аристотеля не принял его во внимание (см. *G. C. Field.* Plato and His Contemporaries, p. 202.) Упоминание об этом параллелизме, однако, могло бы усилить его аргументацию против Бернета и Тейлора, утверждавших, что теория идей принадлежала Сократу. (Впрочем, эта аргументация едва ли нуждается в усилении, так как она является практически исчерпывающей.) В «Тимее» теория идей излагается не устами Сократа, что, в соответствии с принципами Бернета и

Тейлора, должно указывать на то, что она не принадлежала Сократу. (Этого вывода они избегают, утверждая, что Тимей был пифагорейцем, и что он излагает не платоновскую, а свою собственную теорию. Однако Аристотель знал Платона лично на протяжении двадцати лет, а потому мог выносить суждения по этим вопросам. Кроме того, он писал свою «Метафизику» в то время, когда члены Академии могли указать ему на ошибки в его изложении платонизма.)

(5) Дж. Бернет (J. Burnet. Greek Philosophy, vol. I, p. 155) пишет, что «теория форм в том виде, в каком она была изложена в "Федоне" и "Государстве", совершенно отсутствует в диалогах, которые мы справедливо можем считать специфически платоновскими, а именно — в тех, где Сократ не является главным действующим лицом. Теория форм в этом виде вообще не упоминается ни в одном диалоге, написанном позже "Парменида"... за исключением "Тимея" (51 c), где главным персонажем является пифагореец». Однако, если в «Тимее» теория форм упоминается в том же смысле, что и в «Государстве», то это определенно можно сказать и о «Софисте», 257 d-e; «Политике», 269 c-d, 286 a, 297 b-c и c-d, 301 a и e, 302 e, 303 b; «Филебе», 15 a и след., 59 a-d; «Законах», 713 b, 739 d-e, 962 c и след., 963 c и след., а также очень важные отрывки 965 c (ср. с «Филебом», 16 d), 965 d и 966 a. См. также следующее примечание. (Бернет считает «Письма Платона», в частности, «Седьмое письмо», подлинными, но в этом письме теория идей упоминается только в отрывке 342 a и след. См. также прим. 56 (5, d) к гл. 10.)

[27] Приведенные в этом абзаце цитаты взяты из «Законов», 895 d-e. Я не согласен с Э. Инглендом (см. его издание «Laws», vol. II, p. 472), который считает, что «слово "сущность" ничем не сможет нам помочь». В самом деле, если бы под «сущностью» мы понимали какую-то важную заметную часть чувственной вещи, то это слово ввело бы нас в заблуждение. Однако слово «существенный» часто используется в смысле, который очень близок тому, что мы хотим здесь выразить: оно обозначает нечто противоположное случайной, неважной и изменчивой эмпирической стороне вещи, пребывающее либо в самой вещи, либо в метафизическом мире идей.

Термин «эссенциализм» как противоположный «номинализму», я использую, чтобы избежать употребления двусмысленного термина «реализм» (когда он противопоставляется не «идеализму», а «номинализму»; см. также прим. 26 к гл. 11 и текст к нему, а также прим. 38 к гл. 11.)

О том, как Платон использует эссенциалистскую методологию, разрабатывая теорию души, см. отрывок из «Законов», 895 e и след., который уже цитировался в прим. 15 (8) к этой главе, а также главу 5, в частности, прим. 23 к ней. См. также: «Менон», 86 d-e, и «Пир», 199 c-d.

[28] О теории причинного объяснения см. мою «Logic of Scientific Discovery», sect. 12, p. 59. См. также прим. 6 к гл. 25.

[29] Говоря о теории языка, я имею в виду семантику, разработанную Р. Карнапом и А. Тарским. См. *R. Carnap.* Introduction to Semantics, 1942. См. также прим. 23 к гл. 8.

[30] К. Полани (в 1925 г.) убедил меня в том, что существует теория, согласно которой физические дисциплины основаны на методологическом номинализме, а общественные науки более склонны к использованию эссенциалистских («реалистских») методов. Он заметил также, что методологическая реформа общественных наук возможна только после отказа от этой теории. В разной степени этой теории придерживается большинство социоло-

гов — в частности, Дж. С. Милль (см. /. *S. Mill.* Logic, vol. VI, ch. VI, p. 2, см. его типичные историцистские утверждения, например в vol. VI, ch. X, p. 2, последний абзац: «Фундаментальная проблема... науки об обществе состоит в том, чтобы открыть законы, в соответствии с которыми на смену одному состоянию общества приходит другое...»), К. Маркс (см. далее), М. Вебер (см., например, его определения в начале «Methodische Grundlagen der Soziologie», а также в «Wirtschaft und Gesellschaft», I, и в «Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre»), Г. Зиммель, А. Вирканд, Р. М. Мак-Ивер и многие другие. Философское выражение этим тенденциям дано в «Феноменологии» Э. Гуссерля, систематически возрождающей методологический эссенциализм Платона и Аристотеля. (См. также главу 11, в частности, прим. 44).

Противоположный — *номиналистский* — подход в социологии, по моему мнению, возможен как технологическая теория социальных *институтов.*

В этом контексте я могу упомянуть о том, как я обнаружил корни историцизма в учениях таких древних мыслителей, как Платон и Гераклит. Анализируя историцизм, я выяснил, что для него характерно то, что я теперь называю методологическим эссенциализмом. Иначе говоря, я увидел, что типичные аргументы в пользу эссенциализма связаны с историцизмом (см. мою «The Poverty of Historicism»). Это заставило меня обратиться к истории эссенциализма. И я был поражен сходством между свидетельством о Платоне Аристотеля и теми выводами, которые я перед этим сделал самостоятельно, не имея в виду платонизма. В результате для меня прояснилась роль Гераклита и Платона в развитии историцистских идей.

[31] В книге Р. Кроссмана *(R. H. S. Crossman.* Plato To-day, 1937) я впервые (если не считать книги Дж. Гроута — *G. Grote.* Plato) обнаружил интерпретацию политических взглядов Платона, которая во многом походит на мою (см. также прим. 2-3 к гл. 6 и соответствующий текст). * Позднее я обнаружил, что еще многие авторы высказывали сходные взгляды. Ч. Баура (С. *M. Bowra.* Ancient Greek Literature, 1933), по-видимому, был в этом пионером: его краткая, но основательная критика Платона (pp. 186-190) была одновременно и справедливой, и исчерпывающей. Среди других упомяну: *W. Fife.* The Platonic Legend, 1934; *B. Farrington.* Science and Politics in the Ancient World, 1939; *A. D. Winspear.* The Genesis of Plato's Thought, 1940; *H. Kelsen.* Platonic Justice, 1933 (эту работу можно также найти в книге What is Justice?, 1957) и его же Platonic Love // The American Imago, vol. 3, 1942.*

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 4

[1] См. «Государство», 608 e, а также прим. 2(2) к этой главе.

[2] В «Законах» душа — «самая древняя и божественная из всех движу щихся вещей» (966 e) — называется «первоначалом всех видов движений» (895 b).

(1) Аристотель противопоставляет этой платоновской теории свое собственное учение, согласно которому «благо» является не начальным пунктом изменений, а, напротив, их целью, поскольку слово «благо» *означает* то, к чему следует стремиться, т.е. *целевую причину изменений.* Поэтому он говорит, что платоники (т.е. те, «кто верит в формы») согласны с Эмпедоклом (думают «так же», как Эмпедокл), говоря о «благих» вещах «не в том смысле, что ради них существует или возникает что-то из существующего, а в том,

что от них исходят движения». Далее он отмечает, что для платоников «благо» является не тем, ради чего «что-то существует или возникает», т.е. целью, а лишь «привходящей причиной» (см. *Аристотель.*«Метафизика», 988a 35, 988b 8 и след. и 1075a 34/35). Целлер обратил внимание на то, что эти замечания Аристотеля очень похожи на взгляды Спевсиппа. См. прим. 11 к гл. 11.

(2) Говоря о *«движении к разложению»,* о котором упоминается в этом абзаце, и о его значении в философии Платона, следует помнить о фундаментальной противоположности между миром неизменных вещей или идей и миром чувственно данных вещей, подверженных изменению. Платон часто выражает это противопоставление как оппозицию между миром неизменяющихся вещей и миром *портящихся* вещей, между *вещами нерожденными* и *вещами порожденными* и обреченными на *вырождение* — см., например, отрывок из «Государства», 485 a-b, который цитировался в прим. 26(1) к гл. 3 и в тексте к прим. 33 к гл. 8; см. также «Государство», 508 d-e, 527 a-b и отрывок 546 a, приведенный в тексте к прим. 37 к гл. 5: «Всему, что возникло, бывает конец». То, что теория *возникновения и уничтожения* мира текучих вещей занимала важное место в учении платоновской школы, подтверждает тот факт, что Аристотель посвятил этой проблеме отдельный трактат. Другим интересным свидетельством в пользу этого является то, как Аристотель говорит об этой проблеме в завершающих строках «Никомаховой этики» (1181b 15): «...Мы постараемся... охватить умозрением, какие причины сохраняют и уничтожают государства». Этот отрывок важен не только потому, что в нем Аристотель сформулировал главную задачу своей «Политики», но еще и потому, что он поразительно напоминает один важный отрывок из «Законов», а именно — 676 a и 676 b-c, который будет приведен в тексте к прим. 6 и 25 к этой главе (см. также прим. 1, 3 и 24-25 к этой главе, прим. 32 к гл. 8 и отрывок из «Законов», цитируемый в прим. 59 к гл. 8).

[3] Этот отрывок взят из «Политика», 269 d (см. также прим. 23 к этой главе.) Об иерархии движений см. «Законы», 893 c-895 b. О теории, согласно которой совершенные вещи (обладающие «божественной» природой — см. следующую главу), изменяясь, могут стать только менее совершенными, — см. отрывок из «Государства», 380 e-381 c, который во многом совпадает с отрывком из «Законов», 797 d (обратите внимание на примеры, которые приводятся в «Государстве», 380 e). Цитаты Аристотеля взяты из «Метафизики», 988b 3 и из «О возникновении и уничтожении» 335b 14. Последние четыре цитаты, приведенные в этом абзаце, являются отрывками из платоновских «Законов», 904 c и след. и 797 d; см. также прим. 24 к этой главе и соответствующий текст. (Замечание о злых бедствиях можно истолковать как еще один намек на теорию циклического развития, о которой мы говорили в прим. 6 к гл. 2 и согласно которой в момент, когда мир достигнет крайней точки зла, направление его развития должно смениться на обратное, и вещи начнут улучшаться.)

* Поскольку мое истолкование платоновской теории изменений и соответствующих отрывков из «Законов» подвергалось критике, я хотел бы сделать несколько добавлений, в особенности касающихся двух отрывков из «Законов», а именно — 904 c и след. и 797 d.

(1) Отрывок из «Законов» (904 c): «the less significant is the beginning decline in their level of rank» можно передать более буквально «the less significant is the beginning movement *down* in the level of rank». Из контекста мне кажется

ясным, что здесь скорее имеется в виду *«down* the level of rank», а не *«as to* level of rank», хотя этот перевод также допустим. (Моя убежденность в этом проистекает не только из контекста повествования, начинающегося с 904 a, но также из последовательности древнегреческих слов «κατα... κατα... κατω»,
которая должна придать смысловую окраску по крайней мере второму случаю употребления слова «κατα».— Что касается слова, которое я пере-
вожу словом «level», то оно *может* обозначать не только «plane», но и «surface», а слово, которое я перевожу словом «rank», *может* обозначать также и «space», хотя перевод Бэри «the smaller the change of character, the less is the movement over surface in space» не придает большей осмысленности этому фрагменту в данном контексте.)

(2) Продолжение этого отрывка («Законы», 798) в высшей степени характерно. «Любая душа благоговейно боится поколебать что-либо из установленных раньше законов», — отмечает Платон и выдвигает требование: «Так вот законодателю и надо придумать какое-то средство, чтобы в его государстве каким-то способом было осуществлено именно это». (К тому, что следовало бы строго охранять, Платон причисляет и то, что в глазах других законодателей является «простым пустяком», — например, игры, в которые играют дети.)

(3) Вообще говоря, веские свидетельства в пользу моего истолкования платоновской теории изменений можно найти во *всех* диалогах Платона, где имеются упоминания об истории и эволюции мира, в частности, в «Государстве» (закат и упадок почти совершенного государства, существовавшего в Золотом веке, рассказ о котором представлен в книгах VIII и IX), в «Политике» (теория Золотого века и его упадка), в «Законах» (история первобытного патриархата и дорийского завоевания, а также история заката и падения персидской империи), в «Тимее» (история дважды повторяющейся эволюции, совершающейся путем вырождения, а также история афинского Золотого века, продолжение которой можно найти в «Критии»). Кроме того, имеется еще немало менее важных отрывков, ссылки на которые можно найти в примечаниях к этой и предыдущей главам.

К этому можно добавить частые упоминания Платоном Гесиода, а также тот несомненный факт, что, обладая синтетическим интеллектом, Платон не менее Эмпедокла, считавшего, что период розни уже *настал* (ср. *Аристотель.* О возникновении и уничтожении, 334 a, b), стремился построить космическое обрамление для человеческой истории («Политик», «Тимей»).

(4) Кроме того, я могу привести некоторые соображения психологического характера. Боязнь всего нового (которая сквозит во многих отрывках из «Законов», например, 758 c-d), с одной стороны, и идеализация прошлого (подобная той, которую мы находим в поэме Гесиода или в рассказах о потерянном рае), с другой, — это очень распространенные и бросающиеся в глаза явления. Последнее из них или даже оба можно связать с присущей человеку идеализацией детства, семьи и очага, выражающей ностальгиче ское желание вернуться на эти ранние стадии жизни, возвратиться к истокам. У Платона можно найти немало отрывков, в которых проявляется его убежденность в том, что первоначальное положение дел было благословен ным. Я ограничусь только ссылкой на монолог Аристофана в «Пире», в котором говорится о том, что любовные томления и страсти можно объяснить, показав, что они коренятся в этой ностальгии, и что чувство полового удовлетворения в своей основе имеет радость удовлетворенной ностальгии. Вот что говорит Платон об Эроте («Пир», 193 d): «он сделает нас счастли-

выми и блаженными, исцелив и *вернув нас к нашей изначальной природе»* (см. также 191 d). Эту же мысль можно найти во многих других отрывках из Платона. Вот, например, что он говорит в «Филебе» (16 c): «Древние были лучше нас и обитали ближе к богам». Все это указывает на то, что наше несчастное и беспризорное сегодняшнее состояние является следствием развития, которое сделало нас отличными от нашей подлинной природы — нашей идеи — и которое увело нас от счастливого и добродетельного состояния к состоянию, где счастье и добродетель оказываются утерянными. Поэтому такое развитие представляет собой углубление нашего разложения. Платоновская теория *анамнезиса,* т.е. теория, согласно которой всякое знание есть воспоминание того, что мы знали когда-то до нашего рождения, является частью той же точки зрения: ведь в прошлом остались не только благо, справедливость и красота, но и мудрость. Первичное движение и изменение, по Платону, лучше, чем изменение вторичное: действительно, в «Законах», 895 b говорится, что душа есть «первоначало всех видов движений, *первым* зародившееся среди стоящих вещей и движимых,... наиболее древнее и сильное из всех изменений» и (966 e) «старше и божественнее всех вещей» (см. прим. 15(8) к гл. 3).

Как я уже говорил (см., в частности, прим. 6 к гл. 3), доктрина космического и исторического разложения сочетается у Платона с теорией космических и исторических циклов. (Период разложения, по-видимому, является частью такого цикла.)*

[4] См. «Тимей», 91 d-92 b-c. См. также прим. 6(7) к гл. 3 и прим. 11 к гл. 11.

[5] См. начало гл. 2 и прим. 6(1) к гл. 3. То, что Платон упоминает теорию «металлов» Гесиода при изложении собственного учения об историческом разложении («Государство», 546 e-547 a; см. также прим. 39 и 40 к гл. 5), не является простым совпадением. Несомненно, Платон хотел показать, что его учение хорошо объясняет теорию Гесиода.

[6] Историческая часть «Законов» содержится в книгах III и IV (см. прим. 6(5) и (8) к гл. 3). Два приведенных в этом абзаце фрагмента являются отрывками из «Законов», 676 a. Упомянутые в тексте сходные фрагменты можно найти в «Государстве», 369 b и след. («Государство возникает...») и 545 d («Что же именно может пошатнуть наше государство...»).

Часто утверждается, что Платон в «Законах» и «Политике» настроен по отношению к демократии менее враждебно, чем в «Государстве». Следует отметить, что тон Платона здесь действительно мягче (что, возможно, является следствием укрепления сил демократии — см. главу 10 и начало главы 11). Однако единственная практическая уступка демократии, сделанная Платоном в «Законах», — это то, что он согласился, чтобы представители политической власти избирались членами правящего (т.е. военного) класса, однако поскольку внесение серьезных изменений в законы государства Платоном все равно запрещалось (см., например, цитату, приведенную в прим. 3 к этой главе), то и эта уступка не много значила. Его общий настрой, который, согласно Аристотелю («Политика», II, 6, 17; 1265b) допускал существование так называемой «смешанной» конституции, оставался проспартанским. На самом деле, если в «Законах» позиция Платона и претерпела какие-то изменения по сравнению с «Государством», то в сторону большей враждебности духу демократии, т.е. идее свободы личности. См., в частности, текст к прим. 32 и 33 к гл. 6 (т.е. «Законы», 738 c и след. и 942 a и след.) и текст к прим. 19-22 к гл. 8 (т.е. «Законы», 903 c-909 a). См. также следующее примечание.

[7] По-видимому, именно эта трудность объяснения первого изменения (Падения человека) заставила Платона пересмотреть его теорию идей, о чем говорилось в прим. 15 (8) к гл. 3. В результате идеи превратились у него в причины и действующие силы, которые могут смешиваться с некоторыми другими идеями (см. «Софист», 252 е и след.) и отвергать оставшиеся идеи («Софист», 223 с). Идеи, таким образом, оказались подобными богам, в отличие от того, что Платон говорил в «Государстве», где (см. 380 d) даже боги застывают в виде неподвижных парменидовских изваяний. Важным поворотным пунктом этого изменения, очевидно, был «Софист», 248 е-249 с (обратите особое внимание на то, что идея движения здесь не находится в покое). Эта трансформация, кажется, может решить проблему так называемого «третьего человека» — действительно, если, как утверждается в «Тимее», формы являются предками, то для объяснения их сходства с потомками не требуется постулирования никакого «третьего человека».

Что касается отношения «Государства» к «Политику» и к «Законам», то мне кажется, что попытка Платона в двух последних из названных диалогов поместить дату начала человеческого общества все глубже в историю также связана с проблемой объяснения первого изменения. То, что понимание изменения совершенного города-государства сопряжено с трудностями, ясно заявлено еще в «Государстве», 546 а. Попытка Платона преодолеть эту трудность в «Государстве» будет рассмотрена в следующей главе (см. текст к прим. 37-40 к гл. 5). В «Политике» Платон использует теорию космической катастрофы, которая обусловила переход от эмпедоклова полуцикла любви к полуциклу распри, охватывающему наше время. В «Тимее» Платон, по-видимому, отказался от этой теории, заменив ее сохраненной в «Законах» теорией более ограниченных катастроф типа потопа, которые уничтожают цивилизации, но не воздействуют на ход вещей во Вселенной. (Возможно, что на это решение проблемы Платона натолкнуло произошедшее в 373-372 гг. до н.э. землгтрясение, разрушившее и затопившее древний город Элиду.) Древнейшая форма общества, которую в «Государстве» отделял всего один шаг от существовавшего спартанского государства, отодвигается Платоном все дальше и дальше в прошлое. И хотя он продолжает полагать, что первое поселение должно было быть лучшим городом, теперь он подвергает рассмотрению общества, предшествовавшие первым поселениям, а именно — сообщества номадов, т.е. горных пастухов. (См., в частности, прим. 32 к этой главе.)

[8] Цитата взята из *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Манифест Коммунистической партии // Соч., т. 4, с. 424 (см. Handbook of Marxism. Ed. by E. Burns, 1935, p. 22).

[9] Цитата заимствована из комментариев Адама к книге VIII «Государства» — см. Plato's Republic. Ed. by J. Adam, vol. II, p. 198, note to 544 a 3.

[10] См. «Государство», 544 с.

[11] (1) Я убежден в том, что Платон, подобно многим социологам со времен Конта, пытался выявить основные стадии социального развития, однако многие критики платоновской философии полагают, что теория Платона является всего лишь драматизированным представлением чисто логической классификации типов государственных устройств древнегреческих полисов. Однако это противоречит не только тому, что Платон говорит сам (см. примечание Дж. Адама к «Государству», 544 с 19 — J. Adam, op. cit., vol. II, p. 199), но и самому духу платоновской логики, согласно которой сущность вещи определяется ее первой природой, т.е. ее историческим происхожде-

нием. Не следует забывать, что Платон использует одно и то же *слово* — «γενυσ» — для обозначения логического класса и биологической расы. Логический «γενυσ» идентичен «гасе» еще и как «множество потомков одного родителя». (Об этом см. прим. 15-20 к гл. 3 и соответствующий текст, а также прим. 23-24 к гл. 5 и соответствующий текст, где обсуждается равенство *природа = происхождение - раса.)* Поэтому есть все основания понимать то, что говорил Платон, в буквальном смысле — и даже если Адам прав в том, что Платон стремился к «логической упорядоченности», то эта упорядоченность отражала для него одновременно и порядок исторического развития. Замечание Адама о том, что этот порядок «определяется, главным образом, психологическими, а не историческими соображениями» (там же), на самом деле, по моему мнению, работает против него. Ведь Адам сам отмечал (см., например, op. cit., vol. II, p. 195, note to 543 a), что Платон «повсеместно проводит... аналогию между душой и городом». Согласно политической теории души Платона (которую мы обсудим в следующей главе), психологическая история должна протекать параллельно истории общества, и, следовательно, противопоставление психологических соображений историческим оказывается неуместным, что еще раз подтверждает правильность нашего истолкования Платона.

(2) То же самое может быть сказано в ответ тому, кто станет утверждать, что предложенный Платоном порядок государственных устройств в своей основе является не логическим, а этическим. Ведь согласно платоновской философии, этический (как, впрочем, и эстетический) порядок неотличим от исторического. В этой связи можно отметить, что платоновский историцизм дает теоретическую основу сократовскому эвдемонизму, т.е. учению, согласно которому добро и счастье неразличимы. В «Государстве» (см., в частности, 580 b) эта теория принимает форму доктрины, согласно которой благо и счастье или зло и несчастье пропорциональны друг другу. Это полностью соответствует идее, что мера как добродетели, так и счастья человека определяется тем, как далеко он отошел от своей благословенной первоначальной природы — от совершенной идеи человека. (Тот факт, что платоновская теория в этом пункте теоретически обосновывает внешне парадоксальную доктрину Сократа, возможно, помог Платону убедить себя в том, что он только развивает истинное сократовское учение. См. текст к прим. 56/57 к гл. 10.)

(3) Классификацию социальных институтов Платона перенял Руссо *(Ж.-Ж. Руссо. Об* общественном договоре, или Принципы политического права // Трактаты. М., Наука, 1969, книга II, гл. VII; книга III, гл. III и X). Мне кажется все же что, возрождая платоновскую идею первобытного общества, Руссо находился лишь под косвенным влиянием Платона (см., однако, прим. 1 к гл. 6 и прим. 14 к гл. 9). Прямое влияние платоновского учения на Ренессанс чувствуется в знаменитой «Аркадии» Я. Санаццаро, возродившей платоновскую идею о благословенном примитивном обществе греческих (дорийских) горных пастухов. (Об этой платоновской идее см. прим. 32 к этой главе.) Поэтому исторически *романтизм* на самом деле является потомком платонизма (см. также главу 9).

(4) Трудно сказать, насколько глубоким было влияние теистического историцизма Дж. Вико («Новая наука», 1725) на современные историцистские концепции Конта, Милля, Гегеля и Маркса. Нет никаких сомнений в том, что сам Вико находился под влиянием Платона, а также сочинений святого Августина «О граде Божьем» и Макиавелли «Рассуждения по поводу

первой декады Тита Ливия». Подобно Платону, Вико отождествлял «природу» вещи с ее происхождением (см. *G. Vico.* Opere. Ferrari second ed., 1852-1854, vol. V, p. 99) и полагал, что все народы, подчиняясь всеобщему закону, должны пройти по одному и тому же пути развития. Его «народы», как и гегелевские «нации», являются поэтому одним из связующих звеньев между платоновским «городом» и «цивилизацией» Тойнби.

[12] См. «Государство», 549 c-d. Следующие отрывки приводятся также из «Государства», 550 d-e и 551 a-b.

[13] См. «Государство», 556 e. (Этот отрывок следует сравнить со свидетель ством *Фукидида,* III, 82-84, которое приводится в тексте к прим. 12 к гл. 10.) Следующий отрывок взят из «Государства», 557 a.

[14] О демократической программе Перикла см. текст к прим. 31 к гл. 10, прим. 17 к гл. 6 и прим. 34 к гл. 10.

[15] J. Adam. The Republic of Plato, vol. II, p. 240. note to 559 d 22. (Курсив во второй цитате мой.) Адам отмечает, что «эта картина, несомненно, несколько преувеличена», однако не оставляет при этом никаких сомнений в том, что, по его мнению, в своей основе она истинна «на все времена».

[16] J. Adam, op. cit.

[17] Цитируемый отрывок взят из «Государства», 560 d (ср. перевод этого и следующего отрывка с переводом, сделанным Дж. Линдсеем). Следующие два отрывка взяты также из «Государства», 563 a-b и d. (См. также примечание, сделанное Адамом к 563 d 25.) Существенно, что в цитируемых отрывках Платон обращается к принципу частной собственности как к неоспоримому принципу справедливости, хотя в других местах «Государст ва» он подвергает его яростным нападкам. По-видимому, Платон полагал, что, когда приобретаемой собственностью является раб, законные права покупателя должны быть защищены.

Другое предъявляемое Платоном обвинение демократии состоит в том, что она «растаптывает» педагогический принцип, согласно которому человек «никогда не станет добродетельным... если с малолетства — в играх и в своих занятиях — он не соприкасается с прекрасным» («Государство», 558 b, см. перевод Дж. Линдсея и прим. 68 к гл. 10). См. также платоновские нападки на эгалитаризм, которые цитируются в прим. 14 к гл. 6.

* Об отношении Сократа к его молодым собеседникам говорится в большинстве ранних платоновских диалогов и в «Федоне», где описывается «почтительность и доброжелательность, с которыми он выслушивал критику молодого человека». О совершенно противоположном обращении Платона с его учениками см. текст к прим. 19-21 к гл. 7. См. также превосходные лекции Г. Черниса (*H. Cherniss.* The Riddle of the Early Academy, 1945), в частности его комментарии к «Пармениду», 135 c-d (pp. 70, 79). Ср. это с тем, что сказано в прим. 18-21 к гл. 7 и соответствующий текст.*

[18] Рабство (см. предыдущее примечание) и афинское движение за его отмену будут рассмотрены далее в главе 5 (прим. 13 и соответствующий текст), а также в главах 10 и 11; см. также прим. 29 к настоящей главе. Кроме Платона, о либеральном отношении афинян к рабам свидетельствует Аристотель (например, в «Политике» 1313b 11, 1319b 20 и в «Афинской политии», 59, 5) и Псевдо-Ксенофонт («Афинская полития», I, 10 и след.)

[19] См. «Государство», 577 a и след. и комментарии Адама к 577 a 5 и b 12 (J. Adam. The Republic of Plato, vol. II, p. 332). См. также «Дополнение III (Ответ на критику)» в конце тома 1, особенно с. *408* и след.

[20] Цитата взята из «Государства», 566 e. См. прим. 63 к гл. 10.

[21] См. «Политик», 301 c-d. Выделяя шесть типов несовершенных госу дарств, Платон не вводит новых терминов. Названия «монархия» (или «царство») и «аристократия» использовались в «Государстве» (445 d) для описания наилучшего государства, а не относительно лучших форм несовер шенных государств, как это делается в «Политике».

[22] См. «Государство», 544 d.

[23] См. «Политик», 297 c-d: «Если указанное нами государственное уст ройство — единственно правильное, то другим (которые являются лишь «его подражаниями» — см. 297 b-c) надлежит блюсти себя, следуя его предпи саниям.» (См. прим. 3 к этой главе и прим. 18 к гл. 7.) «Никто из граждан никогда не должен сметь поступать вопреки законам, посмевшего же так поступить надо карать смертью и другими крайними мерами. Такое устрой ство — самое правильное и прекрасное после первого». (О происхождении законов см. прим. 32(1, а) к настоящей главе и прим. 17(2) к гл. 3.) А в отрывке 300 e-301 a мы читаем: «Подобные государства, коль скоро они хотят по мере сил хорошо подражать подлинному государственному устрой ству,... не должны нарушать принятые в них писаные законы и отечествен ные обычаи... Когда наилучшему государственному устройству подражают богатые, мы называем такое государственное устройство аристократией; когда же они не считаются с законами, это будет уже олигархия» и т. д. Важно отметить, что критерием классификации для Платона выступает не абстрактная законопослушность или беззаконие, а степень сохранности древних институтов изначального совершенного государства. (Аристотель, в отличие от Платона, в «Политике», 1292a главное противопоставление проводил между «верховенством *закона»* и «верховенством *черни».)*

[24] Фрагменты 709 e-714 a «Законов» содержат некоторые намеки на идеи, изложенные в «Политике». Так, в отрывке 710 d-c Платон, следуя Геродоту (кн. III, 80-82), за основу классификации форм государственного устройства взял критерий *количества правителей.* Перечисление форм государствен ного устройства дано в 712 c-d. А в 713 b и след., излагается миф о совершенном государстве, существовавшем во время Кроноса, «которому подражает лучшее нынешнее государственное устройство». Учитывая эти параллели, я почти не сомневаюсь, что теория о необходимости тирании для проведения утопических экспериментов задумывалась Платоном как разви тие учения, изложенного в «Политике» и в «Государстве». — В этом абзаце цитируются отрывки из «Законов», 709 e и 710 c-d. «Приведенное ранее замечание из "Законов"» — это 797 d, которое цитируется в тексте к прим. 3 к настоящей главе. (Я согласен с Э. Инглендом *(E. England.* The Laws of Plato, 1921, vol. II, p. 258), заметившим по поводу этого отрывка, что для Платона *«изменение умаляет* силу... всех вещей», в том числе и силу зла. Но я не согласен с ним в том, что «изменение злых бедствий», т.е. изменение к добру, слишком очевидно, чтобы упоминать его в качестве исключения. Оно *не очевидно с* точки зрения платоновской доктрины о зловредной природе изменений. См. также следующее примечание.)

[25] Цитируемый отрывок взят из «Законов», 676 b-c (ср. с отрывком 676 a, приведенным в тексте к прим. 6. к этой главе). Соглашаясь с тем, что для Платона «изменение умаляет силу всех вещей» (см. конец предыдущего примечания), Ингленд придает этим платоновским отрывкам об изменениях и революциях оптимистическое и прогрессивное звучание. Он полагает, что цель Платона состояла в обретении «секрета политической витальности» (op. cil., vol. I, p. 345). Отрывок, в котором говорится о поиске подлинной

причины (умаляющего) изменения, он истолковывает так, будто речь в нем идет о поиске «причины и природы *подлинного развития* государства, т.е. его *прогрессивного развития по направлению к совершенству*» (курсив Ингленда — см. op. cit., vol. I, p. 345). Такое истолкование не может быть верным хотя бы потому, что рассматриваемый отрывок является введением к истории политического упадка; вместе с тем такое истолкование хорошо показывает, насколько тенденция идеализировать Платона, представляя его в роли прогрессивного мыслителя, может ослеплять даже таких превосходных исследователей, как Ингленд, не давая им увидеть даже собственное открытие, а именно то, что для Платона всякое изменение «умаляет».

[26] Приведенная цитата взята из «Государства», 545 d (см. также парал лельный отрывок 465 b). Следующий фрагмент взят из «Законов», 683 e. (Адам в своем издании «Государства» в примечании к отрывку 545 d 21 ссылается на этот фрагмент.) Ингленд в своем издании «Законов» (op. cit., vol. I, p. 360, note to 683 c 5) упоминает фрагмент «Государства», 609 a, а не фрагменты 545 d и 465 b, предполагая, что в «Законах», 683 e упомина ется «предшествующее обсуждение, содержащееся, возможно, в каком-то утраченном диалоге». Я не понимаю, почему Платон не мог в «Законах» сослаться на «Государство», представив дело так, как если бы некоторые тезисы последнего были известны персонажам «Законов». По словам Корн-форда, в последних диалогах Платон «не стремится даже сохранить иллю зию, будто эти беседы когда-либо состоялись на самом деле». Я также согласен с ним в том, что Платон «не был рабом своих собственных изобретений» (см. *F. M. Cornford.* Plato's Cosmology, pp. 4-5). В. Парето, не ссылаясь на Платона, переоткрыл платоновский закон революций (см. *V. Pareto.* Treatise on General Sociology, § § 2054, 2057, 2058. В конце § 2055 излагается также теория необходимости задержки истории. Этот закон был переоткрыт также и Руссо — см. *Ж.-Ж. Руссо.* Об общественном договоре... // Трактаты. М., Наука, 1969, книга III, гл. X).

[27] (1) Небесполезно отметить, что неисторические черты наиболее совер шенного государства и, в особенности, правление философов в нем не упоминаются Платоном в конспективном изложении идей «Государства», представленном в начале «Тимея», и что в книге VIII «Государства» он предполагает, что правители наилучшего города-государства не знали пифа горейской мудрости (см. «Государство», 546 c-d, где говорится о невежестве правителей в этих вопросах; см. также замечание, сделанное Платоном в «Государстве», 543 d-544 a, согласно которому наилучшее государство, опи санное на страницах книги VIII, может быть превзойдено городом-государ ством, нарисованным в книгах V-VII, — идеальным небесным городом-госу дарством).

В своей книге Ф. Корнфорд *(F. M. Cornford.* Plato's Cosmology, p. 6) воспроизводит структуру и содержание неоконченной трилогии Платона — «Тимей», «Критий», «Гермократ» — и показывает, как эти диалоги соотносятся с исторической частью «Законов» (книга III). Мне кажется, что эта реконструкция хорошо подтверждает мою теорию, согласно которой Платон смотрел на мир с чисто исторической точки зрения, и его интерес к тому, «как произошел мир» и как он деградирует, тесно связан с его теорией идей и основывается на ней. Однако если это так, то нет никаких оснований для предположения, что в завершающих книгах «Государства» Платон «начал исследование того, каким образом этот город может быть построен *в будущем,* и перечислил низшие формы политического устройства, приняв которые, он

может испортиться» *(F. Cornford,* op. cit., p. 6 — курсив мой). Напротив, я полагаю, что книги VIII и IX «Государства» , очень близкие по содержанию к книге III «Законов», следует рассматривать как упрощенное изложение истории падения идеального города-государства, существовавшего *в прошлом,* и как объяснение происхождения существующих государств — объяснение, аналогичное тому, что Платон пытался дать в «Тимее», в неоконченной трилогии и в «Законах».

(2) По поводу моего замечания о том, что Платон «знал, что он не располагает... необходимыми данными», см., например, «Законы», 683 d, и примечание Э. Ингленда к 683 d 2.

(3) К моему замечанию о том, что Платон рассматривал Критское и Спартанское государства как окаменелые или *задержанные* социальные формы (и к замечанию в следующем абзаце о том, что платоновское наилучшее государство является не только классовым, но и *кастовым государством)*, можно добавить следующее (см. также прим. 20 к этой главе и прим. 24 к гл. 10). В «Законах», 797 d (во введении к тому, что Ингленд называет «важным заявлением», которое цитируется в тексте к прим. 3 к этой главе) Платон не оставляет никаких сомнений в том, что персонажи диалога с Крита и Спарты осознают то, что их институты находятся в «задержанном» состоянии. Клиний, выходец с Крита, признается в том, что готов выслушать любые аргументы в пользу старинных государственных устройств. Далее (799 a) Платон прямо ссылается на египетский опыт задержки развития государственных институтов. Последнее ясно указывает на то, что тенденцию к задержке всех социальных изменений Платон считал общей как для Крита и Спарты, так и для Египта.

В этом отношении мне представляется важным фрагмент из «Тимея» (24 a-b). В нем Платон пытается показать, (о) что классовое деление, очень похожее на то, что было описано на страницах «Государства», существовало в Афинах на очень ранних стадиях исторического развития этого города, и *(b)* что афинские институты того времени сильно походили на египетскую кастовую систему (чьи задержанные кастовые институты, по мнению Платона, были заимствованы у древнего афинского государства). Таким образом, Платон сам определенно говорит о том, что древнее идеальное и совершенное государство было кастовым государством. Интересно, что Крантор, первый комментатор «Тимея», живший только через два поколения после Платона, отмечает, что Платон отошел от афинской традиции, став учеником египтян (см. *Th. Gomperz.* Greek Thinkers. Germ, ed., vol. II, p. 476.). Крантор ссылается также на «Бусириса» Исократа, цитируемого в прим. 3 к гл. 13.

Проблема кастового устройства в «Государстве» обсуждается также в прим. 31 и 32(1, *d)* к этой главе, в прим. 40 к гл. 6 и в прим. 11-14 к гл. 8. А. Тейлор *(A. E. Taylor.* Plato: The Man and His Work, p. 269) резко отвергает мнение, что Платон был сторонником кастового государственного устройства.

[28] См. «Государство», 416 a. В этой главе данная проблема будет рассмотрена более подробно — см. текст к прим. 35. (Кастовая проблема, упоминаемая в следующем абзаце, рассматривается в прим. 27 (3) и 31 к этой главе.)

[29] Совет Платона не ввязываться в «базарные ссоры» простых людей дан на страницах «Государства», 425 b-427 a-b, в особенности 425 d-e и 427 a. Несомненно, что в этих отрывках содержится осуждение афинской демократии с ее «поэтапным, постепенным» законодательством — «поэтапным (piecemeal)» в том смысле, который разъясняется в главе 9. * То, что это

именно так, заметил также и Ф. Корнфорд *(F. M. Cornford.* The Republic of Plato, 1941). В примечании к фрагменту, в котором Платон выражает одобрение утопической инженерии (см. «Государство», 500 d, где даются рекомендации по совершенствованию социальной жизни в духе романтического радикализма — см. также прим. 12 к гл. 9 и соответствующий текст), он пишет: «Сравни с сатирой на возню с частичными, поэтапными реформами в отрывке 425 e». Корнфорду, по-видимому, не по душе такие методы реформ, которым он предпочитает платоновские методы. — Вместе с тем наши с ним интерпретации намерений Платона, кажется, совпадают.*

Четыре других фрагмента, приведенных в этом абзаце, взяты из «Государства»: 371 d/e, 463 a-b (о «кормильцах» и «плательщиках»), 549 a и 471 b/c. Дж. Адам замечает, что «Платон не допускает рабского труда в своем городе, если рабы не являются варварами» (J. Adam*,* op. cit., vol. I, p. 97, примечание к 371 e 32). Действительно, в «Государстве» Платон выступает против порабощения греческих военнопленных (469 b-470 c), однако далее (471 b-c) он выражает одобрение порабощению варваров — особенно, гражданами наилучшего города-государства. (Того же мнения, по-видимому, придерживается У. Тарн — см. прим. 13(2) к гл. 15.) Платон подвергает резким нападкам афинское движение против рабства, защищая права собственности на рабов (см. текст к прим. 17 и 18 к этой главе). Как хорошо видно из третьего отрывка, цитируемого в абзаце, к которому относится это примечание («Государство» 548 e-549 a), Платон *не* отменяет рабство в своем наилучшем городе-государстве. (См. также «Государство», 590 c-d, где он требует, чтобы грубые и необразованные становились бы рабами лучших). Поэтому А. Тейлор не прав, дважды утверждая, что в обществе Платона «нет класса рабов» (см. *A. E. Taylor.* Plato, 1908 and 1914, pp. 197, 118; сходную точку зрения Тейлор высказывает в книге «Plato: The Man and His Work», 1926. См. окончание прим. 27 к этой главе.)

Отношение Платона к рабству в «Политике» проясняет многое из того, что он говорит в «Государстве». Как и в «Государстве», в «Политике» он уделяет немного внимания рабству, хотя, несомненно, допускает существование рабов в его городе-государстве. (См. характерное замечание Платона в «Политике», 289 b-c, касающееся «приобретения домашних животных (если исключить рабов)», а также не менее характерное высказывание 309 a о том, что «тех, кто погрязает в невежестве и крайней низости, царское искусство впрягает в рабское ярмо».) Причина, по которой Платон уделяет так мало внимания рабам, разъясняется во фрагментах 289 c и след. и особенно 289 d-e «Политики». Он не видит большого различия между «рабами и другими слугами», т.е. работниками, купцами и ремесленниками — словом, всеми, кто самостоятельно зарабатывает деньги (см. прим. 4 к гл. 11). Рабы отличаются от остальных представителей низших классов тем, что они являются «слугами, приобретаемыми путем купли-продажи». Иначе говоря, Платон считает себя настолько выше людей неблагородного происхождения, что разбираться в их мелких различиях ему кажется излишним. То же самое, хотя, возможно, и не так открыто, говорится в «Государстве» (см. также прим. 57 (2) к гл. 8).

Отношению Платона к рабству в «Законах» посвящена обстоятельная статья Г. Морроу (G. *R. Morrow.* Plato and Greek Slavery // Mind, New Series, vol. 48, pp. 186-201, 402), хотя, как мне кажется, объективности ее автору до некоторой степени мешают его симпатии к Платону. (В этой статье Морроу уделяет недостаточное внимание тому факту, что во времена Платона

движение за отмену рабства в Афинах было уже достаточно мощным — см. прим. 13 к гл. 5.)

[30] Этот фрагмент приведен из платоновского конспекта идей «Государства», изложенного в «Тимее» (18 c-d). По поводу высказанного здесь замечания о том, что платоновское предложение о создании коммуны, состоящей из женщин и детей, не содержит ничего нового, см. The Republic of Plato. Ed. by J. Adam, vol. I, p. 292 (note to 457 b), p. 308 (note to 463 c 17), pp. 345-355; о пифагорейских элементах платоновского коммунизма см. op. cit., p. 199, note to 416 d 22. (О драгоценных металлах см. прим. 24 к гл. 10. О совместных трапезах см. прим. 34 к гл. 6. О коммунистических принципах Платона и его последователей см. прим. 29 (2) к гл. 5 и упомянутые там фрагменты.)

[31] Этот отрывок — из «Государства», 434 b-c. Требуя установления кастового государства, Платон не проявляет при этом должной решительности, не говоря уже о том, что он предваряет рассматриваемый фрагмент «длинным предисловием» (которое мы обсудим в главе 6; см. также прим. 24 и 40 к гл. 4). Когда Платон в отрывке 415 a впервые высказывается по этому вопросу, он говорит так, будто считает допустимым переход достойных из низших классов в высшие, если они рождаются «с примесью золота или серебра» (415 c), т.е. имеют благородную кровь высших классов. Однако во фрагментах 434 b-d и особенно 547 a это разрешение отменяется. В отрывке 547 a всякое смешение металлов называется «нелепым отклонением» и провозглашается губительным для государства. См. также текст к прим. 11-14 к гл. 8 и прим. 27 (3) к настоящей главе.

[32] См. «Политик», 271 e. Описание первобытных кочевых пастухов и их патриархов можно найти в «Законах», 677 e-680 e. Цитируемый отрывок приведен из «Законов», 680 e. Следующий отрывок из мифа о земнородных цитируется по «Государству», 415 d-e. Последняя цитата в этом абзаце приведена из «Государства», 440 d. Ряд сделанных в этом абзаце замечаний, возможно, требует некоторых пояснений.

(1) В тексте говорится, что Платон не очень ясно объясняет, как образовалось первое «поселение». И в «Законах», и в «Государстве» сначала (см. пункты *(a)* и (c)) говорится о чем-то наподобие соглашения или общественного договора (об общественном договоре см. прим. 29 к гл. 5 и прим. 43-54 к гл. 6 и соответствующий текст), а затем (см. пункты *(b)* и (c)) о насильственном завоевании.

(a) В «Законах» говорится о том, что различные племена горных скотоводов поселились на равнине, объединившись в более крупные военизированные формирования и подчинившись законам, провозглашенным договорившимися между собой судьями, наделенными царской властью (681 b, c-d; о происхождении законов, описанных во фрагменте 681 b, см. прим. 17 (2) к гл. 3). После этого, однако, Платон начинает хитрить. Вместо того, чтобы описать то, как эти группы осели в Греции и как были основаны греческие города, Платон переходит к изложению гомеровской истории Трои и троянской войны. Из Трои, по словам Платона, ахейцы возвратились под именем дорийцев, и в этом заключается «начало и конец всех преданий» лакедемонян (682 e-683 a). При этом нам ничего не говорится о том, как происходило это поселение. После этого следует очередное отступление (Платон сам говорит об «уклоняющемся в сторону» рассуждении), и, наконец, в отрывке 683 c-d мы обнаруживаем «намек», о котором говорится в тексте.

(b) Мое утверждение в тексте о том, что Платон намекает нам, что дорийское «поселение» на Пелопоннесе на самом деле было актом жестокого порабощения, основано на фрагменте из «Законов», 683 c-d, где Платон практически впервые делает некоторые замечания об истории Спарты. Он говорит, что мысленно переносится в те времена, когда весь Пелопоннес «очутился во власти» дорийцев. В «Менексене» (подлинность которого почти неоспорима — см. прим. 35 к гл. 10) есть упоминание того (245 c), что пелопоннесцы являются «иммигрантами из других краев» (так этог отрывок перевел Дж. Гроут — см. *J. Grote.* Plato, vol. Ill, p. 5).

(c) В «Государстве», 369 b в соответствии с теорией общественного дого вора говорится, что город-государство был основан работниками, привлечен ными выгодами разделения труда и кооперации.

(d) Однако далее («Государство», 415 d-e — см. отрывок, процитированный в абзаце, к которому относится данное примечание) Платон описывает триумфальный поход воинов таинственного происхождения — «земнородных». В одном из фрагментов этого описания говорится о том, что земнородные должны осмотреться, где им лучше всего раскинуть лагерь, «чтобы держать жителей в повиновении», т.е. *чтобы держать в повиновении тех, кто уже жил на этом месте.*

(e) В «Политике» (271 a и след.) эти «земнородные» отождествляются с первобытными кочевыми горными скотоводами периода до их поселения. (См. также упоминание о самозарождающихся цикадах в «Пире», 191 b, а также прим. 6 (4) к гл. 3 и 11 (2) к гл. 8.)

(f) В целом кажется, что Платон достаточно отчетливо представлял себе историю дорийского завоевания, хотя, по вполне понятным причинам, напускал на нее тумак. Кроме того, вероятно, он использовал существовавшие устные сказания о воинственных ордах кочевого происхождения.

(2) Замечание, высказываемое мною далее в этом абзаце о том, что Платон неоднократно повторяет, что *правитель подобен пастуху,* основано на следующих фрагментах: «Государство», 343 b, где эта идея упоминается впервые; 345 c и след., где аналогия с хорошим пастухом становится центральной темой обсуждения; 375 a -376 o, 404 a, 440 d, 451 b-e, 459 a - 460 c и 466 a, где рассматривается проблема волков внутри и вне государства. См. также «Политика», где эта идея встречается очень часто — в частности, в отрывке 261 d -276 d. Что касается «Законов», то я могу сослаться на фрагмент 694 e, где Платон говорит о том, что Кир приобрел для своих сыновей «обширные стада крупного и мелкого скота, толпы рабов и много другого имущества» (см. также «Законы», 735, и «Теэтет», 174 d).

(3) Все эти вопросы обсуждаются А. Тойнби в книге «Исследование истории» (см. А *Toynbee.* A Study of History, vol. Ill, p. 32 (n.l), где он ссылается на книгу А. Либьера (А *Lybyer.* The Government of the Ottoman Empire, p. 33 (n.2), pp. 50-100), а также замечание А. Тойнби о кочевых завоевателях (p. 22), которые «выпасали... людей», и о платоновских «сторожевых псах в человеческом обличье». Меня часто стимулировали блестящие замечания и идеи Тойнби, которые, мне кажется, подтверждают мою интерпретацию Платона, что я ценю тем более, чем далее мы расходимся с Тойнби в наших фундаментальных предпосылках. Многими терминами, используемыми в тексте, в частности «человеческое стадо», «человеческая стая» и «сторожевые псы в человеческом обличье», — я также обязан Тойнби.

«Исследование истории» Тойнби (сокращенный русский перевод: А *Тойнби.* Постижение истории. М., Прогресс, 1991) является образцом истори-

цизма. О моих фундаментальных расхождениях с его идеями здесь нет необходимости говорить, а некоторые наши частные расхождения рассматриваются в других местах настоящей книги. (См. прим. 43 и 45 (2) к данной главе, прим. 7 и 8 к гл. 10 и главу 24; см. также мою «The Poverty of Historicism», p. 110.) Книга Тойнби «Исследование истории» содержит много ценных идей. В отношении Платона я целиком согласен с точкой зрения Тойнби по многим пунктам, в частности, в том, что идея наилучшего государства была навеяна Платону его опытом социальных потрясений и стремлением задержать все изменения, что эта идея указывала на нечто вроде задержанной в своем развитии Спарты (которая действительно была задержана в развитии). Однако, несмотря на эти пункты нашего согласия, между нами существуют фундаментальные расхождения даже при интерпретации Платона. Тойнби расценивает платоновское наилучшее государство как типичную реакционную утопию, а я, основываясь на том, что я называю всеобщей теорией изменений Платона, рассматриваю его наилучшее государство как попытку реконструировать первобытные формы общественной жизни. Я также не думаю, что Тойнби согласился бы с моей интерпретацией платоновской истории периода, предшествовавшего поселению, и истолкованием самого поселения, поскольку Тойнби утверждает, что «спартанское общество было некочевого происхождения» (op. cit., vol. Ш, p. 80). Тойнби настаивает на особом характере спартанского общества, которое, по его мнению, удалось задержать в развитии благодаря сверхчеловеческим усилиям удержать в повиновении «человеческое стадо» (op. cit., vol. III, p. 50). Однако я полагаю, что, подчеркивая особый характер спартанского общества, нам будет трудно понять сходство между спартанскими и критскими институтами, которое Платон находил столь поразительным («Государство», 544 c, «Законы», 683 a). Это сходство, мне кажется, объясняется задержанными формами очень древних племенных институтов — гораздо более древних, чем институты Спарты времен второй Мессинской войны (около 650-620 гг. до н. э. — см. *Toynbee,* op. cit., vol. III, p. 53). Поскольку условия выживания этих институтов были весьма разными в этих двух случаях, существующее между ними сходство хорошо подтверждает гипотезу об их примитивном характере и опровергает любое объяснение их происхождения, покоящееся на факторе, характерном лишь для одного из этих государств.

* Проблема дорийского поселения обсуждается также в книге Р. Айслера *(R. Eisler.* Caucasia, vol. V, 1928, p. 113, note 84), в которой слово «эллины» переводится как «селяне», а «греки» — как «пастухи» или «кочевники». В другой книге Айслер показал, что идея Бога-Пастыря имеет орфическое происхождение *(R. Eisler.* Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken, 1925, p. 58, note 2). Там же упоминаются и «псы Господни» (Domini Canes).*

[33] Факт, что образование в платоновском государстве является классовой привилегией, остался незамеченным многими теоретиками педагогики, воо душевленными платоновской идеей о независимости возможности получения образования от наличия или недостатка финансовых средств. Они не заме тили, что порочной является сама идея классовых привилегий и что в сравнении с этим неважно, основаны ли они на обладании деньгами или на любом другом критерии, определяющем членов правящего класса (см. прим. 12 и 13 к гл. 7 и соответствующий текст; о правилах ношения оружия см. также «Законы», 753 b).

[34] См. «Государство», 460 c, а также прим. 31 к этой главе. Платоновское отношение к инфантициду обсуждается в книге Адама (*J. Adam,* op. cit.,

vol. I, p. 299, note to 460 c 18; p. 357 и след.). Адам, справедливо настаивая на том, что Платон одобрял инфантицид, и называя «необоснованными» все попытки «отрицать факт санкционирования Платоном» этой кошмарной практики, пытается, тем не менее, извинить Платона, замечая, «что эта практика была очень широко распространена в Древней Греции». Однако, это неверно по отношению к Афинам. Выбирая между спартанским варварством и расизмом, с одной стороны, и просвещенными Афинами периода Перикла, с другой, Платон неизменно предпочитает, первое второму, и он должен нести за это ответственность. Гипотеза, пытающаяся объяснить эту распространенную в Спарте практику, излагается в прим. 7 к гл. 10 и в соответствующем месте текста; см. также приведенные там ссылки.

Другие фрагменты, цитируемые в этом абзаце и касающиеся полезности применения принципов селекции животных к человеку, взяты мной из «Государства», 459 b (см. прим. 39 к гл. 8 и соответствующий текст). Фрагменты, где проводится аналогия между воинами и собаками, цитируются по «Государству», 404 a, 375 a, 376 a-b, 376 o. См. также прим. 40 (2) к гл. 5 и прим. 35 к настоящей главе.

[35] Два первых фрагмента, цитируемых в этом абзаце, взяты из «Государства», 375 b. Следующий фрагмент — из 416 a (см. прим. 28 к этой главе), а остальные — из 375 c-e «Государства». Проблема смешивания противоположных «природ» (или даже форм — см. прим. 18-20 и 40 (2) к гл. 5 и соответствующий текст, а также прим. 39 к гл. 8 и соответствующий текст) является одной из излюбленных тем Платона. (В «Политике», 283 e и след., а позднее у Аристотеля, она переходит в доктрину среднего пути, т.е. концепцию о том, как следует избегать крайностей.)

[36] Цитаты заимствованы из «Государства», 410 c, 410 d, 410 e, 411 e-412 a и 412 b.

[37] В «Законах» (680 b и след.) Платон сам иронизирует над критянами в связи с их первобытным невежеством в области литературы. Это невежество распространяется даже на Гомера, который неизвестен одному из персонажей диалога, сказавшему о Гомере, что критяне «не очень-то пользуются чужеземными поэтами». («А мы ими пользуемся», — замечает спартанский персонаж.) Спартанские предпочтения Платона обсуждаются в прим. 34 к гл. 6 и в тексте к прим. 30 настоящей главы.

[38] О платоновском отношении к тому, как спартанцы обращались с «человеческим стадом», см. прим. 29 к настоящей главе, а также «Государство», 548 e-549 a, где тимократический человек сравнивается с братом Платона Главконом: «Он пожестче (Главкона) и менее образован». Продолжение этого отрывка цитируется в тексте к прим. 29. — Фукидид сообщает о предательском убийстве спартанцами 2000 лучших илотов, которым была обещана свобода (*Фукидид,* IV, 80). Платон, несомненно, был хорошо знаком с трудами Фукидида и, кроме того, он, бесспорно, имел и более непосредственные источники информации о спартанских порядках.

Платоновское отношение к чересчур мягкому обращению афинян с рабами рассматривается в прим. 18 к настоящей главе.

[39] Учитывая решительно антиафинскую, а потому и антигуманную направленность «Государства», энтузиазм многих современных теоретиков образования по поводу платоновских идей в этой области кажется, по крайней мере, непонятным. Мне приходят в голову только три правдоподобных объяснения этому энтузиазму: они либо не понимают «Государства», несмотря на то, что Платон ничем не прикрывает своей враждебности по

отношению к афинскому гуманитарному образованию, либо им, как и многим философам и даже некоторым музыкантам (см. текст к прим. 41), просто льстит риторика Платона о политическом значении образования, либо, наконец, имеет место и то, и другое.

Трудно понять, что в работах Платона может ободрить почитателей греческой литературы и искусства, ведь Платон — особенно в книге X «Государства» — предпринял мощнейшую атаку на поэтов и трагиков, — в частности, на Гомера и Гесиода. В «Государстве» (600 a) Гомер оценивается ниже хорошего механика, т.е. представителя класса, презираемого Платоном (см. «Государство», 495 e и 590 c, а также прим. 4 к гл. 11). Там же, в отрывке 600 c Гомер ставится на ступень ниже софистов Протагора и Продика (см. также *Th. Gomperz*. Greek Thinkers. German ed., vol. II, p. 401), а в фрагменте 605 a-b все поэты просто изгоняются из совершенного государства.

Комментаторы, однако, предпочитают не замечать фрагментов, недвусмысленно выражающих отношение Платона к литературе, и ссылаются на высказывания подобные тому, которое он сделал, подготовляя свою атаку на Гомера («какая-то любовь к Гомеру и уважение к нему, владеющие мною с детства, препятствуют мне говорить» — «Государство», 595 b). Адам в примечании к 595 b 11 замечает, что «здесь Платон говорит с непритворным чувством». Я полагаю, однако, что это высказывание Платона всего лишь иллюстрирует метод, применяемый им повсюду в «Государстве», а именно — начало атаки на гуманистические идеи он предваряет некоторыми уступками читательским предпочтениям (см. гл. 10, в частности, текст к прим. 65).

[40] Строгая цензура для укрепления классовой дисциплины рекомендуется в «Государстве», 377 e и 378 c: «Если мы намерены внушить убеждение, что никогда никто из граждан не питал вражды к другому и что это было бы нечестиво, то об этом-то и должны сразу же и побольше рассказывать детям и старики, и старухи, да и потом, когда дети подрастут; и поэтов надо заставить не отклоняться от этого в своем творчестве». Интересно, что впервые упоминая о цензуре в отрывке 376 e и след., Платон не выступает сразу же за строгую цензуру, а говорит сначала об истине, красоте и т. п. Однако, в фрагментах 595 a и особенно 605 a-b цензура становится более строгой (см. предыдущее примечание, а также прим. 18-22 к гл. 7 и соответствующий текст). В «Законах» значение цензуры обсуждается в отрывке 801 c-d.

В фрагменте 399 a и след. «Государства», где Платон требует от музыки, чтобы она подражала «напевам человека мужественного», он предает забвению введенный им же самим принцип, согласно которому музыка должна повышать душевную мягкость человека (см. «Государство», 410 c-412 b, а также прим. 36 к настоящей главе). См. также следующее примечание, п. (2). — Важно понять, что Платон «позабыл» не то, что он говорил *ранее,* а то, к чему должен был привести ход его рассуждений.

[41] (I) Отношение Платона к музыке, в частности, к музыке как таковой, выражено, например, в «Государстве», 397 a, 398 e, 400 a, 410 b, 424 b, 546 d; и в «Законах», 657 e, 673 a, 700 b, 798 d, 801 d, 802 b, 816 c. Подход Платона к этой проблеме состоит, главным образом, в том, что «надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства — здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях — так утверждает Дамон, и я ему верю*. Как обычно, Платон и здесь следует спартанским образцам. Адам

говорит, что «наличие взаимосвязи между изменениями в политике и изменениями в музыке признавалось в Греции повсеместно, *но особенно в Спарте,* где у Тимофея отобрали лиру за то, что он добавил к ней четыре новых струны». (J. Adam, op. cit., vol. I, p. 216, note to 424 c 20, курсив мой; см. также ссылки, приведенные в этой книге.) В том, что Платона вдохновил пример именно Спарты, можно не сомневаться, однако маловероятно, что подобный подход к музыке был распространен в Греции повсеместно, в частности, в Афинах эпохи Перикла (см. п. (2) настоящего примечания).

(2) Сопоставив в тексте отношение Платона к музыке с «более просвещен ной современной ему критикой», я охарактеризовал его как отравленный предрассудками консерватизм (см., в частности, «Государство», 398 e и след.). При этом я имел в виду произведение неизвестного писателя (скорее всего, музыканта), жившего в V или в начале IV века до н.э., автора приветствия, опубликованного в качестве тринадцатого фрагмента в издании Гренфела и Ханта *(B. P. Grenfell, A S. Hunt.* The Hibeh Papyri, 1906, p. 45). Возможно, он являлся одним из «некоторых музыкантов, критикующих Сократа» (т.е. Сократа «Государства»), о которых упоминает Аристотель в столь же отрав ленном предрассудками фрагменте «Политики», 1342b, где повторяются многие из платоновских аргументов. Однако, критика анонимного автора гораздо шире того, на что намекает Аристотель. Платон, как и Аристотель, полагал, что некоторые музыкальные лады — в особенности, «изнеженные» ионийские и лидийские — делают людей мягкими и женственными, в то время как другие — в особенности, дорийский — делают их храбрыми. Эта точка зрения подвергается критике анонимным автором. «Говорят, — пишет он, — что одни лады делают людей умеренными, другие — справедливыми; одни — героями, другие — трусами». Анонимный автор блестяще показывает несостоятельность этой точки зрения, отмечая, что многие из наиболее воинственных греческих племен предпочитают лады, имеющие репутацию вселять в человека трусость, в то время как многие профессиональные оперные певцы часто поют в «героической» тональности, но незаметно, чтобы они от этого становились храбрее. Возможно, эта критика была направлена против Дамона, которого Платон часто приводит в качестве авторитета и который был другом Перикла (бывшего достаточно либеральным, чтобы терпеть про-спартанские идеи Дамона в области искусствоведения). Однако, эта критика может быть с успехом применена и к самому Платону. О Дамане см. у *Дильса*[5]*;* здесь же представлена гипотеза, касающаяся личности анонимного автора — см. ibid., vol. II, p. 334, note.

(3) Хочу заметить, что критикуя «реакционный» подход к музыке, я отнюдь не выражаю личной симпатии к «прогрессивной» музыке. На самом деле я предпочитаю старинную музыку (и чем старее она, тем лучше) и очень не люблю современную музыку (я имею в виду большую часть того, что было написано с того времени, как начал сочинять Р. Вагнер). Я являюсь решительным противником «футуризма» — как в искусстве, так и в морали (см. гл. 22 и прим. 19 к гл. 25). Однако, я не хочу навязывать другим свои вкусы и свое отношение к цензуре. Любить и ненавидеть, особенно, в искусстве, можно так, чтобы не подавлять в судебном порядке то, что мы ненавидим, и не канонизировать то, что мы любим.

[42] См. «Государство», 537 a и 466 e-467 e.

Охарактеризовать современное тоталитарное образование мне помогла книга О. Колнаи «Война против Запада» *(A. Kolnai.* The War against West, 1938, p. 318).

[43] Знаменитая платоновская теория, согласно которой государство, т.е. централизованная и организованная политическая власть, было образовано благодаря завоеванию (подчинению кочевниками или охотниками оседлого сельского населения), насколько мне известно, впервые (если не принимать в расчет некоторых замечаний, сделанных Макиавелли) была повторена Юмом, критиковавшим историческую версию теории общественного договора (см. *D. Hume.* Essays, Moral, Political and literary, vol. II, 1752, Essay XII: Of the Original Contract): «Почти все государства, — пишет Юм, — существующие в настоящее время или о которых нам что-нибудь известно, первоначально были основаны или путем узурпации власти, или путем завоевания, или имело место и то, и другое». Юм отмечает, что «человеку искусному и предприимчивому... часто нетрудно... применяя жестокость или ложные посулы, установить власть над людьми, количество которых в сотни раз превышает число его сторонников... Так возникло множество государств, и в этом состоит их *первоначальный договор,* которым они так любят хвалиться». Эту теорию возродил сначала Э. Ренан в работе «Что такое нация?» *(E. Renan.* What is a Nation? 1882), а затем Ф. Ницше в работе «К генеалогии морали». Вот что Ницше пишет о происхождении государства (не ссылаясь на Юма): «Какая-то стая белокурых хищников, раса покорителей и господ, которая, обладая военной организованностью и организаторской способностью, без малейших колебаний налагала свои страшные лапы на, должно быть, чудовищно превосходящее ее по численности, но все еще бесформенное, все еще бродяжное население. Так вот и затевается "государство" на земле: я думаю, что томные грезы, возводящие его начало к "договору", отжили уже свой век» *(F. Nietzche.* Genealogy of Morals, Germ, ed., 1894, p. 98; русский перевод: *Ф. Ницше.* Соч. в двух томах, М., Мысль, 1990, т. 2, с. 463). Эта теория привлекает Ницше потому, что ему нравятся эти белокурые бестии. Совсем недавно сходные идеи были высказаны Ф. Оппен-геймером *(F. Oppenheimer.* The State. Transl. by Gitterman, 1914, p. 68), марксистом К. Каутским (в его книге «The Materialist Interpretation of History») и У. Маклеодом *(W. C. Macleod.* The Origin and History of Politics, 1931). Я полагаю, что то, о чем писали Платон, Юм и Ницше, могло и на самом деле произойти во многих, если не во всех, случаях. При этом под «государством» я понимаю организованную и централизованную власть.

Стоит упомянуть, что А. Тойнби придерживается совершенно иной позиции, но прежде чем перейти к ее обсуждению, я хотел бы подчеркнуть, что, с точки зрения антиисторициста, проблема происхождения государства не имеет большого значения. Возможно, что вопрос о том, как произошло государство, сам по себе интересен, однако он не имеет никакого отношения к тому, что я понимаю под социологией государства, т.е. не имеет отношения к политической технологии (см. главы 3, 9 и 25).

Теория Тойнби не ограничивает понятие «государства» организованной и централизованной политической властью. То, что рассматривает Тойнби, является, скорее, «происхождением *цивилизаций».* При этом, однако, сразу же возникают трудности: действительно, некоторые «цивилизации» являлись государствами (как мы это уже видели), некоторые представляли собой группы или последовательности государств, а некоторые существовали в форме обществ типа эскимосского, не будучи государствами. Поэтому если сомнительно, что все «государства» появились по одной-единственной схеме, то тем более маловероятно, что широкий класс таких различных между собой обществ, как ранние египетские и месопотамские государства и их институ-

ты, с одной стороны, и эскимосские общины — с другой, возникли по одному шаблону.

Ограничимся, однако, только одним данным Тойнби описанием происхождения египетской и месопотамской «цивилизаций» (A *Toynbee.* A Study of History, vol. I, p. 305). Его теория состоит в том, что трудности суровой жизни в джунглях порождают предприимчивых и талантливых лидеров, которые уводят своих сторонников на равнины и начинают оседлую жизнь земледельцев. Эта созданная в духе Бергсона и Гегеля теория творческого гения кажется мне весьма романтичной. Вместе с тем, при исследовании истории Египта нам необходимо прежде всего обратить внимание на происхождение кастовой системы. Мне кажется, что наиболее правдоподобным объяснением ее происхождения является иноземное завоевание, подобно тому как в Индии каждая новая волна захватчиков создавала касту, возвышающуюся над кастами покоренных народов. Имеются и другие аргументы в пользу такой концепции. Тойнби сам придерживается весьма правдоподобной теории, согласно которой разведение и особенно дрессировка домашних животных появились на гораздо более поздней стадии развития человечества по сравнению с простым земледелием и что это достижение степных кочевников. Однако в Египте существовало как земледелие, так и скотоводство, что справедливо также и для большинства других древних государств (за исключением, насколько я могу судить, некоторых государств Американского континента). Это, возможно, указывает на то, что эти государства уже содержали кочевые элементы, а потому представляется весьма вероятной гипотеза, объясняющая их наличие вторжением кочевников, навязавших жившим здесь земледельцам кастовое господство. Эта теория противоречит точке зрения Тойнби (op. cit., III, p. 23), согласно которой государства, созданные кочевниками, как правило, быстро исчезали. Однако тот факт, что во многих древних кастовых государствах было очень распространено скотоводство, требует какого-то объяснения.

Идея, что представители высших классов первоначально были кочевниками или даже охотниками, подтверждается древнейшей и все еще сохраняющейся традицией, согласно которой война, охота и лошади являются символами привилегированного класса. Как было показано Т. Вебленом (*T. Veblen.* The Theory of the Leisure Class) и Тойнби, эта традиция нашла свое выражение в этике и политике Аристотеля. К этому можно добавить и распространенные среди скотоводов расистские убеждения, особенно их веру в расовое превосходство высших классов. Эта вера ярко проявляется в кастовых государствах. Она отражена в работах Платона и Аристотеля. В результате Тойнби был вынужден назвать ее «одним... из грехов... современной эпохи... совершенно чуждым эллинскому гению». Однако, несмотря на то, что многие древние греки нравственно переросли расизм, достаточно вероятно, что Платон и Аристотель основывали свои теории на старых традициях, — особенно если вспомнить о том, какую роль играли идеи расизма в Древней Спарте.

[44] См. «Законы», 694 a -698 a.

[45] (1) Мне кажется, что «Закат Европы» Шпенглера *(O. Spengler.* Decline of the West; русский перевод — *О. Шпенглер.* Закат Европы, т. 1. М., 1923) не следует воспринимать всерьез. Однако это — симптом, это — теория представителя правящего класса перед лицом поражения. Подобно Платону, Шпенглер пытается возложить вину за это на «мир», подчиняющийся закону упадка и смерти. И вновь, подобно Платону, он в работе «Пруссачество и

социализм» *(O. Spengler.* Prussianism and Socialism; русский перевод — П., 1922) требует экономического воздержания и установления нового порядка, проведения отчаянного эксперимента, который противодействовал бы историческим силам и возродил бы прусский правящий класс путем осуществления «социалистических» или коммунистических идей. — Об идеях Шпенглера я придерживаюсь одного мнения с Л. Нельсоном, опубликовавшим свой критический обзор его учения в книге с длинным ироническим заглавием, начинающимся словами: «Ведовство: Посвящение в тайны предсказаний судьбы Освальда Шпенглера и несомненное доказательство истины его Откровений...» и т. д. Я думаю, что он правильно оценил учение Шпенглера, и, кроме того, он — один из первых критиков того, что я называю историцизмом (в этом он следовал кантовской критике Гердера — см. гл. 12, прим. 56).

(2) Своим замечанием о том, что Шпенглер был не последним певцом **заката и упадка*,* я намекаю, в частности, на Тойнби. Труд Тойнби настолько превосходит работу Шпенглера, что мне даже неловко упоминать о них в одном контексте, однако это превосходство обусловлено главным образом глубиной его идей и широтой его эрудиции (проявляющейся в том, что он не говорит, подобно Шпенглеру, сразу обо всем, что происходит под луной). Однако цели и методы Шпенглера и Тойнби совпадают, будучи типично историцистскими. (Идеи Тойнби я критикую в «The Poverty of Historicism», p. 110.) Кроме того, оба они являются гегельянцами, хотя я не знаю, насколько отчетливо это осознавал Тойнби. Предложенный им «критерий роста цивилизации», состоящий в «прогрессе самоопределения», ясно говорит об этом, так как в нем легко распознать гегелевский закон развития «самосознания» и «свободы». (Своим гегельянством Тойнби, по-видимому, обязан Ф. Г. Брэдли, на что указывают, например, сделанные им замечания о понятии «отношение»: «Само понятие "отношения" между "вещами" или "сущностями" заключает в себе логическое противоречие... Как преодолеть это противоречие?» (A *Toynbee.* A Study of History, vol. III, p. 223). Я не хотел бы здесь ввязываться в дискуссию по поводу проблемы отношений. Замечу только, не приводя доказательств, что все проблемы, связанные с отношениями, могут быть сведены посредством применения простых правил современной логики к проблемам, связанным со свойствами и классами, — иначе говоря, *не существует специальных философских трудностей, касающихся отношений.* Метод, который я только что упомянул, разработан Н. Винером и К. Куратовским — см. *W.van O. Quine.* A System of Logistic, 1934, p. 16.) Конечно, я не думаю, что для того, чтобы отвергнуть философскую работу, достаточно приклеить ей ярлык с названием некоторой школы. Однако, как будет показано во втором томе настоящей книги, с гегелевским историцизмом дело обстоит именно так.

Относительно историцизма Тойнби я хотел бы еще подчеркнуть, что испытываю серьезные сомнения в том, что цивилизации рождаются, растут, разрушаются и умирают. Я считаю необходимым отметить это, так как сам употребляю некоторые из используемых Тойнби терминов, говоря о «разрушении» и «задержке» развития государств. Однако я хотел бы пояснить, что термин «разрушение» (breakdown) я отношу не ко всем цивилизациям, а к одному частному виду явлений — к *чувству* потрясения, рождающемуся при виде распада магического или племенного «закрытого общества». Поэтому я не думаю вслед за Тойнби, что греческое общество «было разрушено» во время Пелопоннесской войны, я обнаруживаю симптомы разрушения гораздо

раньше этого. (См. прим. б и 8 к гл. 10 и соответствующий текст.) Что касается «задержанных» обществ, то я применяю этот термин только к тем обществам, которые тяготеют к магическим формам, насильственно закрываясь от влияния со стороны открытого общества, или к *обществам, пытающимся вернуться в племенную неволю.*

Я не думаю также, что наша западная цивилизация является лишь одной из многих. Мне кажется, что может быть много закрытых обществ с самой различной судьбой, но «открытое общество» может только продвигаться вперед, если оно не хочет быть задержано и возвращено обратно в неволю, в звериную клетку. (См. также гл. 10, в особенности последнее примечание к этой главе.)

(3) Что касается певцов «заката и упадка», то мне кажется, что все они были вдохновлены словами Гераклита, что люди «обжираются как скоты», а также платоновской теорией низших животных инстинктов. Я имею в виду то, что все они пытаются показать, будто упадок является следствием принятия правящим классом «низших» стандартов, которые, по их мнению, более подходят для «низших», работающих классов. Грубо говоря, авторы таких теорий утверждают, что цивилизации типа Персидской и Римской империй погибли от обжорства (см. прим. 19 к гл. 10).

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 5

[1] Говоря о «заколдованном круге», я цитирую Дж. Бернета (J. Burnet. Greek Philosophy, vol. I, p. 106), который рассматривал сходные проблемы. Однако я не согласен с Бернетом в том, что «на заре человечества закономерности общественной жизни осознавались людьми даже с большей отчетливостью, чем закономерности природы». Это утверждение предполагает, что уже в те времена было установлено различие, которое, по моему мнению, появилось лишь гораздо позже, когда «заколдованный круг закона и обычая» был разорван. Вместе с тем, природные закономерности (смена времен года и т. п.) должны были осознаваться на очень ранних стадиях человеческого развития (см. прим. 6 к гл. 2, а также *Plato* (?). «Epinomis», 978 d). — О различии между природными и нормативными законами см., в частности, прим. 18 (4) к этой главе.

[2] * См. *R. Eisler*. The Royal Art of Astrology. Р. Айслер утверждает, что особенности движения планет истолковывались вавилонскими «писцами, создавшими библиотеку Ашурбанипала» (op. cit., p. 288), как «повинующиеся "законам" или "решениям", управляющим небом и землей» (pirishte shame u irsiti), «установленными Богом-Создателем в начале времени» (p. 232 и след.). Он отмечает (op. cit., p. 288), что идея «универсальных законов природы» коренится в этом «мифологическом... понятии... "законов неба и земли"».*

Фрагмент Гераклита приводится по D^5, В 20, Л 220, см. также прим. 6 и 7 (2) к этой главе и соответствующий текст. ** Напоминаем читателю, что D^5 — *H. Diels.* Die Vorsokratitiker, 5-th edition, 1934; В — J. Burnet. Early Greek Philosophy (I. Bywater); Л — Фрагменты ранних греческих филосоаов. Часть I. Издание подготовил А. В. Лебедев. М., Наука, 1989. — *Прим. редактора* и *переводчиков.***

Бернет в ранее цитируемой книге выражает мнение, что «как только люди впервые обнаружили то, что природа подчиняется естественным закономер-

ностям, они не могли придумать для этого лучшего наименования, чем право или справедливость,... которое означало неизменный обычай, управляющий человеческой жизнью». Я не согласен с тем, что термин «закон» означал сначала нечто, относящееся к общественным явлениям, и лишь позднее был распространен и на природу. Я думаю, что природные и социальные закономерности («порядок») сначала не различались и истолковывались в терминах магии.

[3] Эта противоположность выражается иногда как противоположность между «природой» и «законом» (т.е. «нормой» или «соглашением»), между «природой» и «установлением» (например, нормативных законов) и между «природой» и «искусством» или «естественным» и «искусственным».

Некоторые исследователи утверждают, ссылаясь на авторитет Диогена Лаэртия (II, 16 и 4), что антитеза между природой и соглашением впервые была высказана Архелаем, который, как говорят, был учителем Сократа. Мне, однако, кажется, что в «Законах», 690 b, Платон достаточно недвусмысленно дает понять, что автором этой антитезы он считает фиванского поэта Пиндара (см. прим. 10 и 28 к настоящей главе). Помимо фрагментов Пиндара, цитируемых Платоном (см. также *Геродот,* III, 38), и некоторых замечаний Геродота (там же), одним из первых источников этой идеи могут считаться сохранившиеся фрагменты из трактата «Об истине» софиста Антисфена (см. прим. 11 и 12 к настоящей главе). Согласно платоновскому «Протагору», одним из первых сторонников этой точки зрения был софист Гиппий (см. прим. 13 к настоящей главе). Однако наибольшую известность приобрело рассмотрение этой проблемы самим Протагором, хотя он, возможно, использовал другую терминологию. (Стоит упомянуть, что Демокрит, использовавший эту антитезу, применял ее к таким общественным «институтам» как язык. Платон сделал то же самое в «Кратиле», — например, в отрывке 384 с.)

[4] Сходную точку зрения высказывает Б. Рассел в статье «Поклонение свободному человеку» *(B. Russel.* Free Man's Worship // Mysticism and Logic), а также Ч. Шеррингтон в последней главе своей книги С. *Sherrington.* Man on His Nature.

[5] (1) Позитивисты, конечно, заявят на это, что нормы не выводимы из фактуальных высказываний, потому что высказывания, выражающие нор мы, не имеют смысла. Это, однако, показывает лишь то, что они, как и Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате», применяют критерий осмысленности настолько произвольно, что «осмысленными» у них оказы ваются только фактуальные высказывания. (См. мою книгу «The Logic of Scientific Discovery», p. 35 и след. и p. 51 и след.) «Психологисты», со своей стороны, императивные высказывания назовут выражением эмоций, нор мы — выражением привычек, а стандарты — точек зрения. Однако, хотя привычка не воровать, несомненно, является фактом, тем не менее, необхо димо отличать этот факт от соответствующей нормы. По вопросу о логике норм я согласен с большинством идей, высказанных в книге К. Менгера *(K. Menger.* Moral, Wille und Weltgestaltung, 1935). Мне кажется, что ему впервые удалось установить основания *логики норм.* Я думаю также, что нежелание признавать за нормами важное значение и их несводимость к фактам является одним из источников интеллектуальной — и не только интеллектуальной — слабости наших «прогрессивных» кругов.

(2) К тому, что я сказал о невозможности вывода предложений, выражающих нормы или решения, из предложений, выражающих факты, можно

добавить следующее. Анализируя отношения между предложениями и фактами, мы вступаем в область логических исследований, которую А. Тарский назвал «семантикой» (см. прим. 29 к гл. 3 и прим. 23 к гл. 8). Одним из фундаментальных семантических понятий является понятие «истины». Как было показано А. Тарским, в рамках того, что Р. Карнап назвал «семантической системой», дескриптивное утверждение «Наполеон умер на острове Св. Елены» можно вывести из утверждения «Мистер А. сказал, что Наполеон умер на острове Св. Елены», конъюнктивно связанного с утверждением «То, что сказал мистер А., является *истинным*». (И если термин «факт» мы будем употреблять настолько широко, что фактом у нас будет не только то, что описывает предложение, но и то, что *это предложение является истинным,* то мы сможем даже сказать, что утверждение «Наполеон умер на острове Св. Елены» выводимо из двух фактов: что мистер А. говорил об этом и что мистер А. говорил правду.) Однако мы вправе применить эти же соображения и к области норм. Для этого нам следует ввести понятие *«правомерности»* или *«логической правильности, общезначимости» («validity or Tightness»)* нормы, соответствующее понятию истинности предложения. Это означает, что в рамках семантической системы норм мы можем вывести некоторую норму *N* из предложения, выражающего утверждение, что норма *N* правомерна: иначе говоря, норму или заповедь «Не укради» можно считать эквивалентной утверждению «Норма "Не укради" правомерна». (И опять-таки, если термин «факт» мы употребляем так широко, чтобы говорить о *факте правомерности нормы,* то и нормы можно будет выводить из фактов. Это, однако, не опровергает того, что было сказано в тексте главы, так как там мы говорили только о невозможности вывода норм из психологических и социологических, т.е. несемантических фактов.)

* (3) В первом издании этой книги я говорил о нормах и о решениях, но не упоминал о *рекомендациях, советах, предложениях-проектах (proposals)*. Совет поговорить о «советах» и «предложениях-проектах» я почерпнул из статьи Л. Дж. Рассела (L. J. *Russell.* Propositions and Proposals // Library of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam, August, 11-18, 1948, vol. I, Proceedings of the Congress). В этой интересной статье автор отличает фактуальные утверждения или «пропозиции» от предложений занять некоторую линию поведения (некоторую политику, некоторую норму поведения или некоторую цель), которые он называет «советами» или «предложениями-проектами». Большое преимущество этого подхода состоит в том, что, как всем нам известно, рекомендации, советы или предложения-проекты можно *обсуждать,* в то время как не очень понятно, каким образом и в каком смысле можно обсуждать решения или нормы. Так, многие из тех, кто обращается к исследованию норм или решений, считают, что они не подлежат обсуждению (т.е. что они либо выше этого, как полагают некоторые догматически настроенные теологи и метафизики, либо, будучи бессмысленными, недостойны этого, как утверждают некоторые позитивисты).

По словам Л. Дж. Рассела, пропозиция *утверждается* (а гипотеза *принимается),* в то время как совет или предложение-проект *одобряются,* и поэтому следует отличать *факт одобрения* от самих *советов* и *предложений-проектов.*

Поэтому, согласно нашей дуалистической точке зрения, *предложения-проекты, советы и рекомендации не сводимы к фактам* (к утверждениям о фактах или пропозициям), *хотя они и имеют определенное отношение к фактам.**

[6] См. также прим. 71 к гл. 10.

Несмотря на то, что моя позиция, как мне кажется, достаточно ясно изложена в тексте главы, я хотел бы кратко остановиться на том, что я считаю важнейшими принципами гуманистической и эгалитаристской этики.

(1) Терпимость ко всем, кто сам терпим и не пропагандирует нетерпимость (о последних см. прим. 4 и б к гл. 7). Из этого принципа вытекает, в частности, что следует относиться с уважением к моральному выбору других людей, если этот выбор не противоречит принципу терпимости.

(2) Признание того, что в основе всякой моральной необходимости лежит сострадание и соболезнование. Тем самым я предлагаю на место утилитаристской формулы «Стремись к наибольшему счастью для возможно большего числа людей» или, короче, «Увеличивай счастье» поставить формулу «Как можно меньше для всех страданий, которых можно избежать» или, короче, «Уменьшай страдания».

Мне кажется, что эта простая формула может стать одним из фундаментальных общественно-политических принципов (хотя, конечно же, не единственным). Напротив, принцип «Увеличивай счастье», по моему мнению, ведет к добровольному подчинению диктатуре. Важно осознать, что с этической точки зрения страдания и счастье не являются симметричными понятиями, — иначе говоря, предоставление счастья во всяком случае является менее важной задачей, чем уничтожение страдания и помощь тем, кто- страдает. (То, что может считаться счастьем, во многом зависит от индивидуальных вкусов, чего нельзя сказать о страданиях.) См. также прим. 2 к гл. 9.

(3) Борьба против тирании, т.е. защита остальных принципов законода тельными средствами, а не властью благонамеренных правителей. (См. раздел II гл. 7.)

[7] См. J. Burnet. Greek Philosophy, vol. I, p. 117. Доктрина Протагора, о которой говорится в этом абзаце, излагается на страницах платоновского «Протагора» (322 a и след.). См. также «Теэтет», в частности 172 b (и прим. 27 к настоящей главе).

Различие между учениями Платона и Протагора можно кратко выразить следующим образом:

Учение Платона. Мир обладает «естественным» имманентным порядком справедливости, являющимся первообразом сотворенной природы. Поэтому благо содержится в прошлом, а изобретение новых норм пагубно.

Учение Протагора. Человек в этом мире является моральным существом. К природе же моральные оценки не применимы. Поэтому человек способен улучшать этот мир. — Весьма вероятно, что на Протагора оказал влияние Ксенофан, который был одним из первых философов, высказавших идею открытого общества и критиковавших исторический пессимизм Гесиода (см. D^5 18; Л 172):

«Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально,
Но постепенно, ища, лучшее изобретают».

По-видимому, племянник и последователь Платона Спевсипп (см. *Аристотель.* «Метафизика», 1072b 30, а также прим. 11 к гл. 11) возродил эту прогрессивную идею, а вместе с ним и Академия стала исповедовать более либеральные политические взгляды.

Отношение Протагора к религиозным догмам может быть охарактеризовано тем, что, по его мнению, Бог воздействует на мир через человека. Я не думаю, что эта позиция в чем-то противоречит христианству. Для сравнения

приведу, например, высказывание К. Барта: «Библия — документ *человеческий*,* т.е. человек — инструмент Бога *(K. Barth.* Credo, 1936, p. 188).

[8] Сократовская убежденность в автономии этики, тесно связанная с его нежеланием принимать всерьез натурфилософские проблемы, хорошо про сматривается в его учении о самодостаточности «добродетельного» человека. Насколько эта теория противоречит платоновским взглядам на человека, мы убедимся позднее; см., в частности, прим. 25 к настоящей главе, прим. 36 к гл. 6 и соответствующий текст. (См. также прим. 56 к гл. 10.)

[9] Невозможно создать институты, которые работали бы независимо от того, какие люди их обслуживают. Эта проблема обсуждается в гл. 7 (текст к прим. 7-8, 22-23) и особенно в главе 9.

[10] Платоновская оценка натурализма Пиндара содержится в «Горгии», 484 b, 488 b; ив «Законах», 690 b (этот фрагмент цитируется далее в настоящей главе, см. прим. 28), 714 e-715 a, 890 a-b. (См. также примеча ние Адама к «Государству», 359 c 20.)

[11] Антифонт использует термин, который при обсуждении учений Плато на и Парменида я перевел сочетанием «обманчивое мнение» и которое он противопоставляет «истине* (см. прим. 15 к гл. 3). См. также перевод Э. Баркера *(E. Barker.* Greek Political Theory, vol. I: Plato and his Predecessors, 1918, p. 83).

[12] См. *Антифонт.* Истина. См. также *Barker,* op. cit., pp. 83-85 и следу ющее прим., п. (2).

[13] Слова Гиппия взяты из платоновского «Протагора», 337 e. Следующие четыре цитаты приводятся по: (1) *Еврипид.* Ион, 854 и след.; (2) *Еврипид.* Финикиянки, 538; см. также книги Т. Гомперца *(Th. Gomperz.* Greek Thin kers, Germ, ed., vol. I, p. 325) и Э. Баркера (op. cit., p. 75); (3) Слова Алкидама в «Риторике» Аристотеля, I, 13, 1373b 18; (4) Слова Ликофрона в *Aristotle.* Fragmenta (ed. by V. Rose, 1886), p. 91 (см. также: *Псевдо-Плу тарх.* О доблести, 18.2). Об афинском движении против рабства см. текст к прим. 18 к гл. 4 и прим. 29 к гл. 4, а также прим. 18 к гл. 10 и «Дополне ние III (Ответ на критику)» в конце тома 1, с. 408 и след.

(1) Следует отметить, что большинство сторонников платонизма не испытывают симпатии к эгалитаристскому движению. Баркер, например, посвятил ему главу под названием «Теоретическое иконоборчество» (op. cit., p. 75; см. также отрывок из книги *G. Field.* Plato, которая цитируется в тексте к прим. 3 гл. 6). Эта враждебность, несомненно, обязана влиянию Платона.

(2) Платоновский и аристотелевский антиэгалитаризм, о котором говорится в следующем абзаце, рассматривается в прим. 49 к гл. 8 и в соответствующем месте текста, а также в прим. 3-4 к гл. 11 и в соответствующем месте текста.

Этот антиэгалитаризм и его сокрушительные последствия были хорошо описаны У. Тарном в его превосходной статье «Александр Великий и единство человечества» *(W. Tarn.* Alexander the Great and the Unity of Mankind, Proc. of the Brit. Acad., XIX, 1933, p. 123 и след.). У. Тарн отмечает, что в пятом веке до н.э. в Греции зародилось движение, направленное «к чему-то лучшему, чем поспешное и тягостное деление человечества на греков и варваров. Однако это движение почти не повлияло на ход истории, *так как всякая мысль в этом направлении удушалась философами-идеалистами.* Отношение к этому движению со стороны Платона и Аристотеля не вызывает сомнений. Платон утверждал, что варвары являются естественными врагами греков и что с ними следует вести борьбу вплоть... до полного их

порабощения. Аристотель говорил, что варвары являются рабами по природе» (op. cit., p. 124, курсив мой). Я полностью согласен с оценкой Тарном антигуманистического влияния философов-идеалистов, в частности Платона и Аристотеля как пагубного. Я также согласен с его высокой оценкой эгалитаризма и идеи единства человечества (op. cit., p. 147). Я возражаю главным образом против его оценки влияния этого эгалитаристского движения и идей ранних киников. Не знаю, прав ли он, считая их влияние на историю незначительным по сравнению с влиянием Александра Великого. Однако я уверен, что Тарн признал бы за этими теориями большее значение, если бы заметил параллели между космополитизмом и аболиционизмом. Параллелизм в отношениях *греки — варвары* и *свободные — рабы* отчетливо просматривается в только что приведенной цитате Тарна, а если мы вспомним не вызывающую сомнений силу аболиционистского движения в Афинах (см., в частности, прим. 18 к гл. 4), то имеющиеся у различных древних авторов отрывочные замечания, направленные против разделения греков и варваров, приобретут большее значение. См. также: *Аристотель.* «Политика», III, 5, 7 (1278a); IV (VI), 4, 16, (1319b); III, 2, 2 (1275b). См. также прим. 48 к гл. 8 и ссылку на Бадиана в конце этого примечания.

[14] Девиз «назад к природе» обсуждается в прим. 71 к гл. 10 и в соответ ствующем месте текста.

[15] Сократовское учение о душе рассматривается в тексте к прим. 44 к гл. 10.

[16] Понятие «естественных прав» в эгалитарном смысле было привнесено в Римскую империю стоиками (особое внимание следует обратить на Антисфена, см. прим. 48 к гл. 8), а Римское право его популяризировало (см. *Institutiones,* II, 1, 2; I, 2, 2). Это понятие использовалось также Фомой Аквинским (*Summa,* II, 91, 2). Можно только сожалеть о совершаемой некоторыми томистами подмене понятия «естественных прав» понятием «естественного закона» и о их невнимании к эгалитаристскому движению.

[17] Монистическая тенденция, заставившая когда-то некоторых философов доказывать естественный характер норм, недавно породила ряд попыток противоположной направленности, т.е. доказательств конвенционального или вербального характера законов природы. А. Пуанкаре выводил эту физическую разновидность *конвенционализма* из факта вербального или конвенционального характера дефиниций. Он, а позднее и А. Эддингтон, отмечают, что мы определяем понятия, обозначающие природные объекты, посредством законов, описывающих их поведение. Из этого они делают вывод, что законы природы на самом деле являются дефинициями, т.е. вербальными соглашениями. Вот что говорил Эддингтон в заметке, опубли кованной в журнале «Nature» (N 148, 1941, p. 141): «Элементы (физической теории)... могут быть определены... только посредством законов, описываю щих их поведение, — так что мы вращаемся в порочном кругу чисто формальных систем». — Анализ и критика этой формы конвенционализма даны в моей «The Logic of Scientific Discovery», p. 78.

[18] (1) Надежда обнаружить какую-либо теорию или аргумент, позволяю щий освободиться от груза ответственности, является, по моему мнению, одним из основных мотивов создания так называемой «научной» этики. «Научная» этика, будучи совершенно бесплодной, представляет собой пора зительное социальное явление. В чем состоит ее цель? В том, чтобы говорить нам, что нам делать, создав на научной основе своего рода моральный кодекс, с которым мы могли бы консультироваться всякий раз, столкнувшись с

трудной моральной проблемой? В абсурдности этого мероприятия можно не сомневаться, не говоря уже о том, что даже если это можно было бы осуществить, мы тем самым были бы избавлены от всякой личной ответственности за свои поступки и, следовательно, от всякой этики вообще. Или, быть может, она должна предоставить нам научный критерий определения истинности или ложности моральных суждений, т.е. суждений в терминах «хорошего» и «плохого»? Однако ясно, что моральные *суждения* совершенно бессмысленны. Судить людей и их действия любят одни лишь склочники. Заповедь «Не суди» кажется мне одним из фундаментальных и до сих пор не оцененных по заслугам принципов гуманистической этики. (Мы обезвреживаем и помещаем в тюремную камеру преступника для того, чтобы не позволить ему повторно преступить закон. Слишком большое моральное негодование почти всегда признак лицемерия и фарисейства.) Поэтому этика моральных суждений была бы не только бессмысленной, но и аморальной. Огромная важность, которую мы приписываем моральным проблемам, без сомнения, проистекает из нашей способности разумно постигать будущее и ставить перед собой определенные цели.

Почти все моралисты, исследовавшие проблему этических целей, решали ее, ссылаясь либо на «природу человека», либо на природу «добра». (Кант здесь, возможно, является исключением, хотя и он обращался к «человеческому разуму».) Первый из этих путей никуда нас привести не может, так как все возможные наши действия коренятся в «человеческой природе», так что сама задача этики должна быть сформулирована как определение того, какие присущие мне черты человеческой природы благи и должны мной развиваться, а какие — пагубны и должны быть подавлены. Однако второй путь также бесплоден, потому что, определяя понятие «*добро*» в форме утверждения «Добро есть то-то и то-то», мы всегда можем оказаться поставленными в тупик вопросом «Ну и что? А мне какое до этого дело?». Только когда понятие «добро» употребляется нами в этическом смысле, т.е. когда оно означает то, что мне следует делать, заключение «Я должен делать х» вытекает из утверждения «х есть добро». Иначе говоря, понятие «добро» имеет этическое значение лишь в том случае, если оно означает «то, что я должен делать (или чему я должен способствовать)». Однако в этом случае смысл термина «добро» полностью исчерпывается фразой, его определяющей, и эта фраза может быть поставлена на его место в любом контексте. Поэтому введение термина «добро» не может помочь нам решить поставленную проблему. (См. также прим. 49 (3) к гл. 11.)

Таким образом, все споры об определении добра и о возможности такого определения бесплодны. Они только показывают, насколько «научная» этика далека от насущных моральных проблем. Они показывают также, что «научная» этика является попыткой закрыть глаза на этические реалии, сложить с наших плеч груз ответственности за наши поступки. (В свете сказанного не может показаться удивительным, что начало «научной» этики, выступавшей тогда в форме этического натурализма, совпадает во времени с тем, что можно было бы назвать открытием моральной ответственности человека. См. текст к прим. 27-38 и 55-57 к гл. 10, где говорится об открытом обществе и о Великом поколении.)

(2) В этом отношении полезно вспомнить об одной частной форме бегства от ответственности, представленной юридическим позитивизмом сторонников Гегеля и тесно связанным с ним спиритуалистическим натурализмом. Тот факт, что даже такой превосходный ученый, как Дж. Кэтлин, является

последователем этой точки зрения Гегеля (а также многих других его идей), указывает на то, что она все еще сохраняет значительное влияние. Поэтому мой анализ будет основан на критике аргументов, предлагаемых Кэтлином в пользу спиритуалистического натурализма и отождествления законов природы и норм (см. *G. Catlin.* A Study of the Principles of Politics, 1930, p. 96-99).

Кэтлин начинает с обсуждения различия между законами природы и «законами... которые устанавливаются людьми», отмечая, что на первый взгляд применение термина «закон природы» к нормам «может показаться ненаучным, поскольку оно упускает из виду различие между человеческим законом, вводимым насильственно, и законом природы, который невозможно нарушить». Однако он пытается доказать, что это только *видимость* и что «наша критика» такого применения термина «закон природы» была «слишком поспешной». После этого он открыто формулирует принцип спиритуалистического натурализма, согласно которому существует различие между «разумными» и «неразумными» законами: «Разумный закон, поэтому, учитывает общественные тенденции, будучи аналогом "законов природы", "открываемых" наукой о политике. Поэтому разумный закон скорее открывается, а не создается людьми. Он копирует естественные законы общества» (т.е. то, что я назвал «социологическими законами», см. текст к прим. 8 к этой главе). Из этого он делает вывод, что по мере того, как правовая система общества будет становиться все более рациональной, правила, диктуемые ею, «все менее будут напоминать произвольные постановления, будучи дедуктивными следствиями из фундаментальных общественных законов» (т.е. из того, что я назвал «социологическими законами»).

(3) Точка зрения Кэтлина является чрезвычайно ярким проявлением спиритуалистического натурализма. Критика ее кажется мне очень важной еще и потому, что Кэтлин объединяет свою концепцию с теорией «социальной инженерии», которая на первый взгляд может показаться сходной с моей (см. текст к прим. 9 к гл. 3 и текст к прим. 1-3 и 8-11 к гл. 9). Однако перед тем, как начать ее обсуждение, я хотел бы объяснить, чем концепция Кэтлина обязана гегелевскому позитивизму. Это кажется мне необходимым, так как Кэтлин применяет натуралистические аргументы для проведения различия между «разумными» (т.е. «справедливыми») и «неразумными» (т.е. «несправедливыми») законами, а такое различение совершенно не выглядит позитивистским — ведь согласно позитивизму существующие законы являются единственно возможным стандартом справедливости. Я полагаю, однако, что точка зрения Кэтлина очень близка позитивизму, так как он полагает, что только «разумные» законы могут быть эффективными и потому обладают «действительностью» в гегелевском смысле. Кэтлин утверждает, что, если захон не «разумен», т.е. не соответствует человеческой природе, то он «существует только на бумаге». Это утверждение является чистейшим выражением позитивизма, так как из него следует, что, если закон существует не только на бумаге, а успешно претворяется в жизнь, то он «разумен». Иначе говоря, если наше законодательство существует не только на бумаге, то оно соответствует человеческой природе, а потому является справедливым.

(4) Теперь я хотел бы высказать несколько критических замечаний по поводу того, как Кэтлин аргументирует свое нежелание признавать различие между (a) нерушимыми законами природы и *(b)* искусственными нормативными законами, которые навязываются при помощи санкций, — различие, которое он сам вначале хорошо формулирует. Аргументация Кэтлина состоит

из двух основных тезисов. Он показывает (a^1), что законы природы также являются искусственными и могут быть в определенном смысле нарушены, а также (b^1), что нормативные законы в некотором смысле невозможно нарушить. Я начну с аргумента (a^1). «Естественные физические законы, — пишет Кэтлин, — являются не сырыми фактами, а продуктом рационализации физического мира — рационализации, обусловленной либо деятельностью человека, либо внутренней рациональностью и упорядоченностью мира». После этого он показывает, что законы природы «могут быть отменены», если «свежие факты» заставят нас их пересмотреть. Мой ответ на эти соображения состоит в следующем. Утверждение, в котором мы пытаемся сформулировать закон природы, несомненно, является «искусственным». Мы *создаем* гипотезу, что существует некоторая неизменная закономерность, т.е. описываем предполагаемую регулярность при помощи высказывания, утверждающего закон природы. Однако, будучи учеными, мы готовы к тому, что природа может опровергнуть лас. Мы готовы пересмотреть наш закон, если новые факты, противоречащие нашей гипотезе, покажут, что *то, что мы считали законом, на самом деле законом не является, поскольку соответствующее утверждение оказалось опровергнутым.* Иначе говоря, соглашаясь с опровержением, произведенным природой, ученый показывает, что он принимает гипотезу лишь до тех пор, пока она не оказывается сфальсифицированной, или, говоря другими словами то же самое, что он рассматривает закон природы как нерушимое правило, потому что факт нарушения правила он считает доказательством того, что предложенная им гипотеза не описывает никакого закона природы. Далее, хотя гипотезы и искусственны, мы можем оказаться не в силах воспрепятствовать их фальсификации. Это означает, что, выдвигая гипотезу для описания некоторой закономерности, мы не создаем эту закономерность (хотя создаем новое проблемное поле, где могут быть получены новые интерпретации и проведены новые наблюдения). (b^1) «Неверно, — утверждает Кэтлин, — что преступник "нарушает" закон, совершая запрещенное действие... Закон не говорит: "ты не можешь", он говорит: "ты не должен, ибо иначе будешь наказан". В качестве приказа эта заповедь может быть не выполнена, но как закон — в непосредственном смысле этого слова — он может быть нарушен только в том случае, когда за совершением запрещенного действия не следует наказание... По мере того как закон совершенствуется, а предусмотренные им санкции выполняются,... он приближается к физическому закону». Ответ на это прост. В каком бы смысле мы ни говорили о «нарушении» закона, юридический закон может быть нарушен, и никакие словесные изобретения не могут этого изменить. Предположим, что Кэтлин прав, утверждая, что преступник не может «нарушить» закон, и что закон «нарушается» лишь тогда, когда преступное действие не влечет за собой предписанного законом наказания. Однако даже и в этом случае закон *может* быть нарушен — например, офицерами, отказавшимися наказывать преступника. Даже в государстве, где все санкции *на самом деле* выполняются, офицеры *могли бы,* если бы посчитали это необходимым, не допустить наказания и тем самым «нарушить» закон в том смысле этого слова, в каком употребляет его Кэтлин. (То, что они при этом «нарушили» бы закон в обычном смысле этого слова, и что они сами, возможно, впоследствии были бы наказаны — это уже другой вопрос.) Иначе говоря, нормативные законы вводятся *людьми* посредством применения санкций и поэтому принципиально отличаются от гипотез. Мы можем законодательно запретить убийства и проявления мило-

сердия, обман и честность, справедливость и несправедливость, но мы не можем запретить Луне двигаться по ее орбите. И никакие аргументы не смогут затушевать это огромное различие.

[19] О природе счастья и несчастья говорится в «Теэтете», 175 с. О тесной взаимосвязи «природы» и «формы» или «идеи» см. «Государство», 597 a-d, где Платон впервые обсуждает форму или идею кровати, а затем говорит о ней как о кровати, существующей «в самой природе», и о кровати, которую «мы признали бы... произведением бога» (597 b). Там же он предлагает соответствующее различение между «искусственным» (или «изделием», являющимся «подобием») и «подлинно сущим». См. также примечание Адама к «Государству», 507 b 10 (с приведенной там цитатой из Бернета) и примечания к 476 b 13, 501 b 9, 525 c 15, а также «Теэтет», 174 b (и прим. 1 к с. *85* Ф. Корнфорда в его книге «Платоновская теория познания» — *F. M. Cornford.* Plato's Theory of Knowledge). См. также *Аристотель.* «Ме тафизика», 1015a 14.

[20] По поводу нападок Платона на искусство см. последнюю книгу «Госу дарства», 600 a-605 b, фрагменты, упомянутые в прим. 39 к гл. 4.

[21] См. прим. 11, 12 и 13 к этой главе и соответствующий текст. Мое утверждение, что Платон, по крайней мере частично, разделяет натурализм Антифонта (хотя *он,* конечно, не согласен с его эгалитаризмом), многим может показаться странным, — в особенности, читателям Баркера (op. cit). Еще больше их может удивить мнение, что коренное различие между ними состояло не в теории, а в морали, и что с этой точки зрения (по крайней мере, в их отношении к эгалитаризму) прав был Антифонт, а не Платон. (О платоновском истолковании принципа Антифонта, согласно которому при рода истинна и справедлива, см. текст к прим. 23 и 28, а также прим. 30 к этой главе.)

[22] Эти цитаты взяты из «Софиста», 266 b и 265 e. Однако этот фрагмент также содержит (265 c) критику (подобную той, что помещена в «Законах» и процитирована в тексте к прим. 23 и 30 к настоящей главе) того, что названо материалистической интерпретацией натурализма, которой, вероят но, придерживался Антифонт, Я имею в виду убеждение, что «природа порождает в силу какой-то самопроизвольной причины, производящей без участия разума».

[23] См. «Законы», 892 a и c. Об учении о сродстве души идеям см. также прим. 15 (8) к гл. 3. О родстве «природ» или «душ» см. *Аристотель.* «Метафизика», 1015a 14, а также процитированные фрагменты из «Зако нов», в том числе 896 d/e: «душа, правящая всем и во всем обитающая, что многообразно движется...».

Сравните эти фрагменты также с теми, где «природа» и «душа» совершенно определенно рассматриваются в качестве синонимов: «Государство», 485 a/b, 485 e/486 a и d, 486 b («природа»); 486 b и d («душа»), 490 e/491 a («природа» и «душа»), 491 b («природа» и «душа») и многие другие (см. также прим. Адама к 370 a 7). Родство непосредственно постулируется в 490 b (10). О родстве между «природой», «душой» и «расой» см. 501 e, где имеющееся в аналогичных фрагментах выражение «философские натуры» или «души» заменяется выражением «племя философов».

Имеется родство также между «душой» или «природой» и общественным классом или кастой, (см., например, «Государство», 435 b). Связь между кастой и расой фундаментальна, так как с самого начала (415 a) каста отождествляется с расой.

В «Законах» 648 d, 650 b, 655 e, 710 b, 766 a, 875 c «природа» используется в том же смысле, что и «талант» или «свойства души». Первичность и превосходство души над искусством утверждается в «Законах», 889 a и след. Термин «природное» в смысле «правильное» или «истинное» употребляется в «Законах», 686 d, 818 e.

[24] См. фрагменты, процитированные в прим. 32 (1) (a) и (c) к гл. 4.

[25] Сократовская концепция автаркии упоминается в «Государстве», 387 d/e (см. также «Апологию Сократа», 41 c и след., и примечание Адама к «Государству», 387 d 25). Это один из тех немногих платоновских отрывков, которые, отражая учение Сократа, находятся в прямом противоречии с основной доктриной «Государства», как это было показано в тексте (см. также прим. 36 к гл. 6 и соответствующий текст). В этом можно убедиться, сравнив цитируемый отрывок с 369 c и след., а также со множеством других фрагментов.

[26] См., например, отрывок, процитированный в тексте к прим. 29 к гл. 4. О «редких и необычных натурах» см. «Государство», 491 a/b и многие другие отрывки, например «Тимей», 51 e: «ум есть достояние богов и лишь малой горстки людей». Об «общественном окружении» см. 491 d (см. так же гл. 23).

Если Платон (а также Аристотель — см., в частности, прим. 4 к гл. 11 и соответствующий текст) был убежден в том, что физический труд ведет к вырождению, то Сократ, по-видимому, придерживался совершенно иной точки зрения (см. *Ксенофонт.* Воспоминания, II, 7, 7-10. Рассказ Ксенофонта до некоторой степени подтверждается отношением к физическому труду Антисцbена и Диогена; см. также прим. 56 к гл. 10).

[27] См., в частности, «Теэтет», 172 b (см. также комментарий Корнфорда к этому отрывку в книге: *F. M. Cornford* Plato's Theory of Knowledge). См. также прим. 7 к настоящей главе. Наличие элементов конвенционализма в учении Платона, возможно, способно объяснить, почему среди тех, кому еще были доступны труды Протагора, некоторые указывали на сходство его учения и платоновского «Государства» (см. *Диог. Л.,* III, 37). Теория договора Ликофрона обсуждается в прим. 43-45 к гл. 6 (особенно в прим. 46) и в соответствующих местах текста.

[28] См. «Законы», 690 b/c, а также прим. 10 к настоящей главе. О пиндаровском натурализме Платон упоминает также в «Горгии», 484 b, 488 b и в «Законах», 714 a, 890 a. О противоположности между «внешним побуждением» и «свободным действием» или «природой» см. «Государство», 603 c, и «Тимей», 64 d. (См. также отрывок из «Государства», 466 c-d, который цитируется в прим. 30 к настоящей главе.)

[29] См. «Государство», 369 b-c. Это — основная часть *теории договора.* Следующая цитата, представляющая собой первое выражение *принципа натурализма,* на котором основано совершенное государство, приводится по 370 a/b-c. (О натурализме в «Государстве» впервые говорит Главкон в отрывке 358 e и след., при этом он, однако, излагает натуралистское учение, с которым Платон не мог бы согласиться.)

(1) О дальнейшем развитии натуралистского принципа разделения труда, а также о том, какую роль этот принцип играл в платоновской теории справедливости, см., в частности, текст к прим. 6, 23 и 40 к гл. 6.

(2) Современная радикальная версия принципа натурализма отражена в формуле коммунистического общества Маркса (который воспринял ее от Луи Блана): «Каждый по способностям, каждому по потребностям!» (см.

E. Burns. Handbook of Marxism, 1931, p. 752; (МЭ, 19; 20) см. также прим. 3 к гл. 13, прим. 48 к гл. 24 и соответствующие места текста).

Что касается исторических корней «коммунистического принципа», то следует обратить внимание на платоновскую максиму «друзья сообща владеют всем, что имеют» (см. прим. 36 к гл. 6 и соответствующий текст; платоновский коммунизм рассматривается также в прим. 34 к гл. 6 и в прим. 30 к гл. 4, а также в соответствующих местах текста) и сравнить ее со словами из «Деяний святых Апостолов»: «Все же верующие были вместе и имели все общее... и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (2, 44-45). — «Не было между ними никого нуждающегося... и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (4, 34-35).

[30] См. прим. 23 и соответствующий текст. Цитаты в этом абзаце приво дятся из «Законов»: (1) 889 a-d (см. очень схожий отрывок в «Теэтете», 172 b); (2) 896 c-e; (3) 890 e/891 a.

К сказанному в следующем абзаце (о моем убеждении, что платоновский натурализм не способен решить ни одной практической проблемы) в качестве иллюстрации можно добавить следующее. Многие натуралисты полагают, что мужчины «по природе» отличаются от женщин как в физическом, так и в духовном отношении, и что поэтому в общественной жизни им надлежит выполнять различные функции. Платон, однако, использует натуралистскую аргументацию для доказательства прямо противоположного тезиса, так как, говорит он, разве сучки хуже кобелей сторожат дом и охотятся? «Остаются ли женщины в городе или идут на войну, — пишет Платон, — они вместе с мужчинами несут сторожевую службу, вместе и охотятся подобно собакам... Такая их деятельность и является наилучшей и ничуть не противоречит природе отношений между самцами и самками». (См. также текст к прим. 28 к настоящей главе; о собаке как идеальном страже см. гл. 4, в особенности прим. 32 (2) и соответствующий текст.)

[31] Краткая критика биологической теории государства дана в прим. 7 к гл. 10 и в соответствующем месте текста. * Восточное происхождение этой теории показано в работе Р. Айслера *(R. Eisler.* Revue de Synthese Historique, vol. 41, p. 15).*

[32] Некоторые применения и следствия политической теории души Плато на рассматриваются в прим. 58-59 к гл. 10 и в соответствующем месте текста. Принципиальная методологическая аналогия между городом-государством и индивидуумом упоминается в «Государстве», 368 e, 445 c, 577 c. О принад лежащей Алкмеону политической теории человеческой личности или чело веческой психологии см. прим. 13 к гл. 6.

[33] См. «Государство», 423 b и d.

[34] Эта и следующая цитаты взяты из книги Дж. Гроута *(G. Grote.* Plato and the Other Companions of Socrates. 1875, vol. III, 124). Основные фрагменты «Государства» таковы: 439 c и след. (история Леонтия), 571 c и след. (о звероподобном и разумном началах души), 588 c (о многоголовом звере; ср. со «Зверем», которого символизирует число Антихриста и о котором гово рится в «Откровении Иоанна Богослова», 13, 17 и 18); 603 d и 604 b (о человеке, воюющем с собой). См. также «Законы», 689 a-b и прим. 58-59 к гл. 10.

[35] См. «Государство», 519 e и след. (см. также прим. 10 к гл. 8). Следу ющие две цитаты взяты из «Законов», 903 c. (Я изменил их порядок.) Следует отметить, что «целое» («*pan*» или «*holon*»), о котором говорится в этих отрывках, является не *государством,* а *миром,* хотя несомненно, что в

фундаменте этого космологического холизма лежал политический холизм — см. «Законы», 903 d-e (где врачи и ремесленники уподобляются политикам). Поэтому часто, употребляя слово «holon» (особенно во множественном числе), Платон имел в виду как «мир», так и «государство». Первый (в моем порядке цитирования) из этих двух отрывков является сжатым изложением фрагмента «Государства», 420 b-421 c, а второй — «Государства», 520 b и след. («А вас родили мы, для вас же самих и для остальных граждан»). Другие отрывки, касающиеся *холизма или коллективизма,* приводятся из «Государства», 424 a, 449 e, 462 a и след., и из «Законов», 715 b, 739 c, 875 a и след., 903 o, 923 b, 942 a и след. (См. также прим. 31/32 к гл. 6). Относительно замечания в этом абзаце о том, что Платон рассматривал государство как организм, см. «Государство», 462 c и «Законы», 964 e, где государство даже уподобляется человеческому *телу.*

[36] См. «Государство», т. II, 303 в издании Адама. См. также прим. 3 к гл. 4 и текст.

[37] Этот пункт подчеркивает Адам *(Adam,* op. cit.) в прим. 546 a, b 7 и pp. 288 и 307. Следующая цитата в этом абзаце взята из «Государства», 546 a. См. также «Государство», 485 a/b, фрагмент, процитированный в прим. 26 (1) к гл. 3 и тексте к прим. 33 к гл. 8.

[38] В этом пункте я вынужден не согласиться с интерпретацией Адама. Я считаю, что Платон хотел показать в книгах VI-VII «Государства», что философ-правитель, интересующийся главным образом несотворенными и неуничтожимыми вещами («Государство», 485 b; см. последнее примечание к настоящей главе и соответствующее место текста), получив математическое и диалектическое образование, приобретает знание о платоновском числе, которое позволит ему задержать социальное вырождение и развал государ ства. См., в частности, текст к прим. 39.

Цитаты в этом абзаце приводятся: «сословие стражей должно быть чистым» — из «Государства», 460 c, см. также текст к прим. 34 к гл. 4; «Трудно пошатнуть государство...» — 546 a.

О различии между *рациональным знанием* и обманчивым мнением, основанным на *ощущениях и опыте,* в математике, акустике и астрономии см. «Государство», 523 a и след., 525 d и след. (где обсуждаются *«рассуждения»,* см. также 526 a), 527 d и след., 529 b и след., 530 a и след. (вплоть до 534 a и 537 d); см. также 509 d-511 e.

[39] * Меня упрекали за то, что я «добавил» несколько слов (которые я употреблял без кавычек) «без достаточных на то оснований». Однако, если принять к сведению то, что сказано в фрагменте «Государства», 523 a-537 d, то, на мой взгляд, упоминание об «ощущении» подразумевает именно такое противопоставление.* Цитаты в этом абзаце приводятся из «Государства», 546 b и след. Следует обратить внимание, что в этом отрывке устами «Сократа» говорят «музы».

В моем пересказе Истории падения и числа я старательно избегал трудной, нерешенной и, возможно, неразрешимой проблемы определения самого числа (Платон не выдал нам секрета ее решения). Моя интерпретация этой проблемы ограничивается лишь отрывками, непосредственно предшествующими описанию числа и следующими за ним. Несмотря на то, что эти отрывки кажутся мне достаточно прозрачными, моя интерпретация их, насколько я могу судить, отличается от их истолкования другими авторами.

(1) Эта интерпретация основана, главным образом, на том, что *(A)* воспитатели используют *«рассуждения, основанные на ощущении», (B)* что

«они *ничуть не больше* других людей будут способны установить наилучшую пору для плодоношения», (C) что «они *станут* рожать детей в неурочное время» и *(D)* что «этого им не *постичь**.

Что касается фрагмента (A), то всякому внимательному читателю Платона должно быть ясно, что упоминание об ощущении является здесь намеренным выражением критики в адрес рассматриваемого метода. Такое истолкование этого фрагмента (546 a и след.) подтверждается тем, что незадолго до этого (523 a-537 d) Платон уделил немало внимания противоположности между чистым рациональным знанием и мнением, основанным на ощущении, употребляя понятие «рассуждение» в контексте, подчеркивающем противоположность между рациональным знанием и опытом и придающем термину «ощущение» (см. также 511 c/d) технический и уничижительный смысл. (См. также, как выражается эта противоположность у Плутарха в «Жизнеописании Марцелла», 306.) Поэтому я придерживаюсь мнения, основанного на истолковании контекста этого фрагмента, а также фрагментов *(B),* (C) и (D), что отрывком *(A)* Платон хотел сказать, *(a)* что «рассуждения, основанные на ощущении», являются дурным методом и *(b)* что существуют лучшие методы, а именно — методы математики и диалектики, способные дать нам чистое рациональное знание. То, что я утверждаю здесь, кажется мне настолько очевидным, что мне было бы жаль усилий, затраченных на доказательство верности моего истолкования, если бы даже такие ученые, как Адам, не упустили этого момента. В примечании к 546 a, b 7 Адам истолковывает платоновское «рассуждение» как упоминание о стоящей перед правителями задаче определения количества разрешаемых ими браков, а «ощущение» — как средство, при помощи которого они «решали, кто и с кем должен сочетаться браком, как следует воспитывать детей» и т. д. Иначе говоря, Адам считает эти слова Платона простым описанием, а не полемическим выпадом против дурной эмпирической методологии. Соответственно, он не обращает внимания на отрывок (C), где говорится, что люди «станут рожать детей в неурочное время», и на отрывок (D), где правители упрекаются в неведении того, что они используют эмпирические методы. (Замечание *(B)* о том, что «они будут не способны установить наилучшую пору для плодоношения», в интерпретации Адама вообще должно было оставаться непереведенным.)

При интерпретации этого отрывка следует иметь в виду, что в книге VIII «Государства» непосредственно перед рассматриваемым фрагментом Платон возвращается к проблеме первого города-государства, которая обсуждалась в книгах II-IV. (См. примечания Адама к 449 a и след. и к 543 a и след.) Однако воспитатели этого города не были ни математиками, ни диалектиками. Поэтому они не имели ни малейшего представления о чисто рациональных методах, столь превозносимых в книге VII, 525-534. В этой связи значение упоминания о непригодности ощущений и использования эмпирических методов не может подвергаться сомнению.

Утверждение *(B),* согласно которому правители «ничуть не больше других людей будут способны установить... наилучшую пору плодоношения и, напротив, время бесплодия», в моей интерпретации оказывается совершенно прозрачным. Поскольку правителям было известно лишь об эмпирических методах рассуждений, то лишь по счастливой случайности они могли бы натолкнуться на метод, использующий математические или иные рациональные приемы. Адам предлагает переводить этот отрывок следующим образом: «тем более не смогут они рассуждениями и ощущениями установить пору

плодоношения», лишь в скобках замечая «букв, "натолкнуться"». Я полагаю, что его непонимание употребления именно слова «натолкнуться» в этом контексте обусловлено его непониманием направленности фрагмента *(A)*.

Предлагаемая мною интерпретация делает совершенно понятными и фрагменты (C) и (D) и замечание Платона о том, что человеческим потомством управляет совершенное число. Следует отметить, что Адам никак не комментирует фрагмент *(D),* хотя ему и следовало бы это сделать в свете его теории о том (см. его примечание к 546 d 22), что это число «не является брачным числом» и ему не следует приписывать евгенический смысл.

То, что число на самом деле относится к техническим проблемам евгеники видно из того, что отрывок с упоминанием о числе находится между двумя фрагментами, в которых содержатся рассуждения о евгеническом знании, точнее — о недостатке такого знания. Непосредственно перед этим отрывком мы читаем фрагменты (A), *(B)* и (C), а вслед за ним — фрагмент *(D)* и замечание о стражах и их недостойных потомках. Кроме того, фрагмент (C) и фрагмент *(D),* обрамляющие рассказ о числе, взаимно дополняют друг друга, потому что в (C) говорится о неспособности правителей «установить наилучшую пору для плодоношения», а в *(D)* — об их невежестве, связанном с тем, что они «не в пору сведут невест с женихами». (См. также следующее примечание.)

И, наконец, я хотел бы аргументировать мое убеждение в том, что те, кому *известно* число, приобретают способность управлять процессами «плодоношения». Конечно из этого не следует, что Платон полагал, будто само число обладает такой властью, так как, если Адам прав, то оно должно определять неизменный период времени, после которого наступает эпоха вырождения. Однако я полагаю, что упоминание Платона об «ощущениях», «неспособности» и «невежестве» как о непосредственных причинах евгенических ошибок не имело бы смысла, если бы он не считал, что стражи могли бы их избежать, если бы знали о правильных математических и чисто рациональных методах рассуждения. Из этого с необходимостью следует, что числу *на самом деле* приписывался технический евгенический смысл и что знание числа было ключевым для задержки процессов вырождения. (Этот вывод вполне согласуется с тем, что нам известно о древних суевериях. Так, все астрологические учения основаны на достаточно противоречивом убеждении в том, что знание о нашем будущем может помочь нам повлиять на него.)

Я полагаю, что отказ от моего объяснения тайны числа как суеверия связанного с брачными периодами, проистекает из нежелания признавать, что Платон мог высказывать столь грубые идеи, как бы ясно он их ни выражал. Иначе говоря, оно коренится в тенденции к идеализации Платона.

(2) В этой связи я хотел бы обратиться к одной статье А. Тейлора (A *E. Taylor*. The Decline and Fall of The State in «Republic», VIII // Mind, New Series, 48, 1939, p. 23 и след.). В этой статье Тейлор критикует Адама (как мне кажется, несправедливо), выдвигая против него следующие аргументы: «Действительно, Платон в отрывке 546 b говорит о том, что закат идеального государства начинается, когда правящий класс "рожает детей в неурочное время"... Это, однако, может не означать и, по моему мнению, не означает, что Платон здесь озабочен проблемами половой гигиены. Главная мысль Платона в этом случае проста и заключается в том, что если государство, как и все, сотворенное человеком, содержит в себе семена своего собственного краха, то рано или поздно люди, наделенные верховной властью, будут хуже своих предшественников» (p. 25). Эта интерпретация, как

мне кажется, не только неверна в свете совершенно недвусмысленных утверждений Платона, но и представляет собой типичный образчик попытки изъять из диалогов Платона такие нежелательные элементы, как расизм и суеверие. Сначала Адам отрицал, что число имело отношение к евгенической практике, утверждая, что оно представляло собой не «брачное число», а обыкновенный космологический период. Теперь Тейлор возражает вообще против того, что Платон здесь имеет в виду проблемы «половой гигиены». Однако этот платоновский отрывок настолько насыщен намеками на эту сферу, что сам Тейлор был вынужден двумя страницами ранее (p. 23) отметить, что «нет никаких указаний на то», что число «определяет не брачные циклы», а что-либо иное. Кроме того, «проблемам половой гигиены» посвящен не только упомянутый отрывок, но практически все «Государство» (а также «Политик», см. особенно 310 b, 310 e). Теория Тейлора, согласно которой Платон, говоря о «человеческой твари» (или, в переводе Тейлора, «вещи искусственного происхождения»), имеет в виду *государство,* желая сказать о том, что государство является продуктом человеческого законодателя, по моему мнению, ничем не подтверждается в платоновских диалогах. Рассматриваемый отрывок начинается с упоминания о порожденных и распадающихся вещах вечно текущего чувственного мира (см.прим. 37 и 38 к настоящей главе), а заканчивается обсуждением особенностей живых существ, растений и животных и их родовых, расовьис проблем. К тому же «вещь, сотворенная человеком» означает для Платона в этом контексте «искусственную» вещь, «дважды удаленную» от реальности (см. текст к прим. 20-23 к настоящей главе, а также всю книгу X «Государства» вплоть до фрагмента 608 b). Платон никогда не стал бы придавать выражению «вещь, сотворенная человеком» смысл совершенного, «естественного» государства. Это выражение, скорее, обозначает у него нечто низменное (вроде поэзии — см. прим. 39 к гл. 4). Фраза, которую Тейлор переводит как «вещь, сотворенная человеком» (thing of human generation), обычно переводится как «человеческое существо* (human creature), что снимает все трудности в интерпретации этого отрывка.

(3) Если моя интерпретация рассматриваемого отрывка соответствует действительности, то можно связать убежденность Платона в неумолимости процесса расового вырождения с теми его многочисленными высказываниями, где он говорит о необходимости удержания фиксированного количества членов правящего класса (что указывает на понимание Платоном-социологом нежелательных последствий роста народонаселения). Образ мышления Платона, который описывается в конце настоящей главы (см. текст к прим. 45, а также прим. 37 к гл. 8), и в частности то, как он относится к Одному монарху, тимократическим Немногим правителям и к Большинству, которое для него не более чем толпа, мог привести его к выводу о том, что *увеличение количества населения означает ухудшение его качества.* (Нечто в этом роде действительно говорится в «Законах», 710 d.) Если эта гипотеза верна, то он легко мог перейти к заключению, что *рост народонаселения взаимосвязан и, возможно, даже обусловлен расовым вырождением.* Поскольку рост народонаселения на самом деле был одной из главных причин нестабильности и распада ранних греческих племенных сообществ (см. прим. 6, 7 и 63 к гл. 10 и соответствующий текст), то эта гипотеза может объяснить, почему Платон (в полном соответствии с его фундаментальной теорией «природы» и «изменений») полагал, что «подлинной» причиной распада греческих городов-полисов было расовое вырождение.

[40] (1) Адам полагает (см. его прим. к 546 d 22), что вместо «не в пору» следует переводить «несвоевременно». Замечу, что суть моей интерпретации от этой замены не меняется: она полностью остается в силе и при переводе «не в пору», и «неправильно», и при переводах «несвоевременно», или «не в сезон». (У Платона в тексте эта фраза означает нечто вроде «противное правильной мере». Обычно ее переводят как «не в пору».)

* (2) Платоновские замечания, касающиеся «смешивания» или «примешивания», отражают, по-видимому, то, что он верил в примитивную, но популярную в его время теорию наследственности (которой и до сих пор придерживаются некоторые селекционеры). Согласно этой теории, свойства потомства определяются смесью характеров или «натур» обоих родителей, а сами эти характеры или свойства (выносливость, реакция и т.п., а также в соответствии с «Государством», «Политиком» и «Законами» благородство, мужество, искренность и самоограничение) смешиваются в человеке пропорционально количеству предков (дедушек, прадедушек и т. д.), которые обладали этими качествами. Поэтому искусство селекции состоит в разумном, научном (математическом или гармонизирующем) смешивании натур. См., в частности, «Политик», где царское искусство пасти человеческое стадо уподобляется искусству ткачества, при котором царственный ткач должен научиться увязывать искренность с самоограничением. (См. также «Государство», 375 c-e, 410 c и след.; «Законы», 731 b и прим. 34 к гл. 4, а также прим. 13 и 39 к гл. 8 и соответствующий текст.)*

[41] О платоновском законе социальных революций см. особенно прим. 26 к гл. 4 и соответствующий текст.

[42] Термин «метабиология» используется Дж. Б. Шоу в том же смысле, т.е. для обозначения формы религии (см. предисловие к «Назад к Мафусаилу» *(G. B. Shaw.* Back to Methuselah), см. также прим. 66 к гл. 12).

[43] См. прим. Адама к «Государству», 547 a 3.

[44] Критика того, что я называю «психологизмом» в методе социологии, находится в тексте к прим. 19 к гл. 13 и в гл. 14, где обсуждается все еще популярный методологический психологизм Милля.

[45] Часто говорят, что платоновские мысли нельзя втискивать в «систему»; поэтому, вероятно, вызовет критику предпринятая мною в этом абзаце (и не только в нем) попытка показать систематическое единство платоновских мыслей, основанных, очевидно, на пифагорейской таблице противополож ностей. Однако мне такая систематизация представляется необходимой проверкой правильности моей интерпретации философии Платона. Ошиба ются те, кто считает, что интерпретация не нужна и что они могут «узнать» философа или его работу, рассматривая его просто «как такового» или его работу просто «как таковую». Они не могут обойтись без интерпретации и человека, и его работы, однако, не осознавая того факта, что на их взгляды повлияла традиция, темперамент и т.п., неизбежно оказываются во власти наивной и некритической интерпретации (см. также гл. 10, прим. 1-5 и 56, и гл. 25). Критическая же интерпретация должна выполнять роль рацио нальной реконструкции и должна быть систематической. Критическая ин терпретация должна попытаться воссоздать мышление философа в виде стройного здания. См. также, что А. Юинг говорит о Канте (A C. *Ewing.* A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, 1938, p. 4): «...следует прежде всего допустить, что великий философ вряд ли всегда себе противо речит, а значит, если имеются две интерпретации Канта, одна из которых противоречива, а другая нет, следует, если только возможно, предпочесть

вторую». Безусловно, это относится и к Платону, и вообще к любой интерпретации.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 6

[1] См. прим. 3 к гл. 4 и соответствующий текст, особенно окончание абзаца. См. также прим. 2 (2) к гл. 4. Что касается призыва *«Назад к природе!*,* то мне бы хотелось привлечь внимание читателей к тому факту, что Руссо *испытал* огромное влияние Платона. Действительно, имеются аналогии между «Общественным договором» и прокомментированными в предыдущей главе отрывками из работ Платона, посвященными натурализму (см. особенно прим. 14 к гл. 9). Так же интересно сходство между «Государ ством», 591 а и след. (и «Горгием», 472 е и след., где близкая идея встречается в индивидуалистском контексте) и знаменитой теорией наказа ния Руссо (и Гегеля). Э. Баркер *(E. Barker.* Greek Political Theory, I, 388 и след.) верно подмечает влияние Платона на Руссо. Однако он не заметил значительного элемента романтизма у Платона. Кроме того, часто недооце нивается тот факт, что сельский романтизм, повлиявший как на Францию, так и на Англию времен Шекспира посредством «Аркадии» Я. Санаццаро (J. *Sanazzaro.* Arcadia), имеет своим источником платоновские описания дорийских пастухов (см. прим. 11 (3), 26 и 32 к гл. 4, а также прим. 14 к гл. 9).

[2] *R. H. Crossman.* Plato To-Day, 1937, p. 132; следующая цитата взята из этой же книги, p. 111. Эта интересная книга (так же, как и работы Дж. Гроута и Т. Гомперца) в значительной мере меня воодушевила, так что я смог развить свои довольно-таки неортодоксальные взгляды на Платона и похазать, к каким неожиданным следствиям они могут нас привести. Цитаты из Ч. Джоуда взяты из его книги С. *E.* А/. *Joad.* Guide to the Philosophy of Morals and Politics, 1938, pp. 661 и 660. Я хочу также сослаться на очень интересные замечания относительно платоновского подхода к справедливо сти, сделанные К. Л. Стивенсоном — см. С. *L. Stevenson.* Persuasive Defi nitions // Mind, New Series, vol. 47, 1938, pp. 331 и след.

[3] *R. H. S. Crossman,* op. cit., p. 132 и след. Следующие две цитаты взяты из работы Дж. Филда: *G. C. Field.* Plato, etc., p. 91. Аналогичные замечания содержатся также в работе Э. Баркера: *E. Barker.* Greek Political Theory, etc. (см. также прим. 13 к гл. 5).

Идеализация Платона сыграла немалую роль в спорах о подлинности ряда приписываемых ему работ. Некоторые критики отрицали авторство Платона лишь на том основании, что в вызывавших сомнения работах содержались фрагменты, не соответствовавшие их идеализированному взгляду на Платона. Наивное и в равной степени типичное выражение этой установки.можно найти во «Вводной статье» Дж. Дэвиса и Ч. Э. Воэна к «Государству» Платона (J. *L. Davies, C. E. Vaughan.* Introductory Notice) (сравните,е другим изданием «Государства» — «Republic», Golden Treasury ed., p. VI): «Усердствуя в своем стремлении свергнуть Платона со сверхчеловеческого пьедестала, Дж. Гроут готов приписать ему сочинения, которые уже признаны недостойными этого божественного философа». Авторам, вероятно, не приходит в голову, что их суждение о Платоне должно было бы зависеть от написанных им трудов, а не наоборот. Кроме того, если эти сочинения подлинны *и* недостойны Платона, то его вряд ли можно считать божествен-

ным философом. (О божественности Платона см. *Simplicius.* Arist. de coelo, 32 b 44, 319 a 15 и след.)

[4] Условие *(a)* соотносимо с кантовским, при котором *справедливый государственный строй* описывается как «государственный строй, основан ный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных»* (I. *Kant.* Critique of Pure Reason[2], p. 373; русский перевод: : *И. Кант.* Сочинения в шести томах. М., Мысль, 1964, т. 3, с. 351). См. также его «Метафизику нравов», в которой он говорит: «Право — это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» (русский перевод: там же, т. 4, ч. 2, с. 139). Кант полагал, что именно это было целью Платона в «Государстве». Из этого можно понять, что Кант — один из многих философов, или идеализировавших Платона, приписывавших ему свои собственные гумани стические идеи, или обманутых им. В этой связи я могу заметить, что в английских и американских работах по политической философии (за иск лючением *W. Hastie.* Kant's Principles of Politics) пылкий либерализм Канта ценится очень мало. Его слишком часто представляют предшественником Гегеля, однако по отношению к Канту это совершенно несправедливо, если учесть тот факт, что он понял, что романтизм и Гердера, и Фихте — это учения, диаметрально противоположные его собственному, не говоря уже о том, что оценка философии Гегеля как последователя Канта несомненно привела бы его в негодование. Я полагаю, что только огромное влияние гегельянства смогло привести к широкому распространению этой неприем лемой точки зрения.

[5] См. текст к прим. 32/33 к гл. 5.

[6] См. текст к прим. 25/29 к гл. 5. Приведенные в данном абзаце цитаты взяты из «Государства»: (1) 433 a; (2) 434 a/b; (3) 441 d. С утверждением Платона из первой цитаты — «Мы установили...» сравните также «Государ ство», 397 e, где тщательно подготавливается изложение теории справедли вости, и, конечно, фрагмент из «Государства», 369 b-c, процитированный в тексте к прим. 29 к гл. 5. См. также прим. 23 и 40 к настоящей главе.

[7] Как отмечалось в главе 4 (прим. 18 и соответствующий текст, а также прим. 29), Платон немного говорит в «Государстве» о рабах, хотя то, что он говорит, достаточно важно. Однако все сомнения по поводу его установки относительно рабства развеиваются в «Законах» (см. особенно статью Г. Морроу, на которую мы ссылались в прим. 29 к гл. 4 — G. *R. Morrow.* Plato and Creek Slavery // Mind, N.S., vol. 48, pp. 186-201, 402).

[8] Цитаты взяты из работы Э. Баркера *(E. Barker.* Greek Political Theory, I, p. 180). Баркер утверждает (p. 176 и след.), что «платоновская справед ливость» — это «социальная справедливость», и верно отмечает ее холист скую природу. Он замечает (p. 178 и след.), что возможна критика этого определения, связанная с тем, что эта формула «не... затрагивает сущности того, что люди обычно подразумевают под этим словом», т.е. «принцип, позволяющий преодолеть столкновение воль», иначе говоря, справедливость в применении к личностям. Однако он полагает, что «такое возражение не относится к делу» и что платоновская идея — это «понятие социальной морали», не имеющее отношения к закону (p. 179). Более того, он утверж дает, что такое понимание справедливости в определенном смысле соответ ствовало современным Платону древнегреческим идеям справедливости: «Определяя так справедливость, Платон не ушел далеко от идей, бытовавших

в Древней Греции». Баркер даже не упоминает о том, что существуют свидетельства об обратном, — подобные тем, которые мы обсудим в следующих примечаниях и в тексте.

[9] См. «Горгий», 488 e и след. Более полно этот фрагмент процитирован и рассмотрен в разделе VIII этой главы (см. прим. 48 к этой главе и текст). Об аристотелевской теории рабства см. прим. 3 к гл. 11 и текст. В данном абзаце цитаты из Аристотеля взяты из следующих сочинений: (1) и (2) «Никомахова этика», V, 4, 7 и 8; (3) «Политика», III, 12, 1 (1282b; см. также прим. 20 и 30 к настоящей главе. Этот отрывок содержит упоминание «Никомаховой этики»); (4) «Никомахова этика», V, 4, 9; (5) «Политика», IV (VI), 2, 1 (1317b). В «Никомаховой этике», V, 3, 7 (см. также «Политику», III, 9, 1; 1280a) Аристотель также замечает, что значение слова «справедливость» неодинаково в демократическом, олигархическом и аристократическом государствах, причем различия соответствуют различному пониманию того, что такое «заслуга».

* (Следующий далее текст до конца примечания 9 был впервые добавлен к американскому изданию 1950 года.)

О взглядах Платона на *политическую справедливость и равенство,* как они изложены в «Законах», см. особенно фрагмент о двух видах равенства («Законы», 757 b-d), цитируемый далее в пункте (1). О том, что при распределении почестей и наказаний следует учитывать не только добродетели и воспитанность, но и здоровье (и даже рост и благообразность), см. «Законы», 744 c. Этот отрывок процитирован в прим. 20 (1) к настоящей главе, где рассмотрены и другие фрагменты, затрагивающие данную тему.

(1) В «Законах», 757 b-d Платон анализирует *«два вида равенства».* Прежде всего Платон пишет: «Из этих двух видов первому может отвести почетное место всякое государство и всякий законодатель, руководя его распределением с помощью жребия: таково равенство меры, веса, числа. Но любому человеку нелегко усмотреть самое истинное и наилучшее равенство... Большему оно уделяет больше, меньшему — меньше, каждому даря то, что *соразмерно его природе.* Особенно большой почет воздает оно всегда людям наиболее добродетельным; противоположное же — тем, кто меньше преуспел в добродетели и воспитанности. *Каждому оно разумно дарит надлежащее.* У нас все относящееся к государственному устройству постоянно совпадает со справедливостью... Если кто-то когда-нибудь будет устраивать другое государство, то и ему надо будет издавать законы, постоянно имея в виду именно это — справедливость... В этом-то и заключается только что высказанная нами мысль о равенстве, установленном в каждом отдельном случае для неравных согласно природе» (курсив частично мой). Второй вид равенства соответствует тому, что Платон называет «политической справедливостью», а Аристотель — «распределительным правом». Этот вид равенства Платон и Аристотель описывают как *«пропорциональное равенство»* — самое истинное, самое естественное и самое лучшее равенство. Позже Платон назвал его *«геометрическим»* равенством («Горгий», 508 a; см. также 465 b/c и *Плутарх.* Moralia, 719 b и след.) в противоположность более низкому и демократическому *«арифметическому»* равенству. Понимание этих видов равенства поясняется в (2).

(2) Традиционно считается (см. Comm. in Arist. Graeca, pars XV, Berlin, 1879, p. 117, 29; pars XVIII, Berlin, 1900, p. 118, 18), что изречение у входа в платоновскую Академию гласило: «Да не переступит этого порога тот, кто не искушен в геометрии!». Как мне представляется, этот лозунг не только

подчеркивал важность математических исследований, но и означал следующее: «Арифметики (точнее — пифагорейской теории чисел) недостаточно — вы должны знать геометрию!». Я попытаюсь в общих чертах пояснить, почему последняя фраза верно отражает самое важный вклад Платона в науку. См. также «Дополнение I» к тому 1.

Теперь уже общеизвестно, что подход ранних пифагорейцев к геометрии методологически был сходен с тем, что сегодня называют «арифметизацией». Геометрия считалась частью теории чисел (или «натуральных» чисел, т.е. чисел, составленных из монад или «неделимых единиц» — см. «Государство», 525 e) и теории их «λογοι», т.е. «рациональных» отношений. Пифагорейские прямоугольные треугольники, например, могли иметь стороны, отношения между которыми выражались отношениями или пропорциями целых чисел (3:4:5 или 5 : 12 : 13). Общая формула вывода таких пропорций, открытие которой приписывается Пифагору, имеет такой вид:

$$2n + 1 \div 2n(n + 1) \div 2n(n + 1) + 1.$$

Однако эта формула, полученная при наблюдении за «гномоном», не является достаточно универсальной, что показывает следующий пример — 8 : 15 : 17. *Универсальной формулой*, из которой выводится пифагорейская путем подстановки $m = n + 1$, является:

$$m^2 - n^2 \div 2mn \div m^2 + n^2,$$

где $m > n$, а "÷" — знак пропорции.

Поскольку эта формула легко выводится из теоремы Пифагора (применяя некоторые алгебраические приемы, которые, по-видимому, уже были известны ранним пифагорейцам) и поскольку она, очевидно, не была известна не только Пифагору, но и Платону (который, согласно Проклу, вывел другую неуниверсальную формулу), то можно сделать вывод о том, что «теорему Пифагора» в общем виде не знал ни Пифагор, ни даже Платон. (Менее радикальный взгляд на эту проблему изложен в книге Т. Хита: *T. Heath*. A History of Greek Mathemathscs, 1921, vol. 1, p. 80-82. Формула, которую я назвал «универсальной», принадлежит Евклиду. Ее можно получить из излишне усложненной формулы, которую Хит приводит на с. 82 своей книги, сначала получив значение длины трех сторон треугольника и умножив полученные результаты на *2/mn,* а затем произведя замену m на *n* и *p* на *д.)*

Открытие иррациональности значения квадратного корня из двух (об этом открытии Платон упоминает в «Гиппии Большем» и в «Меноне» — см. прим. 10 к гл. 8, а также *Аристотель.* «Первая Аналитика», 41a 26 и след.) доказало невозможность осуществления пифагорейской программы «арифметизации» геометрии, а вместе с тем, по-видимому, и нежизнеспособность самого пифагорейского Порядка. Сведения о том, что это открытие сначала не подлежало разглашению, подтверждаются тем фактом, что Платон первоначально все еще называл иррациональное термином «αρρητος», т.е. секрет, сокровенная тайна — см. «Гиппий Больший», 303 b/c, «Государство», 546 c. (Позднее он стал употреблять термин «несоизмеримость» — см. «Тезтет», **147** c, и «Законы», 820 c. Термин «αλογος» впервые появился, по-видимому, у Демокрита, написавшего сочинение из двух книг под названием «Об иррациональных линиях и атомах» или «О несозмеримых линиях и телах», которое было утеряно. Платону был известен термин «αλογος», о чем свидетельствует презрительное упоминание названия труда Демокрита в «Государстве», 534 d, но он никогда не использовал его в качестве синонима термину «αρρητος». Первое несомненное использование термина «αλογος» в этом смысле мы находим у Аристотеля во «Второй Аналитике», 76b 9. См. также

книгу *T. Heath,* op. cit., vol. I, p. 84 и след., p. 156 и след. и мое «Дополнение I» в конце тома 1.)

Крушение пифагорейской программы арифметизации геометрии привело, по-видимому, к разработке аксиоматического метода Евклида, предназначенного, с одной стороны, спасти от краха то, что еще можно было спасти в математике (в том числе и метод рациональных доказательств), и с другой стороны, ассимилировать факт несводимости геометрии к арифметике. Поэтому весьма вероятно, что Платон сыграл чрезвычайно важную роль в переходе от древнего пифагорейского метода к методу Евклида — фактически, он был *одним из первых создателей специфически геометрической методологии,* цель которой состояла в покрытии издержек краха пифагореизма. Все это, конечно, следует рассматривать лишь как смелую историческую гипотезу, хотя некоторые аргументы в ее пользу можно найти у Аристотеля во «Второй Аналитике», 76b 9 (об этом фрагменте я уже упоминал ранее), особенно если сравнить этот отрывок с тем, что сказано в «Законах», 818 c, 895 e (о четном и нечетном), 819 e/820 a и 820 c (о несоизмеримости). Аристотель пишет: «Арифметика [исследует], что такое нечетное и четное... геометрия — что такое несоизмеримое» (см. также «Первую Аналитику», 41a 26 и след., 50a 37, и «Метафизику», 983a 20, 1061b 1-3, где проблема несоизмеримости трактуется как принадлежащая к геометрии, и 1089a, где, как и во «Второй Аналитике», 76b 40, есть намек на «Теэтет», 147 d, в котором говорится о свойствах квадрата со стороной в одну стопу.) То, что Платона глубоко интересовала проблема иррациональности, хорошо показывают два упомянутых ранее отрывка: «Теэтет», 147 c-148 a, и «Законы», 819 d-822 d, где он говорит о том, что ему жаль тех греков, которые не дожили до открытия великой проблемы несоизмеримости величин.

Теперь я хотел бы высказать гипотезу о том, что платоновская «теория первичных тел» (см. «Тимей» 53 c-62 c, возможно, даже вплоть до 64 a, а также «Государство», 528 b-d) была одним из средств решения этой проблемы. Эта теория, сохраняя, с одной стороны, пифагорейский атомизм, т.е. учение о неделимых единицах («монадах»), которые фигурировали также и в более поздних атомистических учениях, с другой стороны, ассимилирует иррациональные величины (квадратные корни из двух и трех), так как закрыть глаза на их присутствие в мире было уже невозможно. В этой теории говорится о двух труднопостижимых треугольниках: один из них образуется двумя сторонами и диагональю квадрата и имеет гипотенузу, кратную квадратному корню из двух, а другой получаете» путем проведения из вершины равностороннего треугольника высоты, длина которой кратна квадратному корню их трех. Учение о том, что эти два иррациональных треугольника являются пределами («πέρας» — см. »Менон», 75 d-76 a) или
формами всех элементарных физических тел может быть названо одной из центральных физических доктрин «Тимея».

Все это наводит на мысль, что предупреждение, обращенное Платоном ко всем, кто несведущ в геометрии (упоминание об этом можно найти в «Тимее», 54 a), могло иметь достаточно определенную направленность, о которой мы говорили ранее, и что оно могло быть связано с верой в то, что геометрия важнее арифметики (см. «Тимей», 31 c). Это, в свою очередь, могло бы объяснить нам, отчего «равенство отношений» (пропорцию), которое Платон считал более аристократичным, чем демократическое арифметическое или численное равенство, он позднее отождествил с «геометрическим равенством», упоминаемом в «Горгии», 508 a (см. прим. 48 к насто-

ящей главе), а также почему многие (например, *Плутарх,* loc. cit.) отождествляли арифметику с демократией, а геометрию со спартанской аристократией, вопреки тому почти забытому ныне факту, что пифагорейцы были не менее аристократично настроены, чем сам Платон, и что в их программе главное внимание уделялось арифметике, а термин «геометрическое» на их языке означал некоторый род числовых (т.е. арифметических) отношений.

(3) Для объяснения строения первичных тел в «Тимее» Платон обращается к понятиям элементарного квадрата и элементарного равностороннего треугольника. Эти две фигуры, в свою очередь, составлены из двух различных видов *субэлементарных треугольников:* полуквадрата, длина одной из сторон которого кратна $\sqrt{2}$, и половины равностороннего треугольника,
длина одной из сторон которого кратна $\sqrt{3}$. Вопрос, почему Платон избрал именно эти два треугольника, а не квадрат и равносторонний треугольник, широко обсуждался. Исследователей интересовал также вопрос (см. п. (4) далее), почему он строил элементарные квадраты из четырех, а не из двух полу квадратов, а элементарный равносторонний треугольник — из шести, а не из двух субэлементарных треугольников. (См. рис. 1 и 2).

Как мне кажется, большинство исследователей не сумели понять того, что Платон, горячо интересуясь проблемой ироациональности, не стал бы вводить две иррациональные величины $\sqrt{2}$ и $\sqrt{3}$ (о которых он отчетливо говорит в отрывке «Тимей», 54 b) в свои субэлементарные треугольники, *если бы он не стремился использовать именно эти иррациональные величины в качестве неделимых далее элементов его мира* (Ф. Корнфорд — см. *F. M. Cornford.* Plato's cosmology, pp. 214, 231 и след. — долго обсуждает оба эти вопроса, однако предлагаемое им общее решение — «гипотеза», как он называет его (p. 234) — кажется мне неприемлемым. Если бы Платон действительно хотел получить некоторую «градацию» вроде той, о которой говорит Корнфорд — хотя у Платона нигде не упоминается о существовании чего-то меньшего, чем то, что Корнфорд называет «уровнем В», — то ему было бы достаточно разделить пополам *стороны* элементарных квадратов и равносторонних треугольников, построив элементы «уровня В» Корнфорда из четырех элементарных фигур, *не содержащих иррациональных величин.)* Однако, если Платон хотел привнести эти иррациональные величины в мир в качестве сторон субэлементарных треугольников, из которых состоят все вещи, то он, должно быть, полагал, что способен тем самым решить проблему «природы (соизмеримости и) несоизмеримости» («Законы», 820 c). Несомненно, что эту проблему было почти невозможно решить на основе той или иной разновидности атомистической космологии, поскольку иррациональные величины не могут быть выражены множеством каких-либо единиц, предназначенных для счета рациональных чисел. Однако, если сами единицы измерения будут выражены отрезками, находящимися в «иррациональных отношениях», то этого величайшего парадокса можно будет избежать: ведь такими единицами смогут быть измерены как рациональные, так и иррациональные величины, а потому существование иррациональных величин больше не будет казаться непостижимым или «иррациональным».

Платону было известно, что существуют и другие иррациональные величины, помимо $\sqrt{2}$ и $\sqrt{3}$. В «Теэтете» он говорит об открытии бесконечной последовательности иррациональных квадратных корней (в отрывке 148 b он говорит также и о том, что эти соображения могут быть применены «и для объемных тел», однако это не обязательно должно относиться к кубическим корням: возможно, здесь Платон имел в виду длину диагонали куба, кратную

$\sqrt{3}$). В «Гиппии Большем» (303 b-c, см. также: *T. Heath,* op. cit., p. 304) он упоминает о том, что путем сложения или применения других арифметических правил к иррациональным величинам могут быть получены другие иррациональные величины, а также рациональные числа. Платон, вероятно, имеет в виду, что, например, величина, задаваемая выражением $2 - \sqrt{2}$ является иррациональной, а поэтому сложение этой величины с $\sqrt{2}$ будет
давать, конечно, рациональное число). Очевидно, что если Платон хотел решить проблему иррациональности путем использования изобретенных им элементарных треугольников, то он должен был полагать, что все иррациональные величины (или, по крайней мере, кратные им числа) могут быть получены путем сложения и умножения *(a)* единиц, *(b)* $\sqrt{2}$ и (c) $\sqrt{3}$ Конечно же, это было ошибочное утверждение, однако во времена Платона не могло еще существовать доказательства его ошибочности, а утверждение, что существуют только два вида атомарных иррациональных величин (а именно — длины диагоналей квадрата и куба с единичными сторонами) и что все другие иррациональные величины арифметически выводимы из (a) единиц (6) $\sqrt{2}$ и (c) $\sqrt{3}$, могло казаться достаточно правдоподобным,
если учесть относительный характер иррациональных величин. (Я имею в виду, что можно назвать иррациональной и диагональ квадрата с единичной стороной и сторону квадрата с единичной диагональю. Следует также помнить, что Евклид в книге X, определение 2, все еще характеризует все несоизмеримые квадратные корни «соизмеримостью их квадратов».) Поэтому Платон вполне мог верить в эту гипотезу, хотя у него не могло быть никаких ее доказательств. (Впервые ее опровержение было дано, по-видимому, Евклидом.) Существует одно несомненное упоминание о некоторой недоказанной гипотезе в том месте «Тимея», где Платон говорит о причинах предпочтения субэлементарных треугольников («Тимей», 53 c/d): «Все вообще треугольники восходят к двум, из которых каждый имеет по одному прямому углу и по два острых, но при этом у одного [полуквадрата] по обе стороны от прямого угла лежат равные углы величиной в одну и ту же долю прямого угла, ограниченные равными сторонами, а у другого [полуравностороннего] — неравные углы, ограниченные неравными сторонами. Здесь-то мы и полагаем начало огня и всех прочих тел, следуя в этом вероятности [или вероятной гипотезе], соединенной с необходимостью [доказательством]; те же начала, что лежат еще ближе к истоку, ведает бог, а из людей разве что тот, кто друг богу». И далее, сказав, что существует бесконечное множество неравнобедренных треугольников, из которых следует выбрать «наилучшие», и объяснив, почему наилучшими он считает половины равносторонних треугольников, Платон говорит («Тимей», 54 a-b; Корнфорд был вынужден смягчить этот отрывок, чтобы согласовать его со своей интерпретацией): «Обосновывать это было бы слишком долго (впрочем, если бы кто изобличил нас и доказал обратное, мы охотно признали бы его победителем)». Платон не объясняет, что он понимает под словом «это» — должно быть, он имеет в виду некоторое гипотетическое математическое свойство, оправдывающее при выборе одного треугольника, содержащего величину $\sqrt{2}$, выбор другого треугольника,
содержащего $\sqrt{3}$. В свете изложенных мною соображений, я полагаю, что Платон говорит здесь о предполагаемой относительной рациональности остальных иррациональных чисел, т.е. о их соизмеримости с единицей, квадратным корнем из двух и квадратным корнем из трех.

(4) Еще одним подтверждением моей интерпретации — хотя я и не нахожу в его пользу никаких свидетельств в текстах Платона — могут послужить

следующие соображения. Любопытно, что сумма $\sqrt{2}+\sqrt{3}$ дает очень близкое приближение к числу π (см. *E. Borel.* Space and Time, 1926, 1960, p. 216; мое внимание к этому факту, правда, в другом контексте, привлек У. Маринелли). Поправка здесь не превышает 0.0047, т.е. составляет менее чем полторы тысячных от значения числа π. Едва ли во времена Платона было известно лучшее приближенное значение этого числа. Некоторое объяснение

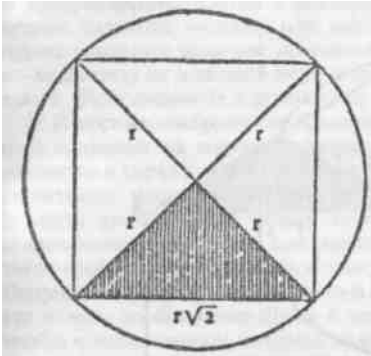

Рис. 1. Платоновский элементарный квадрат, составленный из четырех субэлементарных равнобедренных прямоугольных треугольников.

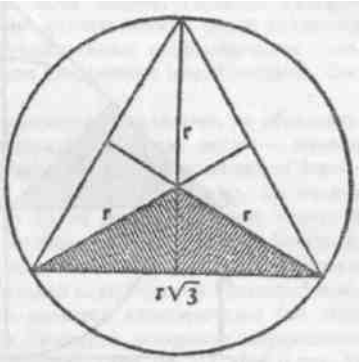

Рис. 2. Платоновский элементарный равносторонний треугольник, составленный из шести субэлементарных неравнобедренных треугольников.

этому любопытному факту может состоять в том, что среднее арифметическое площадей описанного шестиугольника и вписанного восьмиугольника является хорошим приближением к площади круга. Вспомним теперь, во-первых, то, что Брайсон исследовал свойства вписанных и описанных многоугольников (см. *T. Heath,* op. cit., p. 224), и, во-вторых, то, что Платон интересовался сложением иррациональных величин и поэтому должен был попытаться получить сумму $\sqrt{2}+\sqrt{3}$. Существуют два доступных Платону способа получения приблизительного равенства $\sqrt{2}+\sqrt{3}\simeq\pi$, второго из которых Платон, по-видимому, не мог избежать. Весьма вероятно, что Платону было известно это соотношение, хотя он и не мог доказать, выражает ли оно строгое равенство или лишь хорошее приближение.

Если моя гипотеза подтвердится, то мы сможем ответить и на второй вопрос, о котором говорилось ранее в пункте (3) — на вопрос, почему Платон строил свой элементарный квадрат из четырех субэлементарных треугольников (полуквадратов) вместо двух, а элементарный равносторонний треугольник — из шести субэлементарных полу треугольников вместо двух. Если мы взглянем на рис. 1 и рис. 2, то увидим, что выделенной точкой на них оказывается центр описанной окружности и что на обоих рисунках представлены также ее радиусы. (На рис. 2 представлен еще и радиус вписанной окружности, однако Платон, по-видимому, имел в виду радиус именно описанной окружности, называя его при изложении метода построения равностороннего треугольника «диагональю» — см. «Тимей», 54 d-e и 54 b.)

Если мы теперь впишем элементарный квадрат и равносторонний треугольник в круг с радиусом *r*, то обнаружим, что сумма сторон этих двух фигур будет приближаться к та, т.е. чертеж Платона предлагает одно из простейших приблизительных решений проблемы квадратуры круга, как показано на трех наших рисунках. В свете всего сказанного можно предположить, что платоновская гипотеза и его готовность «признать победителем»

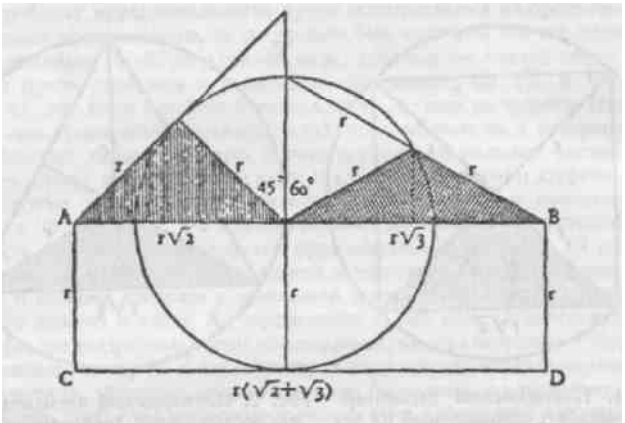

Рис. 3. Прямоугольник ABCD, площадь которого превышает площадь круга менее, чем на 0,15%.

того, кто сможет его опровергнуть, о чем мы говорили в пункте (3), относятся не только к общей проблеме несоизмеримости иррациональных величин, но и к частной проблеме выяснения того, выражает ли сумма $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ площадь единичного круга.

Я должен еще раз подчеркнуть, что мне неизвестны непосредственные свидетельства, подтверждающие мою точку зрения на этот вопрос, однако если мы рассмотрим приведенные здесь косвенные свидетельства в ее пользу, то она может показаться не совсем невероятной. Я не думаю, что она менее вероятна, чем гипотеза Корнфорда, и если она верна, то с ее помощью мы могли бы объяснить смысл соответствующих фрагментов Платона.

(5) Если имеет какой-то смысл вывод, к которому мы пришли в пункте (2) настоящего примечания, согласно которому Платон провозгласил, что одной арифметики недостаточно, но, кроме нее, следует знать еще и геометрию, а также если верно наше предположение, что его внимание к этой науке было связано с открытием квадратных корней из двух и трех, то некоторый свет может быть пролит также на платоновскую теорию идей и на смысл широко известных замечаний Аристотеля по этому поводу. Эти соображения помогли бы нам объяснить, почему учение пифагорейцев, согласно которому вещи (или формы) являются числами, а этические идеи — числовыми отношениями, должно было исчезнуть, уступив место, как это случилось в «Тимее», доктрине, в соответствии с которой элементарные формы, пределы

(«πέρας» — см. отрывок из «Менона», 75 d-76 a, о котором мы говорили ранее) или идеи вещей являются треугольниками. Кроме того, они объяснили бы нам также, почему следующее поколение академиков возродило учение пифагорейцев. Как только шок, вызванный открытием иррациональности, прошел, математики стали привыкать к идее, что, вопреки всему, *иррациональные величины являются числами,* поскольку их можно сравнивать по величине с другими (рациональными) числами. На этом этапе стало исчезать и предубеждение против пифагореизма, хотя теория, согласно которой формы являются числами или числовыми отношениями, после открытия иррациональных величин претерпела существенные видоизменения (что, по-видимому, не в полной мере осознавали сторонники новой теории). См. также «Дополнение I» в конце тома 1. *

[10] Известное изображение Фемиды с завязанными глазами, не обращаю щей внимание на состояние истца и держащей в руках весы — символ равенства и справедливого решения спорных проблем, символизирует эгали таристскую идею справедливости. Это изображение, однако, не может служить аргументом в пользу того, что такая идея уже была известна современникам Платона. Как любезно сообщил мне профессор Гомбрих, такое изображение появилось в эпоху Возрождения под влиянием «Изиды и Озириса» Плутарха, а не сочинений писателей классической Греции. * Вме сте с тем, изображение Дике с весами является классическим (об этом изображении, автором которого является Тимократ, младший современник Платона, см. *R. Eisler.* The Royal Art of Astrology, 1946, pp. 100, 266 и рис. 5) и восходит, по-видимому, к Гесиоду. Гесиод отождествлял Дике с созвездием Девы, которое в Зодиаке расположено рядом с Весами. Таким образом, весы у Дике, по-видимому, играют ту же роль, что и весы, находящиеся в руках Фемиды. *

[11] «Государство», 440 c-d. Абзац заканчивается характерным сравнением со сторожевым псом: «Разве что его смирят доводы собственного рассудка, который отзовет его наподобие того, как пастух отзывает свою собаку». См. прим. 32 (2) к гл. 4.

[12] Платон действительно подразумевает это, дважды показывая, что Со крат сомневался, где теперь следует искать справедливость. (См. 368 b и след., 432 b и след.).

[13] Адам (под влиянием Платона) очевидно не заметил эгалитаристской теории в своем примечании к «Государству», 331 e и след., где он, скорее всего справедливо, утверждает, что «точка зрения, согласно которой Спра ведливость состоит в том, чтобы делать добро друзьям и зло врагам, хорошо отражает господствовавшую в Греции мораль». Однако, он не прав, когда утверждает, что эта точка зрения «была общепринятой», забывая о приве денном им самим свидетельстве (прим. к 561 e 28), показывающем, что равенство перед законом («изономия») «было гордым кличем демократии». См. также прим. 14 и 17 к настоящей главе.

Одним из первых (если не самым первым) упоминаний об «изономии» является фрагмент из сочинений врача Алкмеона (начало пятого века; см. Diels[5], гл. 24, фр. 4 — Л 272): он называет «изономию» условием здоровья и противопоставляет ее «монархии», т.е. власти одного над многими. Здесь мы сталкиваемся с политической теорией тела или, точнее, с человеческой физиологией. См. также прим. 32 к гл. 5 и прим. 59 к гл. 10.

[14] Главкон в своей речи в «Государстве», 359 c вскользь упоминает о равенстве (см. также «Горгий», 483 c-d, конец настоящего примечания и

прим. 47 к этой главе), однако этот вопрос остается нерешенным. (Этот фрагмент обсуждается в прим. 50 к настоящей главе.)

Решительно атакуя демократию (см. текст к прим. 14-18 к гл. 4), Платон делает три ехидных замечания об эгалитаризме. *Первое* замечание касается того, что демократия предполагает «своеобразное равенство — уравнивающее равных и неравных» (558 c; см. прим. Адама к 558 c 16; см. также прим. 21 к настоящей главе), и оно носит иронический оттенок. (Равенство Платон связывал с демократическим устройством и раньше, а именно, при описании демократических революций; см. «Государство», 557 a, фрагмент, приведенный в тексте к прим. 13 к гл. 4.) *Второе* замечание («Государство», 561 e) характеризует «демократического человека» как такого, который удовлетворяет любое свое желание независимо от того, хорошее оно или плохое. Поэтому его называют «эгалитаристом» («изономистом»), намекая на идею «равных прав для всех» или «равенства перед законом» (об «изономии» см. прим. 13 и 17 к настоящей главе). Читатель подходит к этому отрывку достаточно подготовленным, поскольку слово «равный» встречалось в «Государстве», 561 b и c, уже три раза как характеристика человека, для которого все желания и прихоти «равны». *Третий* из этих дешевых трюков, который используется и в современной пропаганде такого рода, состоит в обращении к воображению читателей: «Мы едва не забыли сказать, какое равноправие и свобода существуют там у женщин по отношению к мужчинам и у мужчин по отношению к женщинам» («Государство», 563 b).

Помимо упомянутого здесь (и в тексте к прим. 9-10 к настоящей главе) свидетельства в пользу важности эгалитаризма, нам следует особо принять к сведению слова Платона в (1) «Горгии», где он пишет (488 e-489 a; см. также прим. 47, 48 и 50 к настоящей главе): «А разве большинство не держится того мнения, что справедливость — это равенство?», (2) «Менексене» (238 e-239 a; см. прим. 19 к настоящей главе и текст). Фрагменты о равенстве, имеющиеся в «Законах», поскольку они написаны позже «Государства», не могут служить доказательством того, что Платон осознавал важность этого вопроса во время работы над «Государством». См., однако, текст к прим. 9, 20 и 21 к настоящей главе.

[15] Сам Платон утверждает в связи с *третьим* замечанием (563 b — см. последнее примечание): «мы схажем то, что на устах теперь». Очевидно, он желает таким образом показать, что шутки вполне уместны при обсуж дении этого вопроса.

[16] Я полагаю, что излагаемая Фукидидом (II, 37 и след.) версия речи Перикла заслуживает доверия. (В переводе речь Перикла цитируется по изданию: *Фукидид.* История. М., Наука, 1981 - *Прим. перев.)* Весьма вероятно, что Фукидид присутствовал при этой речи. В любом случае он должен был ее воссоздать с наибольшей возможной точностью. Есть немало оснований считать, что в те времена не было ничего удивительного в том, чтобы человек учил наизусть речь другого оратора (см. платоновского «Федра»), кроме того, точно воспроизвести речь Перикла не так трудно, как может показаться на первый взгляд. Платон знал эту речь, опираясь или на версию Фукидида, или на другой, во многом повторяющий ее источник. См. также прим. 31 и 34-35 к гл. 10. (Можно упомянуть о сомнительного рода уступках Перикла, сделанных им на заре его карьеры, — уступках родовым инстин ктам и столь же популярному групповому эгоизму людей. Я имею в виду прежде всего законодательство 451 г. до н. э. о гражданстве. Однако позднее

он пересмотрел свои установки, вероятно, под влиянием таких людей, как Протагор).

[17] См. *Геродот,* III, 80 и особенно похвалу «изономии», т.е. равенству перед законом (III, 80, 6). См. также прим. 13 и 14 к настоящей главе. Этот отрывок из Геродота, в определенном смысле повлиявший на Платона (см. прим. 24 к гл. 4), высмеивается в «Государстве», так же как и речь Перикла. См. прим. 14 к гл. 4 и прим. 34 к гл. 10.

[18] Даже натуралист Аристотель не всегда обращается к этому натурали стическому варианту эгалитаризма. Например, этот подход вовсе не заметен в формулируемых в «Политике» (1317 b) принципах демократии (см. прим. 9 к настоящей главе и, текст). Однако, может быть, еще интереснее то, что в «Горгии», где такое важное место занимает противопоставление природы и соглашения, Платон представляет эгалитаризм, не отягощая его сомнительной теорией естественного равенства всех людей (см. 488 e-489 a, процитированный в прим. 14 к настоящей главе, и 483 d, 484 a и 508 a).

[19] См. «Менексен», 238 e-239 a. Этот фрагмент непосредственно следует за явным намеком на речь Перикла (а именно — на второе предложение, процитированное в тексте к прим. 17 к настоящей главе). Весьма вероятно, что повторение термина «равенство по рождению» в данном фрагменте — это насмешливый намек на «низкое» происхождение сыновей Перикла и Аспазии (лишь в соответствии со специальным законодательством 429 г. до н. э. их признали гражданами Афин). (См. *E. Meyer.* Gesch. d. Altertums, vol. IV, p. 14, прим. к No. 392 и p. 323, No. 558.)

Некоторые исследователи полагают (в том числе даже Дж. Гроут, см. его книгу *G. Grote.* Plato, vol. III, p. 11), что Платон в «Менексене», «переходя к риторике... оставляет шутливый тон», т.е. что в середине «Менексена», откуда взят цитируемый отрывок, Платон высказывается всерьез, а не в ироническом духе. Однако принимая во внимание смысл процитированного отрывка, явную иронию Платона, выраженную в том месте «Государства», где он рассуждает об этом вопросе (см. прим. 14 к настоящей главе), мнение Гроута кажется мне неприемлемым. Равно необоснованными мне кажутся и сомнения в ироническом характере отрывка, непосредственно предшествующего тому, что был процитирован в тексте, где Платон говорит об Афинах (238 c-d): «Само наше государственное устройство... является аристократией... Одни называют ее демократией, другие еще как-нибудь — кто во что горазд, на самом же деле это правление лучших с одобрения народа». Б свете известной платоновской ненависти к демократии это описание не требует дальнейших комментариев. * Другим фрагментом, в ироническом характере которого не может быть сомнений, является отрывок из «Менексена», 245 c-d (см. прим. 48 к гл. 8), в котором «Сократ» восхваляет Афины за плохое отношение граждан этого города к чужеземцам и варварам. Поскольку в другом месте (отрывок из «Государства», 562 e и след., процитированный в прим. 48 к гл. 8), ругая демократию (и имея в виду именно афинскую демократию), Платон издевается над афинскими гражданами за их либеральное отношение к чужеземцам и поскольку афинский либерализм высмеивался проспартански настроенными деятелями, его хвала в «Менексене» может пониматься только в ироническом духе. (По законам Ликурга, чужеземцам запрещалось селиться в Спарте — см. *Аристофан.* Птицы, 1012.) В этой связи интересно отметить, что в «Менексене» (236 a, см. также прим. 15 (1) к гл. 10) Платон намекает на то, что персонаж этого диалога оратор «Сократ», критикующий Афины, — автор пародийной речи, запи-

санной Фукидидом, который, по-видимому, был восторженным учеником оратора Антифонта, главы олигархической партии (уроженца Рамнунта — не путать с софистом Антифонтом, афинянином).*

Подлинность «Менексена» обсуждается в прим. 35 к гл. 10.

** В конце прим. 19, где речь идет о «Менексене», в оригинале сказано, что «Сократ» был учеником Антифонта, что явно противоречит тексту «Менексена», 235 e-236 a/b. Эта же самая неточность содержится и в самом конце прим. 15 (1) к гл. 10. При подготовке русского издания К. Поппер внес исправление в прим. 15 (1) к гл. 10; мы сочли возможным внести такое же исправление в данное примечание. — *Прим. редактора.***

[20] «Законы», 757 a. Полностью этот отрывок содержится в 757 a-e. Большая часть из него была процитирована ранее в прим. 9 (1) к этой главе.

(1) По поводу того, что я называю стандартным возражением эгалитаризму, См. также «Законы», 744 b и след.: «Было бы прекрасно, если бы каждый... обладал... имуществом в равной доле со всеми. Но это невозможно...» и т. д. Этот отрывок приобретает особый интерес в свете того, что некоторые авторы, основываясь только на том, что говорится в «Государстве», называют Платона врагом плутократии. Однако в этом важном фрагменте «Законов» (744 b и след.) Платон говорит, что «в государстве надо установить неравный имущественный ценз. Стало быть, должности, подати, распределения и подобающий каждому почет устанавливаются не только по личной добродетели или по добродетели предков, не только по силе и красоте тела, но и по имущественному достатку или нужде. Должности и почести распределяются как можно более равномерно, сообразно этому имущественному неравенству...». * Доктрина неравного распределения почестей и, можем мы предположить, обязанностей в соответствии с богатством и физической силой, скорее всего, сохранилась с героических времен завоевания. Богачи, обладавшие дорогостоящим тяжелым вооружением, а также физически крепкие воины вносили наибольший вклад в общую победу. (Этот принцип существовал во времена Гомера и, как было показано Р. Айслером, может быть обнаружен практически у всех военизированных племен.)* В общих чертах идея, согласно которой несправедливо равным образом почитать неравных, вскользь упоминается уже в «Протагоре», 337 a (см. также фрагмент «Горгия», 508 a и след., о котором говорится в прим. 9 и 48 к настоящей главе), однако в полной мере она была разработана Платоном только в «Законах».

(2) Точка зрения Аристотеля на эти идеи изложена в «Политике», III, 9, 1, 1280a (см. также 1282b-1284b и 1301b 29), где он пишет: «Ведь все опираются на некую справедливость, но доходят при этом только до некоторой черты, и то, что они называют справедливостью, не есть собственно справедливость во всей ее совокупности. Так, например, справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных». См. также «Никомахову этику», 1131b 27, 1158b 30 и след. ** Только что процитированное утверждение Аристотеля из «Политики» (1280a) приведено, как обычно, по русскому переводу сочинений Аристотеля. В оригинале же при сохранении основного содержания цитируемого утверждения сказано, что «справедливость мыслится как равенство демократами... и справедливость мыслится как неравенство олигархами». — *Прим. редактора.***

(3) Возражая этому антиэгалитаризму, я придерживаюсь точки зрения Канта, согласно которой никому не следует считать себя ценнее других людей.

Я убежден, что этот принцип является единственно приемлемым, особенно если мы вспомним о всем известной невозможности вынесения о себе непредвзятых суждений. Поэтому я совершенно не могу понять высказывания, сделанного таким превосходным автором, как Дж. Кэтлин (С. *E. G. Catlin.* Principles, p. 314), который утверждал: «Есть что-то глубоко аморальное в морали Канта, предлагавшего всех стричь под одну гребенку... и игнорировавшего предписание Аристотеля почитать равных равно, а неравных — неравно. Один человек не имеет столько же социальных прав, что и другой-Современный писатель едва ли станет отрицать, что... есть что-то и в "крови"». Теперь я задам вопрос: «Если в "крови" что-то есть, например, различия в талантах и т. д., и даже если кто-нибудь сочтет необходимым тратить свое время на оценку этих различий, и даже если их действительно можно оценить, — то почему эти различия должны служить аргументом в пользу получения больших прав, а не одних только больших обязанностей?». (См. текст к прим. 31-32 к гл. 4.) Я не вижу никакой аморальности в кантовском эгалитаризме. Я не вижу также, на чем основывает Кэтлин это свое моральное осуждение, если он считает моральные оценки делом вкуса? Почему «вкус» Канта должен быть глубоко аморальным? (Ведь это и христианский «вкус».) Единственный ответ на этот вопрос я вижу в том, что Кэтлин, судя со своей позитивистской точки зрения (см. прим. 18 (2) к гл. 5), полагает, что христиане и вместе с ними Кант аморальны, потому что их воззрения противоречат навязанным нам позитивистским ценностям современного общества.

(4) Один из лучших в истории ответов всем этим антиэгалитаристам был дан Ж.-Ж. Руссо. Я говорю это, несмотря на мою убежденность в том, что его романтизм оказал самое пагубное влияние на историю социальной философии. Он был, однако, и одним из наиболее блестящих писателей в этой области. Я хочу процитировать его непревзойденные рассуждения, содержащиеся в эссе «О происхождении неравенства» (см. J.-J. *Rousseau.* Social contract. Everyman ed., p. 174, курсив мой): «Я вижу в человеческом роде два вида неравенства: одно, которое я называю естественным или физическим, потому что оно установлено природою и состоит в различии возраста, здоровья, телесных сил и умственных или душевных качеств; другое, которое можно назвать неравенством условным или политическим, потому что оно зависит от некоторого рода соглашения и потому что оно устанавливается или, по меньшей мере, утверждается с согласия людей. Это последнее заключается в различных привилегиях, которыми некоторые пользуются... как то, что они более богаты, более почитаемы, более могущественны, чем другие... Не к чему спрашивать, каков источник естественного неравенства, потому что ответ содержится уже в простом определении смысла этих слов. *Еще менее возможно установить, есть ли вообще между этими двумя видами неравенства какая-либо существенная связь.* Ибо это означало бы, иными словами, спрашивать, обязательно ли те, кто повелевает, лучше, чем те, кто повинуется, и всегда ли пропорциональны у одних и тех же индивидуумов телесная или духовная сила, мудрость или добродетель их могуществу или богатству: *вопрос этот пристало бы ставить разве что перед теми, кто признает себя рабами своих господ: он не возникает перед людьми разумными и свободными, которые ищут истину.»* (Русское издание: *Ж.-Ж. Руссо.* Трактаты. М., Наука, 1969, с. 45).

[21] «Государство», 558 с; см. прим. 14 к настоящей главе (второй абзац о нападках на демократию).

[22] «Государство», 433 b. Адам, пытавшийся реконструировать этот аргу мент (прим. к 433 b 11), был вынужден признать, что «Платон редко оставляет так много незавершенного в своих рассуждениях».

[23] «Государство», 433 a/434 a. О продолжении этого фрагмента см. текст к прим. 40 к настоящей главе, о подготовке к нему в более ранних частях «Государства» см. прим. б к настоящей главе. Адам следующим образом комментирует фрагмент, который я называю «вторым аргументом» (прим. к 433 e 35): «Платон пытается найти связь между своим собственным подходом к справедливости и распространенным судебным пониманием этого слова...» (см. фрагмент, процитированный в следующем абзаце текста). Адам пыта ется защитить платоновские доводы от критика (А. Крона), увидевшего, хотя, вероятно, не очень ясно, что здесь что-то неладно.

[24] Цитаты, приведенные в данном абзаце, взяты из «Государства», 430 d и след.

[25] На этот крючок попался даже такой внимательный критик, как Т. Гом-перц (ГЛ. *Gomperz.* Greek Thinkers, Book V, II, 10; Germ, ed., vol. II, pp. 378-379), не заметивший слабости этого аргумента. Характеризуя первые две кни ги «Государства» (op. cit., V, II, 5, p. 368), он пишет: «Далее следует отрывок, который можно было бы назвать образцом ясности, точности и подлинной на учности...», и затем добавляет, что платоновские персонажи Главкон и Ади мант, «движимые энтузиазмом... отбрасывают все поверхностные решения».

По поводу моих замечаний об умеренности, содержащихся в следующем абзаце текста, см. след. утверждения Дж. Дэвиса и Ч. Э. Воэна (J. *L. Davies, C. E. Vaughan*. Analysis // *Plato*. Republic. Golden Treasury ed., p. XVIII, курсив мой): «Сущность умеренности состоит в самоограничении. Сущность политической умеренности состоит в признании *права государственного органа на законопослушание и повиновение управляемых**. Это показывает, что мою интерпретацию платоновской идеи умеренности разделяют сторонники Платона (хотя они и выражают ее в другой терминологии). Могу добавить, что «умеренность», т.е. удовлетворенность своим положением, является общей добродетелью для всех трех классов и единственной для класса работников. Добродетель, доступная классу работников — умеренность, классу помощников — умеренность и мужество, классу воспитателей — умеренность, мужество и мудрость.

«Длинное предисловие», которое цитируется также в следующем абзаце, взято из «Государства», 432 b и след.

[26] Здесь можно сделать небольшое терминологическое замечание, касаю щееся термина «коллективизм». То, что называет «коллективизмом» Г. Уэллс не имеет ничего общего с тем, что понимаю под этим словом я. Уэллс, с моей точки зрения, является индивидуалистом, на что хорошо указывают его «Права человека» и «Здравый смысл войны и мира» (Я. G. *Wells*. Rights of Man; Common Sense of War and Peace), содержащие правильное изложение требований эгалитаристского индивидуализма. Однако он также верит, и вполне справедливо, в возможность рационального планирования политичес ких институтов с целью расширения свобод и укрепления благосостояния индивидуумов. Эту веру *он* называет «коллективизмом», хотя я для ее описания выбрал бы скорее выражение «рациональное планирование инсти тутов в целях свободы». Быть может, это выражение кому-нибудь покажется длинным и неуклюжим, однако его невозможно интерпретировать в антиин дивидуалистическом смысле, как это делают, и не только Г. Уэллс, с термином «коллективизм».

[27] «Законы», 903 c; см. текст к прим. 35 к гл. 5. Упомянутая в тексте «преамбула» («Однако... он нуждается еще кое в каких зачаровывающих сказаниях» и т. д.) взята из «Законов», 903 b.

[28] В «Государстве» и «Законах» Платон бесчисленное количество раз предостерегает против необузданного группового эгоизма. См., например, «Государство», 519 e, и фрагмент, упомянутый в прим. 41 к настоящей главе.

Касаясь нередко предполагаемой тождественности между коллективизмом и альтруизмом, можно напомнить о весьма уместном в этой связи вопросе Ч. Шеррингтона: «Стая и стадо — это альтруизм?».

[29] Об ошибочности презрительного отношения Ч. Диккенса к парламенту см. также прим. 23 к гл. 7.

[30] *Аристотель.* «Политика», III, 12, 1 (1282b); см. текст к прим. 9 и 20 к настоящей главе. (См. также замечание Аристотеля в «Политике», III, 9, 3, 1280a о том, что справедливость имеет отношение как к людям, так и к вещам.) К цитате из Перикла далее в этом абзаце см. текст к прим. 16 к настоящей главе и прим. 31 к гл. 10.

[31] Это замечание из фрагмента («Государство», 519 e и след.), процити рованного в тексте к прим. 35 к гл. 5.

[32] Важные фрагменты из «Законов», процитированные в настоящем (1) и следующем (2) абзаце, таковы:

(1) «Законы», 739 c и след. Платон здесь имеет в виду «Государство» и особенно «Государство», 462 a и след., 424 a и 449 e. (Перечень фрагментов о коллективизме и холизме можно найти в прим. 35 к гл. 5. О коммунизме в его понимании см. прим. 29 (2) к гл. 5 и другие упомянутые здесь отрывки.) Цитируемый здесь фрагмент начинается, что характерно, с максимы Пифагора «У друзей на самом деле все общее». См. прим. 36 и текст; см. также о «совместных трапезах», упомянутых в прим. 34.

(2) «Законы», 942 a и след.; см. след. прим. Оба фрагмента Гомперц характеризует как антииндивидуалистические (см. его ранее цитированную работу, т. II, 406). См. также «Законы», 807 d/e.

[33] См. прим. 42 к гл. 4 и текст. Далее в данном абзаце процитирован фрагмент из «Законов», 942 a и след. (см. предыдущее примечание).

Не следует забывать о том, что военная подготовка в «Законах» (как и в «Государстве») обязательна для всех, кто имеет право носить оружие, т.е. для всех жителей, обладающих какими бы то ни было гражданскими правами (см. «Законы», 753 o). Все остальные — «наемники» («banausic»), если не рабы (см. «Законы», 741 e и 743 d, а также прим. 4 к гл. 11).

Интересно, что Э. Баркер, ненавидя милитаризм, верит, что Платон придерживался аналогичных взглядов *(E. Barker.* Greek Political Theory, p. 298-301). Действительно, Платон никогда не восхвалял войну, однако верно и то, что он никогда не выступал против нее. Многие милитаристы, как хорошо известно, на словах проповедуют мир, а на деле воюют. Платоновским же государством правит каста военных, т.е. мудрецов, в прошлом солдат. Это замечание относится равно к «Законам» (см. 753 b) и к «Государству».

[34] Суровые правила, регулирующие порядок приема пищи и напитков — в особенности, «общественных трапез», — играют существенную роль в диалогах Платона (см., например, «Государство», 416 e, 458 c, 547 d/e; «Законы», 625 e, 633 a (в котором введение обязательных общественных трапез объясняется военной угрозой), 726 b, 780-783, 806 c и след., 839 c, 842 b). В соответствии с критскими и спартанскими обычаями, Платон

придавал большое значение общественным трапезам. Интересно также, что этими вопросами занимался и дядя Платона — Критий (см. Diels[2], Critias, fr. 33).

35 См. «Законы», изд. Э. Б. Ингленда, т. I, с. 514, прим. к 789 b 8 и след *(Plato.* Laws, ed. by E. B. England, vol. I, p. **514,** note to 739 b 8). Эти цитаты Баркера взяты из ранее названной работы этого автора, с. 148 и с. 149. В работах большинства платоников можно найти большое множество подобных фрагментов. См., однако, замечание Ч. С. Шеррингтона (см. прим. 28 к настоящей главе) о том, что вряд ли верно приписывать альтруизм стае или стаду. Стадный инстинкт и родовой эгоизм, а также обращение к этим инстинктам не следует смешивать с отсутствием себялюбия.

[36] См. «Государство», 424 a, 449 c; «Федр», 279 c; см. прим. 32 (1). (См. также «Лисид», 207 c и *Еврипид.* Орест, 725). О возможной связи этого принципа с коммунизмом в учении ранних христиан и в марксизме см. прим. 29 (2) к гл. 5.

Об индивидуалистической теории справедливости и несправедливости в «Горгии» см., например, «Горгий», 468 b и след., 508 d/e. В этих фрагментах, вероятно, еще сохраняется влияние Сократа (см. прим. 56 к гл. 10). Индивидуализм Сократа наиболее ясно выражен в его знаменитом учении о самодостаточности того, кто хорош. Платон упоминает об этом учении в «Государстве» (387 d/e) несмотря на то, что оно явно противоречит одному из главных постулатов «Государства», а именно тому, что лишь государство может быть самодостаточным (см. гл. 5, прим. 25 и текст к этому и следующему примечаниям).

[37] «Государство», 368 b/c.

[38] См. особенно «Государство», 344 a и след.

[39] «Законы», 923 b.

[40] «Государство», 434 a-c. См. также текст к прим. 6 и прим. 23 к насто ящей главе и прим. 27 (3) и 31 к гл. 4.

[41] «Государство», 466 b/c. См. также «Законы», 715 b/c и многие другие фрагменты, направленные против антихолистских злоупотреблений классо выми прерогативами. См. также прим. 28 к настоящей главе и прим. 25 (4) к гл. 7.

[42] Здесь содержится намек на «парадокс свободы»; см.прим. 4 к гл. 7. О проблеме государственного управления образованием см. прим. 13 к гл. 7.

[43] *Аристотель.* «Политика», III, 9, 6 и след. (1280b). См. *E. Burke.* French Revolution, ed. 1815, vol. V, p. 184. Данную работу весьма кстати процитировал Б. Джовет в своих примечаниях к этому фрагменту Аристо теля; см. его издание аристотелевской «Политики» *(Aristotle.* Politics, ed. by B. Jowett, vol. II, p. 126).

Далее в этом абзаце цитируется фрагмент, взятый из «Политики», **III,** 9, 8 (1280b).

Дж. Филд предлагает аналогичную критику *(G. C. Field.* Plato and His Contemporaries, p. 117): «Невозможно, чтобы государство и его законы оказывали воспитательное воздействие на нравственные особенности граждан». Однако Т. Грин ясно показал *(T. H. Green.* Lectures on Political Obligation), что государство не может навязать мораль посредством законов. Без сомнения, он согласился бы с утверждением:«Мы хотим сделать моральной политику, а не политизировать мораль» (см. окончание данного абзаца в тексте). Взгляды Грина предвосхитил Спиноза: «Кто хочет все регулировать законами, тот скорее возбудит пороки, нежели исправит их» *(Б. Спиноза.*

Богословско-политический трактат // Избранные произведения в двух томах. М., Гос. изд. полит, литературы, 1957, т. 2, с. 263).

[44] Я считаю, что в основе любой попытки взять под контроль международные преступления должна лежать аналогия между гражданским миром и международным, между обычным преступлением и международным. Об этой аналогии и ее границах, а также о беспомощности историцизма при решении такого рода проблем см. прим. 7 к гл. 9.

* Г. Моргентау — один из тех, кто считает, что рациональные методы установления международного мира — это всего лишь утопическая мечта *(H. J. Morgenthau.* Scientific Man versus Power Politics. English ed., 1947). Взгляды Г. Моргентау выдают в нем разочаровавшегося историциста. Он понял, что исторические предсказания невозможны, однако, соглашаясь (вместе с марксистами, например), что сфера применения *разума* (или научного метода) ограничена сферой *предсказуемого,* он заключает, что поскольку исторические события непредсказуемы, то разум не применим к сфере международных отношений.

Однако этот вывод в действительности не следует, так как научное предсказание и предсказание в смысле исторического пророчества — это не одно и то же. (Ни одна из естественных наук, за исключением теории Солнечной системы, не берется за что-нибудь подобное историческому пророчеству.) Ни общественные, ни естественные науки не призваны предсказывать «направления» или «тенденции» развития. «Так называемые "общественные законы" и так называемые "естественные законы" способны на то, чтобы выявить определенные *направления*... Однако ни общественные, ни естественные науки не могут предсказать, как в действительности сложатся обстоятельства и какое конкретное *направление* благодаря этому воплотится в жизнь», — пишет Моргентау (р. 120 и след., курсив мой). Вместе с тем и естественные науки не пытаются предсказывать направления, и только историцист считает такое предсказание целью общественных наук. Соответственно, только историцист разочаруется, осознав это. «Многие... ученые, специализирующиеся на политических науках, тем не менее утверждают, что способны... действительно... предсказывать общественные события с высокой степенью точности. На деле они... лишь жертвы... заблуждений», — пишет Моргентау. Я, безусловно, согласен. Однако это означает только то, что от историцизма следует отказаться. Предположив, что отказ от историцизма означает отказ от рационализма в политике, мы вскроем фундаментальное историцистское предубеждение — а именно, предубеждение, что историческое пророчество — основа любой рациональной политики. В начале главы 1 я заметил, что этот взгляд характерен для историцизма.

Моргентау высмеивает попытки подчинить власть разуму и предотвратить войну, полагая, что их источник — в рационализме и сциентизме, неприменимых к обществу по самой его сути. Однако он, очевидно, доказывает слишком много. Во многих обществах устанавливался гражданский мир, хотя, согласно теории Моргентау, жажда власти должна была этому воспрепятствовать. Моргентау, конечно, признает этот факт, однако не замечает, что он разрушает теоретическую основу собственных утверждений.*

[45] Цитата взята из «Политики» Аристотеля, III, 9, 8 (1280).

(1) Я говорю в тексте «более того», потому что считаю, что фрагменты, к которым отсылает текст, т.е. *Аристотель.* «Политика», III, 9, 6 и III, 9, 12, скорее всего также представляют взгляды Ликофрона. Мое убеждение основывается на следующем. Начиная с III, 9, 6 и до III, 9, 12 Аристотель занят

критикой того, что я называю протекционизмом. В III, 9, 8, фрагменте, процитированном в тексте, он явно приписывает Ликофрону четкое и ясное выражение этого учения. Опираясь на другие ссылки Аристотеля на Ликофрона (см. (2) этого примечания), можно предположить, что во времена Ликофрона именно он первым или одним из первых сформулировал теорию протекционизма. Поэтому можно не без оснований (хотя и не вполне определенно) допустить, что вся эта критика протекционизма, т.е. от III, 9, б до III, 9, 12, направлена против Ликофрона и что именно ему принадлежат различные, но совпадающие по содержанию формулировки протекционизма. (Можно также упомянуть, что Платон называет протекционизм «общепринятым» в «Государстве», 358 с).

Во всех своих возражениях Аристотель стремился показать, что протекционизм не способен объяснить ни территориального, ни внутреннего единства государства, так как не учитывает (III, 9, 6), что целью государства является благая жизнь, в которой не могут участвовать рабы и животные (т.е. благая жизнь добродетельных землевладельцев — ведь каждый, кто зарабатывает деньги, не обладает гражданством из-за низкого, механического («banausic») рода своих занятий). Протекционизм также упускает из виду *родовое единство* «подлинного» государства, которое (III, 9, 12) «представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования... Такого рода общение, однако, может осуществиться лишь в том случае, если люди обитают в одной и той же местности и если они состоят между собой в *эпигамии**.

(2) Об эгалитаризме Ликофрона см. прим. 13 к гл. 5 — Б. Джовет *(B. Jowett.* Aristotle's Politics, II, 126) называет Ликофрона «непонятным ритором», однако Аристотель, должно быть, считал иначе, так как в дошедших до наших дней работах он упоминает Ликофрона (в «Политике», «Риторике», «Отрывках», «Метафизике», «Физике», «О софистических опровержениях»).

Вряд ли Ликофрон был намного моложе Алкидама, своего товарища по школе Горгия, так как его эгалитаризм не получил бы, вероятно, такой известности, если бы эта теория была сформулирована уже после того, как Алкидам сменил Горгия в качестве главы школы. Об этом же говорят и эпистемологические интересы Ликофрона (о них упоминает Аристотель в «Метафизике», 1045b 9 и «Физике», 185b 27), так как на их основе можно сделать вывод о том, что Ликофрон был учеником Горгия еще до того, как тот посвятил себя практически одной только риторике. Разумеется, любые мнения о Ликофроне мало достоверны, так как о нем сохранились лишь очень скудные сведения.

[46] *E. Barker.* Greek Political Theory, I, p. 160. О критике Юмом исторического варианта теории договора см. прим. 43 к гл. 4. Относительно дальнейшего утверждения Э. Баркера (p. 161) о том, что в противоположность теории договора платоновская справедливость — это не «что-то внешнее», но внутренне присущее душе, я могу напомнить читателю о часто встречающихся у Платона советах применять самые жестокие меры для достижения справедливости. Он всегда рекомендует использовать «убеждение *и силу** (см. прим. 5, 10 и 18 к гл. 8). Вместе с тем, пример некоторых современных демократических государств показал, что либеральность и терпимость не обязательно приводят к возрастанию преступности.

О том, что Баркер (как и я) считает Ликофрона основоположником теории договора, см. *E. Barker,* op. cit., p. 63: «Протагор не предвосхитил софиста Ликофрона в создании учения о договоре» (ср. с текстом к прим. 27 к гл. 5).

[47] «Горгий», **483** b и след.

[48] «Горгий», **488** e-489 b, см. также 527 b.

Из того, как Сократ отвечает здесь Каллихлу, можно, по-видимому, заключить, что исторический Сократ (см. прим. 56 к гл. 10) с сочувствием относился к доводам в поддержку биологического натурализма пиндаровского толка, рассуждая следующим образом: «Если власть сильных естественна, то естественно и равноправие, потому что большинство, являющее свою силу тем, что оно правит, требует равноправия». Другими словами, он мог показать пустоту и расплывчатость этого натуралистического требования, что, быть может, и вдохновило Платона выработать собственный вариант натурализма.

Я вовсе не утверждаю, что *более* позднее замечание Сократа (508 a) о «геометрическом равенстве» следует обязательно понимать как антиэгалитарное, так как неясно, почему оно должно означать то же, что и «равенство отношений» в «Законах», 744 b и след. и 757 a-e (см. прим. 9 и 20 (1) к настоящей главе). Однако именно это предполагает Дж. Адам во втором примечании к «Государству», 558 c 15. Но может быть, его предположение не лишено оснований — ведь «геометрическое» равенство в «Горгий», 508 a, по-видимому, намекает на пифагорейские проблемы (см. прим. 56 (6) к гл. 10, а также замечания относительно «Кратила» в том же примечании) и вполне может быть намеком на «геометрические пропорции».

[49] «Государство», 358 e. Главкон отрекается от авторства в 358 c. Внима ние человека, читающего этот фрагмент, легко отвлекается, обращаясь к вопросу «природа или соглашение», который играет важную роль как в этом отрывке, так и в речи Калликла в «Горгий». Однако, главная забота Платона в «Государстве» — не победа над конвенционализмом, а осуждение рацио нального протекционистского подхода как себялюбческого. (То, что главным врагом Платона была неконвенционалистская теория договора, видно из прим. 27-28 к гл. 5 и соответствующего текста.)

[50] Если сравнить платоновское представление протекционизма в «Госу дарстве» и в «Горгий», то обнаружится, что это действительно одна и та же теория, хотя в «Государстве» акцент на *равенстве* гораздо слабее. Впрочем, и здесь упомянуто, хотя и вскользь, равенство: когда Платон говорит о том, что природу «насильственно... заставляют соблюдать надлежащую меру» («Государство», 359 c). Это замечание усиливает сходство с речью Калликла (см. «Горгий», особенно 483 c/d). Однако в противоположность «Горгию», Платон немедленно оставляет равенство (вернее, даже не поднимает этого вопроса) и более к нему не возвращается, что вполне ясно показывает его стремление обойти эту проблему. Вместо этого Платон упивается описанием циничного эгоизма, который предстает единственным источником протекци онизма. (О том, что Платон обходит молчанием эгалитаризм, см. особенно прим. 14 к настоящей главе и текст.) А. Тэйлор *(A. E. Taylor.* Plato: The Man and His Work. 1926, p. 268) утверждает, что если Калликл начинает с «природы», то Главкон отталкивается от «соглашения».

[51] «Государство», 359 a. Мои дальнейшие ссылки в тексте относятся к 359 b, **360** d и след., см. также 358 c. О «постоянном повторении» см. 359 a-362 c, а о подробном развитии протекционизма — вплоть до 367 e. Плато новское описание нигилистических тенденций протекционизма занимает девять страниц в «Государстве» (в изд. Everyman), что показывает, какое значение придавал ему Платон. (Аналогичный фрагмент имеется в «Зако нах», 800 a и след.)

[52] Когда Главкон умолк, его место занял Адимант, бросая весьма уместный вызов Сократу подвергнуть критике утилитаризм, однако лишь после того, как Сократ заметил, что речь Главкона, по его мнению, безупречна (362 d). Адимант в своей речи поправляет Главкона, повторяя, что то, что я называю протекционизмом, выводится из нигилизма Фрасимаха (см. особенно 367 a и след.). После Адаманта заговорил сам Сократ, восхищаясь и Главконом, и Адимантом, так как их вера в справедливость неколебима, несмотря на то, что *они так великолепно представили теорию несправедливости,* т.е. теорию, согласно которой благо означает причинение несправедливости до тех пор, пока это возможно продолжать безнаказанно. Подчеркивая безупречность предлагаемых Главконом и Адимантом аргументов, «Сократ» (т.е. Платон) дает понять, что эти аргументы верно представляют обсуждаемую теорию. Затем он, наконец, формулирует свою собственную теорию, но не для того, чтобы показать, что изложение Главкона нуждается в исправлении, а для того, чтобы, как он подчеркивает, показать, что, в противоположность взглядам протекционистов, справедливость — благо, а несправедливость — зло. (Не следует забывать — см. прим. 49 к настоящей главе, — что нападки Платона направлены не против теории договора как таковой, а только против протек ционизма, ведь теорию договора принимает вскоре («Государство», 369 *b-c,* см. текст к прим. 29 к гл. 5) и сам Платон, по крайней мере отчасти, — в том числе и теорию о том, что, «испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь».)

Следует также заметить, что кульминацией этого фрагмента является впечатляющее утверждение «Сократа», процитированное в тексте к прим. 37 настоящей главы. Это показывает, что Платон борется с протекционизмом, представляя его аморальной и действительно бесчестной формой эгоизма.

И, наконец, оценивая предпринятый Платоном ход рассуждений, мы не должны забывать, что Платон любит спорить с риторами и софистами, и действительно, именно его нападки на «софистов» закрепили за этим словом дурные ассоциации. Поэтому, как мне кажется, у нас есть все основания разоблачать его в тех случаях, когда он заменяет доводы риторикой и софистикой. (См. также прим. 10 к гл. 8.)

[53] Дж. Адам и Э. Баркер могут служить представителями упомянутых платоников. Адам говорит (прим. к 358 e и след.), что Главкон оживляет теорию Фрасимаха и что (прим. к 373 a и след.) теория Фрасимаха «в точности совпадает с той, что представил затем Главкон». Баркер утверждает (op. cit., p. 159), что теория, которую я называю протекционизмом, а он — «прагматизмом», «та же по духу, что и теория Фрасимаха».

[54] О том, что великий скептик Карнеад действительно поверил изложению Платона, свидетельствует Цицерон *(Cicero.* De Republica, III, 8, 13, 23), который представил вариант Главкона почти без изменений как теорию, принимаемую Карнеадом.

В этой связи я хочу выразить свое мнение, что можно найти утешение в том факте, что антигуманисты всегда считали нужным обращаться к человеческим чувствам, а также в том факте, что им часто удавалось убедить нас в своей искренности. Это говорит о том, что они хорошо понимают, как глубоко укоренились во многих из нас эти чувства, и что презренные «многие» не слишком плохи, а напротив — слишком хороши, слишком чистосердечны и слишком простодушны и даже готовы выслушивать от часто неразборчивых в средствах «лучших», что они недостойные эгоисты, ограниченные материальными интересами и желающие только одного — «обжираться как скоты».

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 7

Эпиграф к данной главе взят из «Законов», 690 b (см. прим. 28 к гл. 5).

[1] См. текст к прим. 2-3 к гл. 6.

[2] Подобные же мысли высказывал Дж. Ст. Милль. Так, в своей «Логике» (*J. S. Milt.* Logic, 1st ed., p. 557 и след.) он пишет: «Хотя действия правите лей никоим образом не определяются целиком их эгоистическими интереса ми, требуется конституционный контроль как средство оградиться от этих эгоистических интересов». Точно так же он пишет в работе «О подчиненном положении женщины» (*J. S. MilL* The Subjection of Women, Everyman edition, p. 251. — курсив мой): «Кто усомнится в том, что возможны великое благо и великое счастье и великая преданность под идеальным правлением добро детельных людей? В то же время *законы и учреждения требуется приме нять не к хорошим людям, а к дурным**. Насколько я согласен с утверж дением, выделенным курсивом, настолько же сомневаюсь в целесообразности поставленной в начале оговорки. (См. особенно прим. 25 (3) к настоящей главе.) Подобные же мысли можно найти в блестящем фрагменте из «Представительной власти» (J. *S. Mill.* Representative Government, 1861, см. особенно p. 49), где Милль борется с платоновским идеалом философа-пра вителя, так как именно потому, что его правление будет великодушным, оно будет означать отречение обычных граждан от своей воли и от возможности судить о политике.

Следует заметить, что эта идея Дж. Ст. Милля служила попытке разрешить противоречие между «Рассуждением о правительстве» Джеймса Милля *(fames Mill.* Essay on Government) и «знаменитой атакой Маколея» на этот труд (так называет ее Дж. Ст. Милль; см. J. S. *Mill* Autobiography, chap. V, «One Stage Onward», 1st edition, 1873, pp. 157-161. Критика Маколея впервые была опубликована в «Edinburgh Review», March 1829, June 1829, October 1829). Этот конфликт в значительной степени повлиял на развитие Дж. Ст. Милля, а попытка его разрешить в действительности определила конечную цель и особенности «Логики». «Основные главы этой работы я затем опубликовал в "Логике моральных наук"», — писал Милль в своей «Автобиографии» (J. S. *Mill.* Autobiography).

Предлагаемое Дж. Ст. Миллем разрешение конфликта между его отцом и Маколеем состоит в следующем. Он говорит, что его отец справедливо считал политику дедуктивной наукой, однако ошибался, полагая, что «эта дедукция — та же, что в чистой геометрии». В то же время Маколей был прав в том, что эта дедукция в большей степени экспериментальна, но ошибался, сравнивая ее с «чисто экспериментальным методом химии». Согласно Дж. Ст. Миллю, правильное решение таково («Autobiography», p. 159 и след.): политике соответствует дедуктивный метод динамики — метод, который, как он полагает, характеризуется принципом сложения следствий, подобным «принципу сложения сил». (Эта идея Дж. Ст. Милля дожила по крайней мере до 1937 г., как я показал в работе «The Poverty of Historicism», p. 63.)

Я не думаю, что этот анализ очень содержателен (тем более, что он основан на неверном понимании динамики и химии). Однако многое в нем может показаться обоснованным.

Джеймс Милль, подобно многим его предшественникам и последователям, пытался, по словам Маколея (в конце первой из названных статей), «вывести

науку о правлении из принципов человеческой природы». Я думаю, Маколей прав, охарактеризовав эту попытку как «совершенно невозможную». Метод Маколея можно назвать в какой-то мере эмпирическим, поскольку для опровержения догматических теорий Джеймса Милля он широко использовал исторические факты. Однако использованный им метод никак не был связан с химией или с тем, что Дж. Ст. Милль считал методом химии (или с бэконовским индуктивным методом, который Маколей восхвалял, будучи напуган силлогизмами Дж. Милля). Его метод состоял в неприятии неправомерных логических выводов в сфере, где ничто представляющее интерес не может быть доказано логически, в обсуждении теорий и возможных ситуаций в свете альтернативных теорий и альтернативных возможностей и в анализе фактуально истинных свидетельств. Одно из главных разногласий было связано с доказательством Дж. Милля, что монархия и аристократия с неизбежностью ведут к террору в правлении. Однако примеры легко опровергали этот тезис. Процитированные в начале данного примечания фрагменты из работ Дж. Ст. Милля показывают, как повлияло на него это опровержение.

Маколей всегда подчеркивал, что хотел лишь опровергнуть доказательства Милля и не ставил своей целью оценивать получаемые посредством них выводы как истинные или ложные. Одно это показывает, что он не пытался применить на практике восхваляемый им индуктивный метод.

[3] См., к примеру, замечание Э. Майера о том, что «власть, по самой своей сути, неделима» *(E. Meyer.* Gesch. d. Altertums, V, p. 4).

[4] См. «Государство», 562 *b-565* e. В тексте я подразумеваю, главным образом, 562 c: «...такое ненасытное стремление к одному» (к свободе) «и пренебрежение к остальному искажает этот строй и подготовляет нужду в тирании». См. далее 563 d-e: «А кончат они, как ты знаешь, тем, что перестанут считаться даже с" законами — писаными или неписаными, — чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти... Именно из этого правления... и вырастает, как мне кажется, тирания». (Начало этого фрагмента цитируется в прим. 19 к гл. 4.)

У Платона имеются и другие замечания о *парадоксах свободы и демократии* («Государство», 564 a): «Ведь чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство... Так вот, тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство». См. также «Государство», *565* c-d: «А разве народ не привык особенно отличать кого-то одного, ухаживать за ним и его возвеличивать? — Конечно, привык. — Значит, уж это-то ясно, что, когда появляется тиран, он вырастает именно из этого корня, то есть как ставленник народа».

Так называемый *парадокс свободы* показывает, что свобода в смысле отсутствия какого бы то ни было ограничивающего ее контроля должна привести к значительному ее ограничению, так как дает возможность задире поработить кротких. Эту идею очень ясно выразил Платон, хотя несколько иначе и совершенно с иными целями.

Менее известен *парадокс терпимости:* неограниченная терпимость должна привести к исчезновению терпимости. Если мы безгранично терпимы даже к нетерпимым, если мы не готовы защищать терпимое общество от атак нетерпимых, терпимые будут разгромлены. В этой формулировке не подразумевается, например, что нам следует неизменно лишать слова нетерпимые

философские направления. Подавление, конечно, нельзя было бы назвать самым мудрым действием, если бы мы могли противостоять этим течениям доводами разума и контролировать их посредством общественного мнения. Но мы должны провозгласить *право* подавлять их в случае необходимости даже силой: ведь вполне может оказаться, что они не готовы общаться с нами на уровне доводов разума и начнут с того, что отвергнут всякие доводы. Возможно, они запретят своим последователям прислушиваться к доводам разума и будут утверждать, что эти доводы обманчивы и для ответа на них надо использовать кулаки и пистолеты. Таким образом, во имя терпимости следует провозгласить право не быть терпимыми к нетерпимым. Мы должны объявить вне закона все движения, исповедующие нетерпимость, и признать подстрекательство к нетерпимости и гонениям таким же преступлением, как подстрекательство к убийству, похищению детей или возрождению работорговли.

Другой менее известный парадокс — это *парадокс демократии, ИЛИ,* более точно, правления большинства, состоящий в возможности большинства решить, что править должен тиран. То, что платоновскую критику демократии можно применить и к этой возможности, и то, что принцип правления большинства самопротиворечив, впервые заметил, насколько мне известно, Леонард Нельсон (см. прим. 25 (2) к настоящей главе), который, будучи страстным защитником принципов гуманизма и пылким борцом за свободу, принимал многое из платоновской политической теории и особенно платоновский принцип лидерства. Однако я не думаю, что Нельсон осознавал тот факт, что подобные доводы могут быть приведены против всех вариантов *теории суверенитета.*

Всех этих парадоксов легко избежать, приведя наши политические требования в соответствие с тем, что предлагается в разделе II настоящей главы, или некоторым образом приблизив их к этому. Мы требуем, чтобы правительство правило, следуя принципам эгалитаризма и протекционизма, чтобы оно терпело всех, кто готов на ответную терпимость, чтобы его контролировали граждане, перед которыми оно должно отчитываться. Следует также добавить, что голосования для принятия решений большинством, а также учреждения, обеспечивающие хорошую информированность граждан, — это лучшие средства контроля за таким правительством, хотя и не непогрешимые. (Непогрешимых средств не существует.) См. также гл. 6, последние четыре абзаца текста, предшествующего прим. 42; текст к прим. 20 гл. 17; прим. 7 (4) к гл. 24; а также прим. б к настоящей главе.

[5] Последующие замечания по этому вопросу см. в гл. 19.

[6] Источник цитаты из Гераклита указан в прим. 4 к гл. 2, фрагмент (7). Может показаться, что следующие замечания относительно *парадоксов свободы и суверенитета* являются излишними. Однако поскольку обсужда емые здесь аргументы носят, так сказать, формальный характер, возможно, было бы лучше укрепить их, хотя бы и проявив при этом некоторый педантизм. Кроме того, опыт, приобретенный мною, в такого рода спорах, подсказывает мне, что от защитников принципа лидерства, т.е. суверенитета лучших и мудрейших, можно в действительности ожидать следующего контраргумента: (c) если «мудрейший» решил бы, что править должно большинство, он не был бы на самом деле мудр. Затем они могут подкрепить этот довод следующим утверждением: *(b)* мудрый человек никогда бы не установил закон, который может повлечь за собой противоречия, например, закон о правлении *большинства.* На *(b) я ответил* бы, что достаточно лишь изменить это решение «мудреца» так, чтобы оно стало свободно от противо-

речий. (Например, он бы мог решить в пользу правительства, которое обязано править в соответствии с принципом эгалитаризма и протекционизма и быть подконтрольным голосованию большинства.) Это решение мудреца покончило бы с принципом суверенитета. А поскольку это решение было бы, таким образом, свободно от противоречий, оно могло бы принадлежать мудрецу. Однако это, конечно же, не избавило бы от собственных противоречий принцип, по которому править должен мудрейший. Другой довод, т.е. довод (а) иного рода. Он опасно близок к тому, чтобы определить «мудрость» и «доброту» политика как решимость не отдавать свою власть. И действительно, только та теория суверенитета избежала бы противоречий, которая потребовала бы, чтобы правителем мог быть только тот, кто полон решимости держаться за свою власть. Сторонникам принципа лидерства следует честно признать это логическое следствие своего кредо. Избавленное от противоречий, оно предполагает власть не лучшего и мудрейшего, а сильнейшего, т.е. человека власти. (См. также прим. 7 к гл. 24.)

[7] * См. мою лекцию «Towards a Rational Theory of Tradition» (The Rationalist Yearbook, 1949); позднее она была опубликована в моей книге «Conjectures and Refutations». В этой лекции я попытался показать, что традиции могут служить своего рода связующим звеном, посредником между *личностями* (и личными решениями) и *институтами.**

[8] О поведении Сократа при Тридцати тиранах см. «Апологию Сократа», 32 с. Тираны пытались вовлечь Сократа в свои преступления, однако он оказал сопротивление. И если бы диктатура продержалась дольше, смертный приговор Сократу был бы неизбежен (см. также прим. 53 и 56 к гл. 10).

Относительно содержащегося далее в этом абзаце утверждения о том, что мудрость означает знание границ собственного знания, см. «Хармид», 167 a, 170 a, где значение «познай себя» объясняется именно в этом смысле; в «Апологии Сократа», 23 a-b наблюдаем подобную же тенденцию (отголоски которой все еще слышны в «Тимее», 72 a). О важном изменении понимания «познай себя», которое происходит в «Филебе», см. прим. 26 к настоящей главе. (См. также прим. 15 к гл. 8.)

[9] См. платоновского «Федона», 96-99. Я полагаю, что «Федон», хотя отчасти и сократический диалог, все же в значительной степени отражает взгляды Платона. История философского развития Сократа, изложенная в «Федоне», много раз обсуждалась. Я полагаю, что в этом диалоге не представлена подлинная биография Сократа или Платона. По-моему, это — просто *платоновская интерпретация* развития Сократа. Сократовская уста новка относительно науки (установка, вобравшая в себя живой интерес к рациональному доказательству вместе со своего рода скромным агности цизмом) была непостижима для Платона. Он пытался объяснить ее отста лостью современной Сократу науки, противопоставляя последнюю пифа гореизму. Таким образом, Платон показывает, что эта агностическая уста новка теряет смысл в свете вновь обретенного пифагореизма. (И он пытается показать, как понравились бы Сократу с его жгучим интересом к индивиду альности новые метафизические теории души; см. прим. 44 и 56 к гл. 10 и прим. 58 к гл. 8.)

[10] Этот частный случай связан с вопросом о квадратном корне из двух и проблемой иррациональности, т.е. с той самой проблемой, которая ускорила распад пифагореизма. Опровержение пифагорейской арифметизации геометрии привело к появлению особых дедуктивно-геометрических методов, известных нам по трудам Евклида. (См. прим. 9 (2) к гл. 6.) Возможно,

появление этой проблемы в «Меноне» связано с заметным и в других частях этого диалога желанием автора (вряд ли Сократа) порисоваться знаниями «новейших» философских достижений и методов.

[11] «Горгий», 521 d и след.

[12] См. *R. Crossman.* Plato To-Day, p. 118: «Осознав эти три главные ошибки афинской демократии...» Насколько верно Кроссман понимает Сократа, можно увидеть там же, p. 93: «Все лучшее в нашей западной культуре порождено этим духом — все, что мы находим в ученых, священ никах, политиках или совершенно обычных мужчинах и женщинах, отка завшихся предпочесть политическую ложь просто правде... В конце концов, только их пример способен разрушить диктатуру силы и грубости... Сократ показал, что философия — это не что иное, как сознательное возражение пристрастности и неразумию».

[13] *R. Crossman.* Plato To-Day, p. 117 и след. (первая часть курсива моя). Кажется, будто Кроссман на мгновение забыл, что в платоновском государ стве существует классовая монополия на образование. Верно, что в «Госу дарстве» наличие денег не является ключом к высшему образованию. Однако это совершенно не важно. Важно, что лишь представители правящего класса имеют доступ к образованию (см. прим. 33 к гл. 4). Кроме того, Платон, по крайней мере в конце жизни, вовсе не был противником плутократии, предпочитая ее бесклассовому или эгалитарному обществу — см. фрагмент из «Законов», **744** b и след., процитированный в прим. 20 (1) к гл. 6. О проблеме государственного контроля над образованием см. также прим. 42 к той же главе и прим. 39-41 к гл. 4.

** В этом абзаце текста К. Поппер ссылается на «недавнее давление на Бертрана Рассела» как на пример недопустимого государственного вмешательства в дела образования. По нашей просьбе автор пояснил: речь идет о том, что в 1940 году Б. Расселу в судебном порядке было запрещено работать профессором философии в колледже Нью-Йоркского университета (см. *B. Russell.* An Enquiry Into Meaning and Truth. London, George Allen and Unwin Ltd., 1940, титул). — *Прим. редактора.***

[14] Согласно Дж. Бернету (J. Burnet. Greek Philosophy, I, p. 178) «Госу дарство» — чисто сократический диалог (или даже досократовский, что, быть может, ближе к истине — см. *A. D. Winspear.* The Genesis of Plato's Thought, 1940). Однако Бернет даже не пытается примирить это мнение с важной цитатой из платоновского «Седьмого письма» (326 a, см. также J. Burnet Greek Philosophy, I, p. 218), которое, по его мнению, является подлинным. См. прим. 56 (5, d) к гл. 10.

[15] «Законы», 942 c. Более подробно этот фрагмент процитирован в тексте к прим. 33 гл. 6.

[16] «Государство», 540 c.

[17] См. цитату из «Государства», 473 c-e, процитированную в тексте к прим. 44 гл. 8.

[18] «Государство», 498 b-c. См. также «Законы», **634** d-e, где Платон хвалит закон дорийцев, «запрещающий молодым людям исследовать, что в законах хорошо и что нет, и повелевающий всем единогласно и вполне единодушно соглашаться с тем, что в законах все хорошо». Лишь старым позволено критиковать закон, добавляет пожилой автор, но только не в присутствии юноши. См. также текст к прим. 21 к настоящей главе и прим. 17, 23 и 40 к гл. 4.

[19] «Государство», 497 d.

[20] Там же, 537 c. Следующие цитаты из фрагментов 537 d-e и 539 d. «Более поздний и лучше продуманный фрагмент» — это 540 b-c. Еще одно весьма интересное замечание содержится в 536 c-d, где Платон говорит, что люди, выбранные (как это описано в предыдущем фрагменте) для изучения диалектики, безусловно слишком стары для обучения их новым предметам.

[21] * См. *H. Cherniss.* The Riddle of the Early Academy, p. 79, и «Парменид», 135 c-d.* Дж. Гроут, великий демократ, жестко критикует позицию Платона по этому вопросу (высказываясь, например, по поводу более «мягкого» фрагмента из «Государства», 537 c-540): «Положение, запрещающее бесе довать о диалектике с молодыми... является бесспорно антисократовским... В действительности, он повторяет обвинительный приговор Мелета и Анита в отношении Сократа... Они точно так же обвиняли его в развращении молодежи... И когда обнаруживается, что он (Платон) запрещает такие беседы людям, не достигшим тридцати, мы замечаем необычайное совпаде ние: ведь точно такое же обвинение Критий и Харикл предъявили самому Сократу во время недолгого господства Тридцати тиранов в Афинах» (J. *Gro te.* Plato, and the Other Companions of Socrates, 1875, vol. III, p. 239).

[22] Оспариваемая в тексте идея, что тот, кто послушен, может хорошо командовать, является платоновской. См. «Законы», 762 e.

Тойнби прекрасно показал, как успешно может работать платоновская система образования в обществе, где задержаны перемены *(A. Toynbee.* A Study of History, III, особенно 33 и след.; см. также прим. 32 (3) и 45 (2) к гл. 4).

[23] Вероятно, кто-то может спросить, как индивидуалист может требовать приверженности к какому-нибудь делу, а особенно к такому абстрактному, ках научное исследование. Но этот вопрос лишь обнаруживает старую ошибку (обсуждаемую в следующей главе) — ошибку отождествления ин дивидуализма и эгоизма. Индивидуалист может не быть эгоистом и посвятить себя не только помощи отдельным людям, но и развитию институциональных средств такой помощи. (Кстати, я считаю, что приверженности нельзя требовать, ее можно лишь поощрять.) Я полагаю, что приверженность определенным институтам, например существующим в демократическом государстве, и даже определенным традициям может вполне согласовываться с индивидуализмом при условии, что эти институты преследуют гуманитар ные цели. Индивидуализм не следует отождествлять с антиинституциональ ным персонализмом. Индивидуалисты часто впадают в эту ошибку. Их враждебность коллективизму правомерна, однако они ошибочно рассматри вают институты как коллективы (которые провозглашают себя конечной целью) и таким образом превращаются в антиинституциональных персона листов. В результате они оказываются в опасной близости к принципу лидера. (Я полагаю, что этим отчасти объясняется враждебность Диккенса к британскому Парламенту.) О моем употреблении терминов «индивидуа лизм» и «коллективизм» см. текст к прим. 26-29 к гл. 6.

[24] *Samuel Butler.* Erewhon. Everyman's ed., 1872, p. 135.

[25] Об этих событиях см. *E. Meyer.* Gesch. d. Altertums, V, pp. 522-525, 488 и след. См. также прим. 69 к гл. 10. Академия приобрела известность тем, что взращивала тиранов. Среди учеников Платона были Харонд, позднее тиран Пеллены, Эраст и Кориск, тираны Скепсиса, а также Гермий, позднее тиран Атарнея и Асса (см. *Athenaios.* Deipnosophistai, XI, p. 508 и *Страбон,* XIII, p. 610). Гермий, согласно некоторым источникам, был учеником самого Платона. Согласно же «Шестому письму» Платона, подлинность которого спорна, он, вероятно, был просто поклонником Платона, готовым принимать

его советы. Гермий стал покровителем Аристотеля и третьего главы Академии, ученика Платона Ксенократа.

О Пердикке III и его отношениях с платоновским учеником Эвфреем см. *Athenaios,* XI, p. 508 и след., где Каллип также назван учеником Платона.

(1) Неудивительно, что Платон не имел успеха как воспитатель. Достаточно взглянуть на принципы образования и выбора, получившие развитие в первой книге его «Законов» (начиная с 637 d и особенно 643 a: «...определим, что такое воспитание и какова его сила» и до конца фрагм. 650 b). В этом длинном фрагменте он показывает, что существует одно великолепное орудие воспитания, или, вернее, выбора людей, на которых можно положиться. Это вино, опьянение, которое развяжет человеку язык и покажет, что он представляет собой на самом деле. «Можем ли мы назвать какое-нибудь другое удовольствие, кроме испытания вином и развлечениями, более приспособленное к тому, чтобы сперва только взять пробу, дешевую и безвредную, всех этих состояний, а уж затем чтобы в них упражняться?» (649 d-e). Насколько мне известно, ни один из теоретиков воспитания, восславляющих Платона, до сих пор не обсуждал метод опаивания. Странно, ведь этот метод все еще широко применяется, особенно в университетах, хотя он не так уж и дешев.

(2) В поддержку принципа лидера следует все же сказать, что другие были более удачливы в своем выборе, нежели Платон. Например, Леонард Нельсон (см. прим. 4 к настоящей главе), веривший в этот принцип, по-видимому, обладал уникальной способностью привлекать к себе и выбирать мужчин и женщин, остававшихся верными своему делу, невзирая на огромные испытания и искушения. Однако они были привержены доброму, в отличие от платоновского, делу: гуманной идее свободы и равной справедливости. * (Некоторые статьи Нельсона опубликованы в английском переводе с очень интересной вводной статьей Юлиуса Крафта — см. *L. Nelson.* Socratic Method and Critical Philosophy. Yale Univ. Press, 1949.) *

(3) Теория великодушного тирана, все еще процветающая иногда даже среди демократов, имеет существенный недостаток. В ней говорится о правящей личности, помыслы которой направлены на благо людей и которой можно доверять. Даже если эта теория была бы правильна и даже если мы верим, что данная личность способна в отсутствие контроля и проверки сохранять эту позицию, то можно ли предполагать, что выбранный ею преемник будет обладать такими же редкими совершенствами? (См. также прим. 3 и 4 к гл. 9, прим. 69 к гл. 10.)

(4) Что касается упомянутой в тексте проблемы власти, то интересно сравнить «Горгия» (525 ё и след.) с «Государством» (615 d и след.). Эти фрагменты весьма схожи. Однако в «Горгии» утверждается, что величайшие преступники *всегда* «выходят из числа сильных и могущественных», простые же люди могут быть дурными, но не безнадежными. В «Государстве» это ясное предупреждение о развращающем действии власти исчезает. Большин ство величайших грешников — это все еще тираны, однако утверждается, что среди злодеев имеются и «простые люди». (В «Государстве» Платон полагается на личный интерес стражей, который, он уверен, оградит стражей от злоупотребления своей властью. См. «Государство», 466 b-c — фрагмент, процитированный в тексте к прим. 41 к гл. 6. Неясно, почему личный интерес так благотворно влияет только на стражей, но не на тиранов.)

[26] * В ранних (сократических) диалогах (например, в «Апологии Сократа» или «Хармиде»; см. прим. 8 к настоящей главе, прим. 15 к гл. 8 и

прим. 56 (5) к гл. 10) афоризм «познай самого себя» понимается как «узнай, как мало ты знаешь». Однако в позднем (платоновском) диалоге «Филеб» заметно небольшое, но очень важное изменение. Сначала это высказывание интерпретируется фактически так же (48 c-d и след.), так как обо всех тех, кто не познал самого себя, говорится, что они «лгут, заявляя, что мудры». Однако затем эта интерпретация развивается следующим образом. Платон разделяет людей на два класса — слабых и сильных. Невежество и безрассудство слабых достойны насмешки, в то время как *невежество сильных* «называют "гнусным" и "опасным"...». Здесь подразумевается платоновское учение о том, что *тот, кто наделен властью, должен быть мудрым, а не невежественным* (или только тот, кто мудр, может быть наделен властью). Это противоположно первоначальному сократовскому учению о том, что (все, а особенно) *те, кто наделены властью, должны осознавать свое невежество.* (Разумеется, в «Филебе» вовсе не предполагается, что «мудрость», в свою очередь, следует понимать как «осознание своей ограниченности». Напротив, здесь мудрость подразумевает знание пифагорейского учения на уровне эксперта и платоновской теории форм в том виде, как она изложена в «Софисте».) *

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 8

Эпиграф к этой главе взят из «Государства», 540 c-d. См. также прим. 37 к этой главе и прим. 12 к гл. 9, где этот фрагмент представлен более полно.

[1] «Государство», 475 e; см. также 485 c и след., 501 c.

[2] Там же, 389 b и след.

[3] Там же, 389 c-d, см. также «Законы», 730 b и след.

[4] Эта и следующие три цитаты взяты из «Государства», 407 e и 406 c. См. также «Политик», 293 a и след., 295 b-296 e.

[5] «Законы», 720 c. Интересно отметить, что в этом фрагменте (718 c - 722 b) Платон знакомит нас со своей идеей о том, что политик должен использовать как убеждение (persuasion), так и силу (722 b). Поскольку же под «убеждением» Платон подразумевает в основном пропагандистскую ложь (см. прим. 9 и 10 к этой главе и фрагмент из «Государства», 414 b-c, приведенный в тексте), то оказывается, что платоновские *мысли,* выражен ные в рассматриваемом нами отрывке из «Законов», несмотря на их мягкость по сравнению с более ранними, все же сохраняют дух старой аналогии между ложью врача и ложью политика. Далее («Законы», 857 c-d) Платон с сожалением говорит о враче совершенно иного рода — таком, который слишком много философствует со своим пациентом, вместо того чтобы сконцентрироваться на лечении. Весьма возможно, что Платон сообщает здесь о своих собственных впечатлениях во время болезни, настигшей его как раз во время работы над «Законами».

[6] «Государство», 389 b. Следующие короткие цитаты взяты из «Государ ства», 459 c.

[7] I. *Kant.* On Eternal Peace, Appendix // Werke, ed. by E. Cassirer, 1914, vol. VI, p. 457; сравните с переводом M. Campbell Smith, 1903, pp. 162 и след. (русский перевод: *И. Кант.* К вечному миру // Сочинения в шести томах. Том 6. М., Мысль, 1966, с. 290).

[8] R. *Crossman.* Plato To-Day, 1937, p. 130; см. также страницы, непос редственно предшествующие этому фрагменту. Создается впечатление, что

Р. Кроссман все еще верит в то, что пропагандистская ложь предназначена для того, чтобы обманывать управляемых, и что правители, согласно Платону, должны в полной мере использовать свои способности к критическому суждению. Так, он пишет (The listener, vol. 27, p. 750): «Свобода речи и обсуждений, по Платону, предназначалась только для немногих избранных». Однако это не так. И в «Государстве», и в «Законах» (см. отрывки, цитируемые в прим. 18-21 к гл. 7, и соответствующий им текст) Платон выражает свои опасения, что кто-нибудь из еще не достигших старческого возраста будет сметь свободно думать и говорить, тем самым подвергая опасности существующие строгие установления и окаменелое задержанное общество. См. также следующие два примечания.

[9] «Государство», 414 b-c. В 414 d Платон подтверждает, что он надеется внушить эту ложь «сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам». Впоследствии он, по-видимому, пожалел о своей честности, так как в «Политике», 269 b и след. (см. особенно 271 b, а также прим. 6 (4) к гл. 3) из его слов можно сделать вывод о том, что он верит в миф о Земнородных, хотя в «Государстве» он не захотел его предложить (см. прим. 11 к этой главе) даже в качестве «царственной лжи».

* То, что я перевожу как «царственная ложь», обычно переводится как «благородная ложь», «благородный обман» или даже как «одухотворенная выдумка». ** В русском переводе «Государства», 414 b-c, слова Платона, которые Поппер передает как «lordly lie» («царственная ложь»), переведены словами «благородный вымысел». — *Прим. переводчика.* **

Буквальный перевод слова «γενναιος», которое я перевожу как «царственный», — это «высокий по рождению» или «благородный по происхождению». Таким образом, «царственная ложь» — столь же буквально переведенный термин, как и «благородная ложь». При этом мой перевод не допускает ассоциаций, которые могут возникнуть в связи с термином «благородная ложь» и которые совершенно не соответствуют рассматриваемой ситуации. «Благородную ложь» можно истолковать как ложь, которую человек благородно принимает на себя, хотя она и подвергает его опасности. Примером может послужить ложь Тома Сойера, когда он принимает на себя вину Бекки, — ложь, которую судья Тэтчер (в главе XXXV) называет «благородной, щедрой, великодушной ложью». Такое понимание «царственной лжи» едва ли здесь уместно. Поэтому перевод этого термина как «благородная ложь» является одной из типичных попыток идеализации Платона. Ф. Корнфорд предлагает перевод «великий взлет изобретательности» и в своей сноске протестует против перевода «благородная ложь», приводя в пример фрагмент, где «γενναιος» означает «великодушный». Действительно, термины «большая ложь» или «великая ложь» вполне подошли бы в качестве перевода. Однако Корнфорд в то же время протестует против использования термина «ложь». Он характеризует этот миф как «безобидную платоновскую аллегорию» и не соглашается с идеей о том, что Платон «поддержал бы ложь, большей частью низкую, которую ныне называют пропагандой». В следующей сноске он говорит: «Заметьте, Платон надеется, что и стражи, возможно, будут принимать эту аллегорию. Это не пропаганда, навязываемая массам правителями». Однако все эти попытки идеализации Платона безуспешны. Платон сам ясно дает понять, что ложь — это нечто, чего надо стыдиться — см. последнюю цитату в прим. 11 к настоящей главе. (В первом издании этой книги я перевел этот термин как «вдохновенная ложь», намекая на «ее высокое происхождение», а в качестве альтернативы предложил термин «бесхитростная (просто-

душная) ложь». Некоторые мои друзья-платоники критиковали этот перевод и как слишком вольный, и как чрезмерно тенденциозный. Однако «великий взлет изобретательности» Корнфорда означает трактовку «γενναιος» в том же самом смысле.)

См. также прим. 10 и 18 к этой главе. *

[10] «Государство», 519 e и след. Более подробно этот фрагмент цитируется в тексте к прим. 35 к гл. 5. Об *убеждении и силе* см. также фрагмент «Государства», 365 d, обсуждаемый в настоящем примечании далее, и отрывки, на которые я ссылаюсь в прим. 5 и 18 к данной главе.

Греческое слово «πειθω» (персонификацией этого термина является соблазнительная богиня, прислуживающая Афродите), которое обычно переводится как *«убеждение»,* может означать (a) «убеждение благими методами» и *(b)* «убеждение нечестными методами», т.е. «заставить поверить» (см. настоящее примечание, раздел CD), а также «Государство», 414 c), иногда даже «убеждение с помощью подарков», т.е. взяточничество (см. раздел *(D),* «Государство», 390 e). В выражении «то убеждением, то силой» («Государство», 548 d) термин «убеждение» также часто интерпретируется в смысле (a), а само выражение часто (и нередко обоснованно) переводят как «благими и дурными средствами» (сравните перевод фрагмента (C), т.е. «Государство», 365 d, предложенный Дж. Дэвисом и Ч. Воэном, как «благими средствами или дурными»; этот фрагмент цитируется далее). Однако, как мне представляется, Платон, предлагая «убеждение и силу» как инструменты политической деятельности, использует эти слова в буквальном смысле и советует использовать риторическую пропаганду наряду с насилием (см. «Законы», 661 c, 711 c, 722 b, 753 a).

Следующие фрагменты важны для понимания того, как Платон использует термин «убеждение» в смысле *(b)* и особенно в связи с политической пропагандой.

(A) «Горгий», 453 a-466 a, особенно 454 b-455 a; «Федр», 260 b и след.; «Теэтет», 201 a; «Софист», 222 c; «Политик», 296 b и след., 304 c-d; «Филеб», 58 a. Во всех этих отрывках убеждение («искусство убеждения» в противоположность «искусству передачи истинного знания») ассоциируется с риторикой, умением заставить поверить и с пропагандой. В «Государстве» заслуживают внимания фрагменты 364 b и след., особенно 364 e-365 d (см. также «Законы», 909 b).

(B) В «Государстве», 364 e («они уверяют», т.е. вводят в заблуждение, заставляя поверить «не только отдельных лиц, но даже целые народы») этот термин используется почти в том же смысле, что и в 414 b-c (процитированном в тексте к прим. 9 этой главы), т.е. в отрывке о «царственной лжи».

(C) Отрывок 365 d вызывает интерес потому, что в нем используется термин, который А. Линдсей весьма удачно переводит словом «обман» в качестве синонима «убеждению». («Существуют и наставники в искусстве убеждать... Таким образом, мы будем прибегать то к убеждению, то к насилию, так, чтобы всегда брать верх и не подвергаться наказанию. Но от богов-то невозможно ни утаиться, ни применить к ним насилие...»).

(D) Далее в «Государстве», 390 e и след., термин «убеждение» использу ется в смысле подкупа. (Должно быть, это его устаревшее использование, так как предполагается, что данный фрагмент — цитата из Гесиода. Инте ресно, что Платон, нередко высказывая возражения против идеи о том, что люди могут «убедить» или подкупить богов, все же допускает такую возмож ность в фрагменте 399 a-b.)

Перейдем теперь к 414 b-c, к фрагменту о «царственной лжи». Сразу после этого фрагмента, в 414 c (см. также следующее примечание к этой главе), «Сократ» цинично замечает (Я): «и, чтобы заставить этому верить, требуются очень убедительные доводы».

И, наконец, можно упомянуть *(F)* — «Государство», 511 d и 533 e, где Платон говорит об убеждении, или вере (корень греческого слова, соответствующего термину «убеждение», тот же, что и корень слова, соответствующего термину «вера») как низшей познавательной способности души, т.е. способности приобретения ошибочного мнения относительно изменчивых вещей (см. прим. 21 к гл. 3 и особенно использование термина «убеждение» в «Тимее», 51 e). Эта способность души противоположна рациональному знанию о неизменных формах. Относительно проблемы «морального» убеждения см. также гл. 6, прим. 52-54 и текст, и гл. 10, текст к прим. 56 и 65 и прим. 69.

[II] «Государство», 415 a. Следующая цитата из 415 c (см. также «Кратил», 398 a). См. прим. 12-14 к настоящей главе и текст, а также прим. 27 (3), 29 и 31 к гл. 4.

(1) По поводу моего замечания в тексте, приведенного ранее в данном абзаце и касающегося платоновской тревоги, см. «Государство», 414 c-d, и предыдущее примечание, пункт *(E)*: «Чтобы заставить этому верить, требуются очень убедительные доводы», — говорит Сократ. — «Ты, видимо, не решаешься сказать», — отвечает Главкон. — «Моя нерешительность покажется тебе вполне естественной, когда я скажу», — говорит Сократ. — «Говори, не бойся», — говорит Главкон. В этом диалоге вводится то, что я называю *первой идеей мифа о Расизме* (в «Политике» он выдается за истинную историю — см. прим. 9 к данной главе; см. также «Законы», 740 a). Как замечено в тексте, Платон высказывает предположение, что именно эта «первая идея» является причиной его колебаний, так как Главкон отвечает на это: «Недаром ты так долго стеснялся изложить этот вымысел». После того, как Сократ рассказал «остальную часть сказания», т.е. миф о Расизме, подобных риторических замечаний не было высказано.

* (2) Что касается стражей-автохтонов, то мы должны помнить, что родовитыми могли быть признаны только те из афинян (в противоположность дорийцам), которые были коренными жителями своей страны, рожденные землей, «как кузнечики» (как говорит Платон в «Пире», 191 b; см. также конец прим. 52 к настоящей главе). Один дружески относящийся ко мне критик предположил, что беспокойство Сократа и упомянутое в пункте (1) замечание Главкона о том, что Сократ стыдится не напрасно, могут быть интерпретированы как платоновский ироничный намек на афинян, которые, утверждая, что они, коренные жители, не защищали свою страну так, как стали бы защищать мать. Однако это остроумное замечание представляется мне нелогичным. Платон, известный открытым предпочтением Спарты, вряд ли стал бы обвинять афинян в отсутствии патриотизма. Такое обвинение было бы несправедливым, так как в Пелопоннесской войне афинские демократы не сдались Спарте (как я покажу в гл. 10), в то время как Критий, возлюбленный дядя Платона, сдался и стал главой марионеточного правительства, пользовавшегося поддержкой спартанцев. Если Платон намеревался иронически намекнуть на недостаточную защиту Афин, то это мог быть только'намек на Пелопоннесскую войну, а, следовательно, критика Крития, которого Платон едва ли хотел бы задевать.

(3) Платон называет свой миф «финикийским вымыслом». Попытку объяснить это предпринял Р. Айслер. Он обращает внимание на то, что

эфиопов, греков (серебряные рудники), суданцев и сирийцев (Дамаск) на Востоке называли, соответственно, золотой, серебряной, бронзовой и желез* ной расами и что эти названия в Египте применялись для целей политической пропаганды (см. также *Даниил,* II, 31-45). Айслер предполагает, что эта история о четырех расах попала в Грецию во времена Гесиода через финикийцев (что весьма вероятно) и что Платон намекает на этот факт. *

[12] «Государство», 546 a и след.; см. текст к примечаниям 36-40 к гл. 5. О запрещении смешанных браков см. также 434 c, прим. 27 (3), 31 и 34 к гл. 4 и прим. 40 к гл. 6.

Фрагмент из «Законов» (930 d-e) содержит требование, чтобы ребенок, родившийся в смешанном браке, причислялся к касте того из родителей, кто ниже по своему статусу.

[13] «Государство», 547 a. (О теории наследования примесей см. также текст к прим. 39-40 к гл. 5, особенно 40 (2), и прим. 39-43, 52 к настоящей главе.)

[14] Там же, 415 c.

[15] См. примечание Адама к «Государству», 414 b и след., курсив мой. Замечательным исключением является Дж. Гроут (*J. Grote.* Plato and the Other Companions of Socrates, London, 1875, III, p. 240), который подводит итоги «Государства», противопоставляя его «Апологии Сократа»: «В "Апо логии" Сократ, как мы видим, признается в своем невежестве... Но в "Государстве" он представлен в новом облике... Он сам на троне короля Номоса: непререкаемый авторитет, как во временном, так и в духовном смысле, от которого распространяются все общественные настроения и который определяет ортодоксию... Теперь он ожидает, что каждый индивид займет свое собственное место и подчинится предписанным авторитетом мнениям. *В число этих мнений входят определенные этические и полити ческие фикции,* такие, например, как земнородные... Ни Сократу из "Апо логии", ни его оппоненту Диалектику *не было разрешено существовать* в платоновской республике». (Курсив мой; см.также *J. Grote,* там же, p. 188).

Представление о *религии* как *опиуме для народа,* хотя и в несколько иной формулировке, оказывается одним из догматов, принимаемых Платоном и платониками. (См. также прим. 17 и текст, и особенно прим. 18 к данной главе.) Очевидно, что это представление является одним из наиболее эзотерических представлений названной школы, т.е. таким, которое могли обсуждать лишь старейшие члены высшего класса (см. прим. 18 к гл. 7). Однако тех, кто раскрывает этот секрет, идеалисты обвиняют в атеизме.

[16] Например, Дж. Адам, Э. Баркер, Дж. Филд.

[17] См. Diels[3]. Vorsokratiker, фрагм. Крития 25. (Я выбрал 11 характерных строк из более чем сорока.) **Перевод стихов Крития на русский язык А. В. Карташова. — *Прим. редактора.*** Стоит заметить, что данный отры вок начинается с наброска общественного договора, чем-то даже напомина ющего эгалитаризм Ликофрона; см. прим. 45 к гл. 6. О Критии см. прим. 48 к гл. 10. Поскольку Дж. Вернет предположил, что поэтические и драмати ческие фрагменты, автором которых считается Критий, можно приписать Дропиду, деду главы Тридцати тиранов, следует упомянуть о том, что в «Хармиде», 157 e, Платон упоминает о поэтическом даре последнего; там же, 162 d, он даже намекает, что Критий был драматургом. (См. также *Ксенофонт.* Memorabilia, I, iv, 18.)

[18] «Законы», 909 e. Создается впечатление, что впоследствии точка зрения Крития стала частью традиции школы Платона, о чем свидетельствует один отрывок из «Метафизики» Аристотеля (1074b 3). В этом отрывке, кроме того,

имеется еще один пример использования термина «убеждение» в смысле «пропаганда» (см. прим. 5 и 10 к настоящей главе). «А все остальное... уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды...» ** (В английском переводе «для политической выгоды». — *Прим. переводчика.)* ** См. также аргументы Платона в «Политике», 271 a и след., в пользу истинности мифа, в который он, конечно же, не верил (см. прим. 9 и 15 к настоящей главе).

[19] «Законы», 908 b.

[20] Там же, 909 a.

[21] О конфликте блага и зла см. там же, 904-906. См. также 906 a-b (справедливость в противовес несправедливости; «справедливость» означает здесь все ту же коллективистскую справедливость «Государства»). Этому фрагменту непосредственно предшествует 903 c, который мы уже цитировали в прим. 35 к гл. 5 и прим. 27 к гл. 6. См. также прим. 32 к настоящей главе.

[22] Там же, 905 d-907 b.

[23] Абзац, к которому добавлено это примечание, показывает мою привер женность к «абсолютной» теории истины, которая согласуется с общепринятой идеей о том, что *утверждение истинно, если* (и только если) *оно соответствует* описываемым им фактам. Эта «абсолютная», или «корреспондентная» теория истины (начало которой положил Аристотель) была впервые ясно представлена А. Тарским *(A. Tarski.* Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen; польское изд. 1933, немецкий перевод 1936), и является основой логической теории, назьгаемой им семантикой (см. прим. 29 к гл. 3 и прим. 5 (2) к гл. 5). См. также *R. Carnap.* Introduction to Semantics, 1942, где эта теория истины получила детальное развитие. Вот что говорит Карнап на С. 28 этой работы: «Следует специально отметить, что понятие истины в только что объясненном смысле — мы можем назвать его семантическим понятием истины — в основе своей отличается от таких понятий, как "считается", "установлена истинность", "получено подтверждение" и т. д.». Подобную позицию, хотя развитую лишь в общих чертах, можно найти в моей работе «Logic der Forschung» (англ. перевод: «The Logic of Scientific Discovery», 1959), раздел 84. Некоторые недостатки этого раздела объясняются тем, что он был написан до того, как я познакомился с семантикой Тарского. Прагматическую теорию истины (идущую от гегельянства) Бертран Рассел критиковал с позиций абсолютной теории уже в 1907 г. Недавно он показал связь между релятивистской теорией истины и догматами фашизма. См. *B. Russell.* Let the People Think, pp. 77, 79.

[24] «Государство», 474 c-502 d. Следующая цитата из «Государства», 475 e.

[25] Семь приведенных далее цитат см.: (1) и (2) «Государство», 476 b; (3), (4), (5) там же, 500 d-e; (6) и (7) там же, 501 a-b. С (7) сравните также аналогичный фрагмент — там же, 484 c. См. также «Софист», 253 d-e; «Законы», 964 a-966 a (особенно 965 b-c).

[26] «Государство», 501 c.

[27] «Государство», 509 a и след. См. также 509 b: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление»; аналогично: «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и си лой». (С 509 b сравните *Аристотель.* О возникновении и уничтожении, 336a 15, 31, и «Физика», 194b 13.). В 510 b благо описано как абсолютный

источник (а не просто постулируемый или предполагаемый), а в 511 b как «изначальное».

[28] «Государство», 508 b и след. См. также *508* b-c: «ведь благо произвело его» (т.е. Солнце или *истину)* «подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому» (т.е. идеям), «тем же в области зримого будет Солнце» (т.е. *свет,* являющийся порождением солнца) «по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» (т.е. к чувственным вещам).

[29] Там же, 505 a; 534 b, и след.

[30] Там же, 505 d.

[31] «Филеб», 66 a.

[32] «Государство», 506 d и след. и 509-511. Цитируемое здесь определение блага как «класса определенностей, рассматриваемых как единство», я пола гаю, понять не трудно, и оно полностью согласуется с остальными замечани ями Платона. Класс определенностей — это класс форм или идей, рассмат риваемых как мужские принципы, или класс основателей рода в противопо ложность женскому, неограниченному пространству (см. прим. 15 (2) к гл. 3). Эти формы или прародители, конечно же, благи постольку, поскольку являются древними и неизменяемыми образцами и поскольку каждая из них является единой в противоположность множеству порождаемых ею чувствен ных вещей. Если мы понимаем класс или расу основателей рода как множество, то они не являются абсолютно благими. Таким образом, абсолют ное благо может быть мысленно представлено только в том случае, если мы понимаем эту расу как единство, как Одно — как праединство (см. также *Аристотель.* Метафизика, 988a 10).

Платоновская идея Блага практически пуста. Она совсем не показывает нам, что есть благо в моральном смысле, т.е. что мы должны делать. Как можно понять из прим. 27 и 28 к настоящей главе, мы можем узнать лишь то, что Благо — высшая из форм или идей, своего рода сверхидея, которая служит источником других идей и от которой они получают свое существование. Из этого можно вывести одно: Благо — неизменное и первичное, или первоначальное, а следовательно, древнее других идей (см. прим. 3 к гл. 4), будучи Единым Целым. Это значит, что холизм благ (см. прим. 21 к настоящей главе) и что Благу причастны те вещи, которые не меняются, т.е. благо — это то, что сохраняет (см. прим. 23 к гл. 4), и то, что является древним, в особенности, древние законы (см. прим. 23 к гл. 4, прим. 7, абзац о платонизме, к гл. 5 и прим. 18 к гл. 7). Таким образом, Платон вновь отбрасывает нас к тоталитарной морали (см. текст к прим. 40-41 к гл. 6).

Если «Седьмое письмо» подлинно, то в нем (314 b-c) мы находим еще одно утверждение Платона о том, что его учение о благе не может быть сформулировано, так как оно «не может быть выражено в словах, как остальные науки». (См. также прим. 57 к гл. 10.)

И снова надо упомянуть Дж. Гроута, который хорошо понял и подверг критике пустоту платоновской идеи или формы Блага. Задавшись вопросом, что есть благо, он пишет *(G. Grote.* Plato, III, p. 241 и след.): «Этот вопрос поставлен... Однако, к несчастью, он не получил ответа... Описывая состояние разума других людей, т.е. говоря, что они предугадывают Действительное Благо,... делают все, чтобы обрести его, но напрасно пытаются постичь и определить его, — говоря так, он» (Платон) «неосознанно описал состояние своего собственного разума». Поразительно, как мало внимания уделяют блестящей критике Гроута современные авторы.

Цитаты следующего абзаца взяты из «Государства», 500 b-c и 485 a-b. Второй фрагмент очень интересен. Как подчеркивает Адам (прим. к 485 b 9), в этом фрагменте понятия «поколение» и «вырождение» впервые применяются в этом полутехническом смысле. В нем говорится о текучести и неизменных сущностях в смысле Парменида, и в нем же предлагается основной довод в пользу правления философов. См. также прим. 26 (1) к гл. 3 и прим. 2 (2) к гл. 4. В «Законах», 689 c-d, обсуждая «вырождение» (688 c) царства дорийцев, к которому привело «величайшее неведение» (а именно невежество, заключавшееся в незнании того, как повиноваться правителям «по природе», см. 689 b), Платон объясняет, как он понимает мудрость: только та мудрость, которая нацелена на достижение величайшего единства или «согласованности» дает человеку право на власть. Термин «согласованность» объяснен в «Государстве», 591 b и d как гармония идей Справедливости (т.е. сохранения своего места) и Умеренности (удовлетворенности от этого). Таким образом, мы вернулись к тому, с чего начали.

[33] * Этот фрагмент подвергся критике на том основании, что у Платона будто бы нельзя найти следов страха перед независимым мышлением. Однако мы должны помнить, что Платон настаивал на необходимости цензуры (см. прим. 40 и 41 к гл. 4) и запрещения «высшего диалектического образования» для лиц, не достигших 50 лет, в «Государстве» (см. прим. 19-21 к гл. 7), не говоря уже о «Законах» (см. прим. 18 к гл. 7 и многие другие фрагменты).*

[34] Вопрос о касте жрецов рассматривается в «Тимее», 24 a. В отрывке, явно намекающем на описанное в «Государстве» лучшее или «древнее» государство, «сословие философов» заменяется сословием жрецов. См. также о нападках на жрецов (даже на египетских жрецов), предсказателей и шаманов в «Политике», 290 c и след.; см. также прим. 57 (2) к гл. 8 и прим. 29 к гл. 4.

Замечание Дж. Адама, процитированное в следующем абзаце, взято из его примечания к «Государству», 547 a 3 (этот фрагмент цитировался ранее в тексте к прим. 43 к гл. 5).

[35] См., например, «Государство», 484 c, 500 e и след.

[36] «Государство», 535 a-b. Все, что Дж. Адам говорит (см. его прим. к 535 b 8) о термине, который я перевел как «строгий» (awe-inspiring), подкрепляет обычную точку зрения, согласно которой этот термин означает «суровый» и «ужасный», особенно в смысле «ужасающий». Адам предлагает переводить его как «мужественный» или «зрелый», следуя, таким образом, общей тенденции смягчать высказывания Платона — тенденции, которая на удивление расходится с тем, что говорится в «Теэтете», 149 a. А. Линдсей переводит: «крепкой морали».

[37] Там же, 540 c; см. также 500 c-d: «философ также становится... божественным» и прим. 12 к гл. 9, где 540 c и след. процитирован более полно. Чрезвычайно интересно проследить, как Платон преобразует Единое Парменида, когда он приводит доводы в пользу аристократической иерархии. Оппозиция «одно — многое» не сохраняется, но как бы порождает шкалу степеней: одна идея — немногие, подошедшие к ней близко, — большое количество их помощников — многие, т.е. чернь. (В «Политике» это разде ление является фундаментальным.) Напротив, в монотеизме Антисфена сохранено первоначальное элеатское противопоставление Единого (Бога) и Многого (последнее он, вероятно, рассматривал как братьев, так как они находятся на равном расстоянии от Бога). Учение Парменида повлияло на Антисфена через Горгия, подвергшегося влиянию Зенона. Возможно, име-

лось также влияние Демокрита, который учил: «Для мудреца открыта вся земля, ибо весь мир — родина для высокого духа».

[38] «Государство», 500 *b*.

[39] Эта цитата из «Государства», 459 b, а следующая — 459 e. См. также три сравнения из «Политика», где правитель уподобляется (1) пастуху; (2) врачу; (3) ткачу, работа которых аналогична работе человека, искусно соединяющего людей для рождения детей (310 b и след.).

[40] «Государство», 460 a. Мое утверждение о том, что Платон считает этот закон очень важным, основано на том факте, что Платон упоминает о нем в «Тимее», 18 d-e, в месте, где он кратко излагает содержание «Государства».

[41] Там же, 460 b. Это предположение подхвачено в 468 c; см. след. прим.

[42] Там же, 468 c. Несмотря на то, что мой перевод был подвергнут критике, он правилен, так же как и мое замечание относительно «двойной выгоды». Шори называет этот фрагмент «прискорбным».

[43] Относительно мифа о Числе и Упадке см. прим. 13 и 52 к настоящей главе, прим. 39-40 к гл. 5 и соответствующий текст.

[44] «Государство», 473 c-e. Обратите внимание на противопоставление (божественного) *покоя* злу, т.е. изменению в виде гниения или вырождения. Что касается термина, переведенного здесь как «владыки», см. конец прим. 57 к настоящей главе. Он тождествен термину «наследственная аристократия».

Фраза, поставленная мною в скобки из стилистических соображений, важна, так как в ней Платон требует подавлять всех «чистых» философов и политиков-философов. ** (Скобки в фрагменте «Государства», 473 c-e, поставлены К. Поппером. В русском переводе Платона их нет. — *Прим. переводчика.)*** Более буквальный перевод этой фразы таков: «в то время, как многие из тех, кто в настоящее время в соответствии со своим характером (предрасположены или наделены способностью) продвигаться в одном из этих двух направлений, *устраняются силой**. Адам признает, что значение платоновской фразы таково: «Платон отказывается разрешить заниматься одним лишь поиском знания». Однако его предположение, что мы смягчаем значение последних слов этой фразы, переводя: «силой лишаются права на занятия *лишь чем-то одним* из этого» (курсив Адама; см. прим. к 473 d 24, том I, с. 330 «Государства» под его редакцией), основывается не на подлиннике, а на стремлении Адама идеализировать Платона. То же верно относительно перевода А. Линдсея («силой лишаются права на такое поведение»). — Кого хочет подавить Платон? Я полагаю, что «многие», чьим ограниченным и несовершенным талантам или «характерам» Платон здесь выносит приговор, тождественны (что касается философов) «тем многим людям, несовершенным по своей природе», которые упомянуты в «Государстве», 495 d, а также тому «большинству» (мнимых философов), которое «неизбежно порочно» и которое Платон упоминает в 489 e (см. также 490 e/491 a); см. прим. 47, 56 и 59 к настоящей главе (и прим. 23 к гл. 5). Таким образом, Платон нападает, с одной стороны, на «необразованных» политиков-демократов, а с другой стороны, вероятно, в основном на полуфракийца Антисфена, «необразованного незаконнорожденного», эгалитарного философа; см. прим. 47 к настоящей главе.

[45] *I. Kant.* On Eternal Peace, Second Supplement //Werke, ed. by E. Cassirer, 1914, vol. VI, p. 456; курсив мой (русский перевод: *И. Кант.* К вечному миру // Сочинения в шести томах. Том 6. М., Мысль, 1966, с. 289). «Обла дание властью», вполне возможно, намекает на Фридриха II Прусского.

[46] См., например, *Th. Comperz.* Greek Thinkers, V, 12, 2 (German ed., vol. II[2], S. 382) или «Государство» в переводе А. Линдсея. (Критику этой интерпретации см. в прим. *50* и далее.)

[47] Следует признать, что выяснение отношения Платона к Антисфену является достаточно сложной проблемой, потому что об Антисфене очень мало известно из первоисточников. Даже старая традиция стоиков прослеживать историю школы или движения киников от Антисфена в настоящее время подвергается сомнениям (см., например, *G. C. Field.* Plato, 1930 или *D. Я Du dley.* A History of Cynicism, 1937), хотя, быть может, для этого нет достаточных оснований (см. обзор Фрица только что упомянутой книги, помещенный в «Mind», vol. 47, p. 390). Мне представляется весьма вероятным с точки зрения того, что мы знаем об Антисфене, особенно от Аристотеля, что в работах Платона содержится много намеков на Антисфена. Даже одного того, что Антисфен был единственным из кружка Сократа, кроме Платона, кто препо давал философию в Афинах, было бы достаточно, чтобы оправдать попытки найти такие намеки в платоновских работах. Теперь я полагаю вполне вероятным, что ряд содержащихся в работах Платона нападок, на которые впервые указал Ф. Дюммлер (см. особенно «Государство», 495 d-e — фраг мент, упомянутый далее в прим. 56 к настоящей главе; «Государство», 535 e и след., «Софист», 251 b-e), отражают эти намеки. Между этими фрагмен тами и пренебрежительными выпадами Аристотеля против Антиссрена име ется определенное сходство (по крайней мере, на мой взгляд). Аристотель, упоминая имя Антиссрена, отзывается о нем как о простаке и говорит об «Антисфене и других столь же мало сведущих людях» (см. прим. 54 к гл. 11). Платон в указанных фрагментах высказывает почти то же самое, но гораздо резче. Первым мне на память приходит фрагмент из «Софиста», 251 b и след., который хорошо согласуется с первым отрывком из Аристотеля. Рассматривая два фрагмента из «Государства», мы должны помнить, что, в соответствии с традицией, Антисфен был «незаконнорожденным» (его мать происходила из варварской Фракии) и что он преподавал в афинском гимнасии, предназна чавшемся для «незаконнорожденных». Далее, в «Государстве», 535 c и след. (см. конец прим. 52 к настоящей главе) мы находим выпад столь определен ный, что его направленность на конкретного человека несомненна. Платон говорит: «В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооце нивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает», и заявляет, что «не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным». Он называет этих людей «неуравновешенными» (или «косыми», или «хромыми») в их любви к труду и отдыху. Переходя на личности, Платон намекает на кого-то с «покалеченной душой», кто хотя и любит истину (как настоящий сократик), но не находит ее, так как «выпачкался в невежестве» (потому, вероятно, что не принял теорию форм). Платон предостерегает город-государ ство от веры таким «людям, хромающим на одну ногу и подлым». Я думаю, что объектом этого, несомненно, личного выпада был Антиссрен. Признание того, что враг любит истину, представляется мне особенно сильным аргумен том, приведенным в этом крайне гневном критическом пассаже. Однако если в этом фрагменте говорится об Антисфене, то вполне возможно, что к нему относится и другой похожий фрагмент — «Государство», 495 d-e, где Платон вновь описывает свою жертву как человека, у которого душа сломлена и покалечена так же, как и тело. В этом фрагменте он настаивает, что объект его презрения, несмотря на стремление быть философом, настолько развра щен, что не стесняется заниматься отупляющим («механическим», см. прим. 4

к гл. 11) ручным трудом. Мы знаем, что именно Антисфен советовал трудиться, высоко ценя ручной труд (об установке Сократа по этом,, поводу см. *Xenophon.* Mem., II, 7, 10), и что он сам делал то, чему учил, — еще один весомый аргумент в пользу того, что человек с покалеченной душой — Антисфен.

Далее, в том же фрагменте «Государства», 495 d, имеется замечание о людях, «несовершенных по своей природе» и тем не менее стремящихся к философии. По-видимому, это относится к той же группе («последователям Антисфена», по Аристотелю) «многих», которых Платон требует подавлять в «Государстве», 473 c-e, и которые обсуждаются в прим. 44 к настоящей главе. — См. также «Государство», фрагмент 489 e, упомянутый в прим. 59 и 56 к настоящей главе.

[48] Мы знаем (от Цицерона *(Cicero.* De Natura deorum) и Филодема *(Philodemus.* De Pielate)), что Антисфен был монотеистом. То, как он выразил свой монотеизм (существует только Один Бог «в соответствии с природой», т.е. истиной, и в то же время существует много богов «в соответствии с соглашением»), показывает, что он подразумевал противопоставление *природы и соглашения,* а такое противопоставление для бывшего члена школы Горгия и современника Алкидама и Ликофрона (см. прим. 13 к гл. 5) должно было связываться с эгалитаризмом.

Разумеется, само по себе это не приводит к выводу о том, что полуварвар Антисфен верил в братство греков и варваров. Все же, как мне кажется, это весьма вероятно.

У. Тарн *(W. W. Tarn.* Alexander the Great and the Unity of Mankind; см. прим. 13 (2) к гл. 5) попытался показать — одно время эта попытка казалась мне успешной, — что мысль о единстве человечества может быть прослежена, по крайней мере, до Александра Великого. Я думаю, что, рассуждая таким образом, можно обнаружить эту идею гораздо раньше: у Диогена, Антисфена и даже у Сократа и у «Великого Поколения» времени Перикла (см. прим. 27 к гл. 10 и текст). Это кажется достаточно правдоподобным, даже если не рассматривать более детальных свидетельств. Ведь можно ожидать, что идея космополитизма имплицитно содержится в империалистских тенденциях, подобных той, которая характерна для века Перикла. Это утверждение кажется еще более правдоподобным, если существуют другие эгалитаристские тенденции. Я не хочу преуменьшить значение подвигов Александра, однако приписываемые ему Тарном мысли, как мне кажется, в некотором смысле возрождают некоторые лучшие идеи афинского империализма V века. См. также «Дополнение III» к тому 1, с. 407 и след.

Обращаясь к деталям, я могу прежде всего сказать, что имеются серьезные свидетельства, что по крайней мере во времена Платона (и Аристотеля) ясно понимали — проблема эгалитаризма касается двух совершенно аналогичных различений: *греков и варваров,* с одной стороны, и *господ (или свободных) и рабов,* с другой стороны. См. прим. 13 к гл. 5. Далее, имеются серьезные свидетельства в пользу того, что существовавшее в Афинах в V в. движение против рабства не ограничивалось несколькими интеллектуалами, такими, как Еврипид, Алкидам, Ликофрон, Антифон, Гиппий и т. д., но имело значительный практический успех. Это свидетельство мы находим в единодушных сообщениях врагов афинской демократии (особенно Старого олигарха, Платона, Аристотеля; см. прим. 17, 18 и 29 к гл. 4 и прим. 36 к гл. 10).

Теперь, если мы рассмотрим с этой точки зрения скудные, по общему признанию, свидетельства в пользу существования *космополитизма,* окажется, что эти свидетельства достаточно серьезны — при условии, что *в*

число свидетельств мы включим нападки врагов этого движения. Другими словами, если мы хотим оценить действительное значение гуманистического движения, нам следует полностью учитывать нападки на него Старого олигарха, Платона и Аристотеля. Так, Старый олигарх (2, 7) критикует Афины за эклектический космополитический образ жизни. Особенно ценны, хотя и не часты, выпады Платона против космополитизма и других сходных движений. (Я имею в виду тахие фрагменты, как в «Государстве», 494 c-d и 562 e-563 a — «переселенец уравняется с коренным гражданином, а гражданин — с переселенцем; то же самое будет происходить и с чужеземцами». Последний фрагмент следует сравнить с ироническим описанием в «Менексене», 245 c/d, в котором Платон саркастически восхваляет Афины за их стойкую ненависть к варварам. Разумеется, фрагмент «Государства», 469 b-471 c также должен быть рассмотрен в данном контексте. См. также конец прим. 19 к гл. 6.) Даже если Тарн прав относительно Александра, вряд ли он вполне справедлив в отношении различных сохранившихся об этом движении утверждений, например Антисфена (см. с. 149, прим. 6 к его статье), или Еврипида, или Гиппия, или Демокрита (см. прим. 29 к гл. 10), или Диогена (с. 150, прим. 12), или Антифонта. Я не думаю, что Антифонт желал подчеркнуть лишь биологическое подобие людей, ведь он несомненно был общественным реформатором и «по природе» значило для него «по правде». Поэтому я уверен, что на практике он выступал против, с его точки зрения, мнимого различения греков и варваров. Фрагмент Еврипида, в котором тот утверждает, что благородный человек может странствовать по миру, как орел в небесах, Тарн комментирует, замечая, что «он знал, что у орла есть постоянный дом-скала». Однако это замечание не вполне точно отражает содержание фрагмента: ведь для того, чтобы быть космополитом, не обязательно расставаться с собственным постоянным домом. Учитывая это, я не понимаю, почему значение Диогена было чисто «отрицательным», если на вопрос: «Откуда ты?» он ответил, что он космополит, гражданин целого мира, особенно если подобные ответы давали и Сократ («Я гражданин мира»), и Демокрит («Для мудреца открыта вся земля, ибо весь мир — родина для высокого духа» — см* Дильс[5], фр. 247, подлинность которого Тарн и Дильс подвергают сомнению).

В свете этого свидетельства следует рассматривать и монотеизм Антисфена. Ясно, что этот монотеизм отличается от племенного и исключительного монотеизма иудеев. (Если рассказ Диогена Лаэртского истинен и Антисфен действительно преподавал в Киносарге, гимнасии для «незаконнорожденных» (VI, 13), то это означает, что Антисфен намеренно подчеркивал свое смешанное и варварское происхождение.) Тарн, конечно же, прав, указывая (с. 145) на то, что монотеизм Александра связан с его идеей единства человечества. Однако то же самое следует сказать об идеях киников, на которые, я полагаю (см. последнее примечание), повлиял Антисфен и, через него, Сократ. (Ср. особенно свидетельство *Цицерона,* Tuscul, V., 37, и *Эпиктета,* I, 9, 1, с *Диог. Л.,* VI, 2, 63-71; а также фрагмент из «Горгия», 492 e, с *Диог. Л.,* VI, 105. См. также *Эпиктет,* III, 22 и 24.)

Вместе с тем мне не кажется столь уж невероятным, что, как принято считать, Александр был по-настоящему вдохновлен идеями Диогена, а следовательно, и эгалитаристской традицией. Однако теперь, учитывая критику Тарна Бадианом *(E. Badian.* Hisloria, 7, 1958, с. 425 и след.), я склонен отвергнуть утверждения Тарна, хотя, разумеется, сохраняю свои взгляды на имевшееся в V в. движение против рабства.

[49] См. «Государство», 469 b-471 c, особенно 470 b-d и 469 b-c. Здесь мы действительно (см. след. прим.) находим след чего-то подобного введению в новое этическое целое, более широкое, чем город-государство, а именно: превосходство эллинов. Как и следовало ожидать (см. след. прим. (I) (b)), Платон разрабатывает некоторые детали этого взгляда. * (Корнфорд верно суммирует содержание этого фрагмента, когда говорит, что Платон «не выражает никаких гуманистических симпатий, выходящих за пределы Эллады»; см. *J. Adam.* «Plato's Republic», 1941, p. 165.) *

[50] В этом примечании я собрал дополнительные аргументы по поводу данной интерпретации «Государства», 473 e, и *проблемы платоновского гуманизма.* Я хочу выразить благодарность своему коллеге, проф. Г. Бродхеду, чья критика помогла мне завершить и уточнить мою аргументацию.

(1) Одна из обычных тем Платона (см. методологические замечания в «Государстве», 368 e, 445 c, 577 c и прим. 32 к гл. 5) — это противопоставление и сравнение индивидуального и целого, т.е. города. Для холиста было бы важным шагом ввести новое целое, еще более обширное, чем город — человечество. Это потребовало бы (a) подготовки и *(b)* развития, (a) Вместо подготовки мы находим упомянутый ранее фрагмент о противопоставлении греков варварам («Государство», 469 b-471 c). (b) Вместо развития мы обнаруживаем, самое большее, устранение неясного выражения «раса людей». Во-первых, сразу после рассматриваемого ключевого фрагмента, т.е. фрагмента о правителе-философе («Государство», 473 d-e), это сомнительное выражение встречается в иной формулировке, в виде итога или заключения всей речи. В этом параграфе противопоставление *город — человеческая раса* заменяется обычным платоновским противопоставлением *город — личность:* «иначе невозможно ни личное их, ни общественное благополучие». Во-вторых, мы придем к аналогичному результату, если проанализируем шесть повторов или вариантов (т.е. 487 e, 499 b, 500 e, 501 e, 536 a-b, рассмотренных в прим. 52 далее, и итоги, подводимые в 540 d/e, с добавлением 541 b) рассматриваемого ключевого фрагмента («Государство», 473 d/e). В двух из них (487 e, 500 e) упоминается только город, во всех остальных противопоставление *город — человеческая раса* вновь заменено обычным для Платона противопоставлением *город — личность.* Нигде больше мы не находим намека на якобы платоновскую идею о том, что лишь софократия может спасти не только страдающие города, но и страдающее человечество. В свете всего сказанного становится ясно, что во всех перечисленных случаях Платон придерживался своего обычного противопоставления (не желая, впрочем, как-нибудь выделять его в этой связи), вероятно, в том смысле, что только софократия может достичь стабильности и счастья — божественного покоя — в каждом государстве, так же, как и для каждого его отдельного гражданина и его потомства (в котором, в противном слчае, возрастет зло — зло вырождения).

(2) Термин «ανθρωπινος» («человеческий») используется Платоном, как правило, или в противоположность «божественному» (и, соответственно, иногда в несколько пренебрежительном смысле, особенно в тех случаях, когда требуется подчеркнуть ограниченность человеческого познания или человеческого искусства — см. «Тимея», 29 c-d, 77 a, или «Софиста», 266 c, 268 d, или «Законы», 691 e и след., 854 a), или в *зоологическом* смысле, в противопоставлении животным, например орлам, или в отношении к ним. Нигде, за исключением ранних сократических диалогов (о еще одном исключении см. прим. (6) ниже) я не нахожу этого термина (или термина

«человек») в гуманистическом смысле, т.е. указывающем на нечто, преодолевающее национальные, расовые или классовые различия. Термин «человеческий» используется редко даже в «менталистском» смысле. (Я имею в виду такое использование, как в «Законах», 737 b — «нечеловеческое невежество».) В действительности, крайне националистические взгляды Фихте и Шпенглера, высказывания которых приведены в гл. 12, текст к прим. 79, точно передают платоновское использование термина «человеческий» как выражающего зоологическую, а не моральную категорию. К числу фрагментов Платона, в которых этот термин так (или почти так) используется, могут быть отнесены следующие: «Государство», 365 d, 486 a, 459 b-c, 514 b, 522 c, 606 e и след. (где Гомер, напутствующий людей в их делах, противопоставляется Гомеру, слагающему гимны богам), 620 b; «Федон», 82 b; «Кратил», 392 b; «Парменид», 134 e; «Теэтет», 107 b; «Критон», 46 e; «Протагор», 344 c; «Политик», 274 d (пастырь человеческого стада, являющийся богом, а не человеком); «Законы», 673 d, 688 d, 737 b (890 b, пожалуй, еще один пример пренебрежительного оттенка использования — «человек» здесь, по-видимому, почти тождествен «толпе»).

(3) Конечно, верно, что Платон допускает *форму или идею Человека,* однако это не значит, что такая форма представляет нечто общее для всех людей, скорее, это аристократический идеал гордого сверхгрека. На этом-то и основана вера не в братство людей, а в иерархию «характеров» (natures) — аристократических или рабских — в соответствии с их большим или меньшим подобием оригиналу, древнему прародителю человеческой расы. (Греки схожи с ним больше, чем всякая другая раса.) Таким образом, «ум... есть достояние богов и лишь малой горстки людей» («Тимей», 51 e; ср. с Аристотелем в тексте к прим. 3, гл. 11).

(4) «Государство на небе» («Государство», 592 b) и его граждане, как правильно заметил Адам, — не греческие, однако это не значит, что они принадлежат «человечеству», как он полагает (прим. к 470 e 30 и др.), скорее, они сверхисключительные, сверхгреческие (они «выше» греческого города из фрагмента 470 e и след.), — в наибольшей степени удаленные от варваров. (Это замечание не означает, что идея Города на небе — подобно, например, идее Небесного Льва и других созвездий — не могла прийти с Востока.)

(5) И, наконец, можно упомянуть о фрагменте 499 c/d, в котором различие между греками и варварами отменяется в той же степени, что и различие между прошлым, настоящим и будущим. Здесь Платон пытается представить широкое обобщение, распространив его во времени и пространстве. Он хочет сказать лишь следующее: «Если когда бы то ни было и где бы то ни было» (мы могли бы добавить: даже в таком маловероятном месте, как некоторое варварское государство) «такое случится, то...». Замечание из «Государства», 494 c-d, выражает подобное, хотя и более сильное чувство — чувство, что вы сталкиваетесь с чем-то близким к абсурду. Это чувство в данном случае вызвано надеждами Алкивиада на всеобщую империю греков и чужеземцев. (Я согласен с позицией, выраженной Филдом в работе *G. C. Field.* Plato and His Contemporaries, p. 130, прим. 1, и Тарном — см. прим. 13 (2) к гл. 5.)

Итак, я не могу обнаружить у Платона ничего, кроме враждебности по отношению к гуманистической идее единства человечества — единства, преодолевающего расовые и классовые различия, и я полагаю, что тот, кто это все же находит, идеализирует Платона (см. прим. 3 к гл. 6 и текст) и не может понять связи между его исключительными аристократизмом и

антигуманизмом и его теорией идей (см. также прим. 51, 52 и 57 к настоящей главе, далее).

* (6) Насколько мне известно, существует лишь одно настоящее исключение, один фрагмент, находящийся в вопиющем противоречии со всем сказанным здесь. В отрывке («Теэтет», 174 e и след.), который призван проиллюстрировать терпимость и широту взгляда этого философа, мы читаем, что «у каждого были несметные тысячи дедов и прадедов, среди которых не раз случались богачи и нищие, цари и рабы, варвары и эллины». Я не знаю, как примирить этот интересный и определенно гуманистический фрагмент с другими взглядами Платона (сделанный в этом отрывке акцент на параллели: хозяин или раб и грек или варвар напоминает о всех тех теориях, которым противостоит Платон). Вероятно, это, как многое в «Горгии», сохраняет дух Сократа, а «Теэтет», возможно (в противоречие обычному допущению), был создан раньше, чем «Государство». См. также «Дополнение II» в конце тома 1. *

[51] Это, я полагаю, намек на два отрывка из истории о Числе, где Платон (говоря о «вашей расе») имеет в виду расу людей: «то, что на ней [земле] обитает» (546 a/b; см. прим. 39 к гл. 5 и текст) и «испытывать Гесиодовы поколения» (546 d/e и след.; см. прим. 39 и 40 к гл. 5 и следующий фрагмент). См. также доводы, приведенные в прим. 52 к данной главе, касающиеся «моста» между двумя этими фрагментами, т.е. между ключевым фрагментом о правителе-философе и историей о Числе.

[52] «Государство», 546 d/e и след. Процитированный здесь отрывок — это часть истории о Числе и Упадке Человека, 546 a-547 a, процитированной в тексте к прим. 39/40 к гл. 5; см. также прим. 13 и 43 к настоящей главе. Мое утверждение (см. текст к последнему примечанию), что замечание в ключевом фрагменте о правителе-философе, «Государство», 473 e (см. прим. 44 и 50 к настоящей главе), предвещает историю о Числе, подтверж дается наблюдением, что на самом деле существует мост между этими двумя фрагментами. Нет сомнения, что историю о Числе предвещает «Государст во», 536 a/b, отрывок, который, с другой стороны, может быть описан как обращение (или вариант) фрагмента о правителе-философе. Ведь в дейст вительности в нем говорится о том, что, если правители выбраны неверно, может произойти самое худшее, и кроме того, он заканчивается прямым напоминанием о великой волне: «если мы возьмем неподходящих для этого людей, то все у нас выйдет наоборот и еще больше насмешек обрушится на философию». Я полагаю, это ясное напоминание показывает, что Платон осознавал особенность данного фрагмента (который на самом деле развива ется с конца 473 c-e к началу), в котором показано, что должно произойти, если предлагаемым в данном фрагменте советом пренебрегут. Далее, фраг мент-«обращение» (536 a/b) может быть описан как мост между ключевым фрагментом (473 e) и фрагментом о Числе (546 a, и след.), так как он содержит недвусмысленные ссылки на расизм, предвещающие посвященный тому же самому фрагмент (546 d и след.), к которому относится данное примечание. (Это можно расценить как дополнительное свидетельство в пользу того, что Платон подразумевал расизм и намекал на него, когда писал фрагмент о правителе-философе.) Теперь я процитирую начало фрагмента-«обращения» (536 a/b): «Не умеющий это различать — будь то частное лицо или государство, — сам того не замечая, привлечет для тех или иных надобностей — в качестве друзей ли или правителей — людей, хромающих на одну ногу и подлых». (См. также прим. 47 к настоящей главе.)

Интерес Платона к проблемам расового вырождения и расового «взращивания» в какой-то степени объяснен в тексте к прим. 6, 7 и 63 к гл. 10, в связи с прим. 39 (3) и 40 (2) к гл. 5.

* К процитированному в следующем абзаце текста фрагменту о мученике Кодре см. «Пир», 208 d, более полно процитированный в прим. 4 к гл. 3. Айслер *(R. Eisler.* Caucasica, 5, 1928, p. 129, note 237) утверждает, что «Кодр» — это доэллинское слово, означающее «король». Благодаря этому афинская традиция автохтонного происхождения знати предстает более выпукло. (См. прим. 11 (2) к настоящей главе; 52 к гл. 8; «Государство», 368 a и 580 b/c.)*

[53] *A. E. Taylor.* Plato, 1908, 1914, p. 122 и след. Я согласен с этим интересным фрагментом постольку, поскольку он процитирован в данном тексте. Однако я опустил слово «патриот» после слова «афинянин», так как я не полностью согласен с этой характеристикой Платона в том смысле, в котором ее использует Тейлор. О платоновском патриотизме см. текст к прим. 14-18 к гл. 4. О словах «патриот» и «отечество» см. прим. 23-26 и 45 к гл. 10.

[54] «Государство», 494 o: «Такой человек с малых лет будет первым среди всех, особенно если и телом он уродился таким, как душой».

[55] Там же, 496 c: «о моем собственном случае — божественном знаме нии — не стоит и упоминать».

[56] Ср. с тем, что говорит Адам в своем издании «Государства» в прим. к 495 d 23 и 495 d 31, а также с моим прим. 47 к настоящей главе. (См. также прим. 59 к настоящей главе.)

[57] «Государство», 496 c-d; ср. с «Седьмым письмом», 325 d. Я думаю, что Э. Баркер *(E. Barker.* Greek Political Theory, I, p. 107, n. 2) вряд ли прав, когда он говорит о процитированном здесь фрагменте: «возможно, что Платон имеет в виду киников». Этот фрагмент, конечно же, не относится к Антисфену, а Диоген, которого, должно быть, имеет в виду Баркер, вряд ли был знаменит в ту пору, не говоря уже о том, что Платон не стал бы ссылаться на него именно так.

(1) Немного раньше в этом же фрагменте содержится еще одно замечание, в котором, возможно, Платон говорит о себе. Говоря о малом числе людей, достойным образом общающихся с философией, он упоминает о тех, кто «подвергшись изгнанию, сохранил как человек, получивший хорошее воспитание, благородство своей натуры» (т.е. спасся, избежав судьбы Алкивиада, павшего жертвой лести и осиротившего философию). Адам полагает (прим. к 469 b 9), что «вряд ли Платон был изгнан», однако отъезд учеников Сократа в Мегару после смерти учителя, возможно, сохранился в памяти Платона как один из поворотных пунктов в его жизни. Маловероятно, что эти слова относятся к Диону, т.к. Диону было примерно 40 лет, когда его сослали, и поэтому он к тому времени уже вышел из переломного юного возраста. Кроме того, здесь нет, как в случае с Платоном, параллели с младшим товарищем Сократа Алкивиадом (не говоря уже о том, что Платон препятствовал высылке Диона и пытался добиться ее отмены). Если мы признаем, что в этом фрагменте говорится о Платоне, придется признать то же в отношении фрагмента 502 a: «Но кто же станет оспаривать следующее: ведь может случиться, что среди потомков царей и властителей встретятся философские натуры...», т.к. окончание этого фрагмента так сильно напоминает предыдущий, что оба они, по-видимому, говорят об одной и той же «благородной натуре». Такое понимание 502 a само по себе допустимо, т.к.

мы должны помнить, что Платон всегда демонстрировал свою фамильную гордость, например, в похвалах отцу и братьям, которых он называл «божественными» («Государство», 368 a; не могу согласиться с Адамом, который полагает, что это ироническое замечание; см. также замечание о мнимом предке Платона Кодре в «Пире», 208 d, а также его мнимом происхождении от родовых царей Аттики). ** (В русском переводе фрагмента 368 a употреблено слово «славный». — *Прим. переводчика.)** Если принять такую интерпретацию, то ссылку на сыновей нынешних властителей и царей либо на них самих (499 b-c), которая целиком соответствует Платону (он был не только потомком Кодра, но к тому же еще и вел свою родословную от правителя Дропида), следовало бы рассматривать в том же самом свете, т.е. как подготовку к 502 a. Однако это бы разрешило еще одну загадку. Я имею в виду **499** b и 502 a. Трудно, и даже невозможно, расценивать эти фрагменты как попытки польстить младшему Дионисию, так как такое понимание вряд ли согласовалось бы с неслабеющей яростью и явно (576 a) личной подоплекой платоновских нападок (572-580) на старшего Дионисия. Важно отметить, что во всех трех фрагментах (473 a, **499** b, 502 a) Платон говорит о наследственных царствах (которые он так настойчиво противопоставляет тираниям) и о династиях. Однако из «Политики» Аристотеля 1292b 2 (см. *E. Meyer.* Gesch. d. Altertums, V, p. 56) и 1292 11 известно, что династии — это наследственные олигархические семьи, а, значит, вовсе не такие семьи, как семья тирана Дионисия, а *аристократические* семьи, такие, как семья самого Платона. Утверждение Аристотеля поддерживают *Фукидид,* IV, 78 и *Ксенофонт.* Hellenica, V, 4, 46. (Эти доводы направлены против второго примечания Адама к 499 b 13.) См. также прим. 4 к гл. 3.

* (2) Еще один важный фрагмент, в котором Платон явно говорит о себе, находим в «Политике». Здесь в качестве основной особенности царственного политика названо его *знание, или наука.* В результате — еще одно оправдание софократии: «И из государственных устройств то необходимо будет единственно правильным, в котором можно будет обнаружить истинно знающих правителей» (293 c). Платон доказывает, что «мы должны в соответствии с прежним рассуждением наречь царем того, кто обладает царским знанием, — правит ли он на самом деле или нет» (292 e/293 a). Платон, конечно, утверждал, что он сам обладает царским знанием, и соответственно, из этого фрагмента несомненно следует, что он считал себя человеком, которого следует «наречь царем». Пытаясь понять «Государство», ни в коем случае не следует пренебрегать этим показательным фрагментом. (Царская наука — это, конечно, все та же наука романтичного педагога и воспитателя класса господ, который обеспечит структуру, ограждающую и удерживающую в единстве все остальные классы, описанные в 289 c и след. (рабов, ремесленников, слуг и т. д.). Таким образом, предполагается, что задача царской науки состоит в переплетении, смешивании наиболее сдержанных и мужественных характеров, когда они сведены воедино посредством царской власти для жизни в единодушии и дружбе. См. также прим. к 40 (2) к гл. 5, прим. 29 к гл. 4 и прим. 34 к настоящей главе.) *

[58] В знаменитом отрывке из «Федона» (89 d) Сократ предостерегает против мизантропии, или человеконенавистничества (он сравнивает это с ненавистью к слову или недоверием к доводам разума). См. также прим. 28 и 56 к гл. 10 и прим. к гл. 7. Следующая цитата этого абзаца взята из «Государства», **489** b/c. Связь ее с предыдущими фрагментами станет более

очевидной, если мы рассмотрим отрывок 488-489 целиком, а особенно выпад (489 e) против «неизбежной порочности большинства» философов, т.е. тех же «людей, несовершенных по своей природе», о подавлении которых уже говорилось в прим. 44 и 47 к настоящей главе.

Знак того, что Платон однажды мечтал стать правителем-философом и спасителем Афин, может быть найден, я полагаю, в «Законах», 704 a-707 c, где Платон пытается указать, как опасны море, мореплавание, торговля и империализм с точки зрения морали. (См. *Аристотель* «Политика», 1326b-1327a, а также мои прим. 9-22 и 36 к гл. 10 и текст.)

См. особенно «Законы», 704 d: «если бы оно [государство] было приморским, с прекрасными гаванями... ему понадобились бы великий спаситель и божественные законодатели, чтобы воспрепятствовать развитию всевозможных дурных наклонностей» ** (в англ. пер.: «избежать изменчивости и вырождения». — *Прим. редактора и переводчика.)*** Не хотел ли Платон сказать этим, что его неудача в Афинах была вызвана «сверхчеловеческими» трудностями, связанными с географией места? (Но несмотря на все разочарования, см. прим. 25 к гл. 7, Платон все еще верит в этот способ победы над тираном; см. «Законы», 710 c/d, процитированный в тексте к прим. 24 к гл. 4.)

[59] В одном месте (начинающемся с фрагмента 498 d/e в «Государстве»; см. прим. 12 к гл. 9) Платон даже выражает надежду на то, что «это большинство», быть может, заставит их передумать и согласиться с тем, чтобы философы стали правителями: ведь они научатся (вероятно, из «Государства»?) отличать подлинного философа от мнимого.

С двумя последними строками см. «Государство», 473 e-474 a и 517 a/b.

[60] Иногда в этих мечтах признаются открыто. Ф. Ницше, «Воля к власти», аф. 958, ссылаясь на «Феага» (125 e/126 a), пишет: «В платоновском "Феаге" говорится: "Думаю, я мог бы пожелать стать тираном, и лучше всего над всеми людьми, а если это невозможно, то над их большинством. Да ведь, пожалуй, и ты, и все остальные хотели бы этого, а еще более — стать богами...". Это — дух, который должен вернуться». Нет необходимости комментировать политические взгляды Ницше, однако есть и другие фило софы, платоники, которые наивно давали понять, что если бы какой-нибудь счастливый случай привел к власти в современном государстве платоника, он продвинулся бы к платоновскому идеалу, оставив все в гораздо лучшем состоянии, чем то, которое он застал в начале. «...Люди, рожденные в "олигархическом" или "демократическом" государстве», — читаем мы (в этом контексте это вполне может служить намеком на Англию 1939 года), — «с идеалами платоновских философов, и оказавшиеся, по какому-то счаст ливому стечению обстоятельств, у кормила верховной власти, конечно же, попытались бы воплотить в жизнь платоновское государство. И даже если бы они не достигли полного успеха, после них государство оказалось бы гораздо ближе к идеалу, чем вначале» (цитата взята из работы Тейлора: *A. E. Taylor.* The decline and Fall of the State in «Republic», VIII, Mind, New Series, 48, 1939, p. 31). В следующей главе я критикую подобные романти ческие мечты.

* Пытливый анализ платоновского стремления к власти можно найти у Х. Кельзена в его блестящей статье: *H. Kelsen.* Platonic Love // The American Imago, vol. III, 1942, pp. 1 и след.)*

[61] Там же, 520 a-521 c, цитата приведена из 520 d.

[62] См. *G. B. Stern.* The Ugly Dachshund, 1938.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 9

Эпиграф к главе взят из «Семьи Тибо» Роже Мартен дю Гара *(Roger Martin du Gard.* Les Thibaults. London, 1940, p. 575; русский перевод: *Роже Мартен дю Гар.* Семья Тибо. М., Художественная литература, 1972).

[1] Мое описание утопической социальной инженерии, по-видимому, сов падает с той ее формой, которую защищает М. Истмен в работе «Марк сизм — это наука?» (M. *Eastman.* Marxism: is it Science?), см. особенно p. 22 и далее. Создается впечатление, что взгляды Истмена представляют резкий переход от историцизма к утопической инженерии. Однако, может быть, я заблуждаюсь, и Истмен в действительности подразумевает что-то более похожее на то, что я называю постепенной или поэтапной инженерией. Концепция «социальной инженерии» Роско Паунда явно является «посте пенной или поэтапной» (ср. прим. 9 к гл. 3; см. также прим. 18 (3) к гл. 5).

[2] Я полагаю, что с этической точки зрения страдание и счастье, боль и удовольствие не симметричны. И утилитаристский принцип величайшего счастья, и принцип Канта «Содействуйте счастью других людей...», по-мо ему, не верны с этой точки зрения (по крайней мере в таких их формули ровках), однако вряд ли это может быть доказано с помощью рациональных доводов. (Об иррациональной стороне этических убеждений см. прим. 11 к настоящей главе. О рациональной их стороне см. раздел II и особенно раздел III гл. 24.) По моему мнению (см. прим. 6 (2) к гл. 5), человеческое страдание с моральной точки зрения непосредственно взывает к помощи, в то время как возрастание счастья людей, которым и так хорошо, не подразумевает подобного призыва. (Для дальнейшей критики утилитарист ской формулы «максимизации удовольствия» необходимо учесть, что эта формула предполагает существование непрерывной шкалы «удовольствие — боль», т.е. шкалы, которая позволяет нам рассматривать степени боли как отрицательные степени удовольствия. Однако, с точки зрения морали, удовольствие не может перевесить боль, и особенно удовольствие одного человека — боль другого. Вместо того, чтобы требовать величайшего счастья для огромного большинства, следует более скромно попросить, чтобы у всех стало меньше тех страданий, которых можно избежать. Что касается неиз бежных страданий — например, голода в те времена, когда нехватка про дуктов неизбежна, то их следует разделить поровну, насколько это воз можно.) Имеется некоторая аналогия между сформулированной этической позицией и тем подходом к научной методологии, который я защищаю в работе «The Logic of Scientific Discovery». Такой методологический подход позволяет нам лучше понять сферу этики, где значительно правильнее формулировать наши требования отрицательно, т.е. требовать устранения страданий, а не содействия счастью. Аналогичным образом существенно правильнее формулировать в качестве задачи научного метода устранение ложных теорий (из ряда предлагаемых гипотез), а не получение точно установленных истин.

[3] Очень хорошим примером постепенной, поэтапной инженерии или соответствующей поэтапной технологии являются две статьи К. Симкина о бюджетной реформе (C. *Simkin.* Budgetary Reform // Australian Economic Record, 1941, pp. 192 и след.; 1942, pp. 16 и след.). Я рад, что могу сослаться на эти две статьи, поскольку в них осознанно применяются защищаемые

мною методологические принципы: ведь это показывает, что данные принципы полезны в практике технологии социального исследования.

Я не думаю, что постепенная или поэтапная инженерия не может быть дерзкой и должна ограничиваться лишь решением «мельчайших» проблем. Однако я полагаю, что степень сложности, на которую мы можем претендовать, определяется объемом нашего опыта, приобретенного в процессе сознательного и систематического применения частных методов социальной инженерии.

[4] К этой точке зрения недавно привлек внимание фон Хайек в ряде интересных статей (см. например, *F. A. von Hayek.* Freedom and the Economic System // Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939). Я полагаю, что моя «утопическая инженерия» в значительной степени соответствует тому, что Хайек называет «централизованным» или «коллективистским» планированием. Сам Хайек предлагает то, что он называет «планирование ради свободы». По-моему, он согласился бы с тем, что такое планирование приобрело бы черты «постепенной инженерии». Как мне кажется, возражения Хайека против коллективистского планирования можно было бы сформулировать примерно так. Если мы попытаемся построить общество в соответствии с нашей схемой, может оказаться, что в нашей схеме нет места индивидуальной свободе. Если мы все же включим ее в нашу схему, сама схема может оказаться нереализуемой. Причина состоит в том, что централизованное экономическое планирование устраняет из экономической жизни одну из важнейших функций индивида, а именно, его функцию свободного потребителя, т.е. человека, выбирающего продукт. Другими словами, критика Хайека относится к сфере социальной технологии. Он указывает на определенную технологическую невозможность — невозможность создать план общества, которое одновременно экономически централизованно *и* индивидуалистично.

* Тех, кто знаком с книгой Хайека «Дорога к рабству» *(F. Hayek.* The Road to Serfdom, 1944; русский перевод: Ф. *Хайек.* Дорога к рабству // Вопросы философии, 1990, NN 10-12), возможно, удивит это замечание, ведь установка, которой Хайек придерживается в этой книге, настолько отчетлива, что мои комментарии совершенно излишни. Однако мое примечание было опубликовано задолго до книги Хайека, и хотя в его ранних работах были предвосхищены многие из его позднейших идей, явное выражение они получили лишь в «Дороге к рабству». Кроме того, когда я писал это примечание, мне не были известны многие мысли, связываемые в настоящее время с именем Хайека.

Но и теперь мое описание позиции Хайека не кажется мне ошибочным, хотя, безусловно, в то время я преуменьшал ее значение. Возможно, следующие изменения помогут восстановить справедливость.

(а) Сам Хайек не стал бы использовать термин «социальная инженерия» в отношении какой-нибудь политической деятельности, которую он готов был бы защищать. Хайек возражает против этого термина, поскольку связывает его с общей тенденцией, которую он назвал «сциентизмом» — наивной верой в то, что методы естественных наук, или, вернее, то, что многие люди считают методами естественных наук, должны привести к таким же впечатляющим результатам и в социальной сфере, к каким они привели в области наук о природе. (См. серии статей Хайека в «Экономике» (Economica): «Сциентизм и изучение общества» (Scientism and the Study of Society), IX-XI, 1942-44, «Контрреволюция в науке» (The Counter-revolution of Science), VIII, 1941.)

Если, говоря «сциентизм», мы подразумеваем тенденцию перенести в сферу общественных наук то, что считается методом естественных наук, то *историцизм может быть назван одной из форм сциентизма.* Типичный и влиятельный аргумент в пользу историцизма в общих чертах состоит в следующем: «Мы можем предсказывать затмения, почему же тогда мы не можем предсказывать революции?». В более продуманном виде этот довод выглядит так: «Задачей науки является предсказание. Таким образом, задачей общественных наук должны быть предсказания относительно общества, т.е. истории». Я попытался опровергнуть этот довод (см. мои работы «Нищета историцизма» («The Poverty of Historicism»), «Предсказание и предвидение и их значение для социальной теории» («Prediction and Prophecy, and their Significance for Social Theory» // Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1948), а также «Conjectures and Refutations»), и в этом смысле я противник сциентизма.

Но если под «сциентизмом» мы будем понимать позицию, в соответствии с которой методы общественных наук в весьма значительной степени те же, что и методы естественных наук, то я буду принужден сознаться в своей преступной приверженности «сциентизму». Действительно, я верю, что существующее между общественными и естественными науками сходство может быть использовано даже для исправления неверных идей относительно естественных наук, так как может быть показано, что эти науки гораздо ближе к общественным, чем принято считать.

Вот почему я продолжал использовать термин Роско Паунда «социальная инженерия» в смысле,который придал ему сам Роско Паунд и который, насколько я могу судить, свободен от той формы «сциентизма», от которой, я думаю, следует отказаться.

Оставив в стороне терминологию, можно сделать вывод о том, что взгляды Хайека можно согласовать с тем, что я называю «постепенной, поэтапной инженерией». С другой стороны, Хайек выразил свои мысли гораздо яснее, чем можно предположить на основе моего старого обзора. Его взгляды, соответствующие тому, что я бы назвал «социальной инженерией» (в смысле Паунда), отчасти выражены в предположении, что в свободном обществе имеется настоятельная потребность в перестройке того, что он обозначает как «рамки закона».*

[5] Брайен Маги привлек мое внимание к тому, что он верно называет «превосходно выраженный довод де Токвиля» (см. *de Tocqueville.* L'ancien regime).

[6] Вопрос о том, оправдывает ли благая цель дурные средства, по-види мому, впервые возник в форме вопроса о том, следует ли лгать больному с тем, чтобы его успокоить, или следует ли держать людей в неведении, чтобы они были счастливы, или вопроса, следует ли начинать длительную и кровавую гражданскую войну, чтобы установить царство мира и красоты.

Во всех этих случаях предполагаемое действие должно сначала привести к первому результату (называемому «средства»), который считается злом, с тем чтобы затем мог быть достигнут второй результат (называемый «целью»), который считается благом.

Я думаю, что во всех этих случаях возникают вопросы трех разных видов.

(а) В какой степени мы можем рассчитывать, что данные средства действительно приведут к ожидаемой цели? Поскольку средства достигаются скорее, они являются более определенным результатом предполагаемого действия, а цель, будучи более отдаленной, определена в меньшей степени.

Встающий в связи с этим вопрос является вопросом фактическим, а не вопросом моральной оценки. Это, на самом деле, вопрос о том, можно ли полагаться на предполагаемую каузальную связь между средствами и целью, и поэтому на него можно ответить, что если предполагаемая каузальная связь не проявилась, то в данном случае нельзя было говорить о средствах и цели.

Однако даже если это и верно, на практике рассматриваемая здесь проблема является наиболее важной именно с точки зрения морали. Ведь хотя вопрос о том, приведут ли предполагаемые средства к предполагаемой цели, — фактический, *наша установка в отношении этого вопроса поднимает одну из фундаментальных моральных проблем:* можем ли мы в таких случаях полагаться на нашу убежденность в том, что такие каузальные связи имеют место. Другими словами, можем ли мы догматически полагаться на каузальные теории или нам следует занять по отношению к ним скептическую позицию, особенно если непосредственный результат нашего действия сам по себе считается злом.

Если этот вопрос и не так важен применительно к первому из наших примеров, он важен в применении к двум другим. Некоторые люди могут быть совершенно уверены в том, что в этих двух случаях существует предполагаемая каузальная связь. Однако эта связь может быть весьма опосредованной. Кроме того, не исключено, что эмоциональность, с которой эти люди выражают свою уверенность, является лишь следствием их попыток подавить свои сомнения. (Иначе говоря, здесь скрыто разногласие между фанатиком и рационалистом в сократовском смысле, т.е. человеком, пытающимся определить границы своего интеллекта.) Чем большим злом являются «средства», тем важнее исход этого спора. Без сомнения, научиться придерживаться скептицизма в отношении каузальных теорий и сохранять интеллектуальную скромность — это одна из важнейших нравственных обязанностей.

Допустим, однако, что предполагаемая каузальная связь существует, или, иначе говоря, существует ситуация, в которой можно говорить о средствах и целях. В таком случае нам следует различать два следующих вопроса.

(b) Если предположить, что имеет место каузальная связь, и что мы обладаем достаточными основаниями, чтобы верить в нее, то рассматриваемая проблема приобретает форму вопроса о выборе из двух зол, т.е. что приведет к худшим последствиям — принятие предполагаемых средств или отказ от них. Другими словами, наилучшая цель не оправдывает как таковая дурные средства, но попытка избежать дурных результатов может оправдать действия, имеющие дурные результаты. (Большинство не сомневается, что допустимо отрезать человеку ногу, если это необходимо для сохранения его жизни.)

В этой связи может приобрести особую важность то, что в действительности мы не способны определить размеры рассматриваемого зла. Например, некоторые марксисты (см. прим. 9 к гл. 19), полагают, что насильственная социальная революция приведет к гораздо меньшим страданиям, чем постоянное зло, заключенное в том, что они называют «капитализмом». Однако даже если предположить, что революция ведет к лучшему положению дел, остается вопрос: как они могут оценивать страдания в каждом из этих двух состояний? Здесь вновь встает фактический вопрос и мы обязаны не переоценивать наше фактическое знание. Кроме того, даже если предположить, что данные средства в целом улучшат ситуацию, — разве мы можем быть уверены, что применяя другие средства, нельзя было бы достичь лучших результатов и меньшей ценой?

Но тот же пример поднимает еще один очень важный вопрос. Вновь предположим, что общая сумма страданий, причиняемых «капитализмом» на протяжении жизни нескольких поколений, перевесила бы страдания, причиненные гражданской войной, но можно ли осуждать на страдания одно поколение во имя другого? (Существует большая разница между принесением себя в жертву во имя остальных и принесением в жертву остальных — или себя *и* остальных — во имя какой-нибудь подобной цели.)

(c) Еще один важный момент состоит в том, что мы не должны думать, что так называемая «цель» как конечный результат более важна, чем промежуточный результат — «средства». Эта мысль, выражаемая такими поговорками, как «Все хорошо, что хорошо кончается», — величайшее заблуждение. Во-первых, с достижением так называемой «цели» никогда ничего не заканчивается. Во-вторых, средства как таковые не исчезают, как только достигнута цель. Например, «дурные» средства, такие, как новое мощное оружие, используемое в войне во имя победы, может привести к новым бедствиям тогда, когда «цель» будет достигнута. Другими словами, то, что может быть справедливо названо средствами для достижения некоторой цели, очень часто не сводится просто к средствам, приводя к результатам, выходящим за пределы данной цели. Мы должны в действительности учитывать не средства (бывшие или будущие) по отношению к цели (будущей), а общие результаты, насколько их можно предвидеть, одного образа действий по отношению к другому. Эти результаты распространяются на период времени, включающий в себя и более отдаленные последствия предпринятых действий, и момент достижения предполагаемой «цели» не следует считать моментом конца нашего анализа.

[7] (I) Я полагаю, что очень важен параллелизм между институциональными проблемами гражданского и международного мира. Каждая международная организация, имеющая законодательные, административные и судебные институты, а также вооруженную, готовую действовать исполнительную власть, должна поддерживать международный мир столь же успешно, как и аналогичные институты внутри государства. Однако, на мой взгляд, не следует требовать от них большего. Мы сумели свести количество преступлений внутри государств к сравнительно незначительному числу, однако не смогли полностью их устранить. Поэтому мы еще долгое время будем нуждаться в полиции, готовой нанести удар и иногда действительно применяющей силу. Точно так же, я полагаю, мы должны быть готовы к тому, что международные преступления могут оказаться неискоренимыми. Возможно, мы возьмем на себя слишком много, если заявим, что наша цель — раз и навсегда исключить возможность войны: в результате, если эти надежды не оправдаются, может оказаться, что мы не располагаем силами, готовыми к нанесению удара. Тот факт, что Лига Наций не могла принять меры против агрессоров, по крайней мере в случае атаки на Маньчжоу-Го, в значительной степени объясняется бытовавшим тогда общим мнением, что Лига Наций была учреждена для того, чтобы положить конец *всем* войнам, а не вести их. Это показывает, что пропаганда в пользу окончания *всех* войн является самообезоруживающей. Мы должны покончить с международной анархией и быть готовы объявить войну любому международному преступлению. По этому поводу см. особенно «Война и преступление» Г. Манхейма (*H. Mannheim.* War and Crime, 1941), а также «Война ради прекращения войн» А. Линдсея (*A. Lindsay.* War to End War // Background and Issues, 1940).

Однако не менее важно было бы выяснить, в чем слабость аналогии между гражданским и международным миром, т.е. найти, где эта аналогия неверна. Целью поддерживаемого государством гражданского мира является защита государством отдельного гражданина. Гражданин — это, так сказать, «естественная» единица или атом (хотя даже в условиях гражданства имеется определенный «конвенциональный» элемент). С другой стороны, членами или единицами или атомами нашего международного порядка будут государства. Однако государство в принципе не может быть таким же «естественным» элементом, как гражданин: *ведь не существует естественных границ государства* Границы государства меняются и могут быть определены только посредством применения принципа status quo, а поскольку этот принцип всегда указывает на некоторую произвольно выбранную дату, то определение границ государства — чисто конвенциональная процедура.

Попытка отыскать некоторые «естественные» границы государств и, соответственно, рассматривать государство как «естественный» элемент, приводит к *принципу национального государства* и романтическим фикциям национализма, расизма и трибализма. Однако этот принцип не является «естественным» и мысль о том, что существуют такие естественные элементы, как нации, лингвистические или расовые группы, — чистый вымысел. Хотя бы это мы должны уяснить из истории: ведь с начала времен люди непрестанно перемешивались, объединялись, расходились и вновь перемешивались. Это не может прекратиться, даже если мы того пожелаем.

Есть и второй пункт, в котором аналогия между гражданским и международным миром не срабатывает. Государство должно защищать отдельного гражданина, т.е. элементы, атомы, но и международная организация должна в конечном счете защищать отдельных представителей человечества, а не его элементы или атомы, т.е. государства или нации.

Полный отказ от принципа национального государства (принципа, популярность которого объясняется только тем, что он обращается к племенным инстинктам, а также тем, что это самый дешевый и надежный способ, с помощью которого может продвинуться политик, которому нечего больше предложить) и осознание того, что границы *всех* государств с необходимостью конвенциональны, а также следующее за этим понимание того, что *даже международные организации должны в конечном счете заботиться об отдельных представителях человечества, а не о государствах или нациях,* — все это поможет нам ясно понять и преодолеть трудности, к которым приводит провал нашей фундаментальной аналогии. (См. также гл. 12, прим. 51-64 и соответствующий текст, и прим. 2 гл. 13.)

(2) Я полагаю, что замечание о том, что благо представителей человеческого рода следует считать главной заботой не только международных организаций, но и всей политики, как международной, так и «национальной» или локальной, имеет важные применения. Мы должны осознать, что *к индивидам следует относиться справедливо, даже если принято решение разрушить властные организации агрессивного государства* или «нации», к которой принадлежат эти индивиды. Широко распространено предубеждение, что разрушение или контроль за военной, политической и даже экономической мощью государства или «нации» предполагает нищету и угнетение отдельных граждан. Однако это предубеждение является в равной степени ненадежным и опасным.

Оно ненадежно, так как международная организация защищает граждан ослабленного таким образом государства от использования в корыстных целях

их политической и военной слабости. Нельзя избежать ущерба только в одном отношении — в отношении их национальной гордости. Если же допустить, что имеются в виду граждане страны-агрессора, то этот ущерб неизбежен в любом случае при условии, что агрессия была отражена.

Также чрезвычайно опасно предубеждение, что невозможно отличить отношение к государству от отношения к отдельному его гражданину: ведь когда возникает проблема, как поступить со страной-агрессором, в странах-победительницах неизбежно появляются две группировки, а именно, фракция тех, кто требует суровости, и тех, кто требует снисходительности. Как правило, и те и другие не замечают третьей возможности: сурово отнестись к государству и, в то же время, проявить мягкость к его гражданам.

Но если этой возможности не замечают, случается следующее. Сразу после победы к государству-агрессору *и* его гражданам относятся сравнительно жестоко. Однако само государство, властные структуры, возможно, избегут того жестокого отношения, которого они заслужили, из-за нежелания жестоко обращаться с невинными гражданами, т.е. благодаря влиянию, каким-то образом оказываемому фракцией, ратующей за милосердие. Несмотря на это нежелание, граждане, вероятно, будут страдать больше, чем они того заслужили. Поэтому через некоторое время в победоносных странах, возможно, возникнет реакция. Тенденции эгалитаризма и гуманизма усилят фракцию, выступающую за терпимость и, наконец, встанут на место жестокой политики. Однако это все не только может предоставить шанс государству-агрессору начать новую агрессию — это также наделит его оружием морального негодования, как человека, с которым обошлись дурно. В то же время государства-победители, вероятно, будут страдать робостью, как человек, который чувствует, что поступил дурно.

Это весьма нежелательное развитие должно в конечном счете привести к новой агрессии. Ее можно избежать, если и только если с самого начала четко разграничить государство-агрессор (и тех, кто несет ответственность за его действия), с одной стороны, и граждан, с другой стороны. Жестокое отношение к государству-агрессору и даже радикальное разрушение его властных структур не получит такого нравственного отклика гуманистических чувств в победоносных странах, если оно соединено со справедливой политикой по отношению к отдельным гражданам.

Но возможно ли разрушить политическую силу государства, не нанося в то же время вреда его гражданам? Чтобы доказать, что это вполне возможно, я предложу пример политики, разрушающей политическую и военную мощь государства-агрессора, но не затрагивающей интересы отдельных граждан.

Окраины государства, в том числе морское побережье, а также основные (не все) гидростанции, месторождения угля и металлургические заводы должны быть отделены от государства и управляться как международные объекты, которые никогда не будут возвращены стране. Порты и сырье должны быть доступны гражданам государства, чтобы они могли продолжать экономическую деятельность в рамках закона, не страдая от каких бы то ни было экономических санкций, при условии, что они *пригласили* международные комиссии следить за тем, что эти средства используются по назначению. Запрещено *любое* их использование, способное помочь созданию нового военного потенциала, и если есть основания для подозрения, что международное оборудование и сырье используются для этих целей, их эксплуатация немедленно приостанавливается. В этом случае подозреваемые

должны *пригласить* комиссию для тщательного расследования и предоставить удовлетворительные гарантии надлежащего использования ресурсов.

Эта процедура не устранила бы возможности нового нападения, но государство-агрессор в этом случае было бы вынуждено совершить нападение на международные территории, прежде чем создать новый военный потенциал. Поэтому новая агрессия была бы безнадежной при условии, что остальные страны сохранили и развили свой военный потенциал. В такой ситуации государство-агрессор было бы вынуждено в корне изменить свою установку и склониться к сотрудничеству. Оно будет вынуждено просить о международном контроле за его промышленностью и содействовать работе международного контролирующего органа (вместо того, чтобы препятствовать ей), так как только это послужит гарантией предоставления необходимых для промышленности средств. По-видимому, такое развитие не потребует больше никакого вмешательства во внутреннюю политику данного государства.

Опасность использования процедуры превращения ряда объектов в международные для эксплуатации или унижения населения побежденной страны может быть устранена путем международных правовых контрмер — например, могут быть предусмотрены апелляционные суды.

Этот пример показывает, как возможно, чтобы с государством обращались жестоко, а с его гражданами — милосердно.

* (Я сохранил части (1) и (2) этого примечания в том виде, как они были написаны в 1942 году. Лишь к части (3), ставшей неактуальной, я сделал добавление после первых двух абзацев.)*

(3) Однако является ли такой инженерный подход к проблеме мира научным? Уверен, многие будут утверждать, что подлинно научная установка по отношению к проблемам войны и мира должна быть иной. Они скажут, что *прежде всего мы должны исследовать причины войны.* Мы должны изучить силы, ведущие к войне, а также силы, ведущие к миру. Например, недавно кто-то заявил, что «длительный мир» может наступить только в том случае, если мы полностью рассмотрим «внутренние динамические силы» общества, способные привести к войне или миру. С тем чтобы выяснить, что это за силы, мы должны, разумеется, изучить историю. Иначе говоря, мы должны применить историцистский, а не технологический метод к проблеме мира. Это и называют единственно научным подходом.

Опираясь на историю, историцист может показать, что причины войны кроются в столкновении экономических интересов, в классовом или идеологическом конфликте, например в конфликте между свободой и тиранией, в расовых или национальных противоречиях, в столкновении имперских интересов или военных систем, в ненависти или в страхе, в зависти или в реваншизме или во всех этих и бесчисленных других факторах. Таким образом, он покажет, как сложно устранить эти причины. Он покажет, что нет смысла создавать международные организации, раз мы не можем устранить причины войны, — например, экономические и т. п.

Подобно этому психологист может доказывать, что причины войны кроются в «человеческой природе» или, точнее, в ее агрессивности и что единственный способ сохранить мир — это готовиться к следующим вспышкам агрессии. (Некоторые умники совершенно серьезно предлагают читать триллеры, несмотря на то, что их обожали многие диктаторы последнего времени.)

Я не думаю, что эти способы решения проблемы перспективны. Вернее, я не считаю правдоподобным довод, согласно которому для установления мира следует выяснить причину или причины войны.

Не исключено, что в некоторых случаях поиск причин некоторого зла и их устранение ведет к успеху. Если у меня болит нога и выясняется, что в туфле камешек, я могу его выкинуть. Однако это недостаточное основание для обобщений. Метод устранения камешков срабатывает далеко не во всех случаях, когда у меня болит нога. Временами я не могу определить «причину», временами я не могу ее устранить.

В общем, метод устранения причины нежелательного события применим только при условии, что нам известен короткий перечень необходимых условий (т.е. такой, что рассматриваемое событие может произойти лишь тогда, когда соблюдено хотя бы одно из перечисленных в этом списке условий) и если все эти условия поддаются контролю, вернее, могут быть предотвращены. (Следует заметить, что необходимые условия — это не то же самое, что иногда обозначают расплывчатым термином «причина» — скорее, это то, что обычно называют «сопутствующими причинами». Как правило, говоря о «причинах», мы имеем в виду множество достаточных условий.) Однако я не думаю, что может быть составлен такой список необходимых условий войны. Войны начинались в самых разных обстоятельствах. Войны — это не простое явление, подобное, скажем, грозам. Нет оснований считать, что если мы называем словом «война» множество разнообразных явлений, то они поэтому вызываются одинаковыми «причинами».

Это все показывает, что явно непредубежденный и несомненно научный подход, изучение «причин войны», в действительности не только подчинен предубеждениям, но и способен закрыть путь к обоснованному решению проблемы, т.е. является псевдонаучным.

Далеко ли мы продвинемся, если вместо введения законов и полиции станем решать «научно» проблему преступности, т.е. попытаемся точно выяснить, каковы причины преступления? Это не значит, что мы не можем время от времени обнаруживать важные факторы, сопутствующие преступлению или войне, или что мы не можем таким путем предотвращать значительный ущерб, однако всем этим можно заняться после того, как установлен контроль над преступлениями, т.е. после того, как введена наделенная силой полиция. С другой стороны, изучение экономических, психологических, наследственных, нравственных и других «причин» преступления и попытка их устранить вряд ли привело бы нас к мысли о том, что полиция (не устраняющая причину) может взять под контроль преступность. Мало того, что такие термины, как «причины войны» расплывчаты, — весь этот подход совершенно ненаучен. С тем же успехом можно было бы настаивать на том, что ненаучно носить пальто, когда холодно, и что требуется выяснить причины холодной погоды и устранить их. Или, может быть, заявить о ненаучности смазки, предложив вместо этого выяснить причины трения и устранить их. Я полагаю, что последний пример показывает всю абсурдность этой на первый взгляд научной критики: ведь так же, как смазка уменьшает «причины» трения, международная полиция (или другое вооруженное соединение подобного рода) может уменьшить важную «причину» войны, а именно надежду «удрать с добычей».

[8] Я попытался показать это в моей работе «The Logic of Scientific Discovery». В соответствии с представленной здесь методологией я полагаю, что систематическое применение частичной инженерии поможет нам создать эмпирическую социальную технологию, которая достигается методом проб и ошибок. Только так, по-моему, и можно приступить к созданию эмпириче-

ской общественной науки. Тот факт, что такой общественной науки все еще нет и что историцистский метод не способен нас к ней приблизить — это один из самых сильных аргументов против возможности широкомасштабной или утопической оциальной инженерии. См. также мою работу «The Poverty of Historicism».

[9] Очень похожая формулировка содержится в лекции Джона Каррузерса «Социализм и радикализм», опубликованной отдельной брошюрой (J. *Car ruthers.* Socialism & Radicalism, publ. by Hammersmith Socialist Society, London, 1894). Его аргументы против постепенных реформ типичны: «Каждая полу мера приводит к дурным результатам, причем обычно это зло превышает то, против которого она была направлена. Пока мы не решимся приобрести новую одежду, мы должны быть готовы ходить в тряпье: ведь заплаты не улучшат обноски». (Следует заметить, что термин «радикализм», использо ванный в заголовке лекции Каррузерса, означает нечто совершенно проти воположное тому, как понимаю его я. Каррузерс защищает бескомпромисс ную программу очистки холста и критикует «радикализм», т.е. программу «прогрессивных» реформ, защищаемых «радикальными либералами». Ко нечно, это употребление термина «радикальный» привычнее моего. Тем не менее, первоначально этот термин означал «углубление к корням» зла, или «искоренение зла», и ему нет адекватной замены.)

Цитаты, приведенные в следующем абзаце текста (о «божественном образце», которому должен подражать художник-политик) взяты из «Государства», 500 e-501 a. См. также прим. 25 и 26 к гл. 8.

Я полагаю, что в платоновской теории форм содержатся элементы, чрезвычайно важные для понимания теории искусства. Этот аспект платонизма рассмотрен Дж. Стюартом в книге «Платоновское учение об идеях» (J. *Stewart.* Plato's doctrine of Ideas, 1909, p. 128 и след.). Однако, как мне кажется, он уделяет слишком много внимания предмету чистого созерцания (как противоположному «образцу», который художник не только мысленно представляет себе, но и пытается воссоздать на холсте).

[10] «Государство», 520 c. О «царском искусстве» см. «Политик» и прим. 57 (2) к гл. 8.

[11] Часто говорят, что этика — часть эстетики, так как этические проблемы в конечном счете дело вкуса (см., например, G. *Catlin.* The Science and Methods of Politics, p. 315 и след.) Я не против этого, если здесь имеется в виду только то, что этические проблемы нельзя решить с помощью рациональных методов науки. Однако не следует недооценивать огромную разницу между моральным «делом вкуса» и вкусом в эстетике. Если мне не нравится роман, музыкальная пьеса или, например, картина, я не обязан их читать, слушать или рассматривать. Эстетические проблемы (за исключением, быть может, архитектуры) — личностные проблемы, в то время как этические проблемы затрагивают людей и их жизни. В этом отношении они принципиально различны.

[12] Эта и предыдущая цитаты взяты из «Государства», 500 d-501 a (курсив мой). См. также прим. 29 (окончание) к гл. 4 и прим. 25, 26, 37 и 38 (особенно 25 и 38) к гл. 8.

Две цитаты, приведенные в следующем абзаце, из «Государства», 541 a, и из «Политика» 293 c-e.

Интересно (поскольку, по-моему, характерно для истерии романтического радикализма с его заносчивостью, спесью (греч. *υβρισ*) и тщеславной претензией на подобие божеству), что обоим рассмотренным нами фрагмен-

там из «Государства» — об очистке холста (500 d-501 a) и о изгнании (541 a) предшествует упоминание божественности философов: «философ... становится... божественным» (500 c-d) и «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» (540 c-d; см. также прим. 37 к гл. 83 и текст).

Интересно также (по той же самой причине), что первому из этих фрагментов предшествует фрагмент (498 d-e и след.; см. прим. 59 к гл. 8), в котором Платон выражает надежду на то, что философы в качестве правителей могут оказаться приемлемыми даже для «многих».

* Что касается термина «ликвидировать», можно процитировать следующий современный всплеск радикализма: «Разве не очевидно, что если мы стремимся к социализму — настоящему и постоянному, — то следует "ликвидировать" всю основную оппозицию, т.е. лишать гражданских прав, а при необходимости заточать в тюрьму всех, кто политически бездеятелен?». Этот замечательный риторический вопрос напечатан на с. 18 еще более замечательного памфлета Джильберта Коупа «Христиане в классовой борьбе», которому предпослано «Предисловие» епископа Брэдфордского *(Gilbert Cope.* Christians in the Class Struggle, 1942). В своем предисловии епископ уличает «нашу нынешнюю экономическую систему» в «аморальности и несоответствии христианству». Он говорит, что «когда совершенно ясно, что это — дело рук дьявола... никто не освободит слугу церкви от обязанности это разрушить». Поэтому епископ рекомендует памфлет как «ясный и проницательный анализ».

Можно процитировать еще несколько предложений этого памфлета. «Две партии могут обеспечить частичную демократию, в то время как полная демократия может быть установлена только единственной партией...» (с. 17). «В переходный период... рабочих... должна вести и организовывать единственная партия, не допускающая существования ни одной другой фундаментально ей противоположной...» (с. 19). «В социалистическом государстве свобода означает, что никому не разрешено посягать на принцип общественной собственности, но при этом каждого поощряют трудиться ради более действенного воплощения и функционирования этого принципа... Ответ на важный вопрос о том, как уничтожить оппозицию, определяется тем, какие методы использует сама оппозиция» (с. 18).

Но, по-видимому, интереснее всего следующий аргумент, который также находится на с. 18 и заслуживает внимательного прочтения: «Почему в капиталистической стране может быть социалистическая партия, а в социалистическом государстве не может быть капиталистической партии? Ответить легко: первая — это движение, включающее в себя все производительные силы огромного большинства и противостоящее крохотному меньшинству, в то время как вторая — это попытка меньшинства вернуть правящее положение и привилегии, возобновив эксплуатацию большинства». Иными словами, правящее «крохотное меньшинство» может позволить себе быть терпимым, а «огромное большинство» не может стерпеть «крохотное меньшинство». Этот простой пример — настоящий образец «ясного и проницательного анализа», как выразился епископ.*

[13] Об этом процессе см. также гл. 13, особенно прим. 7 и текст.

[14] По-видимому, романтизм как в литературе, так и в философии мо жет быть прослежен с Платона. Хорошо известно, что Руссо испытал его непосредственное влияние (см. прим. 1 к гл. 6) и знал платоновского

«Политика» (см. «Общественный договор», книга II, гл. VII и книга III, гл. VI), в котором восхваляются пастухи древности.Вероятно, помимо этого прямого влияния, Платон послужил косвенным источником характерных для Руссо пасторального романтизма и его любви к простоте: ведь на Руссо, безусловно, повлияло итальянское Возрождение, представители которого заново открыли Платона, и особенно его натурализм и мечты о совершенном обществе простых пастухов (см. прим. 11 (3) и 32 к гл. 4 и прим. 1 к гл. 6). Интересно, что Вольтер сразу заметил опасность романтического обскурантизма Руссо. Заметил ее и восхищавшийся Руссо Кант, когда столкнулся с гердеровскими «Идеями» (см. также прим. 56 к гл. 12 и текст).

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 10

Эпиграф к этой главе заимствован из «Пира», 193 d.

[1] См. «Государство», 419 a и след., 421 b, 465 c и след. и 519 e, см. также главу 6, в частности, разделы II и IV.

[2] Я имею в виду не только средневековые попытки остановить развитие общества — попытки, которые были основаны на платоновской теории, согласно которой правители ответственны за души, за духовное здоровье управляемых (и на многих практических советах, разработанных Платоном в «Государстве» и «Законах»), но также и многие позднейшие движения в этом же направлении.

[3] Я попытался применить к этой проблеме, насколько это возможно, метод, который я описал в моей «The Logic of Scientific Discovery».

[4] См., в частности, «Государство», 566 e, см. также далее прим. 63 к этой главе.

[s] В моей истории не должно быть «негодяев... Преступление... не представляет интереса... Все, что нас интересует, — это то, что лучшие люди делают с лучшими намерениями...» Я попытался, насколько это возможно, применить этот методологический принцип к моей интерпретации Платона. Формулировка процитированного в этом примечании принципа заимствована из предисловия Бернарда Шоу к «Святой Ианне» — см. первые предложения раздела «Трагедия, а не мелодрама» *(Б. Шоу.* Полное собрание пьес в шести томах. М., Искусство, т. 5, 1980, с. 355).

[6] О Гераклите см. главу 2. По поводу созданных Алкмеоном и Геродотом теорий равенства перед законом см. прим. 13, 14 и 17 к гл. 6. Относительно экономического эгалитаризма Фалея Халкедонского см. «Политику» Аристотеля, 1266a и Diels[5], гл. 39 (там же насчет и Гипподама из Милета). Относительно Гипподама см. также «Политику» Аристотеля, 1267b 22 и прим. 9 к гл. 3. Среди первых теоретиков политики мы должны, конечно, назвать софистов Протагора, Антифонта, Гиппия, Алкидама, Ликофрона и вместе с ними — Крития (см. Diels[5], фрагменты 6, 30-38, а также прим. 17 к гл. 8) и Старого олигарха (если это два разных человека), а также Демокрита.

По поводу терминов «закрытое общество» и «открытое общество» и их использования в сходном смысле А. Бергсоном см. «Примечание к Введению». Моя характеристика закрытого общества как магического и открытого общества как рационального и критического, конечно, не позволяет применять эти термины без определенной идеализации общества. Магическая установка ни в коем случае не исчезает из нашей жизни, даже из самых

«открытых» построенных до сих пор обществ, и, я думаю, маловероятно, что она вообще когда-либо исчезнет совсем. Несмотря на это, я считаю, что возможно сформулировать некоторый полезный критерий перехода от закрытого общества к открытому. Такой переход имеет место тогда, когда социальные институты впервые сознательно признаются продуктами человеческого творчества и когда их сознательное изменение обсуждается в терминах их пригодности для достижения человеческих целей и намерений. Если выразить то же самое менее абстрактно, можно сказать, что закрытое общество терпит крах, когда благоговение, с которым воспринимается социальный порядок, сменяется активным вмешательством в этот порядок и сознательным стремлением реализовать собственные или групповые интересы. Очевидно, что к такому социальному краху могут приводить культурные контакты в рамках роста цивилизации и, в еще большей степени, появление обнищавшей, т.е. безземельной части правящего класса.

Должен признаться, что мне не очень нравится использовать понятие «социальный крах» в общем случае. Мне кажется, что только что охарактеризованный крах закрытого общества был событием благотворным. В общем же случае термин «социальный крах», по-видимому, говорит только о том, что наблюдателю не нравится ход событий, который он описывает. Я думаю, что этот термин используется часто неправильно. Однако я полагаю, что с основанием или без него член определенного общества может иметь чувство того, что «все терпит крах». Нет сомнений, что для представителей ancien regime или русской знати Французская или Русская революции должны были представляться полным социальным крахом, но новые правители все это понимали, конечно, совсем по-другому.

А. Тойнби (см. *A. J. Toynbee.* A Study of History, vol. V, pp. 23-35, 338) описывает «появление схизмы в теле общества» как симптом того, что общество терпит крах. Поскольку схизма в форме разделения классов безусловно имела место в древнегреческом обществе задолго до Пелопоннесской войны, не ясно, почему Тойнби утверждает, что именно эта война (а не крах племенного строя) привела к краху эллинской цивилизации. (См. также прим. 45 (2) к гл. 4 и прим. 8 к настоящей главе.) Некоторые замечания о сходстве между греками и маори мож-но обнаружить в J. Burnet. Early Greek Philosophy, 2nd ed., в частности на с. 2 и 9. [7] Я обязан этой критикой органической теории государства, а также многими другими интересными предложениями И. Попперу-Линкою. В одной из своих книг (*J. Popper-Lynkeus.* Die Allgemeine Naehrpfiicht, 2nd ed., 1923, pp. 71 и след.) он, в частности, пишет: «Превосходный Менений Агриппа... убедил восставший плебс вернуться» (в Рим), «поведав им сравнение с членами тела, которые взбунтовались против желудка... Почему же никто из них не сказал ему: "Хорошо, Агриппа. Если должен быть желудок, то мы, плебс, отныне сами хотим быть им, а вы... можете играть роль членов тела"». (По поводу этого сравнения см. *Ливии.* «История Рима от основания города», II, 32, и *Шекспир.* «Кориолан», Акт I, сцена I.) Будет небезынтересным отметить, что даже такие современные и, по-видимому, прогрессивные движения, как «Mass-Observation», пропагандируют органическую теорию общества (в частности, на обложке их брошюры First Year's Work, 1937-38). См. также прим. 31 к гл. 5.

Следует вместе с тем признать, что племенное «закрытое общество» имеет в известном смысле «органический» характер именно по причине отсутствия в нем социального напряжения. Тот факт, что такое общество может быть

основано на рабстве (как это и было в случае древних греков), сам по себе не создает социального напряжения, потому что нередко рабы, так же как и скот, не составляли часть общества. Поэтому интересы рабов и их проблемы не обязательно создавали ситуацию, которая ощущалась бы правителями как серьезная проблема внутри их общества. Однако рост населения действительно создает такую проблему. В Спарте, которая не выселяла своих граждан в колонии, это привело прежде всего к подчинению соседних племен ради завоевания их территории, а затем к сознательной попытке остановить всякое изменение при помощи мер, которые включали контроль за ростом населения при помощи института инфантицида, контроля за рождаемостью и гомосексуализма. Все это было прекрасно замечено уже Платоном, который всегда настаивал (возможно, под влиянием Гипподама) на необходимости фиксированного числа граждан в городе-государстве и который в «Законах» рекомендовал колонизацию и контроль за рождаемостью, а ранее — и гомосексуализм (такого же рода рассуждения можно обнаружить и в «Политике» Аристотеля, 1272a 23) как средство для поддержания постоянства населения (см. «Законы», 740 d-741 a и 838 e). (По поводу платоновской рекомендации инфантицида в «Государстве» и подобных проблем см., в частности, прим. 34 к гл. 4, прим. 22 и 63 к гл. 10 и прим. 39 (3) к гл. 5.) Конечно, всей этой практике вряд ли можно дать рациональное объяснение. Дорийская гомосексуальность, в частности, тесно связана с практикой войны и с попыткой возродить в жизни военной орды эмоциональное удовлетворение, которое в основном было разрушено с крахом племенного строя. Можно вспомнить, в частности, «войско, образованное из влюбленных», воспетое Платоном в «Пире», 178 e. Вместе с тем в «Законах», 636 b и след., 836 b/c Платон резко осуждает гомосексуальность (ср., однако, 838 e).

[8] Я полагаю, то, что я называю «напряжением цивилизации», сходно с феноменом, который подразумевал З. Фрейд, когда писал «Civilisation and its Discontent». А. Тойнби говорит о «чувстве сдвига» (A Study of History, V, p. 412 и след.), но ограничивает его «эпохами разложения», тогда как я нахожу социальное напряжение совершенно ясно выраженным уже у Герак лита (фактически, его следы можно обнаружить даже у Гесиода) — задолго до того времени, когда, по Тойнби, «эллинское общество» в его понимании начинает «разлагаться». Э. Майер говорит об исчезновении «статуса рожде ния, которое определяло место каждого человека в жизни, его гражданские и социальные права и обязанности, а также уверенность в возможности обеспечить свою жизнь» *(E. Meyer.* Geschichte des Altertums, III, p. 542). Это дает нам ясное описание напряжения в греческом обществе V века до н.э.

[9] Другой профессией такого рода, которая давала сравнительную интел лектуальную независимость, была профессия странствующего певца. Я в основном имею здесь в виду Ксенофана (см., в частности, о «протагореизме» в прим. 7 к гл. 5). Гомер также может служить таким примером. Очевидно, что эта профессия была доступна только очень немногим людям.

Получилось так, что у меня нет никакой личной заинтересованности в коммерции или в людях, мыслящих коммерчески. Однако влияние коммерческой предприимчивости на жизнь общества мне кажется весьма важным. Вряд ли случайно то, что древнейшая из известных нам цивилизаций — шумерская — была, насколько мы знаем, торговой цивилизацией с сильными демократическими чертами. Вряд ли случайно также то, что искусство письма, арифметика и начала науки оказались тесно связанными с торговой жизнью (см. также текст к прим. 24 к этой главе.)

[10] Ф*укидид,* I, 93. (Я в основном следую переводу Фукидида, выполненному Б. Джоветом.) По поводу политических симпатий Фукидида см. прим. 15 (1) к этой главе.

[11] Эта и следующая цитаты заимствованы из *Фукидид,* I, 107. Фукидидовскую историю об олигархах-изменниках с трудом можно узнать в аполо гетическом варианте Э. Майера (Gesch. d. Altertums, III, S. 594), несмотря на то, что у него не было каких-либо других, более надежных источников. Она просто искажена до неузнаваемости. (По поводу пристрастности Майера см. прим. 15 (2) к настоящей главе.) — По поводу подобной же измены (в 479 г. до н.э. в разгар битвы при Платеях) см. *Плутарх.* «Аристид», 13.

[12] *фукидид,* III, 82-84. Заключение приводимого далее отрывка характе ризует элемент индивидуализма и гуманизма, который, несомненно, был присущ Фукидиду как представителю Великого поколения (см. далее текст и прим. 27 к этой главе), принадлежавшему, как упоминалось ранее, к его умеренному крылу: «Но когда дело идет о мести, то люди не задумываются о будущем и без колебаний попирают все общечеловеческие законы, в которых заключена надежда на собственное спасение человека в случае какой-нибудь беды». Дальнейшее обсуждение симпатий Фукидида см. в прим. 15 (1) к этой главе.

[13] *Аристотель.* «Политика», VIII, (V), 9, 10/11, 1310a. Аристотель не согласен с такой явной враждебностью. Он считает, что мудрые «олигархи должны были бы радеть об интересах народа», и пытается дать им добрый совет: «Следовало бы держаться противоположных взглядов, и, *выставляя их напоказ,* олигархи должны были бы указывать в своих клятвенных обещаниях: "Я не буду обижать простой народ"» (курсив мой).

[14] *Фукидид,* II, 9.

[15] См. *E. Meyer.* Geschichte des Altertums, IV, 1915, S. 368.

(1) Для того, чтобы оценить якобы беспристрастность Фукидида или, скорее, его бессознательную предубежденность, следует сравнить его трактовку важнейшей битвы при Платеях, которая привела к развязыванию первой части Пелопоннесской войны (Э. Майер, следуя Лисию, называет эту часть «Архидамовой войной» — см. *E. Meyer.* Gesch. d. Altertums, IV, S. 307; V, S. VII), с его трактовкой мелийского конфликта — первого агрессивного действия Афин во второй части войны (войны Алкивиада). Архидамова война началась с нападения на демократическую Платею — стремительного нападения, сделанного без всякого объявления войны со стороны Фив, союзника тоталитарной Спарты, друзья которых внутри Платеи — олигархическая пятая колонна — ночью открыли двери Платеи врагу. Несмотря на важность этого эпизода — ведь он послужил непосредственной причиной войны, — Фукидид сообщает о нем весьма кратко (II, 1-7). Он ничего не говорит о моральном аспекте, за исключением упоминания о том, что «платейское дело было, конечно, явным нарушением мирного договора». Однако он осуждает (II, 5) демократов Платеи за их жестокое обращение с захватчиками и даже выражает подозрение — не преступили ли они клятвы. Такое описание резко контрастирует с известным и подробно изложенным, хотя, конечно, и выдуманным, Мелийским диалогом *(Фукидид,* V, 85-113), в котором Фукидид пытается заклеймить афинский империализм. Будучи, по-видимому, шокированными мелийским делом (ответственность за которое, возможно, несет Алкивиад — см. *Плутарх.* «Алкивиад», 16), афиняне *не* напали на своих противников без предупреждения и попытались вступить в переговоры, прежде чем приступить к использованию силы.

Другой случай судить о позиции Фукидида представляет его восхваление (VIII, 68) лидера олигархической партии оратора Антифонта (который упоминается у Платона в «Менексене», 236 a, см. также конец прим. 19 к гл. 6). **См. наше примечание к прим. 19 к гл. 6. — *Прим. редактора и переводчика.***

(2) Э. Майер — один из крупнейших современных авторитетов по рассматриваемому историческому периоду. Чтобы оценить его общую позицию, следует прочесть следующие принадлежащие ему презрительные замечания о демократических правительствах (существует много подобных пассажей): «Значительно более важным» (важнее, чем вооружаться) «было для них продолжать увлекательную игру партийных распрей и гарантировать неограниченную свободу, понимаемую каждым в соответствии со своим частным интересом» *(E. Meyer.* Gesch. d. Altertums, V, S. 61). Однако, что же это, если не «понимание в соответствии со своим частным интересом», когда Майер пишет: «Замечательная свобода демократии и ее лидеров явно доказала свою неэффективность» (op. cit., S. 69). Об афинских демократических лидерах, которые в 403 г. до н. э. отказались сдаться Спарте (и отказ которых был позднее даже оправдан их успехом — хотя никакого оправдания этому не требовалось), Майер говорит: «Некоторые из этих лидеров, возможно, были искренними фанатиками,... они, по-видимому, были настолько неспособными к какому-либо трезвому суждению, что действительно верили» (в то, что они говорили, а именно), «что Афины никогда не должны капитулировать» (op. cit., IV, S. 659). Э. Майер строго осуждает других историков за их предубежденность (см., к примеру, прим. в op. cit., V, SS. 89 и 102, где он защищает тирана Дионисия Старшего от, по его мнению, пристрастных нападок, и S. 113 внизу и S. 114 вверху, где он также выходит из себя по поводу некоторых настроенных против Дионисия «попугайствующих историков»). Так, он называет Дж. Гроута «английским радикальным лидером», а его работу «не историей, а апологией Афин» и гордо противопоставляет себя таким людям: «Вряд ли возможно отрицать, что мы стали более беспристрастными в вопросах политики и что мы, тем самым, пришли к более правильным и более содержательным историческим суждениям» (все эти цитаты из op. cit., III, S. 239).

За точкой зрения Майера скрывается Гегель. Этим все и объясняется (надеюсь, читатели согласятся со мною в этом после чтения главы 12). Гегельянство Майера становится особенно очевидным в следующем его замечании, которое представляет собой неосознанную, но почти буквальную цитату из Гегеля. Это замечание находится в op. cit., III, S. 256, где Майер говорит о «плоских и морализирующих оценках, которые подходят к великим политическим мероприятиям с меркой гражданской морали» (Гегель говорит о мерках «личных добродетелей»), «игнорируя тем самым более глубокие истинно моральные факторы государства и исторической ответственности». Это в точности соответствует отрывкам из Гегеля, цитируемым в главе 12, см. прим. 75 к гл. 12. Я хотел бы еще раз воспользоваться возможностью подчеркнуть, что я не претендую на беспристрастность моих исторических оценок. Конечно, я делаю все, что могу, чтобы установить необходимые факты. Однако я сознаю, что мои оценки (подобно оценкам любого другого человека) должны полностью зависеть от моей точки зрения. Это я признаю, хотя я и полностью уверен в моей точке зрения, т.е. в том, что мои оценки правильны.

[16] *Meyer,* op. cit., IV, S. 367.
[17] *Meyer,* op. cit., IV, S. 464.
[18] Следует, однако, иметь в виду, что, как свидетельствуют жалобы реакционеров, рабство в Афинах находилось на грани разложения. См. свидетельства, приведенные в прим. 17, 18 и 29 к гл. 4, а также прим. 13 к гл. 5, прим. 48 к гл. 8 и прим. 27-37 к настоящей главе.
[19] См. *Meyer,* op. cit., IV, S. 659.

Майер замечает по поводу мотивов афинских демократов: «Теперь, когда было уже слишком поздно, они сделали шаг по направлению к политическому устройству, которое впоследствии помогло Риму... заложить основы своего величия». Другими словами, вместо признания за Афинами заслуги конституционного усовершенствования первостепенной важности, он упрекает их, и эта заслуга приписывается Риму, чей консерватизм больше пришелся по вкусу Майеру.

Случай в римской истории, на который намекает Майер, связан с установлением Римом альянса или федерации с Габией. Однако сразу перед этим на той же самой странице, на которой Майер описывает эту федерацию (в V, S. 135), мы можем также прочитать: «Все эти города, связавшись с Римом, потеряли свое существование... даже не получив политической организации типа аттических "демов"». Несколько позже (в V, S. 147) опять упоминается Габия, и Рим в своей благородной «либеральности» снова противопоставляется Афинам, но на следующей странице Майер сообщает без всякого критического отношения о предпринятом Римом разграблении и уничтожении города Вейи, которое положило конец цивилизации этрусков.

Пожалуй, самым варварским примером из всех этих римских разрушений было разрушение Карфагена. Оно произошло в тот момент, когда Карфаген больше не представлял опасности для Рима, и лишило и Рим, и нас ценнейшего вклада, который Карфаген мог бы внести в цивилизацию. Я упомяну только погибшие там величайшие сокровища географической информации. (История завоевания Карфагена не слишком отличается от падения Афин в 404 г. до н. э., обсуждаемого далее в этой главе — см. прим. 48. Олигархи Карфагена предпочли падение своего города победе демократии.)

Позднее, под влиянием стоицизма, выведенного косвенным образом из философии Антисфена, Рим начал развивать весьма либеральные и гуманистические взгляды. Он достиг вершины своего развития в течение нескольких веков мирного существования после эпохи Августа (см., например, *A. Toynbee.* A Study of History, V, pp. 343-346), но именно в этом некоторые романтические историки видят начало его упадка.

Конечно, было бы наивным и романтическим заблуждением верить, как это делают многие, что упадок Рима был вызван вырождением, проистекающим из длительного мира, демократизацией или превосходством более молодых варварских народов и т. п., короче — перееданием (см. прим. 45 (3) к гл. 4). Опустошающее действие сильнейших эпидемий (см. *N. Zinsser.* Rats, Dee, and History, 1937, pp. 131 и след.), неконтролируемое и прогрессирующее истощение почвы, а вместе с ним и крах сельскохозяйственной основы римской экономической системы (см. *V. G. Simkhovitch.* «Hay and History» и «Rome's Fall Reconsidered. In: Towards the Understanding of Jesus, 1927) были, по-видимому, главными причинами упадка Рима. См. также *W. Hegemann.* Entlarvte Geschichte (1934).

[20] *Фукидид,* VII, 28; ср. *Meyer,* op. cit., IV, S. 535. Важное замечание о том, что «афиняне надеялись увеличить свои доходы», позволяет нам

зафиксировать приблизительную верхнюю границу пропорции между предварительно наложенными податями и объемом торговли.

[21] Это ссылка на мрачный каламбур, который я нашел у П. Милфорда: «Плутократия предпочтительнее лутократии». ** В оригинале утверждение П. Милфорда таково: « A Plutocracy is preferable to a Lootocracy». Здесь очевидная игра слов: в английском языке слово «looter» означает «граби тель». — *Прим. редактора и переводника."*

[22] *Платон.* «Государство», 423 b. По поводу проблемы стабилизации численности населения см. прим. 7 к этой главе.

[23] *Meyer.* Geschichte des Altertums, IV, S. 577.

[24] *Meyer,* op. cit., V, S. 27. См. также прим. 9 к этой главе и текст к прим. 30 к гл. 4.

*В «Законах», 742 a-c, Платон совершенствует спартанский подход к этой проблеме. Он устанавливает «следующий закон. Никто из частных лиц не имеет права владеть золотом или серебром. Однако для повседневного обмена должна быть монета,... но она будет ценной лишь внутри страны, для остальных же людей не будет иметь никакого значения... Для оплаты военных походов или путешествий в иные государства — посольств, либо... всевозможных вестников... государству необходимо... обладать действительной по всей Элладе монетой. Если частному лицу понадобится выехать за пределы родины, оно может это сделать лишь с разрешения властей; по возвращении домой оно должно сдать государству имеющиеся у него чужеземные деньги, получив взамен местные деньги, согласно расчету. Если обнаружится, что кто-либо присвоил чужеземные деньги, они забираются в пользу казны; знавший же об этом и не сообщивший подвергается вместе с тем, кто ввез эти деньги, порицанию и проклятию, а также и пене в размере не менее количества ввезенных чужеземных денег». Читая этот отрывок, хочется спросить, не клевещут ли на Платона, называя его реакционером, копировавшим законы тоталитарного полиса Спарты? Ведь он здесь предвосхищает более чем за 2000 лет принципы и практику, которые в наши дни почти повсюду приняты в качестве здравой политики большинством прогрессивных западноевропейских демократических правительств (которые, подобно Платону, надеются, что какие-нибудь другие правительства будут заботиться о «действительной по всей Элладе монете»).

Следующий отрывок («Законы», 950 d-951 a) имеет, однако, уже меньше общего с политикой современных либеральных правящих западных кругов: «Прежде всего, кто не достиг сорока лет, тому вовсе не разрешается путешествовать куда бы то ни было. Затем вообще не разрешается никому путешествовать по частным надобностям, а только по общегосударственным: речь идет о глашатаях, послах и феорах... *Вернувшись на родину, эти люди укажут молодым, что законы, определяющие государственный строй иных государств, уступают нашим»* (курсив мой).

Подобные же законы устанавливаются Платоном для приема иностранцев. Дело в том, что «сношения государств с другими государствами обычно ведут к разнообразному смешению нравов, так как чужеземцы внушают местным жителям различные новшества. Это принесло бы величайший вред гражданам, обладающим благодаря правильным законам, хорошим государственным устройством» (949 e-950 a).

[25] Это принимается Э. Майером (op. cit., IV, S. 433 и след.), который в очень интересном отрывке говорит о двух партиях: «каждая из них заявляла, что защищает "государство отцов"... и что оппонент заражен современным

духом эгоизма и революционного насилия. В действительности, заражены были обе... Традиционные обычаи и религия были глубже укоренены в демократической партии; ее аристократические противники, боровшиеся под флагом реставрации прежних времен, были... полностью осовременены». См. также op. cit., V, SS. 4 и след., S. 14, а также следующее примечание.

[26] Из аристотелевской «Афинской политии», гл. 34, § 3, мы узнаем, что Тридцать тиранов первоначально исповедовали то, что представляется Ари стотелю «умеренной» программой, а именно — программу «государства отцов» или «отеческого государства». По поводу нигилизма и умеренности Крития см. его теорию религии, обсуждаемую в главе 8 (см., в частности, прим. 17 к этой главе) и прим. 48 к настоящей главе.

[27] Очень интересно сравнить отношение Софокла к новой вере с отноше нием к ней Еврипида. Софокл сожалеет (см. *Meyer,* op. cit., IV, S. III): «Несправедливо, что... низкорожденные должны процветать, в то время как достойные и высокорожденные несчастны». Еврипид отвечает (вместе с Антифонтом — см. прим. 13 к гл. 5), что различие между благородными и низкорожденными (в частности, рабами) только словесно: «У раба позорно только имя». По поводу гуманистических элементов в воззрениях Фукидида см. цитату в прим. 12 к этой главе. Относительно вопроса, насколько тесно Великое поколение было связано с космополитическими тенденциями, см. свидетельства, приведенные в прим. 48 к гл. 8, — в частности, враждебных свидетелей, т.е. Старого олигарха, Платона и Аристотеля.

[28] «Мисологи» — ненавистники рационального рассуждения — сравни ваются Сократом с «мизантропами», или человеконенавистниками (см.«Фе-дон», 89 c). Для контраста сравните платоновское мизантропическое заме чание в «Государстве», 496 c-d (см. также прим. 57 и 58 к гл. 8).

[29] Цитаты в этом абзаце заимствованы из фрагментов Демокрита, приве денных в *H. Diels.* Vorsokratiker[5], фрагм. 41, 179, 34, 261, 62, *55,* 251, 247 (подлинность фрагмента 247 подвергнута сомнению Г. Дильсом и У. Тар ном — см. прим. 48 к гл. 8), 118. (Русские переводы фрагментов Демокрита приведены по книге: *С. Я. Лурье.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. М., Наука, 1970, с. 361, 362, 210, 363, 361, 367, 372, 372.)

[30] См. текст к прим. 16 к гл. 6.

[31] См. *Фукидид,* II, 37-41. См. также замечания, содержащиеся в прим. 16 к гл. 6."Как мы отмечали ранее (в нашем примечании к эпиграфу к главе 1), имеется определенное расхождение между русским переводом речи Перикла (в издании: *Фукидид.* История. Ленинград, Наука, 1981) и тем, который использует К. Поппер. В тексте главы 10 речь Перикла цитируется в основном по русскому изданию, за исключением несовпадающей части. Соответствующий фрагмент в русском издании Фукидида выглядит так: «Одни и те же люди у нас одновременно бывают заняты делами и частными, и общественными. Однако и остальные граждане, несмотря на то, что каждый занят своим ремеслом, также хорошо разбираются в политике. Ведь только мы одни признаем человека, не занимающегося общественной дея тельностью, не благонамеренным гражданином, а бесполезным обывателем. Мы не думаем, что открытое обсуждение может повредить ходу государст венных дел.» *(Фукидид.* История. Книга II, глава 40. Ленинград, Наука, 1981, с. 81). — *Прим. редактора и переводчика."*

[32] См. *Th. Gomperz.* Greek Thinkers, Book V, ch. 13, 3 *(Germ,* ed., II, S. 407).

[33] «История» Геродота с ее продемократической ориентацией (см., на пример, III, 80) появилась через год или два после речи Перикла (см. *Meyer,* op. cit., IV, S. 369).

[34] Это отмечалось, к примеру, Т. Гомперцем (Th. *Gomperz.* Greek Thinkers, Book V, ch. 13, 2 (Germ. Ed., II, SS. 406 и след.). Он обращает внимание на следующие отрывки из «Государства»: 557 d и 561 c и след. Отмеченное Гомперцем сходство не вызывает сомнений. См. также издание «Государства» Дж. Адама (vol. II, p. 235, примечание к 557 d 26). См. также «Законы», *699* d/e и след. и 704 d-707 d. По поводу подобного же наблюдения относи тельно Геродота (III, 80) см. прим. 17 к гл. 6.

[35] Некоторые оспаривают принадлежность «Менексена» Платону, но я полагаю, что это показывает только их тенденцию к идеализации Платона. За подлинность «Менексена» ручается Аристотель, который цитирует из него замечание, принадлежащее, по его утверждению, «Сократу в его надгробной речи» («Риторика», I, 9, 30 = 1367 b 8, и III, 14, 11 = 1415 b 30 — *Аристотель.* Риторика // Античные риторики. М., Изд-во МГУ, 1978, с. 154). См. также конец прим. 19 к гл. 6, прим. 48 к гл. 8 и прим. 15 (1) и 61 к настоящей главе.

[36] «Афинская полития» Старого олигарха (или Псевдо-Ксенофонта) была опубликована в 424 г. до н. э. (по И. Кирхгофу, цитируемому Гомперцем в Greek Thinkers. Germ, ed., I, S. 477). По поводу приписывания этой работы Критию см. *J. E. Sandys.* Aristotle's Constitution of Athens. Introduction, IX, в частности, прим. 3. См. также прим. 18 и 48 к этой главе. Влияние «Афинской политии» на Фукидида, как мне кажется, заметно в отрывках, процитированных в прим. 10 и 11 к этой главе. По поводу влияния этого пам^шета на Платона см., в частности, прим. 59 к гл. 8 и «Законы», 704 a/707 d. (См. также *Аристотель.* Политика, 1326b-1327a; *Cicero.* De Rebublica, II, 3, 4.)

[37] Я имею в виду книгу: *M. M. Rader.* No Comprimise — The Conflict between Two Worlds, 1939, содержащую превосходную критику идеологии фашизма.

В связи с упоминаемым далее в этом абзаце предупреждением Сократа против мизантропии и мисологии см. прим. 28 к этой главе.

[38] * (1) По поводу концепции, согласно которой то, что можно назвать «изобретением критического мышления», закладывает основу новой тради ции — традиции критического обсуждения мифов и теорий — см. мою статью: *K. Popper.* Towards a Rational Theory of Tradition // The Rationalist Annual, 1949, перепечатанную в «Conjectures and Refutations». (Только возникновение новой традиции может объяснить тот факт, что в ионийской школе три первых поколения философов создали три различных философ ских учения.) *

(2) Школы (в особенности, университеты) до сих пор сохранили некоторые черты племенного духа. Однако я имею в виду не только эмблемы или дух товарищества со всеми его социальными последствиями кастовости и т. п., но также патриархальный и авторитарный характер очень многих школ. Не случайно, что Платон, когда он не преуспел в восстановлении племенного строя, основал вместо этого школу. Не случайно и то, что школы так часто оказываются бастионами реакции, а школьные учителя — диктаторами в карманном издании.

Для иллюстрации племенного характера этих древних школ я перечислю здесь некоторые из табу ранних пифагорейцев. (Список заимствован из J. Burnet. Early Greek Philosophy, p. 106, который сам он взял из *H. Diels.*

Vorsokratiker[3], vol. I., pp. 97 и след., см. также свидетельство Аристоксена в *H. Diels[3],* p. 101.) Дж. Вернет говорит о «настоящих табу весьма примитивного типа»: Воздерживаться от бобов. — Упавшего не поднимать. — Не прикасаться к белому петуху. — Хлеб не разламывать. — Через ярмо не перешагивать. — Не ворошить огонь ножом. — От целого хлеба не откусывать. — Венок не ощипывать. — На хлебной мере не сидеть. — Не есть сердца. — По большим дорогам не ходить. — Ласточек в дом не допускать. — След горшка на золе стирай. — Не глядись в зеркало при светильнике. — Встав с постели, сверни ее и разгладь место, где спал. — (Л, 488, 490, 491).

[39] Интересную параллель этому развитию представляет разрушение пле менного строя во время персидских завоеваний. Эта социальная революция привела, как отмечает Э. Майер (E. *Meyer.* Geschichte des Altertums, III, S. 167 и след.) к появлению некоторого числа профетических, т.е. в нашей терминологии историцистских религий судьбы, упадка и спасения, среди них — религии «избранного народа» (см. главу 1).

Для некоторых из этих религий была также характерна доктрина, согласно которой сотворение мира не закончено, оно все еще продолжается. Это следует сравнить с ранней греческой концепцией мира как сооружения и с гераклитовским отвержением этой концепции, описанным в главе 2 (см. прим. 1 к этой главе). Здесь можно упомянуть, что даже Анаксимандр испытывал некоторые затруднения в связи с этой концепцией. Подчеркивание им неограниченности, недетерминированности или неопределенности характера строительного материала, из которого создан мир, могло быть выражением чувства, что это сооружение или здание может не обладать никакой определенной структурой, т.е. что оно находится в состоянии потока (ср. след. прим.).

Развитие дионисийской и орфической мистерий в Греции, вероятно, зависит от религиозного развития Востока (см. *Herodotus,* II, 81). Пифагорейство, как хорошо известно, имело много общего с орфическим учением, особенно в части теории души (см. также прим. 44 к этой главе). Однако пифагорейство определенно имело «аристократический» оттенок в противоположность орфическому учению, которое представляло своего рода «пролетарский» вариант движения. Э. Майер (op. cit., III, p. 428, § 246), вероятно, прав, когда он описывает начало философии как рациональное противодействие движению мистерий. См. отношение Гераклита к этим вопросам (фрагм. 5, 14, 15, 40, 129 в Diels[5]; 124-129 и 16-17 в Bywater). Гераклит ненавидел мистерии и Пифагора. Пифагореец Платон презирал мистерии — «Государство», 364 e и след.; см., однако, добавление IV Дж. Адама к книге IX «Государства» (vol. II, p. 378 и след.).

[40] По поводу Анаксимандра (см. предшествующее примечание) см. Diels[5], фрагм. 9: «Этим началом он считает... некую бесконечную природу,... а из каких начал вещам рожденье, в те же самые гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды... в назначенный срок времени» (Л, 117, 127). То, что индивиду альное представлялось Анаксимандру *несправедливостью,* было интерпре тацией, предложенной Т. Гомперцем (Greek Thinkers, German ed., vol. I, S. 46; отметьте сходство с платоновской теорией справедливости), однако эта интерпретация поверглась серьезной критике.

[41] Парменид первым попытался искать спасения от этого напряжения при помощи интерпретации своего видения остановленного мира как выражения

истинной реальности и текучего мира, в котором он жил, как иллюзии. Истинное бытие «неделимо, ибо оно все одинаково, а вот тут его ничуть не больше, а вот там ничуть не меньше» (Dieis[5], фрагм. 4; Л, 290). По поводу Парменида см. также прим. 22 к гл. 3 и соответствующий текст.

[42] См. прим. 9 к настоящей главе, а также прим. 7 к гл. 5.

[43] См. *E. Meyer.* Geschichte des Altertums, III, S. 443 и IV, S. 120 и след.

[44] См. J. Burnet. The Socratic Doctrine of the Soul // Proceedings of the British Academy, vol. VIII, 1915/16, p. 235 и след. Я стремлюсь подчеркнуть это частичное согласие, потому что не могу согласиться с большинством других теорий Бернета, особенно с теми, которые затрагивают отношения Сократа и Платона. В частности, его мнение, согласно которому Сократ политически реакционнее Платона (Greek Philosophy, I, p. 210), представ ляется мне несостоятельным (см. прим. 56 к этой главе).

Рассматривая сократовскую теорию души, я полагаю, что Бернет прав, настаивая на том, что поговорка «заботьтесь о своих душах» принадлежит Сократу. Эта поговорка выражает нравственную установку Сократа. Однако я считаю очень маловероятным, чтобы Сократ придерживался какой-либо метафизической теории души. Теории, развитые Платоном в «Федоне», «Государстве» и других диалогах, кажутся мне безусловно пифагорейскими. (По поводу орфическо-пифагорейской теории, согласно которой тело является гробницей души — см. J. Adam. Добавление IV к книге IX «Государства»; см. также прим. 39 к этой главе.) И, принимая во внимание ясное заявление Сократа в «Апологии Сократа», 19 с, вопрошавшего: «слышал ли кто из вас когда-либо, чтобы я хоть сколько-нибудь рассуждал о подобных вещах» (т.е. о спекуляциях по поводу природы — см. прим. 56 (5) к этой главе), я полностью не согласен с мнением Бернета, согласно которому Сократ был пифагорейцем, как и с его мнением о том, что Сократ придерживался определенной метафизической доктрины «природы» души.

Я считаю, что сократовская поговорка «заботьтесь о своих душах» — это выражение его морального (и интеллектуального) индивидуализма. Думается, что индивидуалистическая теория моральной самодостаточности добродетельного человека — одно из немногих учений, принадлежность которых Сократу не подлежит сомнению (см. свидетельство, упомянутое в прим. 25 к гл. 5 и прим. 36 к гл. 6). Причем это учение весьма тесно связано с идеей, выраженной в поговорке «заботьтесь о своих душах». Своим подчеркиванием самодостаточности Сократ хотел сказать: они могут уничтожить твое тело, но они не могут разрушить твою моральную целостность. Если последняя есть твоя главная забота, они не могут причинить тебе никакого реального вреда.

Думается, что Платон, когда он ознакомился с пифагорейской метафизической теорией души, почувствовал, что нравственная установка Сократа нуждается в метафизическом обосновании, в частности, в теории бессмертия души. Следовательно, Платон вместо сократовского «они не могут разрушить твою нравственную целостность» подставляет идею неразрушимости души (см. также прим. 9 и след. к гл. 7).

Мою интерпретацию могут оспаривать сразу и метафизики, и позитивисты. Они будут утверждать, что нравственная и неметафизическая теория души типа той, которую я приписываю Сократу, невозможна, поскольку любой разговор о душе является метафизическим. Я не думаю, что у меня много шансов переубедить метафизиков платоновского типа, однако я попытаюсь доказать позитивистам (материалистам и т.п.), что они также верят в

«душу» в смысле, очень похожем на тот, который я приписываю Сократу, и что большинство из них ценят эту «душу» выше, чем тело.

Прежде всего, даже позитивисты согласятся, что можно провести вполне эмпирическое и «осмысленное», хотя и несколько неточное, различие между «физическими» и «психическими» расстройствами. Действительно, это различение имеет важное практическое значение для медицины. (Вполне вероятно, что со временем оно может быть превзойдено более точным различением, однако, это другой вопрос.) Большинство из нас, даже позитивисты, если бы можно было выбирать, предпочли бы умеренную физическую болезнь умеренной форме безумия. Даже позитивисты, вероятно, предпочли бы продолжительную и, в конце концов, неизлечимую физическую болезнь (при условии, что она не приносит слишком сильные страдания) неизлечимому безумию, которое длилось бы столь же долго, и, скорее всего, излечимому безумию на какое-то время. Таким образом, я полагаю, мы можем, не используя никаких метафизических терминов, сказать, что заботимся о своей «душе» больше, чем о своем «теле». (Ср. «Федон», 82 d — замечание о тех, «кто заботится о своей душе, а не холит тело», см. также «Апологию Сократа», 29 d/30 b.) Изложенный способ рассуждения совершенно независим от любой теории «души». Сказанное верно, даже если утверждать, что в конечном счете душа — только часть тела, а всякое безумие — только физическое расстройство. (В этом случае мы могли бы сказать так: они ценят свой мозг выше, чем другие части тела.)

Вместе с тем можно ввести еще одно понятие «души», которое еще ближе к сократовой идее. Многие из нас готовы подвергнуться серьезным физическим испытаниям ради чисто интеллектуальных целей. Мы, например, готовы страдать ради прогресса научного знания или ради прогресса интеллектуального развития, т.е. ради приобретения «мудрости». (Об интеллектуализме Сократа см., например, «Критон», 44 d/e и 47 o.) Нечто похожее можно сказать и о достижении моральных целей, например, эгалитарной справедливости, мира и т. п. (см. «Критон», 47 e/48 a, где Сократ объясняет, что под «душой» он имеет в виду ту часть нашего существа, которой «несправедливость вредит, а справедливость бывает на пользу»). И многие из нас сказали бы вместе с Сократом, что для нас интеллектуальные, моральные и т. п. цели важнее даже здоровья, хотя мы и предпочитаем быть в добром здравии. Многие, по-видимому, согласились бы с Сократом, что если у нас и есть причина гордиться тем, что мы люди, а не животные, то она состоит в том, что мы можем принять такую установку.

Обо всем этом, я полагаю, можно говорить, вовсе не обращаясь к метафизической теории «природы души». И я не вижу никаких оснований, почему мы должны приписывать такую теорию Сократу, несмотря на его ясное заявление о том, что он вообще не рассуждал о подобных вещах.

[45] В «Горгии», который, как мне кажется, все же частично носит сократический характер (хотя пифагорейские элементы, на которые обратил внимание Т. Гомперц, делают его, я думаю, в основном платоническим — см. прим. 56 к этой главе), Платон вкладывает в уста Сократа нападки на «гавани, верфи, стены» Афин и на податные сборы или налоги, наложенные Афинами на союзников. Эти нападки, в том виде, как они приведены в диалоге, безусловно принадлежат Платону. Отсюда ясно, почему они так похожи на нападки олигархов. Однако я нахожу вполне возможным, что Сократ мог сделать подобные замечания, стремясь обратить внимание на такие предметы, которые, по его мнению, имели большое значение. Я

убежден, что ему была чужда идея превращения его нравственной критики в предательскую олигархическую пропаганду против открытого общества и, в особенности, против представителя такого общества — Афин. (По поводу вопроса о лояльности Сократа см., в частности, прим. 53 к этой главе и соответствующий текст.)

[46] Типичные персонажи платоновских диалогов — Калликл и Фрасимах. Их историческими ближайшими прототипами являются, по-видимому, Ферамен и Критий, а также Алкивиад, чей характер и чьи дела с большим трудом поддаются оценке.

[47] То, что я собираюсь сказать в этом примечании, носит весьма спекулятивный характер и не влияет на мои основные аргументы.

Я считаю вполне возможным, что в «Алкивиаде I» излагается реальное событие — как Сократ обратил Платона в свою веру, т.е. что в этом диалоге Платон выбрал фигуру Алкивиада для представления самого себя. Думается, у него были серьезные основания рассказать историю своего обращения. Дело в том, что Сократ, когда на него возложили ответственность за злодеяния Алкивиада, Крития и Хармида (см. далее), сослался в своей защитительной речи перед судом на Платона как на живой пример, т.е. как на свидетельство его действительного воспитательного влияния. Вполне вероятно, что Платон с его страстью к точным свидетельствам считал, что он обязан рассказать историю своих отношений с Сократом — историю, которую он не мог рассказать в суде (см. *A. E. Taylor.* Socrates, прим. 1 к с. 105). Используя имя Алкивиада и связанные с ним особые обстоятельства (например, его амбициозные политические мечтания, которые, возможно, были схожи с мечтами самого Платона до его обращения), он мог достичь своей апологетической цели (см. текст к прим. 49-50), если бы показал, что нравственное влияние Сократа — в целом и в частности на Алкивиада — весьма отличалось от того, о котором говорили обвинители Сократа. Я считаю возможным, что и «Хармид» также в основном является платоновским автопортретом. (Небезынтересно отметить, что сам Платон предпринимал подобные попытки обращения, но, насколько мы можем судить, совсем другого типа. Они были не столько следствием его личного нравственного влияния, сколько совершались с помощью институционального учения пифагорейской математики как предпосылки для диалектической интуиции идеи Блага. См., в частности, историю его попытки обратить Дионисия Младшего.) По поводу «Алкивиада I» и связанных с ним проблем см. также *G. Grote.* Plato, I, особенно pp. 351-355.

[48] См. *E. Meyer.* Geschichte des Altertums, V, S. 38 (а также *Ксенофонт.* Греческая история, II, 4, 22). В том же самом томе V исследования Э. Майера на с. 19-23 и 36-44 (см., например, с. 36) можно найти ряд свидетельств в пользу предложенной в тексте интерпретации рассматриваемых событий. «The Cambridge Ancient History» (1927, vol. V, см., в частности, p. 369 и след.) дает весьма сходную интерпретацию этих событий.

Можно добавить, что число свободных граждан, убитых Тридцатью тиранами за восемь месяцев их террора, приближалось, вероятно, к 1500 человек, что составляло, насколько мы знаем, немногим меньше одной десятой (приблизительно 8 процентов) общего числа полноправных граждан Афин, оставшихся после Пелопоннесской войны, иначе говоря, погибало по 1 проценту афинских граждан в месяц — достижение, вряд ли превзойденное даже в наши дни.

А. Тейлор пишет о Тридцати тиранах: «Отдавая дань справедливости, следует заметить, что эти люди, вероятно, просто "потеряли голову" под

влиянием искушения, вызванного сложившейся ситуацией. Критий до этого был известен как человек широкой культуры, политические склонности которого были определенно демократическими» *(A. E. Taylor.* Socrates. Short Biographies, 1937, p. 100, прим. 1). Я полагаю, что эта попытка преуменьшить ответственность марионеточного правительства и, в частности, любимого дяди Платона, является несостоятельной. Мы достаточно хорошо знаем, как следует оценивать неглубокие демократические чувства, которые в то время нередко выражались по всякому удобному поводу молодыми аристократами. Кроме того, отец Крития (см. *Meyer,* op. cit., vol. IV, p. 579 и *Lysias,* 12, 43 и 12, 66) и, вероятно, сам Критий принадлежали к олигархии Четырехсот. А пространные писания Крития показывают как его предательские проспартанские склонности, так и его олигархические взгляды (см., например, Diels[5], *45)*, как его неприкрытый нигилизм (см. прим. 17 к гл. 8), так и его амбиции (см. Diels[5], 15; см. также *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе, 1, 2, 24 и *его же.* Греческая история, II, 3, 36 и 47). Однако наше решающее возражение против позиции А. Тейлора заключается в том, что Критий просто пытался последовательно воплотить программу «Старого олигарха», автора псевдоксенофонтовской «Афинской политии» (см. прим. 36 к настоящей главе). Смысл этой программы состоял в искоренении демократии, прибегая при этом к помощи Спарты, если бы Афины потерпели поражение. Степень использованного Критием насилия есть не что иное, как логическое следствие этой ситуации. Разве это говорит о том, что Критий «потерял голову»? Скорее, он просто очень хорошо сознавал трудности, т.е. все еще труднопреодолимую силу сопротивления демократов.

Э. Майер, чьи симпатии к Дионисию Старшему доказывают, что у него, по крайней мере, не было предубеждения *против* тиранов, говорит о Критий (op. cit., V, p. 17) — после краткого очерка его впечатляюще оппортунистической карьеры, — что «он был столь же нещепетилен, как и спартанский победитель Лисандр», и, следовательно, Критий был подходящим главой созданного Лисандром марионеточного правительства.

Мне кажется, что существует поразительное сходство между характерами Крития, солдата, эстета, поэта и скептического приятеля Сократа, и Фридриха II Прусского, прозванного «Великим», который также был солдатом, эстетом, поэтом и скептическим последователем Вольтера, а также одним из самых страшных тиранов и наиболее безжалостных угнетателей в современной истории. (О Фридрихе II см. *W. Hegemann.* Entlarvte Geschichte, 1934; см., в частности, p. 90 по поводу его отношения к религии, весьма напоминавшее отношение к ней Крития.)

[49] Это положение прекрасно объяснено А. Тейлором *(A. E. Taylor.* Socrates. Short Biographies, 1937, p. 103), который следует здесь примечанию Дж. Бернета к платоновскому «Евтифрону», 4 c, 4. Единственный пункт, в котором я не совсем согласен с прекрасным изложением Тейлором суда над Сократом (op. cit., pp. 103, 120), — это интерпретация намерений обвинителей, особенно касающихся изобретения «новых религиозных обрядов» (op. cit, pp. 109, 111 и след.).

[50] Подтверждающее этот факт свидетельство можно найти у А. Тейлора *(A. E. Taylor.* Socrates, pp. 113-115, см., в особенности, p. 115, прим. 1, где цитируется *Эсхин,* I, 173: «Вы приговорили софиста Сократа к смерти, потому что было доказано, что он воспитал Крития»).

[51] В намерения Тридцати тиранов входило вовлечь в свои акты терроризма как можно больше народа — см. прекрасные замечания по этому поводу

Тейлора в Socrates, pp. 101 и след. (особенно, прим. 3 к p. 101). О Херефонте см. прим. 56 (5) е к настоящей главе.

[52] Как верят Р. Кроссман и другие — см. *R. Crossman.* Plato To-Day, pp. 91-92. Я согласен в этом пункте с А. Тейлором — см. Socrates, p. 116, а также его примечания 1 и 2 к этой странице.

То, что в план обвинения не входила смертная казнь Сократа, что судебного разбирательства можно было избежать или провести его по-иному, если бы Сократ был готов пойти на компромисс, т.е. похинуть Афины или даже просто пообещать вести себя тихо, — все это кажется достаточно очевидным из платоновских (или сократовских) намеков в «Апологии Сократа», а также в «Критоне» (см. «Критон», *45* е и особенно, 52 b/c, где Сократ говорит, что ему разрешили бы удалиться в изгнание, если бы он попросил об этом на суде).

[53] См., в частности, «Критон», 53 b/c, где Ссхрат объясняет, что, если бы он воспользовался возможностью бежать, он подтвердил бы правильность своего приговора, поскольку тот, кто нарушает закон, вероятно, может разлагать и юношей.

«Апология Сократа» и «Критон», по-видимому, были написаны вскоре после смерти Сократа. «Критон» (вероятно, созданный ранее «Апологии Сократа») был, возможно, написан по просьбе Сократа с целью познакомить людей с мотивами его отказа от бегства. Такое пожелание, кстати, могло оказаться первым побуждением Платона к созданию сократических диалогов. Т. Гомперц (77г. *Gomperz.* Greek Thinkers, V, II, I; Germ, ed., II, p. 358) полагает, что «Критон» относится к более позднему времени, и объясняет основную линию этого диалога тем, что именно Платон был заинтересован в доказательстве лояльности Сократа. «Мы не знаем, — пишет Т. Гомперц, — непосредственно той ситуации, которой этот маленький диалог обязан своим существованием. Однако, читая его, нельзя отделаться от впечатления, что Платон в этом диалоге больше всего заинтересован в защите самого себя и своей группы против подозрений в тайных революционных симпатиях». Хотя предположение Гомперца хорошо согласуется с моей общей интерпретацией взглядов Платона, я все же полагаю, что «Критон», по всей вероятности, является защитой скорее Сократа, чем Платона. Я согласен с данной Гомперцем интерпретацией основной тенденции этого диалога. Сократ, конечно, был очень заинтересован в том, чтобы защитить себя от подозрений, которые угрожали делу всей его жизни. Рассматривая эту интерпретацию содержания «Критона», я снова полностью согласен с А. Тейлором (Socrates, 124 и след.). Однако лояльность «Критона» в сравнении с полной нелояльностью «Государства», в котором Платон вполне определенно занял сторону Спарты против Афин, по-видимому, опровергает общий взгляд и Дж. Бернета, и А. Тейлора, согласно которому «Государство» представляет собой сократический диалог, а Сократ в этом диалоге еще более непримирим к демократии, чем Платон (см. прим. 56 к настоящей главе).

О подтверждении Сократом лояльности демократии см., в частности, следующие отрывки из «Критона»: 51 d/e, где подчеркивается демократический характер законов, т.е. наличие у граждан возможности изменять законы без насилия и при помощи рациональных аргументов (как указывает Сократ, гражданин может попытаться изменить законы путем убеждения),
52 b/f, где Сократ настаивает, что он не ссорился с Афинским государством,
53 e/d, где он описывает не только добродетель и справедливость, но также институты и законы (именно, афинские) как наилучшие из доступных

людям, 54 с, где Сократ говорит, что он, возможно, является жертвой людей, но настаивает на том, что не является жертвой законов.

Принимая во внимание эти отрывки (а также из «Апологии Сократа», 32 с — см. прим. 8 к гл. 7), нам не следует, я полагаю, принимать на веру один платоновский фрагмент, который весьма отличается от приведенных, а именно — 52 е («Критон»), из которого следует, что Сократ восхваляет государственные устройства Спарты и Крита. Действительно, во фрагменте 52 b/c Сократ говорит, что его не интересуют другие государства *или их законы.* Из этого можно предположить, что замечание о Спарте и Крите в 52 е является более поздней вставкой, сделанной тем, кто пытался согласовать «Критона» с позднейшими сочинениями Платона, особенно с «Государством». Так ли это или этот отрывок добавил сам Платон, но крайне мало вероятно, что он принадлежит Сократу. Достаточно только вспомнить стремление Сократа не делать ничего, что могло бы быть истолковано как проспартанское поведение, о чем мы знаем из ксенофонтовского «Анабасиса», III, X, 5. Там мы читаем, что Сократ опасался, «что дружба с Киром может повредить Ксенофонту» (его другу, другой молодой «паршивой овце» в афинском стаде) «в глазах государства, так как считалось, что Кир усердно помогал лакедемонянам в войне против Афин» (цит. по русскому переводу: *Ксенофонт.* Анабасис. М., Изд-во АН СССР, 1951, с. 69). (Этот отрывок определенно вызывает меньше сомнений, чем «Воспоминания о Сократе»; здесь отсутствует влияние Платона и по смыслу Ксенофонт действительно обвиняет самого себя в слишком легком отношении к обязательствам к своей стране и соглашается с заслуженностью наказания, упомянутого Т. Гомпер-цем в op. cit., V, 3, 7 и VII, 7, 57.)

[54] «Апология Сократа», 30 e/31 a.

[55] Платоники, конечно, согласятся с А. Тейлором, который говорит в последнем предложении своего «Socrates»: «У Сократа был только один "последователь" — Платон». Среди исследователей творчества Платона толь ко Дж. Гроут иногда высказывает взгляды, сходные с теми, которые сформу лированы в моем тексте. Действительно, отрывок из его книги «Plato and the Other Companions of Socrates», процитированный в прим. 21 к гл. 7 (см. также прим. 15 к гл. 8), можно интерпретировать как осторожное выражение сомнения, не предал ли действительно Платон Сократа. Гроут совершенно ясно заявляет, что «Государство» (а не только «Законы») могло бы подвести теоретическую основу под осуждение Сократа (из «Апологии Сократа») и что к такому Сократу никогда бы не относились терпимо в платоновском идеаль ном государстве. Он даже считает, что платоновская теория согласуется с практическими мерами, принятыми по отношению к Сократу Тридцатью тиранами. (Пример, показывающий, что извращение учения учителя учени ком — дело, которое вполне может иметь успех, даже если учитель еще жив, известен и публично протестует, можно найти в прим. 58 к гл. 12.)

По поводу замечаний о «Законах», сделанных далее в этом абзаце, см., в частности, отрывки из «Законов», на которые я ссылался в прим. 19-23 к гл. 8. Даже Тейлор, чьи мнения по этому вопросу диаметрально противоположны моим взглядам (см. также след. прим.), признает: «Лицом, которое впервые предложило считать ложное мнение в теологии преступлением против государства, был сам Платон в книге X "Законов"». *(Taylor,* op. cit., p. 108, прим. 1.)

В тексте я специально противопоставляю платоновские «Апологию Сократа» и «Критона» его же «Законам». Основанием для этого является то, что

почти каждый, даже Дж. Бернет и А. Тейлор (см. след. прим.), согласится с тем, что «Апология Сократа» и «Критон» представляют *сократическое* учение, а «Законы» следует характеризовать как выражающие *собственные взгляды Платона.* Поэтому мне трудно понять, каким образом Бернет и Тейлор могут защитить свое мнение, согласно которому Сократово отношение к демократии более враждебно, чем платоновское. (Это мнение выражается в J. Burnet. Greek Philosophy, I, pp. 209 и след., и в A *Taylor.* Socrates, pp. 150 и след., и pp. 170 и след.) Я не встречал ни одной попытки защитить такой взгляд на Сократа, который ведь действительно боролся за свободу (см. особенно прим. 53 к этой главе) и умер за нее, и на Платона, который, как мы знаем, написал «Законы».

Странная концепция Бернета и Тейлора, по-видимому, обусловлена тем, что они относят «Государство» к числу сократических, а не собственно платоновских диалогов, а «Государство» несколько менее антидемократично, чем платоновские «Политик» и «Законы».

Однако различия между «Государством» и «Политиком», с одной стороны, и «Законами», с другой, на самом деле очень малы, особенно, если рассматривать не только первые, но и последние книги «Законов». В действительности сходство излагаемых здесь учений даже больше, чем можно было бы ожидать от двух книг, время написания которых отделено друг от друга, по крайней мере, десятью годами, а, вероятнее всего, тремя или более десятилетиями, и которые к тому же весьма различны по темпераменту и стилю (см. прим. 6 к гл. 4 и многие другие места в этой книге, где показано сходство, если не тождество, между доктринами «Законов» и «Государства»). Нет никакой внутренней непоследовательности в допущении, что и «Государство», и «Законы» выражают *собственные взгляды Платона.* Вместе с тем собственное признание Бернета и Тейлора, согласно которому их теория приводит к заключению, что Сократ был не только врагом демократии, но врагом большим, чем Платон, на самом деле показывает проблематичность, если не абсурдность, их взгляда о том, что не только «Апология Сократа» и «Критон» имеют сократический характер, но и «Государство» также должно быть отнесено к сократическим сочинениям Платона. Обо всех этих вопросах см. также следующее примечание и «Дополнение III», B (2), к тому 1.

[56] Вряд ли необходимо упоминать о том, что это утверждение представляет собой попытку резюмировать мою интерпретацию исторической роли платоновской теории справедливости (о моральном падении Тридцати тиранов см. *Ксенофонт.* Греческая история, II, 4, 40-42) и, в частности, главных политических доктрин «Государства» — ту интерпретацию, которая пытается объяснить противоречия между ранними диалогами, в частности, «Горгием», с одной стороны, и «Государством» — с другой, при помощи указания на то, что они возникают из фундаментального различия между взглядами Сократа и взглядами позднего Платона. Кардинальная важность этого вопроса, который обычно называют «сократической проблемой», служит оправданием моего вмешательства в этот длительный и частично методологический спор.

(1) Первоначальное решение сократической проблемы предполагало, что определенная группа платоновских диалогов, в частности, «Апология Сократа» и «Критон», являются сократическими (т.е. что они в основном исторически верны и задуманы как таковые), тогда как большинство других диалогов, включая прежде всего те, в которых Сократ является главным собеседником, как, например, «Федон» и «Государство», отражают взгляды самого Платона. Прежние авторитеты часто оправдывали это мнение ссыл-

ками не только на «независимого свидетеля» — Ксенофонта, и на сходство между ксенофонтовским Сократом и Сократом «сократической» группы диалогов, но также и на расхождения между ксенофонтовским «Сократом» и «Сократом» группы диалогов, в которую входят «Государство» и «Законы». Метафизическая теория форм или идей, в частности, обычно рассматривалась как собственно платоновская.

(2) Кампания против этих взглядов была развязана Дж. Бернетом, которого поддержал А. Тейлор. Бернет отверг аргумент, на котором основывалось «первоначальное решение» (как я его обозначил), как неубедительный и даже содержащий порочный круг. Неверно, утверждал он, сначала отбирать группу диалогов тольхо потому, что теория форм в ней выражена менее четко, и называть их сократическими, а затем говорить, что теория форм была изобретением не Сократа, а Платона. Неверно также и обращение к Ксенофонту как к независимому свидетелю, поскольку у нас вообще нет никаких причин верить в его независимость, но есть веские основания считать, что он должен был знать некоторые платоновские диалоги, когда приступил к написанию «Воспоминаний о Сократе». Бернет решил исходить из предположения о том, что *Платон действительно имел в виду именно то, что он сказал,* и что когда он заставляет Сократа высказывать определенные взгляды, он сам верил и хотел, чтобы его читатели поверили в принадлежность этих взглядов учению самого Сократа.

(3) Хотя взгляды Бернета на сократическую проблему представляются мне неверными, они, тем не менее, в высшей степени ценны и плодотворны. Смелая теория такого рода, даже если она ложна, всегда продвигает нас вперед. А книга Бернета полна смелых и нетрадиционных взглядов на рассматриваемый в ней предмет. Это следует ценить тем более, что исторические изыскания всегда имеют тенденцию к превращению в банальности. Вместе с тем, хотя я глубоко уважаю Бернета за его блестящие и смелые теории и ценю их благотворное действие, я, принимая во внимание доступные мне свидетельства, не способен убедить себя в состоятельности его теорий. В своем бесценном энтузиазме Бернет был, я полагаю, не всегда достаточно критичен к своим собственным идеям. Именно поэтому другие ученые сочли необходимым не принимать, а критиковать их.

В отношении сократической проблемы я, вместе со многими другими исследователями, полагаю, что взгляд, который я охарактеризовал как «первоначальное решение» в основном правилен. От атак Бернета и Тейлора этот взгляд удачно защищали в последнее время, в частности, Дж. К. Филд (G. C. *Field.* Plato and His Contemporaries, 1930) и А. К. Роджерс *(A. K. Rogers.* The Socratic Problem, 1933). Этого взгляда придерживаются также и многие другие ученые. Хотя приведенные до сих пор аргументы представляются мне достаточно убедительными, позволю себе кое-что добавить к ним, используя некоторые результаты, полученные в настоящей книге. Однако прежде чем приступить к критике взглядов Бернета, я хочу заявить, что именно Бернету мы обязаны нашим пониманием следующего методологического принципа. *Свидетельства Платона — это единственные доступные нам свидетельства из первых рук.* Все остальные свидетельства — вторичны. (Бернет применил этот принцип к Ксенофонту, однако он мог бы применить его также к Аристофану, чьи свидетельства были отвергнуты самим Сократом в «Апологии Сократа», см. пункт (5) далее.)

(4) Бернет объясняет, что его метод состоит в предположений, согласно которому «Платон действительно имел в виду именно то, что он сказал». В

соответствии с этим методологическим принципом платоновский «Сократ» был задуман как *портрет исторического Сократа* (см. Greek Philosophy, I, pp. 128, 212 **и** след. и прим. на pp. 349-50; см. *Taylor*. Socrates, pp. 14 и след., 32 и след., 153). Я допускаю, что методологический принцип Бернета представляет собой правильный исходный пункт. Однако я попытаюсь показать, что факты таковы, что они вскоре заставляют *любого* исследователя, включая и Бернета, **и** Тейлора, отбросить его. **Они** вынуждены, как и все остальные, *интерпретировать* то, что сказал Платон. Но в то время, когда остальные осознают этот факт и, следовательно, стараются подходить к своим интерпретациям осторожно и критически, исследователи, убежденные в том, что они не интерпретируют Платона, а просто принимают все, что он сказал, тем самым закрывают себе путь к критическому исследованию своей интерпретации.

(5) Факты, которые делают методологию Бернета неприменимой и заставляют его, как и всех остальных, кто следует ему, строить интерпретации тому, что сказал Платон, — это противоречия в предлагаемом Платоном портрете Сократа. Даже если мы примем принцип, согласно которому у нас нет лучшего свидетеля, чем Платон, мы все равно в силу наличия в его работах внутренних противоречий не сможем принять каждое его слово, **и** нам придется отбросить предпосылку о том, что он «действительно имел в виду именно то, что сказал». Если свидетель путается в противоречиях, то мы не можем принимать его показания, не интерпретируя их, даже если это лучший из возможных свидетелей. Я сейчас приведу только три примера таких внутренних противоречий.

(a) Сократ из «Апологии Сократа» три раза подчеркнуто повторяет (18 b-c; 19 c-d; 23 d), что он не интересуется философией природы (и, следовательно, не является пицbагорейцем): «Я ничего не смыслю» в этом, говорит Сократ (19 c); «Только ведь это, о мужи афиняне, нисколько меня не касается» (о размышлениях о природе). Сократ утверждает, что многие из тех, кто присутствует на суде, могли бы засвидетельствовать истинность этого заявления. Они слышали его беседы, но не могли слышать от него ни мало, ни много о предметах философии природы («Апология Сократа», 19 c-d.). С другой стороны, у нас есть *(d)* «Федон» (ср., в особенности, 108 d, f., с процитированными отрывками из «Апологии Сократа») и «Государство». В этих диалогах Сократ выступает как пифагорейский философ «природы». Это настолько очевидно, что и Бернет, и Тейлор смогли заявить, что он фактически был ведущим представителем пифагорейской школы мысли. (Ср. с Аристотелем, который говорит о пифагорейцах, что «они постоянно рассуждают о природе» — см. «Метафизика», конец 989b.)

Я утверждаю, что (a) и (*d)* противоречат друг другу. И эта ситуация усугубляется тем фактом, что в самих диалогах «Государство» датировано раньше, а «Федон» позже, чем «Апология Сократа». Это не позволяет согласовать (a) **и** *(d*), предположив, что Сократ или в последние годы своей жизни (между «Государством» и «Апологией Сократа») отбросил пифагореизм, или что он был обращен в пифагореизм в последние месяцы его жизни.

Я не претендую на то, что это противоречие нельзя устранить, приняв некоторое предположение или некоторую *интерпретацию.* Бернет и Тейлор, возможно, имели основания, и очень веские основания, чтобы верить, скорее, «Федону» **и** «Государству», чем «Апологии Сократа». (Однако они должны были осознать, что, предполагая правильность платоновского портрета, любое сомнение в искренности Сократа в «Апологии Сократа» причис-

ляет его к тем людям, которые лгут, чтобы спасти свою шкуру.) Однако сейчас меня занимают не такие вопросы. Моей целью было показать, что, принимая свидетельство (a) и отвергая (*d),* Бернет и Тейлор вынуждены отбросить свое фундаментальное методологическое допущение о том, что Платон действительно имел в виду именно то, что он сказал», т.е. им приходится давать интерпретацию.

Но интерпретация, которую выполняют бессознательно, остается вне критики. Это наглядно видно на примере использования Бернетом и Тейлором свидетельства Аристофана. Они утверждают, что острота Аристофана была бы бессмысленна, если бы Сократ не занимался философией природы. Однако случилось так, что Сократ (я всегда вместе с Бернетом и Тейлором предполагаю, что «Апология Сократа» исторически верна) предусмотрел появление *этого* аргумента. В своей защитительной речи он как раз и предостерегал своих судей против такой интерпретации Аристофана, последовательно настаивая («Апология Сократа», 19 c и след.; см. также 20 c-e) на том, что не стоит спорить о том, много он занимался философией природы или мало, поскольку он просто вообще ею не занимался. Сократ ощущал себя так, как будто он боролся в этом деле против теней прошлого («Апология Сократа», 18 d-e). Однако мы теперь можем сказать, что он боролся и против теней будущего. Ведь когда он призвал своих сограждан — тех, кто верил Аристофану и осмеливался назвать Сократа лжецом, — выйти вперед, то *никто не вышел.* Прошло 2300 лет прежде, чем платоники собрались с мыслями и ответили на его вызов.

В связи с этим можно заметить, что Аристофан, умеренный антидемократ, атаковал Сократа как софиста и что большинство софистов были демократами.

(6) В «Апологии Сократа» (40 c и след.) Сократ принимает агностическую установку по отношению к проблеме продолжения существования; (*b*) «Федон» состоит в основном из тщательно отшлифованных доказательств бессмертия души. Эта трудность обсуждается Бернетом (в его издании «Федо-на», 1911, pp. XLVIII и след.), правда, его трактовка нисколько меня не убеждает (см. прим. 9 к гл. 7 и 44 к настоящей главе). Однако прав он или нет, это обсуждение доказывает, что ему пришлось отбросить свой собственный методологический принцип и интерпретировать то, что сказал Платон.

(c) Сократ из «Апологии Сократа» утверждает, что мудрость даже самых мудрейших состоит в осознании того, как мало ты знаешь, и что в соответствии с этим изречение дельфийского оракула «познай самого себя» следует понимать как «познай свои ограничения», а отсюда следует, что правители еще более, чем кто-либо другой, должны знать свои ограничения. Подобные взгляды можно обнаружить и в других ранних диалогах. Однако главные собеседники «Политика» и «Законов» предлагают воззрение, согласно которому имеющие власть должны быть мудрыми. А под мудростью они более не имеют в виду знание своих собственных ограничений, но, скорее, подразумевают посвящение в глубокие мистерии диалектической философии — созерцание мира форм или идей или обучение царской науке политики. То же воззрение изложено в «Филебе» в ходе обсуждения именно этого изречения дельфийского оракула (см. прим. 26 к гл. 7).

(d) Кроме этих трех вопиющих противоречий, я могу упомянуть еще два других. Тот, кто не верит в подлинность «Седьмого письма», может их и не принимать во внимание, но для Бернета, настаивающего на аутентичности «Седьмого письма», эти противоречия представляются мне фатальными.

Концепция Бернета (несостоятельная, даже если мы не будем принимать во внимание это письмо; в целом этот вопрос разбирается в прим. 26 (5) к гл. 3), согласно которой Сократ, *но не Платон,* придерживался теории форм, наталкивается на противоречащее свидетельство в 342 а и след. этого письма. А его взгляд, согласно которому «Государство», в частности, представляет собой сократическое сочинение, рассматривается в 326 а (см. прим. 14 к гл. 7). Конечно, все эти трудности можно устранить, но только при помощи интерпретации.

(е) Существуют также еще некоторые подобные, правда, более тонкие, но и более важные, противоречия, которые обсуждались более подробно в предшествующих главах, особенно в главах 6, 7 и 8. Я попытаюсь резюмировать самые важные из них.

($е_1$) Отношение к людям, в особенности к молодежи, меняется в платоновском портрете. Так что это изменение не может быть представлено как развитие Сократа. Сократ умер за право свободно говорить с молодежью, которую он любил. Однако в «Государстве» мы обнаруживаем, что он предпочитает установку снисходительности и недоверия, которая напоминает сердитую установку «Афинянина» (явно самого Платона) в «Законах», и общего недоверия к человечеству, так часто выражаемого в его работах (см. текст к прим. 17-18 к гл. 4; 18-21 к гл. 7; 57-58 к гл. 8).

($е_2$) То же самое можно сказать и о сократовском отношении к истине и свободе слова. Он умер за них. Однако в «Государстве* «Сократ» защищает ложь. В «Политике», определенно выражающем взгляды самого Платона, ложь выдается за истину, а в «Законах» свобода мысли подавляется при помощи установления инквизиции (см. те же самые ссылки, что и в предыдущем примечании, а также прим. 1-23 и 40-41 к гл. 8; прим. *55* к настоящей главе).

($е_3$) Сократ в «Апологии Сократа» и некоторых других диалогах проявляет интеллектуальную скромность. В «Федоне» он превращается в человека, который убежден в истинности своих метафизических спекуляций. В «Государстве» он предстает догматиком, принимающим установку, вовсе не отброшенную в окаменевшем авторитаризме «Политика» и «Законов». (См. текст к прим. 8-14 и 26 к гл. 7; 15 и 33 к гл. 8; (с) в настоящем примечании.)

($е_4$) Сократ в «Апологии Сократа» предстает индивидуалистом, он верит в самодостаточность человеческого индивидуума. В «Горгии» он все еще индивидуалист. В «Государстве» он предстает радикальным коллективистом, занимающим позицию, похожую на позицию Платона в «Законах» (см. прим. 25 и 35 к гл. 5; текст к прим. 26, 32, 36 и 48-54 к гл. 6; прим. 45 к настоящей главе).

($в_5$) И снова мы можем сказать почти то же самое о сократовском эгалитаризме. В «Меноне» он признает, что рабы причастны к общему интеллекту всех человеческих существ и что раба можно научить даже чистой математике. В «Горгии» он защищает эгалитарную теорию справедливости. Однако в «Государстве» он с презрением говорит о рабочих и рабах и столь же далек от эгалитаризма, как Платон в «Тимее» и «Законах». Ср. отрывки, упоминавшиеся в ($е_4$); а также прим. 18 и 29 к гл. 4; прим. 10 к гл. 7 и прим. 50(3) к гл. 8, где цитируется «Тимей» 51 е.

($е_6$) Сократ из «Апологии Сократа» и «Критона» лоялен к афинской демократии. В «Меноне» и «Горгии» (ср. прим. 45 к этой главе) имеются примеры *враждебной* критики. В «Государстве» (и, я считаю, в «Менексене») он предстает открытым врагом демократии. И хотя Платон осторожнее

выражается в «Политике» и в начале «Законов», его политические склонности в последней части «Законов» (см. текст к прим. 32 к гл. 6) явно тождественны со склонностями «Сократа» из «Государства» (см. прим. 53 и *55* к настоящей главе; прим. 7 и 14-18 к гл. 4).

Последнее положение можно подкрепить при помощи следующих аргументов. По-видимому, Сократ в «Апологии Сократа» не только лоялен к афинской демократии, но он прямо обращается к демократической партии, указав, что Херефонт, один из наиболее ярких его учеников, принадлежит к ее верхушке. Херефонт играет в «Апологии Сократа» решающую роль, поскольку именно он, обратившись к оракулу, помог Сократу осознать свое призвание в жизни и, тем самым, оказал влияние на окончательный отказ Сократа вступить в компромисс с демосом. Сократ упоминает это важное лицо с тем, чтобы подчеркнуть тот факт («Апология Сократа», 20 e/21 a), что Херефонт был не только его друг, но и друг тех людей, чье изгнание он разделил и вместе с которыми он возвратился (предположительно, он участвовал в борьбе против Тридцати тиранов). Иначе говоря, Сократ выбирает в качестве главного свидетеля своей защиты ярко выраженного демократа. (Существуют и некоторые независимые свидетельства симпатий Херефонта, такие, как аристофановские «Облака», 104, 501 и след. Появление Херефонта в «Хармиде», возможно, имело целью создать некоторого рода равновесие. Иначе особое положение Крития и Хармида создало бы впечатление манифеста в защиту Тридцати тиранов.) Почему же Сократ подчеркивает свою близость с воинствующим членом демократической партии? Мы не можем предположить, что это было только особого рода ходатайством, предназначенным склонить его судей к большему милосердию: весь дух его апологии противоречит этому предположению. Наиболее вероятной выглядит гипотеза, согласно которой Сократ, ухазывая, что у него есть ученики и в демократическом лагере, хотел неявно опровергнуть обвинение (которое также только подразумевалось) в том, что он был последователем аристократической партии и учителем тиранов. Дух «Апологии Сократа» исключает предположение о том, что Сократ взывал к дружбе с демократическим лидером, не питая истинных симпатий к делу демократии. Такой же вывод следует из отрывка («Апология Сократа», 32 b-d), в котором он подчеркивает свою веру в демократическую законность и осуждает Тридцать в терминах, не оставляющих никакого сомнения.

(6) Из самих по себе платоновских диалогов вытекает, что мы не можем принять предположения об их характере. Мы поэтому должны попытаться интерпретировать приводимые в них свидетельства, предлагая теории, которые можно критически сравнивать с этими свидетельствами, используя метод проб и ошибок. Итак, у нас есть достаточно убедительные основания считать, что «Апология Сократа» в основном соответствует исторической действительности, поскольку это единственный диалог, который описывает общественное событие значительной важности и хорошо известное значительному кругу людей. С другой стороны, мы знаем, что «Законы» являются последней работой Платона, не считая сомнительного «Послезакония», и что они открыто «отражают взгляды самого Платона». Следовательно, самой простой гипотезой будет предположение, согласно которому диалоги следует считать историческими или сократическими в той мере, в какой они согласуются с тенденциями «Апологии Сократа», и отражающими взгляды Платона там, где они противоречат этим тенденциям. (Это предположение практически возвращает нас к положению, которое я ранее охарактеризовал как «первоначальное решение» сократической проблемы.)

Если мы рассмотрим тенденции, упомянутые выше в (e_1) — (e_6), то обнаружится, что наиболее важные диалоги легко упорядочиваются таким образом, что для каждой отдельной из этих тенденций сходство с сократической «Апологией Сократа» уменьшается, а сходство с платоновскими «Законами» увеличивается. Эта последовательность такова:

«Апология Сократа» и «Критон» — «Менон» — «Горгий» — «Федон» — «Государство» — «Политик» — «Тимей» — «Законы».

Уже тот факт, что эта последовательность упорядочивает диалоги в соответствии со всеми тенденциями (e_1) — (e_6), сам по себе представляет подкрепление теории, согласно которой мы имеем здесь дело с развитием мысли Платона. Однако мы можем получить и совершенно независимые свидетельства. «Стилометрические» исследования показывают, что наша последовательность согласуется с хронологическим порядком, в котором Платон писал диалоги. В конце концов, эта последовательность, по крайней мере вплоть до «Тимея», демонстрирует также непрерывно повышающийся интерес к пифагорейству (элеатству). Это, следовательно, еще одна тенденция в развитии мысли Платона.

Еще один аргумент — совсем другого рода — таков. Мы знаем из собственного свидетельства Платона в «Федоне», что Антисфен был одним из самых близких друзей Сократа. Мы также знаем, что Антисфен претендовал на сохранение истинно сократовского духа. Трудно поверить, что Антисфен мог бы быть другом Сократа из «Государства». Таким образом, нам следует обнаружить общую точку, от которой расходятся пути Антисфе-на и Платона, и этот общий пункт мы находим в Сократе из «Апологии Сократа» и «Критона» и в *некоторых* учениях, вложенных в уста «Сократа» в «Меноне», «Горгий» и в «Федоне».

Эти аргументы совершенно независимы от любых работ Платона, относительно которых были высказаны серьезные сомнения (как, например, «Алкивиад I» или «Феаг», или «Письма»). Они также независимы от свидетельств Ксенофонта. Они основаны исключительно на внутренних свидетельствах некоторых из наиболее известных платоновских диалогов. Однако они согласуются с этими вторичными свидетельствами, в частности, с «Седьмым письмом», где в очерке своего собственного духовного развития (325 и след.) Платон безошибочно ссылается на ключевые отрывки из «Государства» *как его собственного главного открытия:* «Я был принужден сказать... человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами» (326 a; см. прим. 14 к гл. 7 и *(d)* в этом примечании выше). Я не могу понять, как возможно вместе с Бернетом признавать это письмо подлинным, не признавая при этом, что главное учение в «Государстве» принадлежит Платону, а не Сократу, иначе говоря, не отбросив фикцию, согласно которой платоновский портрет Сократа в «Государстве» является историческим. (Дальнейшие свидетельства см., например, у Аристотеля «О Софистических опровержениях», 183b 7: «Сократ ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он [их] не знает». Это согласуется с «Апологией Сократа», однако вряд ли согласуется с «Горгием», и определенно не согласуется с «Федоном» и «Государством». См. к тому же известное сообщение Аристотеля об истории теории идей, прекрасно проанализированное Дж. Филдом, op. cit.; см. также прим. 26 к гл. 3.)

(7) По сравнению с приведенными мною свидетельствами тот тип свидетельств, который используют Бернет и Тейлор, не может иметь большого значения. Следующие замечания призваны проиллюстрировать это. Как свидетельство в пользу своего мнения, согласно которому Платон был в политическом отношении более умеренным, чем Сократ, и что семья Платона была скорее «либеральной», Бернет ссылается на то, что один из членов платоновской семьи получил имя «Демос». (Ср. «Горгий», 481 d, 513 b. — Однако то, что отец Демоса Пирлампп, упомянутый в этом диалоге, действительно тождествен с платоновским дядей и отчимом, упомянутым в «Харми-де» 158 а и «Парменидe», 126 b, т. е. что Демос был родственником Платона, не вполне достоверно, хотя и вероятно. Какое это может иметь значение, спрашиваю я, в сравнении с исторически достоверным свидетельством о двух платоновских дядях-тиранах, с обширными политическими фрагментами Крития (которые остаются принадлежностью этой семьи даже в том маловероятном случае, если Бернет прав, приписывая их его деду — см. Greek Philosophy., I, 338, прим. 1; «Хармид», 157 e и 162 d, где говорится о поэтических дарованиях тирана Крития), в сравнении с тем фактом, что отец Крития принадлежал к олигархии четырехсот *(Lysias,* 12, 66), и в сравнении с собственными работами Платона, в которых фамильная гордость сочетается не только с антидемократическими, но даже и с антиафинскими тенденциями? (См. в «Тимее», 20 а, восхваление такого врага Афин, как Гермократа Сицилийского, отчима Дионисия Старшего.) Цель аргумента Бернета, конечно, состоит в усилении теории, согласно которой «Государство» имеет сократический характер. Другой пример несостоятельного метода можно встретить у Тейлора, который приводит аргументы (Socrates, прим. 2 на p. 148 и след., см. также p. 162) в защиту взгляда, согласно которому «Федон» носит сократический характер (см. мое прим. 9 к гл. 7): «В «Федоне» [72e]... теория, согласно которой "обучение — это припоминание", темпераментно отстаивается Симмием» (ошибка Тейлора, на самом деле это говорит Кебет), «который говорит Сократу, что это тот самый довод, который *"ты* так часто, бывало, повторял". Если мы не хотим рассматривать «Федона» как гигантскую и беспардонную мистификацию, то это представляется мне доказательством того, что эта теория действительно принадлежит Сократу». (Подобный же аргумент см. у Бернета в его издании «Федона», p. XII, конец гл. II.) По этому поводу я хотел бы сделать следующие замечания: *(a)* Здесь *предполагается,* что, когда Платон писал этот пассаж, он считал себя *историком,* поскольку иначе его высказывание ни в коем случае нельзя было бы считать «гигантской и беспардонной мистификацией»; другими словами, самое сомнительное и самое главное положение теории просто предполагается. *(b)* Однако, даже если сам Платон и считал себя историком (я не думаю, что это было так на самом деле), выражение «гигантской... и т. п.» представляется слишком сильным. Тейлор, а не Платон выделил «*ты»* курсивом. Платон, возможно, только хотел указать, что он основывается на предположении о знакомстве читателей диалога с его теорией. Или, возможно, он намеревался сослаться на «Менона» и, таким образом, на самого себя. (Последнее объяснение, на мой взгляд, почти достоверно истинно, если сравнить его с «Федоном» 73 а и след. с обращением к диаграммам.) Или по каким-то причинам он допустил простую описку. Такие вещи часто случаются даже с историками. Бернету, например, пришлось объяснять сократовский пифагореизм, но, чтобы сделать это, он превращает Парменида скорее в пифагорейца, чем в ученика Ксенофана, о

котором пишет (Greek Philosophy, I, p. 64) следующее: «История о том, что он основал элеатскую школу, по-видимому, выведена из шутливого замечания Платона, основываясь на котором можно было бы также доказать, что Гомер был гераклитовцем». К этому Бернет добавляет примечание: «Plato. Soph., 242 d. See E. Gr. Ph., p. 140». Я полагаю, что это высказывание историка явно влечет за собой четыре положения: (1) что отрывок Платона, который относится к Ксенофану, имеет шуточный характер, т.е. задуман не всерьез, (2) что этот шуточный характер проявляется и в отношении Гомера, т.е. (3) о нем утверждается, что он был гераклитовцем, что, конечно, было бы весьма шутливым замечанием, поскольку Гомер жил задолго до Гераклита, и (4) что не существует других серьезных свидетельств, связывающих Ксенофана с элеатской школой. Но ни одно из этих четырех следствий не может быть подтверждено. Однако мы обнаруживаем, (1) что отрывок из «Софиста» (242 d), который относится к Ксенофану, не имеет шуточного характера, но что его рекомендует сам Бернет в методологическом приложении к своей «Early Greek Philosophy» как важное и полное ценной исторической информации свидетельство; (2) что он вообще не содержит никакой ссылки на Гомера и (3) что другой отрывок, который содержит такую ссылку («Теэтет», 179 d/e; ср. 152 d/e, 160 d) и с которым Бернет ошибочно идентифицирует в Greek Philosophy, I отрывок из «Софиста», 242 d (эта ошибка отсутствует в его Early Greek Philosophy), не содержит ссылки на Ксенофана и не называет Гомера гераклитовцем, но говорит совершенно противоположное, а именно, что некоторые гераклитовские идеи не менее древни, чем Гомер (что, конечно, имеет не столь шуточный характер), и (4) что существует недвусмысленный и важный отрывок из Теофраста (Phys. op., фрагм. 8 = *Simplicius,* Phys., 28, 4), приписывающий Ксенофану некоторые мнения, которые, как нам известно, разделял с ним и Парменид — если даже не упоминать о свидетельствах, приведенных у Диогена Лаэртского, IX, 21-23 или в «Тимее» Климента Александрийского — см. «Строматы»,1, 64, 2. Такую вот кучу недоразумений, неправильных интерпретаций, неправильных цитат и вводящих в заблуждение пропусков (о созданном таким образом мифе см. G. *Kirk* and /. *Raven.* The Presocratic Philosophers. Cambridge Univ. Press, 1960, p. 265) можно найти всего лишь в одном историческом замечании даже такого поистине выдающегося историка, как Бернет. На этом примере мы должны убедиться, что такое случается даже с лучшими историками: все люди грешны. (Более серьезным примером этого вида погрешимости может служить случай, обсуждаемый в прим. 26 (5) к гл. 3.)

(8) Хронологический порядок этих платоновских диалогов, который играет существенную роль в приводимых аргументах, принимается почти таким же, что и в стилометрическом списке Лютославского (The Origin and Growth of Plato's Logic, 1897). Список тех диалогов, которые играют существенную роль в этой книге, можно найти в прим. 5 к гл. 3. Он составлен таким образом, что неопределенность в дате их создания внутри групп больше, чем между группами. Небольшим отклонением от стилометрического списка является положение «Евтифрона», который по характеру своего содержания (обсуждаемого в тексте к прим. 60 к этой главе) кажется мне, по всей вероятности, созданным позже «Критона». Однако это не имеет существенного значения. (См. также прим. 47 к этой главе.)

[57] Есть еще знаменитый и достаточно загадочный отрывок во «Втором письме» (314 c): «На свете нет и не будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, — это речи Сократа, когда он, еще молодой, был

прекрасен». Наиболее вероятным ответом на эту загадку должно быть признание этого отрывка, а может быть, и всего письма в целом, спорным. (См. С. *Field.* Plato and His Contemporaries, 200 и след., где он дает замечательное резюме оснований, ставящих это письмо, и в особенности отрывки «312 d/313 c и, возможно, далее до 314 c», под сомнение; еще одно основание, возможно, заключается в том, что лицо, совершившее подделку, видимо, намеревалось сослаться на сходное замечание в «Седьмом письме», 341 b/c, процитированное в прим. 32 к гл. 8, или дать ему свою интерпретацию.) Однако если на минуту мы признаем вместе с Бернетом (Greek Philosophy, I, 212), что отрывок подлинный, то слова «он, еще молодой, был прекрасен» определенно вызывают некоторые затруднения, в частности, потому, что они, естественно, не могут быть поняты буквально, поскольку Сократ во всех платоновских диалогах выступает в виде старого и уродливого человека (за единственным исключением «Парменида», где он вряд ли прекрасен, хотя еще молод). Если признать этот отрывок подлинным, то процитированное загадочное замечание означало бы, что Платон преднамеренно дал идеализированный и неисторический портрет Сократа. Кстати, то, что Платон сознательно изображал Сократа в виде молодого и прекрасного аристократа, который, естественно, и есть сам Платон, хорошо согласуется с нашей интерпретацией. (См. также прим. 11 (2) к гл. 4, прим. 20 (1) к гл. 6 и прим. 50 (3) к гл. 8.)

[58] Это цитата из первого абзаца введения Дэвиса и Воэна к их переводу «Государства». См. *Я. Grossman.* Plato To-Day, p. 96.

[59] (I) «Разделение» или «расщепление» в душе Платона — это одно из самых мощных впечатлений от его работ и, особенно, от «Государства». Только человек, которому приходится тяжко бороться, чтобы сохранить самоконтроль или власть разума над влечением, может так подчеркивать этот пункт, как делает это Платон, ср. отрывки, на которые я ссылаюсь в прим. 34 к гл. 5, в частности на историю о животном внутри человека («Государство», 588 c), имеющую, вероятно, орфическое происхождение, и в прим. 15 (1)-(4), 17 и 19 к гл. 3 и которые не только обнаруживают удивительнейшее сходство с психоаналитическими учениями, но также могут рассматриваться как свидетельство сильных симптомов подавления. (См. также начало IX книги, 571 d и 575 a, которое звучит как изложение доктрины эдипова комплекса. На отношение Платона к своей матери некоторый свет, возможно, проливается в «Государстве» 548 e/549 d, в частности, при рассмотрении того факта, что в 548 e его брат Главкон отождествляется с сыном, о котором идет речь.) * Прекрасное описание внутреннего конфликта Платона и попытки психологического анализа его воли к власти сделаны Х. Кельзеном *(H. Kelsen.* The American Imago, vol. 3, 1942, pp. 1-110) и Вернером Файтом *(W. Fite.* The Platonic Legend. 1939). *

Тем платонистам, которые не готовы признать, что из платоновской жажды и настойчивых требований единства, гармонии и единообразия мы можем заключить, что он сам был разделен и дисгармоничен, можно напомнить, что этот способ аргументации был изобретен самим Платоном. (См. «Пир», 200 a и след., где Сократ доказывает, что утверждение о том, будто любящий или желающий не обладает тем, что он любит или желает, является необходимым, а не вероятным выводом.)

То, что я назвал платоновской *политической теорией души* (см. также текст к прим. 32 к гл. 5), т.е. деление души в соответствии со структурой классово разделенного общества, долго оставалось основанием любой психо-

логии. Это также лежит в основе психоанализа. По теории Фрейда, та часть души которую Платон называл правящей, пытается поддержать свою тиранию при помощи «цензуры», тогда как мятежные пролетарские животные инстинкты, которые соответствуют низам общества, в действительности осуществляют скрытую диктатуру, ибо они определяют политику видимых правителей. Со времен гераклитовских «потока» и «войны» сфера социального опыта оказала сильное влияние на теории, метафоры и символы, посредством которых мы интерпретируем физический мир вокруг нас (и нас самих) для самих себя. Я упомяну только принятую Дарвином под влиянием Мальтуса теорию социальной конкуренции.

(2) Здесь можно добавить замечание о *мистике* в ее отношении к закрытому и открытому обществу и к напряжению цивилизации.

Как показал Дж. Мак-Таггарт в своем замечательном труде «Мистика» («Mysticism») (см. его «Philosophical Studies». Ed. by S. V. Keeling, 1934, особен-но, pp. 47 и след.), в основе мистики лежат две фундаментальные идеи: *(a)* доктрина *мистического единства,* т.е. утверждение, согласно которому в мире реальностей существует большая степень единства, чем та, которую мы распознаем в мире обычного опыта, и *(b)* доктрина *мистической интуиции,* т.е. утверждение, согласно которому существует способ познания, который «ставит познающего в более тесное и более непосредственное отношение к тому, что познается», чем отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом в обычном опыте. Мак-Таггарт правильно говорит (p. 48), что «из двух этих характеристик наиболее фундаментальной оказывается мистическое единстве», поскольку мистическая интуиция является «примером мистического единства». Мы могли бы добавить, что третьей характеристикой, правда менее фундаментальной, является (c) *мистическая любовь,* которая представляет собой пример мистического единства и мистической интуиции.

Интересно (хотя и не отмечено Мак-Таггартом), что в истории греческой философии доктрина мистического единства была впервые ясно заявлена Парменидом в его холистической доктрине Единого (см. прим. 41 к настоящей главе); затем Платоном, который добавил к ней разработанную теорию мистической интуиции и общения с божественным (см. гл. 8) — учение Парменида составляет только самое начало этой теории; затем Аристотелем, например, в его трактате «О душе», 425b 30 и след.: «В одно и то же время получается слух в действии и звук в действии...»; ср. «Государство», 507 c и след., 430a 20, 431a 1: «Действительно, знание тождественно с его объектом» (см. также «О душе», 404b 16 и «Метафизика», 1072b 20 и 1075a 2 и ср. платоновский «Тимей», 45 b-c, 47 a-b; «Менон», 81 a и след.; «Федон», 79 d) и затем неоплатониками, которые разработали теорию мистической любви. У Платона можно найти только самые начала этой теории (к примеру, в его учении в «Государстве», 475 и след., согласно которому философ *любит* истину и которое тесно связано с доктриной холизма и общения философа с божественной истиной). С точки зрения этих фактов и нашего исторического анализа нам приходится интерпретировать мистику как одну из типических реакций на крах закрытого общества, *по своему происхождению* направленную против открытого общества. Эта реакция может быть охарактеризована как бегство в мечту о рае, в котором племенное единство раскрывается как неизменная реальность.

Эта интерпретация прямо противоречит интерпретации Бергсона в его работе «Два источника моральности и религии» (Two Sources of Morality and

Religion), поскольку Бергсон утверждает, что именно мистика совершает скачок из закрытого в открытое общество.

* Все же следует признать (на что мне любезно указал в письме Джакоб Винер), что мистика достаточно разнообразна, чтобы работать в различных политических направлениях. Мистики и мистика имеют своих представителей даже среди апостолов открытого общества. Именно мистическая интуиция лучшего, менее разделенного мира безусловно вдохновляла не только Платона, но также и Сократа. *

Можно заметить, что в девятнадцатом веке, особенно у Гегеля и Бергсона, мы находим *эволюционную мистику,* которая в своем поклонении изменению, по-видимому, прямо противостоит ненависти к изменению, культивируемой Платоном и Аристотелем. И все же глубинный опыт этих двух форм мистики един. Им обеим свойственна сверхчувствительность к изменению. И тот, и другой вид мистики представляют собой реакцию на страшный опыт социального изменения: опыт, который у одних мог сочетаться с надеждой на остановку изменения, у других — с несколько истерическим (и, безусловно, двусмысленным) принятием изменения как реального, существенного и желательного. — См. также прим. 32-33 к гл. 11, 36 к гл. 12 и 4, 6, 29, 32 и 58 к гл. 24.

[60] «Евтифрон», один из самых ранних диалогов, обычно интерпретируется как безуспешная попытка Сократа определить благочестие. Евтифрон пред ставляет собой карикатуру на обыденного «пиетиста», который точно знает, чего желают боги. На вопрос Сократа «Что именно ты называешь благоче стивым и нечестивым?» у него готов ответ: «Благочестиво то, что я сейчас делаю, а именно, благочестиво преследовать по суду преступника, совершив шего убийство, либо ограбившего храм, либо учинившего еще какое-нибудь подобное нарушение, будь этим преступником отец, мать... не преследовать же по суду в таких случаях — нечестиво» (5 d/e). Евтифрон представлен как преследующий по суду своего отца за убийство поденщика. (По свиде тельству, цитируемому в *Grote.* Plato, I, прим. к р. 312, каждый гражданин в таких случаях был обязан по аттическому закону возбуждать преследова ние.)

[61] «Менексен», 235 b. Ср. прим. 35 к этой главе и конец прим. 19 к гл. 6.

[62] «Если вы хотите безопасности, то вы должны проститься со свобо дой» — эта фраза стала оплотом бунта против свободы. Однако эта фраза явно ложна. Конечно, в жизни вообще не существует абсолютной безопас ности. Однако степень безопасности, которой мы сможем добиться, зависит от нашей бдительности, усиленной институтами, которые помогают нам быть бдительными, т.е. *демократическими институтами.* Эти институты спе циально придуманы (если говорить платоновским языком), чтобы стадо могло наблюдать за своими пастырями и судить их.

[63] О «несоответствиях» и «нелепых отклонениях» см. «Государство», 547 a, цитированное в тексте к прим. 39 и 40 к гл. 5. Привязанность Платона к проблемам размножения и контроля за рождаемостью, возможно, следует частично объяснять тем фактом, что он вполне понимал последствия роста населения. Действительно (см. текст к прим. 7 к этой главе), «падение», потеря племенного рая была обусловлена «естественной» или «первоначаль ной» виной человека, так сказать, неотрегулированностью его естественного способа размножения. См. также прим. 39 (3) к гл. 5, и прим. 34 к гл. 4. По поводу следующей далее цитаты в этом же абзаце см. «Государство», 566 e, и текст к прим. 20 к гл. 4. Р. Кроссман, который превосходно рассмотрел

период тирании в греческой истории (см. Plato To-Day, pp. 27-30), пишет: «Именно тираны в действительности создали греческое *государство.* Они разрушили старую племенную организацию первоначальной аристократии...» (op. cit., p. 29). Это объясняет, почему Платон ненавидел тиранию, причем, возможно, даже больше, чем свободу, — см. «Государство», 577 с (см., однако, прим. 69 к этой главе). Его высказывания о тирании, особенно в «Государстве», 565-568, дают блестящий социологический анализ последовательной политики силы. Я бы назвал ее первой попыткой построения *логики силы*. (Я выбрал этот термин по аналогии с использованием Ф. А. фон Хайеком термина *логика выбора* для чистой экономической теории.) Логика силы очень проста и часто используется весьма мастерски. Противоположный тип политики значительно более сложен, частично потому, что логика политики, не опирающейся на силу, т.е. *логика свободы* вряд ли еще осознана.

[64] Широко известно, что большинство политических установлений Пла тона, включая и предполагаемую общность жен и детей, витали «в воздухе» в перикловский период. См. прекрасное резюме в издании «Государства» Дж. Адамом, vol. I, p. 354 и след. * и *A. D. Winspear.* The Genesis of Plato's Thought, 1940. *

[65] См. *V. Pareto.* Treatise on General Sociology, § 1843 (Английский пере вод: The Mind and Society, 1935, vol. III, p. 1281); см. прим. 1 к гл. 13, где это высказывание цитируется полнее.

[66] См. действие, которое произвело изложение Главконом теории Ликоф рона на Карнеада (см. прим. 54 к гл. 6) и позже на Гоббса. Профессиональная «аморальность» большинства марксистов также связана с этим. Левые часто верят в то, что они находятся за пределами морали. (Хотя это к делу и не относится, но тем не менее такая позиция иногда оказывается скромнее и благороднее, чем догматическая самоуверенность многих реакционных моралистов.)

[67] *Деньги* — это один из символов, а также и одна из проблем открытого общества. Нет сомнений, что мы еще не овладели методами рационального контроля за их использованием. Величайшим злоупотреблением ими является то, что за них можно купить политическую власть. (Наиболее непосредствен ной формой такого злоупотребления является институт рынка рабов, однако именно этот институт защищается в «Государстве» 563 b; см. прим. 17 к гл. 4; да и в «Законах» Платон не возражает против политического влияния богатства, см. прим. 20 (1) к гл. 6.) С точки зрения индивидуалистического общества деньги крайне важны. Это — часть института (частично) *свободного рынка,* который дает потребителю некоторые средства контроля над произ водством. Без такого института производитель может контролировать рынок до такой степени, что прекращает производить ради потребления, а потреби тель начинает потреблять в основном ради производства. Случающиеся разительные злоупотребления деньгами сделали нас весьма чувствительными к ним, и платоновское противоположение денег и дружбы представляет собой только первую из многих сознательных и бессознательных попыток извлечь выгоду из этих чувств с целью политической пропаганды.

[68] Групповой племенной дух, конечно, не совсем еще потерян. Он прояв ляет себя, например, в ценнейшем опыте *дружбы и товарищества,* а также в молодежных племенных движениях типа бойскаутов (или движения немецкой молодежи), и в некоторых клубах и сообществах взрослых, типа описанных, например, Синклером Льюисом в «Бэббите». Значительность таких, возможно, самых всеобщих из всех эмоциональных и эстетических

чувств ке следует недооценивать. Почти все социальные движения, как тоталитарные, так и гуманистические, находятся под их влиянием. Они играют значительную роль в войне и служат одним из самых мощных видов оружия в бунте против свободы; но важны также и в мирное время, когда используются в бунте против тирании, но в этих случаях угрозу их гуманистическим целям часто составляют их романтические тенденции. Сознательной и небезуспешной попыткой возродить такие чувства ради остановки общества и увековечивания классового правления, по-видимому, была английская система «общественных школ». (Человек «никогда не станет добродетельным... если с малолетства — в играх и в своих занятиях — он не соприкасается с прекрасным» — таков их девиз, заимствованный из «Государства», 558 b.)

Другим продуктом и симптомом потери племенного группового духа является, безусловно, платоновский упор на аналогию между политикой и медициной (см. гл. 8, в частности прим. 4), которая выражает чувство болезненного состояния общественного тела, т.е. чувство напряжения, сдвига. «Со времен Платона и до наших дней умы политических философов постоянно возвращались к этому сравнению между медициной и политикой», — говорит Дж. Э. Дж. Кэтлин (G. *E. Catlin.* A Study of the Principles of Politics, 1930, прим. к p. 458, где в поддержку этого высказывания цитируются Фома Аквинский, Дж. Сантаяна и У. Инг; см. также цитаты в op. cit., прим. к p. 37 из «Логики» Милля). Кэтлин также весьма характерно говорит (op. cit., 459) о «гармонии» и «стремлении к защите, обеспечиваемой либо матерью, либо обществом» (см. также прим. 18 к гл. 5).

[69] См. гл. 7 (прим. 24 и соответствующий текст; см. Athen. XI, 508) по поводу имен девяти таких учеников Платона (включая молодых Дионисия и Диона). Я полагаю, что повторяющиеся призывы Платона к использованию не только силы, но *«убеждения* и силы» (см. «Законы», 722 b и прим. 5, 10 и 18 к гл. 8), задумывались как критика тактики Тридцати тиранов, пропаганда которых действительно была примитивной. Однако это означало бы, что Платон прекрасно осознавал рецепт В. Парето, рекомендующий извлекать выгоду из чувств вместо борьбы с ними. То, что друг Платона Дион (см. прим. 25 к гл. 7) правил Сиракузами как тиран, признано даже защищающим Диона Э. Майером. Несмотря на свое восхищение Платоном как политиком, он объясняет судьбу Диона, указывая на «пропасть между» (платоновскими) «теорией и практикой» (op. cit., V, S. 999). Майер говорит о Дионе doc. cit.): «Идеальный правитель стал внешне неотличим от пре зренного тирана». Однако он полагает, что, так сказать, внутренне Дион оставался идеалистом и что он глубоко страдал, когда политическая необхо димость вынуждала его к убийствам (в частности, своего союзника Герахли-да) и тому подобным мерам. Я, тем не менее, полагаю, что Дион действовал по теории Платона, — теории, которая в соответствии с логикой силы привела Платона в «Законах» к признанию блага тирании (709 e и след.; в том же самом месте, возможно, содержится предположение, что поражение Тридцати тиранов было связано с тем, что их было слишком много, а если бы Критий был один, то все было бы в порядке).

[70] Племенной рай, конечно, есть не что иное, как миф (хотя некоторые первобытные народы, больше всех эскимосы, по-видимому, вполне счастли вы). В закрытом обществе, возможно, не существует чувства сдвига, однако существуют явные свидетельства других форм страха — страха демониче ских сил по ту сторону природы. Для многих позднейших проявлений бунта

против свободы характерна попытка возродить этот страх и использовать его против интеллектуалов, ученых и т. п. В заслугу Платону, ученику Сократа, может быть поставлено то, что он никогда не пытался представить своих врагов порождениями злых демонов тьмы. В этом отношении он оставался на стороне просвещения. У него почти не было склонности к идеализации зла, которое было для него просто испорченным, выродившимся или обнищавшим благом. (Только в одном отрывке из «Законов», 896 e и 898 c, можно различить нечто похожее на склонность к абстрактной идеализации зла.)

[71] В связи с моим замечанием о *возвращении к животным* следует добавить последнее примечание. Со времени вторжения дарвинизма в область человеческих проблем (вторжения, за которое сам Дарвин не отвечает) появилось много «социальных зоологов», которые доказали, что человеческий род обязательно будет физически вырождаться, поскольку среди его членов недостаточна физическая конкуренция, а возможность защиты тела при помощи усилий ума не дает естественному отбору действовать на наши тела. Первый, кто сформулировал эту идею (но сам не придерживался ее), был Сэмюэл Батлер, который писал: «Единственная серьезная опасность, которую предчувствовал этот писатель» (едгинский писатель) «заключалась в том, что машины» (а мы можем добавить, цивилизация вообще) «настолько... снизила бы жесткость конкуренции, что многие лица со слабой физической организацией не были бы обнаружены и передали бы свою слабость потомкам» (Erewhon, 1872; см. Everyman Edition, p. 161). Насколько я знаю, первым, кто написал на эту тему объемистый том, был В. Шальмайер (см. прим. 65 к гл. 12), один из основателей современного расизма. В действительности теорию С. Батлера постоянно открывали вновь (особенно «биологические натуралисты» в смысле главы 5). Согласно многим современным писателям (см., например, *G. M. Estabrooks.* Man: The Mechanical Misfit, 1941), человек сделал решающую ошибку, став цивилизованным и, в частности, начав помогать слабым. До этого он был почти совершенным человекозверем. Однако цивилизация с ее искусственными методами защиты слабых привела к вырождению и, следовательно, должна, в конце концов, разрушить себя. Отвечая на такие аргументы, мы должны признать, что человек, возможно, однажды исчезнет из этого мира. Однако мы должны к этому добавить, что это верно и для самых совершенных зверей, не говоря уж о тех, кто «почти совершенен». Теория, согласно которой человеческий род мог бы прожить несколько дольше, если бы не впал в фатальную ошибку — помогать слабым, — весьма сомнительна. Однако, если бы даже она была верна, действительно ли простая продолжительность выживания вида — это все, чего мы добиваемся? Или почти совершенный человекозверь имеет столь выдающуюся ценность, что мы должны предпочесть продление его существования (он и так существует уже довольно длительное время) нашему эксперименту по помощи слабым?

Я верю, что человечество не совершило фатальной ошибки. Несмотря на измену некоторых интеллектуальных лидеров, несмотря на оглупляющее воздействие методов Платона в сфере образования и разрушительные результаты пропаганды, все же налицо значительные успехи. Помогли многим слабым людям. Вот уже почти сто лет рабство практически отменено. Некоторые убеждены, что оно вскоре будет вновь введено. Я настроен более оптимистически, ведь это, в конце концов, будет зависеть от нас самих. Однако, даже если все это будет снова потеряно и даже если нам придется вернуться к почти совершенному человекозверю, это не изменит того факта,

что однажды, хотя бы на короткое время, рабство действительно исчезло с лица земли. Я верю, что это достижение и память о нем может компенсировать некоторым из нас все наши неудачи. Оно, возможно, даже компенсирует некоторым из нас фатальную ошибку, сделанную нашими предками, когда они упустили золотую возможность остановки всех изменений — возврата в клетку закрытого общества и установления на века совершенного зоопарка почти совершенных обезьян.

ДОПОЛНЕНИЯ

ПЛАТОН И ГЕОМЕТРИЯ (1957)

Во втором издании этой книги я существенно дополнил примечание 9 к главе 6 (с. 308-315). Выдвинутая в этом примечании историческая гипотеза впоследствии получила развитие в моей статье «Характер философских проблем и их научные корни» *(K. Popper.* The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science // British Journal for the Philosophy of Science, 1952, vol. 3, pp. 124 и след.; впоследствии она была включена в мою книгу «Conjectures and Refutations»). Ее можно сформулировать в таком виде: (1) Открытие иррациональности квадратного корня из двух, которое привело к краху пифагорейской программы сведения геометрии и космологии (и, по-видимому, всего знания) к арифметике, вызвало кризис греческой математики. (2) «Начала» Евклида представляют собой не учебник геометрии, а скорее последнюю попытку платоновской школы преодолеть этот кризис путем перестройки всей математики и космологии *на фундаменте геометрии* (что означало инверсию пифагорейской программы арифметизации) для того, чтобы иметь дело с проблемой несоизмеримости на систематической основе, а не ad hoc. (3) Именно Платоном была впервые задумана программа, впоследствии реализованная Евклидом: Платон первым осознал необходимость перестройки и, выбрав геометрию в качестве нового фундамента и метод геометрических пропорций в качестве нового метода, выдвинул программу *геометризации математики,* включая арифметику, астрономию и космологию; именно его идеи легли в основу геометрической картины мира, а, следовательно, и современной науки — науки Коперника, Галилея, Кеплера и Ньютона.

Я высказал предположение, что знаменитая надпись над входом в платоновскую Академию (см. с. 308, (2)) имела в виду эту программу геометризации. (То, что было намерение провозгласить *инверсию пифагорейской программы,* подтверждает Архит — см. *Diels-Kranz,* фрагмент А.)

На с. 310 я высказал предположение о том, что «Платон был *одним из первых создателей специфически геометрической методологии,* цель которой состояла в спасении того, что можно было в математике спасти, и в покрытии издержек

краха пифагореизма», охарактеризовав это предположение как «весьма смелую историческую гипотезу». Я не считаю отныне эту гипотезу столь уж сомнительной. Напротив, теперь я чувствую, что, прочитав заново в свете этой гипотезы сочинения Платона, Аристотеля, Евклида и Прокла, можно получить столько подкрепляющих ее свидетельств, сколько трудно было бы даже вообразить. В дополнение к убедительным фактам, на которые есть ссылка в только что цитированном абзаце, я хотел бы также обратить внимание на то, что уже «Горгий» (451 a/b; c; 453 e) относит обсуждение «четного» и «нечетного» к компетенции арифметики, тем самым четко отождествляя последнюю с пифагорейской теорией чисел, тогда как геометр характеризуется в нем как человек, овладевший методом пропорций (465 b/c). Более того, в другом отрывке из «Горгия» (508 a) Платон не только говорит о геометрическом равенстве (см. прим. 48 к гл. 8), но также вводит неявно принцип, который позднее был развит им во всей полноте в «Тимее» и согласно которому космический порядок есть *порядок геометрический.* В этой связи из «Горгия» следует также, что термин «αλογοσ» не ассоциируется у Платона с иррациональными числами, ибо, как сказано в отрывке 465 a, даже умение, или искусство, не должно быть «αλογοσ»; для такой же науки, как геометрия, это верно a fortiori. Я думаю, что «αλογοσ» можно перевести просто как «алогичный» (см. также «Горгий», 496 a/b и 522 e). Эта деталь важна для интерпретации названия утерянного сочинения Демокрита, упомянутого на с. 309.

Моя статья «The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science» содержит ряд идущих еще дальше предположений, касающихся платоновской *геометризации арифметики* и космологии в целом, осуществленной им инверсии пифагорейской программы, а также его теории форм.

Добавлено в 1961 г.

Поскольку это «Дополнение» было впервые опубликовано в 1957 г., в третьем издании настоящей книги я почти случайно обнаружил интересное подтверждение сформулированной мною исторической гипотезы (см. пункт (2) первого абзаца этого «Дополнения»). Речь идет об одном месте в комментариях Прокла к Первой книге «Начал» Евклида (ed. Friedlein, 1873, Prologus II, p. 71, 2-5), ясно показывающем, что существовала традиция, рассматривавшая евклидовы «Начала» как платоновскую космологию, т. е. как разработку проблематики «Тимея».

II

ДАТИРОВКА «ТЕЭТЕТА» (1961)

В примечании 50 (6) к главе 8 содержится намек на то, что вопреки распространенному мнению, «Теэтет» — более ранний диалог, чем «Государство». Эту идею мне подсказал ныне покойный д-р Роберт Айслер в разговоре, состоявшемся незадолго до его кончины в 1949 г. Однако поскольку он сообщил мне о своем предположении лишь то, что оно отчасти базируется на фрагменте 174 с и след. «Теэтета», причем, как мне казалось, оно не укладывалось в мою концепцию, то я чувствовал, что это предположение недостаточно обосновано и выглядит гипотезой ad hoc, чтобы я имел основания возложить ответственность за него на д-ра Айслера.

Однако с тех пор я нашел довольно много независимых доводов в пользу более ранней датировки «Теэтета» и поэтому хотел бы теперь отдать должное догадке, первоначально высказанной д-ром Р. Айслером.

Поскольку Ева Закс установила (см. *Eva Sachs* // Socrates, 1917, vol. 5, p. 531 и след.), что пролог «Теэтета», как он дошел до нас, был написан после 369 г. до н. э., то гипотеза о сократической середине диалога и его более ранней датировке влечет за собой и другую гипотезу — о не дошедшей до нас первоначальной версии диалога, переработанной Платоном после смерти Теэтета. Последнее предположение было выдвинуто независимо рядом исследователей еще до обнаружения свитка (см.: Klassikerhefte // Ed. by H. Diels, Berlin, 1905, vol. 2), содержащего фрагмент «Комментария к Теэте-ту» со ссылкой на две его различные версии. Представляется, что следующие доводы подтверждают обе эти гипотезы:

(1) Некоторые тексты Аристотеля, по-видимому, указывают на «Теэтет»: они полностью согласуются с текстом «Теэтета» и в то же время утверждают, что выраженные в них идеи принадлежат скорее Сократу, чем Платону. Фрагменты, которые я имею в виду, приписывают Сократу, во-первых, изобретение индукции (см. «Метафизика», 1078b 17-33; ср. 987b 1 и 1086b 3), что, полагаю, косвенно указывает на сократовскую майевтику — метод (подробно развитый в «Те-этете») помощи ученику в постижении истинной сущности вещи путем очищения его ума от ложных предрассудков; и, во-вторых, позицию, многократно с такой ясностью выраженную в «Теэтете»: «...Сократ ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он [их] не знает» *(Аристотель.* «О софистических опровержениях», 183b 7). (Эти фрагменты

обсуждаются в ином контексте в моей лекции «Об источниках знания и заблуждения» (On the Sources of Knowledge and of Ignorance // Proceedings of the British Academy, 1960, vol. 46; см., в частности, с. 50), которая была также опубликована отдельным изданием Оксфордским университетом (Oxford University Press) и вошла в мою книгу «Conjectures and Refutations».)

(2) Заключительная часть «Теэтета» на удивление не убедительна, хотя именно так, как кажется, было задумано с самого начала. (Действительно, попытка решить проблему знания, предпринятая в этом замечательном диалоге, потерпела полный провал.) Однако, как известно, столь же неубедительные концовки характерны для многих ранних диалогов Платона.

(3) «Познай самого себя» интерпретируется в этом диалоге так же, как и в «Апологии Сократа» — «Узнай, как мало ты знаешь». В заключительных словах диалога Сократ говорит: «Итак, если ты соберешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь. Ведь мое искусство умеет добиваться только этого, а больше ничего, да я и не знаю ничего из того, что знают прочие великие и удивительные мужи» («Теэтет», 210 c).

(4) То, что известный нам текст диалога является второй, переработанной Платоном версией, представляется особенно правдоподобным, если учесть тот факт, что введение к диалогу (начиная с 142 a и до конца 143 c), которое вполне могло быть добавлено в память о великом муже, фактически вступает в противоречие с фрагментом, сохранившимся, возможно, при переделке первоначального варианта этого диалога. Я имею в виду конец «Теэтета», в котором подобно многим ранним диалогам говорится о предстоящем суде над Сократом. Противоречие заключается в том, что Эвклид, появляющийся как персонаж во введении и повествующий об истории написания диалога, рассказывает (142 c-d; 143 a), что, бывая часто в Афинах (куда он прибывал, вероятно, из Мегары), всякий раз пользовался случаем проверить свои записи у Сократа и то тут, то там внести *«поправки».* Об этом говорится так, что становится совершенно ясно: сам диалог должен был состояться *по крайней мере* за несколько месяцев до суда над Сократом и его смерти. Однако это никак не согласуется с концовкой диалога. (В литературе я не встретил каких-либо упоминаний об этой проблеме, но мне трудно

представить, что она вообще не обсуждалась кем-либо из исследователей Платона.) Возможно даже, что упоминание о «поправках» в 143 a, а также вызвавшее много споров (см., например: *C. Rltter*. Plato, vol. 1, 1910, pp. 220 и след.) описание в 143 b-c «нового стиля» изложения были введены для того, чтобы объяснить некоторые отклонения переработанного варианта текста от первоначального. (Это позволило бы хронологически поместить *переработанную* версию «Теэтета» даже после написания «Софиста».)

III

ОТВЕТ НА КРИТИКУ (1961)

Меня просили ответить что-то критикам первого тома моей книги. Однако, прежде чем сделать это, я хотел бы еще раз выразить признательность всем тем, кто своими критическими замечаниями помог мне улучшить книгу в том или ином отношении.

Что же касается остальных моих оппонентов, с работами которых мне довелось познакомиться, то я вынужден дать им обстоятельный ответ. Подвергнув критике Платона, я, как теперь сознаю, вызвал обиду и раздражение многих платоников, о чем сожалею. И все же некоторые из них поразили меня ожесточенностью своей реакции. По-моему, большинство защитников Платона игнорируют факты, которые, как мне кажется, при серьезном подходе не могут быть отвергнуты. Это относится даже к лучшему из них — профессору Рональду Б. Левинсону и его монументальному труду (645 страниц убористого печатного текста) «В защиту Платона» (*Ronald B. Levinson.* In Defence of Plato. Cambridge, 1953).

В настоящей попытке ответить профессору Левинсону я выделяю две совершенно неравнозначные задачи. Менее важная из них — защитить себя от множества обвинений — вынесена вперед (раздел А) с тем, чтобы личными оправданиями не слишком затемнять более важную задачу, а именно — дать ответ на выдвинутые профессором Левинсоном аргументы в защиту Платона (раздел В).

А

Увидев себя в изображении профессора Левинсона, я усомнился в истинности того, как я сам изобразил Платона. Уж если из книги современника можно вывести столь искаженное представление о его идеях и замыслах, то не тщетна ли надежда воссоздать более или менее правдивый облик автора, жившего двадцать четыре столетия назад?

Как же мне защититься от отождествления с мнимым прообразом портрета кисти профессора Левинсона? Все, что я могу — это показать, что по крайней мере некоторые неправильные переводы, ошибочные толкования и искажения платоновских текстов, которые инкриминирует мне профессор Левинсон, в действительности не существуют. Да и то лишь на двух-трех характерных примерах, выбранных наугад из сотен, так как подобных обвинений в его книге, кажется, больше, чем страниц. Поэтому мне остается только одно —

доказать беспочвенность по крайней мере части наиболее тяжких обвинений, выдвинутых против меня.

Я предпочел бы сделать это, не возбуждая встречных обвинений в искажении цитат и т. п. Однако, поскольку это мое стремление не нашло понимания у моих оппонентов, то я хочу, чтобы в этом вопросе у читателя была полная ясность. Как я теперь понимаю, профессор Левинсок, подобно другим платоникам, наверняка счел мою книгу не просто оскорбительной, но почти что кощунственной. А раз я и есть тот самый святотатец, то не пристало мне сетовать на резкое осуждение.

Итак, давайте разберем несколько примеров. Профессор Левинсон пишет: «Поппер поступил с Критием так же, как и с другими, к кому он не питает симпатий, излишне очернив его фигуру своими преувеличениями. Ведь цитируемые им строфы изображают религию хоть и выдумкой, но предназначенной служить всеобщему общественному благу, а не корыстным интересам придумавшего ее ловкача» *(R. B. Levinson,* op. cit., p. 273, note 72).

Так вот, коли эти слова не бессмыслица, они должны означать буквально следующее: в цитированных профессором Левинсоном местах моей книги (т. е. с. 230 и с. 183-184, которые соответствуют p. 179A и p. 140A или pp. 183-184E и pp. 142-143E[1]) я заявил или, по крайней мере, дал понять, что приводимые мною строфы Крития изображают религию не просто выдумкой, но выдумкой, «предназначенной служить... корыстным интересам придумавшего ее ловкача».

Я отрицаю, что делал такого рода утверждения или даже намеки. Наоборот, я старался подчеркнуть, что «всеобщее общественное благо» принадлежит к вопросам, в высшей степени занимающим Платона, и что его позиция в отношении религии «тождественна подходу к ней Крития». Моя критика основана на доводах, достаточно ясно выраженных в начале главы 8 (с. 179 настоящего издания), где я пишу: «"Для пользы своего государства", — говорит Платон. Вновь мы видим, что принцип коллективной пользы выдвигается в качестве основополагающего этического критерия».

Я утверждаю, что моральный принцип, который полагает в качестве нравственной цели «всеобщее общественное благо», не настолько хорош, чтобы служить основанием этики. Например, в том отношении, что заставляет лгать «во имя

[1] В настоящем «Дополнении» буква «А» обозначает американские издания 1950 и 1956 гг., буква «Е» — английские издания, начиная с 1952 г. и далее. ** Перед авторскими ссылками на английские и американские издания «Открытого общества» мы указываем соответствующие страницы русского перевода. — *Прим. редактора и переводчика.* **

всеобщего общественного блага» или «для пользы своего государства». Другими словами, я пытаюсь показать, что этический коллективизм вреден, что он развращает. Однако я нигде не интерпретирую цитированные строфы Крития так, как это утверждает профессор Левинсон. Я должен был бы, наверное, спросить: «Кто же кого очерняет своими преувеличениями?», если бы не сознавал, что обвинения, предъявленные мне профессором Левинсоном, были спровоцированы суровостью моей критики и что это может в какой-то мере их оправдать, хотя и не делает их соответствующими истине.

Второй пример. Профессор Левинсон пишет: «Одно из самых нелепых утверждений Поппера состоит в том, что Платон якобы считал "благоприятным обстоятельством" присутствие в Афинах войск Спарты, вызванных для того, чтобы помочь удержаться Тридцати тиранам и их ужасному режиму, и не испытывал никаких чувств, кроме одобрения, при мысли об Афинах под игом Спарты. Нам внушают, что он был бы готов вызвать их снова, если их присутствие могло бы помочь осуществлению его замысла неоолигархической революции. Не существует текста, цитатой из которого Поппер мог бы обосновать подобное обвинение, ибо оно целиком проистекает из его представления о Платоне как третьей голове Поппером же сотворенного двуглавого чудища по имени "Старый олигарх и Критий". Огульное обвинение — не это ли наихудший из приемов охоты на ведьм?» (op. cit., p. 354 и след.).

Отвечу так: если это одно из моих «самых нелепых утверждений», то, значит, мне вообще не дано сделать таковых. Это утверждение я никогда не делал, и, более того, оно никак не вписывается в мои представления о Платоне, которые я попытался — по-видимому, не вполне успешно — выразить.

Я действительно убежден, что недоверие к простолюдину и этический коллективизм вели Платона к оправданию насилия. Однако я никогда не делал о Платоне каких-либо утверждений, хоть отдаленно напоминающих те, которые мне здесь неуклюже приписывает профессор Левинсон. Поэтому просто не существует текста, цитатой из которого он мог бы обосновать свое обвинение, ибо оно целиком проистекает из его представления о Поппере как третьей голове двуглавого чудища, сотворенного профессором Левинсоном из Отто Нейрата и Дж. Лаувериса.

Что же касается «огульного обвинения», то я могу лишь сослаться на книгу профессора Левинсона (p. 441), где говорится, что ему «помогает ответить на этот вопрос» — вопрос о «причине, постоянно склоняющей Поппера к тому, чтобы позволять себе подобные дурные измышления», установление

сходства между мной и «старшим соотечественником Поппера, многогранным австрийским философом и социологом ныне покойным Отто Нейратом». (На самом деле, по своим философским воззрениям мы достаточно далеки друг от друга, что совершенно ясно следует как из работ Нейрата, так и моих собственных. Нейрат, к примеру, защищал Гегеля, но критиковал кантианство и мою увлеченность Кантом. О том, что Нейрат критиковал Платона, я впервые узнал из книги профессора Левинсона, но мне пока не известны соответствующие публикации Нейрата.)

Вернемся, однако, к моим мнимым «нелепым утверждениям». О чувствах, которые испытывал Платон, я написал (с. 242 = p. 195E = p. 190A) почти прямо противоположное тому, что сообщает профессор Левинсон *(R. Levinson,* op. cit., p. 354). Я вовсе не предполагаю, что Платон считал «благоприятным обстоятельством» присутствие в Афинах войск Спарты или что он «не испытывал никаких чувств, кроме одобрения, при мысли об Афинах под игом Спарты». Я пытался сказать нечто совсем иное, а именно — что правительство Тридцати тиранов пало «несмотря на благоприятные обстоятельства в форме мощной поддержки победоносной Спарты». Я предположил далее, что Платон, как и я, видел причину падения Тридцати тиранов прежде всего в их моральном крахе. Я пишу: «Платон чувствовал, что нужна была полная реконструкция программы. Тридцать тиранов потерпели поражение в своей политике силы в основном потому, что они оскорбили чувство справедливости у граждан. Их поражение носило, главным образом, нравственный характер».

Больше ничего о чувствах, которые испытывал Платон, я здесь не говорю. (Само выражение «Платон чувствовал...» в этом месте текста книги я употребил дважды.) Мое предположение состоит в том, что крах тирании Тридцати побудил Платона пересмотреть отчасти, хотя и не слишком радикально, свои этические воззрения. Здесь, однако, не содержится никаких предположений о тех чувствах, которые я, если верить профессору Левинсону, приписал Платону. Да мне, пожалуй, и в голову никогда бы не пришло, что кто-то умудрится вычитать такое в моей книге.

Я безусловно наделяю Платона долей симпатии к Тридцати тиранам и особенно их проспартанским намерениям, но все это, конечно, очень далеко от тех «нелепых утверждений», которые мне приписывает профессор Левинсон. Могу лишь добавить, что действительно выдвинул предположение о том, что Платон восхищался своим двоюродным дядей Критием — главой правительства Тридцати и разделял не-

которые из его взглядов и замыслов. Однако я написал также, что он рассматривал олигархию Тридцати как моральное поражение и что это побудило его внести изменения в свою коллективистскую этику.

Как видим, мой ответ на два обвинения профессора Левинсона занял почти такой же объем, как и они сами. От этого никуда не деться, а потому я вынужден ограничиться еще только парой примеров (из сотен). Оба они связаны с якобы неправильным переводом мною платоновских текстов.

Первый из них касается заявления профессора Левинсона о том, что мой перевод ухудшил, если не исказил, текст Платона. «Поппер, однако, как и ранее, использует в своем переводе неподходящее слово "deport" ("выслать") вместо "send out" ("отправить")», — пишет профессор Левинсон (op. cit, p. 349, note 244). Налицо явное недоразумение, вызванное ошибкой профессора Левинсона. Прочитав это место еще раз, он увидит, что я использую слово «deport» («выслать») там, где в его переводе, а, точнее, в переводе Г. Фа-улера, стоит «banish» («изгнать»). (Та часть этого фрагмента, где у Фаулера стоит «send out» («отправить»), просто не вошла в приведенную мной цитату и заменена отточием.)

Из этого недоразумения следует, что реплика профессора Левинсона «как и ранее» в данном случае попала в самую точку. Ведь непосредственно перед только что обсуждавшимся отрывком он пишет обо мне: «Поппер усиливает свою интерпретацию [c. 209 = p. 166E = p. 162A] платоновского фрагмента ["Государство", 540 e/541 a] мелкими неточностями в переводе, стремясь создать впечатление большей склонности к насилию или пренебрежительному отношению в позиции Платона. Так, он переводит "send away" (αποπεμπω) как "expel and deport"...» *(R. Levinson,* op. cit., p. 348, note 243). Скажу сразу: профессор Левинсон допустил тут еще один из своих промахов, даже два — в двух последовательных сносках. Дело в том, что Платон использует здесь *не* слово «αποπεμπω», а слово Конечно, «εκπεμπω». различие невелико, но все же «εκπεμπω» имеет, по крайней мере, «ex» от «expel», а среди его словарных значений находим «to drive away» (прогнать, отослать) и «to send away in disgrace» (отправить в опалу, прогнать с позором), или, как дает «Словарь древнегреческого языка» Г. Дж. Лиддела и Р. Скотта, «to send away with collateral notion of disgrace» (прогнать с коннотативным значением позора). Слово εκπεμπω является немного усиленной формой «πεμπω» — «to send off» (отправить, прогнать), «to dispatch» (отправить, разделаться). В сочетании с Аидом (отправить в Аид) оно

«обычно означает отправить живого человека в Аид, т. е. убить его» (я цитирую словарь Лиддела и Скотта). В наше время некоторые могли бы даже «по-простому» сказать «to dispatch him» (разделаться с ним, прикончить его). Близкое значение подразумевается в отрывке 179 e из диалога Платона «Пир» — а именно на этот фрагмент ссылается профессор Левинсон (op. cit., p. 348), — когда Федр говорит, что боги, заполучив Ахилла, почтили его за доблесть и преданность Патроклу, «послав на Острова блаженных», тогда как у Гомера его посылают в Аид. Таким образом, очевидно, что ни один из переводов — «expel» или «deport» — неуязвим для критики, исходя из сугубо научных доводов. А вот профессор Левинсон уязвим, когда он, цитируя меня, пишет: «expel and deport», ибо я не употреблял эти слова таким образом. (Процитируй он меня «must be expelled... and deported», он был бы, по крайней мере, формально точен. Многоточие вносит сюда определенный нюанс, так как выражение «expel and deport» *могло бы* явиться попыткой преувеличить, «усилив» одно слово другим. Так эта мелкая неточность ведет к усилению моего мнимого злодеяния — приписываемого мне усиления моей интерпретации этого платоновского фрагмента мелкими неточностями в переводе.)

Впрочем, как бы то ни было, этот случай ничего не значит. Действительно, возьмем этот фрагмент в английском переводе П. Шори, чей авторитет вполне справедливо признает профессор Левинсон[2]. «All inhabitants above the age of ten, — переводит Шори, — they [the "philisophers who have become "masters of the state"] will send out into the fields, and they will take over the children, remove them from the manners and habits of their parents, and bring them up in their own customs and laws which will be such as we have described»[3]. Ну

[2] Свою книгу Р. Левинсон посвятил Полю Шори. — *Прим. переводчика.*

[3] В английском издании «Открытого общества» К. Поппер цитирует в главе 9 этот платоновский фрагмент в собственном переводе (p. 166E = p. 162A): «All citizens above the age of ten... must be expelled from the city and deported somewhere in the country; and the children who are now free from the influence of the manners and habits of their parents must be taken over. They must be educated in the ways [of true philosophy], and according to the laws, which we have described». Принятый русский перевод этого фрагмента таков: «Всех, кому в городе больше десяти лет, они ["философы", ставшие "властителями государства"] отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздей ствия современных нравов, свойственных родителям, воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы разобрали раньше». Слова, взятые в квадратные скобки, добавлены в принятый русский перевод нами и являются переводом пояснения Поппера к слову «they», добавленного в перевод Шори. — *Прим. редактора и переводчика.*

не совпадает ли это по содержанию с тем, что говорю я (хотя выражено, может быть, и не столь ясно, как у меня на с. 209 • p. 166E = p. 162A). Кто же поверит, что «отослать... всех, кому в городе больше десяти лет» можно как-то иначе, нежели путем насильственной высылки и депортации? Когда их будут «отсылать», они что, так и уйдут смиренно, бросив своих детей, если не будут угрожать им и принуждать их «философы», ставшие «властителями государства»? (Свое предположение о том, что их отсылают в «их... деревенские владения, за пределы собственно города» профессор Левинсон обосновывает, что само по себе достаточно иронично, ссылкой на «Пир», 179 e и «Острова блаженных», т. е. место, куда Ахилл был отправлен богами, а, точнее — стрелой Аполлона и Париса. Уместнее было бы сослаться на «Горгия», 526 c.)

За всем этим просматривается важный принцип. Я имею в виду принцип, гласящий, что *не существует такой вещи, как дословный перевод.* Все переводы суть интерпретации, и мы должны всегда принимать во внимание контекст и даже похожие фрагменты.

В том, что фрагменты, которые я обсуждал на с. 208-209 = p. 166E = p. 162A вместе с только что цитированным, и в самом деле допускают такое объединение, убеждают подстрочные примечания самого П. Шори. Он ссылается в основном на фрагменты, которые я называю в тексте книги фрагментами «очищения холста или доски художника», а также на фрагмент 293 c-e («казнить или изгонять») диалога «Политик»: «И будет уже неважно, правят ли они по законам или без них, добровольно или против воли... И пусть они очищают государство, казня или изгоняя некоторых, во имя его блага... мы будем называть такое государственное устройство... единственно правильным». Интересующие нас слова он переводит «by killing or by deporting» (казня или высылая), тогда как профессор Левинсон — вместе с Фаулером — переводит их «by killing or banishing» (казня или изгоняя).

Профессор Левинсон (op. cit., p. 349) приводит более полную выдержку из этого фрагмента. *Однако в своей цитате он опускает ту его часть, с которой у меня цитата начинается:* «Правят ли они по законам или без них, добровольно или против воли». Эта деталь интересна тем, что отражает попытку профессора Левинсона представить данный фрагмент как нечто почти невинное. Сразу после выдержки из него профессор Левинсон пишет: «Добросовестная интерпретация сформулированного принципа [я не вижу здесь никакого "сформулированного принципа", разве только тот,

что все дозволено, если делается Зля пользы *государства]* требует хотя бы краткого обозрения общего замысла диалога». В ходе этого «краткого обозрения» замыслов и намерений Платона мы узнаем, что «другие традиционные и принятые ныне критерии, такие как должно ли правление осуществляться... *добровольно или не добровольно* или *согласно закону или нет,* отвергаются как не имеющие отношения к делу или несущественные». Прямого цитирования диалога нет, но слова, которые я выделил курсивом, почти совпадают, как видим, с началом (которое профессор Левинсон опустил) моей цитаты из обсуждаемого фрагмента диалога «Политик». Однако теперь оно появляется в совершенно безобидном облике. Правителям отныне не предписывают казнить или изгонять, как написано у меня, *«по закону или без него».* И у читателей профессора Левинсона создается впечатление, что этот вопрос здесь просто отброшен как второстепенный, как «не имеющий отношения» к обсуждаемой проблеме.

Однако у читателей Платона и даже у персонажей диалога создается другое впечатление. Даже «Сократ младший», который как раз перед этим отрывком (после начальных слов моей цитаты) восклицает «Прекрасно», поражен беззаконностью предлагаемых казней, поскольку сразу после провозглашения принципа «казнить или изгонять» (в конце концов, быть может, это действительно «принцип») произносит: «Обо всем прочем ты говорил, как нужно; а вот о том, что *следует управлять* [и, само собой, принимать столь суровые меры] *без законов,* слышать тяжко» (курсив, разумеется, мой, так же, как и слова, взятые в квадратные скобки).

На мой взгляд, эта реплика доказывает, во-первых, что начало моей выдержки — «по законам или *без них»* — действительно рассматривается Платоном как часть его принципа «казнить и изгонять»; во-вторых, что я был прав, начав цитату так, как начал ее; в-третьих, что профессор Левинсон просто ошибается, полагая, что слова «по законам или без них» подразумевают лишь то, что это — вопрос, который здесь «отвергается как не имеющий отношения» к существу обсуждаемой проблемы.

Истолкование данного фрагмента явно вызывает глубокое беспокойство профессора Левинсона. Тем не менее, в заключение этой своей тщательно продуманной попытки защитить Платона, сравнивая предлагаемые им меры с современной практикой, он приходит к такому видению обсуждаемого фрагмента: «В этом контексте платоновский правитель с его явной готовностью казнить, высылать и обращать в рабство там, где мы прописали бы когда — тюрьму, а когда —

психиатрическую службу, многое теряет из-за своего кровавого отблеска».

Я нисколько не сомневаюсь, что профессор Левинсон как истинный гуманист — демократ и либерал. Однако разве не тревожно видеть то, что страстное желание защитить Платона может побудить истинного гуманиста сравнивать нашу, конечно же, весьма несовершенную пенитенциарную систему и не менее далекие от совершенства социальные службы с заведомо беззаконными казнями, ссылками, обращением в рабство граждан «истинно знающим правителем» — добрым и мудрым человеком — «для блага государства»? Это ли не пугающий пример тех чар, которыми Платон околдовывает многих своих читателей, и опасности, таящейся в платонизме.

Чересчур много есть еще всего такого, перемешанного с обвинениями в адрес в значительной мере воображаемого Поппера, чтобы мне всем этим заниматься. Хочу, тем не менее, сказать, что я рассматриваю книгу профессора Левинсона не только как очень искреннюю попытку увидеть Платона в новом свете. И хотя я нашел только одно место, к тому же совсем малозначительное, убедившее меня, что *в данном случае* я допустил несколько вольное толкование соответствующего платоновского текста (но не его смысла), я не хотел бы тем самым создать впечатление, что книга профессора Левинсона не является очень хорошей и интересной, особенно если сбросить со счета все те места, где цитируют «Поппера», причем, как я показал, с определенными неточностями и очень часто демонстрируя при этом полное непонимание.

Есть, однако, вопрос, который важнее всех этих проблем личного порядка: насколько успешно профессор Левинсон защищает Платона?

В

Я усвоил, что при отражении очередной атаки на мою книгу кого-нибудь из защитников Платона лучше не отвлекаться на мелочи, а сразу искать ответы на следующие пять кардинальных вопросов:

(1) Каким образом опровергается моя мысль о том, что «Государство» и «Законы» фактически выносят обвинительный приговор Сократу, как он изображен в платоновской «Апологии Сократа» (на что обращается внимание в главе 10, второй абзац раздела VI)? Как разъясняется в прим. *55 к* гл. 10, эту мысль фактически высказал Дж. Гроут и поддержал А. Тейлор. Если она справедлива, а я полагаю, что да, то тем самым получает поддержку и мое утверждение, о котором идет речь в следующем пункте.

(2) Каким образом опровергается мое утверждение о том, что антилиберальные и антигуманистические идеи Платона невозможно, по-видимому, объяснить тем, что ему, якобы, не были известны более подходящие идеи или что его взгляды были по тем временам *сравнительно* либеральными и гуманистическими?

(3) Каким образом опровергается мое утверждение о том, что Платон (в «Государстве», 540 e/541 a, и «Политике», 293 c-e) поощрял своих правителей к применению безжалостного насилия «для пользы государства»?

(4) Каким образом опровергается мое утверждение о том, что Платон установил для своих философов-правителей привилегию и вменил им в обязанность прибегать ко лжи и хитрости для пользы государства, особенно в сочетании с идеей улучшения правящего сословия (racial breeding), и о том, что он был одним из отцов-основателей расизма?

(5) Что говорится моими критиками по поводу моих комментариев к цитате из «Законов», 942 a-b, взятой эпиграфом к «Чарам Платона» (более детально она обсуждается в прим. 33 и 34 к гл. 6)?

Я часто повторяю своим студентам, что все написанное мной о Платоне неизбежно является всего лишь интерпретацией и что я бы не удивился, если бы Платон, повстречайся мне когда-нибудь его призрак, порадовал бы меня, показав ошибочность моей интерпретации. При этом я обычно добавляю, что ему было бы совсем не просто отказаться от многих сказанных им вещей.

Имея в виду эти пять перечисленных вопросов, можно спросить: добился ли в ответе на любой из них успеха выступающий как бы от имени Платона профессор Левинсон?

Убежден, что не добился.

(Г) Что касается первого вопроса, то я прошу каждого сомневающегося внимательно прочитать текст последней речи «Афинянина» в X книге «Законов» (от 907 d и до, скажем, 909 d). Обсуждаемое в нем законодательство касается преступлений, подобных тому, в котором обвинили Сократа. Я утверждаю, что хотя у Сократа был шанс (большинство моих критиков, основываясь на «Апологии Сократа», полагает, что Сократ, вероятно, избежал бы смерти, если бы выразил готовность удалиться в изгнание), «Законы» Платона ничего подобного не предусматривают. Я приведу выдержки из этой довольно длинной речи (в английском переводе Р. Бэри, приемлемом, кажется, для профессора Левинсона). Распределив на различные категории «виновных» (т. е. уличенных в «нечестии» или «болезни атеизма» — см. 908 c), «Афинянин»

рассуждает сперва о тех, «кто совершенно отрицает бытие богов, но от природы обладает справедливым характером... и, из-за глубокого отвращения к несправедливости, не склонны к совершению подобных поступков...» (908 b-c; неосознанно, конечно, здесь нарисован почти что портрет Сократа, не говоря уж о том важном факте, что последний, похоже, не был атеистом, хотя обвинен был в отсутствии благочестия и веры). О последних у Платона сказано: «Судья, опираясь на закон, должен присудить тех, кто впал в нечестие по неразумию, а не по злому побуждению и нраву, к заключению в софронистерий не меньше, чем на пять лет. В течение этого времени никто из граждан не должен иметь к ним доступа, кроме участников Ночного собрания, которые будут его увещевать и беседовать с ним [я бы перевел "заботиться о нем"] ради спасения его души». Таким образом, «хорошие» нечестивцы получают как минимум пять лет одиночного заключения, оживляемого лишь «заботой» членов Ночного собрания об их страдающих душах. «Когда же истечет срок заключения, тот из них, кто покажет себя рассудительным, пусть получит свободу и живет вместе с другими рассудительными людьми. В противном же случае, то есть если он снова заслужит подобное наказание, его следует покарать смертью».

Мне нечего к этому добавить.

(2') Второй вопрос, быть может, наиболее важен с точки зрения профессора Левинсона, поскольку касается одной из его основных претензий ко мне. По его мнению, я ошибаюсь, утверждая, что среди тех, кого я называю «Великим поколением», были гуманисты куда последовательнее Платона. Он утверждает, в частности, что изображение мною Сократа как человека, совершенно не похожего на Платона, представляет собой чистейший вымысел.

Так вот, я посвятил очень длинное примечание (прим. 56 к гл. 10), фактически целое эссе, этой проблеме — *Сократической проблеме* — и не вижу никаких оснований для перемены своей точки зрения на нее. Тем не менее, хотел бы отметить здесь, что в этом своем предположении исторического характера относительно *Сократической проблемы,* я получил поддержку такого выдающегося знатока Платона, как Ричард Робинсон. Эта поддержка тем ценнее, что Робинсон подвергает меня уничтожающей и, возможно, вполне заслуженной критике за тон моей критики Платона. Те, кто читал его рецензию на мою книгу *(R. Robinson //* Philosophical Review, 1951, vol. 60), не смогут упрекнуть его в чрезмерном пристрастии ко мне. Профессор Левинсон (op. cit., p. 20) с одобрением цитирует его слова о моей «страсти к

обличению» Платона. Однако профессор Левинсон, хотя и отмечает в сноске на той же странице, что Робинсон «перемежает похвалу и порицание в своей пространной рецензии на "Открытое общество"», а в другой сноске (p. 61) справедливо упоминает Робинсона как признанного авторитета в вопросах «развития платоновской логики, начиная от ее сократических истоков и охватывая зрелый период», тем не менее скрывает от своих читателей, что Робинсон согласен не только с основными моими обвинениями Платона, но также, в частности, и с предложенным мной решением *Сократической проблемы.* (Кстати, Робинсон подтверждает также и правильность цитаты, которую я упомянул здесь в пункте (5), но об этом дальше.)

Поскольку Р. Робинсон, как мы узнали, «перемежает похвалу и порицание», некоторые его читатели (жаждущие обрести опору для своей «страсти к обличению» Поппсра) проглядели, возможно, лестное для меня признание, содержащееся в неожиданной концовке следующего яркого фрагмента его рецензии *(R. Robinson,* op. cit., p. 494):

«Д-р Поппер считает, что Платон исказил учение Сократа... Платон для него олицетворяет чрезвычайно опасное начало в политике, тогда как Сократ — очень благотворное. Сократ умер за право свободно беседовать с молодежью, а в "Государстве" Платон заставляет его относиться к ней снисходительно и с недоверием. Сократ погиб за истину и свободное слово, а в "Государстве" он пропагандирует ложь. Сократу была присуща интеллектуальная скромность, а в "Государстве" он выступает как догматик. Сократ был индивидуалист, а в "Государстве" он — крайний коллективист. И так далее.

Какими данными располагает д-р Поппер о подлинных взглядах Сократа? Они почерпнуты исключительно у самого Платона, из его ранних диалогов и, главным образом, из платоновской "Апологии Сократа". Таким образом, ангел света, которому д-р Поппер противопоставляет демона Платона, известен нам лишь в описании последнего! Это — абсурд?

По-моему, это не абсурдно, а совершенно верно».

Этот отрывок показывает, что, по крайней мере, один специалист по Платону, авторитет которого признает профессор Левинсон, нашел мой подход к *Сократической проблеме* не абсурдным. К тому же даже если моя идея решения *Сократической проблемы* является ошибочной, остается множество свидетельств существования в то время гуманистических тенденций.

Относительно речи Гиппия в диалоге «Протагор», 337 с (см. с. 105 = p. 70E; на этот раз профессор Левинсон,

похоже, не возражает против моего перевода — см. *R. Levinson,* op. cit., p. 144) профессор Левинсон пишет: «Мы должны начать с предположения, что Платон достоверно передает здесь хорошо известное мнение Гиппия» (p. 147). В этом я согласен с профессором Левинсоном. Но мы совершенно расходимся с ним относительно трактовки содержания этой речи. Мое мнение о ней стало теперь даже более твердым, чем то, которое изложено в тексте книги. Замечу попутно, что не припоминаю, чтобы я когда-либо заявлял о наличии свидетельств того, что Гиппий был противником рабства. По этому поводу у меня говорится, что «эти слова сказаны в духе афинского движения против рабства». Таким образом, развиваемый профессором Левинсоном аргумент, что я необоснованно «включаю его [Гиппия] в ряды противников рабства», не имеет смысла.

Я рассматриваю ныне речь Гиппия как первый, быть может, манифест гуманистических убеждений, вдохновлявших идеи Просвещения и Французской революции: все люди — братья; условные, созданные человеком законы и обычаи разделяют людей и служат источником несчастий, многих из которых можно избежать. Поэтому задача улучшить мир, изменяя законы путем правовой реформы, не является неразрешимой для человека. Эти идеи, между прочим, вдохновляли и Канта. Шиллер называл конвенциональные законы «модой», которая сурово («streng») — Бетховен говорил «frech» (оскорбительно, нагло) — разделила человечество.

Что касается рабства, мое главное утверждение, вызывающее несогласие критиков, состоит в том, что «Государство» содержит данные о существовании в Афинах тенденций, которые могут быть названы оппозицией институту рабовладения. Так, «Сократ» — персонаж «Государства» — иронически отзывается об афинской демократии (фрагмент 563 b, который я цитировал в главе 4, раздел II, с. 75 = p. 43E = p. 44A, но здесь даю в английском переводе П. Шори)[4]: «And the climax of popular liberty... is attained in such a city when the purchased slaves, male and female, are no less free than the owners who paid for them» .

[4] В главе 4 (p. 43E = p. 44A) английского издания «Открытого общества» К. Поппер цитирует этот фрагмент в собственном переводе: «But the height of all this abundance of freedom... is reached when slaves, male as well as female, who have been bought on the market, are every whit as free as those whose property they are». Принятый русский перевод этого фрагмента таков: «Но крайняя свобода для народа такого государства состоит в том, что купленные рабы и рабыни ничуть не менее свободны, чем их покупатели» (см. с. 75). — *Прим. редактора и переводчика.*

У Шори есть множество перекресных ссылок на этот фрагмент (см. подстрочное примечание к с. 414), но он говорит сам за себя. Профессор Левинсон в другом месте пишет об этом фрагменте: «Пусть только что цитированный фрагмент внесет свою лепту в составление скромного перечня социальных грехопадений Платона» (op. cit., p. 176), а на следующей странице ссылается на него, когда говорит о «еще одном примере платоновского *высокомерия».* Однако здесь нет ответа на мое утверждение, что, взятый вместе с другим фрагментом «Государства», который я цитирую на с. 75 (= p. 43E = p. 44A), данный фрагмент свидетельствует о движении против рабства. Второй фрагмент (563 d), который у Платона следует сразу после разработки содержания первого (563 b — см. конец предыдущего абзаца), в английском переводе П. Шори гласит[5]: «And do you know that the sum total of all these items... is that they render the souls of the citizens so sensitive that they chafe at the slightest suggestion of servitude [Я перевел "slavery"] and will not endure it?»

Как поступил профессор Левинсон с этим свидетельством? Прежде всего, он разъединяет эти два фрагмента. Обсуждение первого начинается лишь на p. 176, далеко отстоящей от p. 153, где он вдребезги разбивает приводимые мной свидетельства о существовании движения против рабства. На той же странице (p. 153) он отделывается и от второго фрагмента, ссылаясь на карикатурное искажение текста в моем переводе и выдвигая следующий довод: «Тем не менее, все это — ошибка; хотя Платон использует слово "δουλεια" (рабство, зависимость), оно содержит *только метафорическое упоминание* о рабстве в обычном смысле этого слова» (курсив мой).

Это может звучать правдоподобно, когда данный фрагмент отделен от непосредственно предшествующего ему, к которому профессор Левинсон обращается только через двадцать с лишним страниц, где объясняет его платоновским *высокомерием (hauteur).* Однако рассматриваемый в своем контексте вместе с сетованиями Платона на распущенное поведение рабов (и даже животных), он не оставляет никаких сомнений, что кроме того смысла, которым его пра-

[5] В главе 4 (p. 43E = p. 44A) английского издания «Открытого общества» К. Поппер цитирует этот фрагмент в собственном переводе: «And what is the cumulative effect of all this? That the citizens' hearts become so very tender that they get irritated at the mere sight of anything like slavery». Принятый русский перевод этого фрагмента таков: «Если собрать все это вместе, самым главным будет... то, что душа граждан делается крайне чувствительной, даже по мелочам: все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое» (см. с. 75). — *Прим. редактора и переводчика.*

вильно наделяет профессор Левянсон, данный фрагмент имеет и другой смысл, вытекающий из буквального понимания **«δουλεια»** как «рабства». Ведь в нем говорится и подразумевается одно: свободные демократические граждане не выносят рабства ни в какой форме. Они не только не допускают никаких намеков на свою зависимость от кого бы то ни было (даже от законов, как пишет далее Платон), но стали столь мягкими сердцем, что не могут вынести «даже малейшего намека на принуждение» — такого, как состояние в рабстве «купленных рабов и рабынь».

Профессор Левинсон (op. cit., p. 153, после обсуждения второго из рассматриваемых фрагментов) спрашивает: «в свете этих свидетельств... что же тогда, честно говоря, можно привести в поддержку аргументации Поппера? Попросту сказать, ничего, если только слова употреблять в значениях хоть сколько-нибудь близких к буквальным». Однако его собственная аргументация опирается на применение «δουλεια» в контексте, ясно указывающем на значение «рабство» — не в прямом смысле, но в качестве «только метафорического упоминания», как он сам незадолго до этого выразился[6].

И тем не менее он говорит о «карикатурном искажении», которое внес буквальный перевод мною слова «δουλεια»: «Плоды этого ошибочного истолкования Платона обнаруживаются в предисловии к пьесе Шервуда Андерсона "Босой в Афинах"... где доверчивый драматург, следуя Попперу» (профессор Левинсон утверждает (op. cit., p. 24), что "андерсоновская версия Платона явно свидетельствует о тщательном и бездумном штудировании ее автором Поппера", но не утруждает себя доказательством этого странного обвинения)

[6] *Добавлено в 1965 г.* То, что слово «δουλεια» (рабство, зависимость) используется в обсуждаемом фрагменте («Государство», 563 d) в своем прямом смысле (в *дополнение к* переносному, которым это слово справедливо наделяет профессор Левинсон), подтверждает Шори — последовательный платоник и откровенный противник демократии. Профессор Левинсон считает Шори большим знатоком платоновских текстов. (Во многих случаях я могу согласиться с его толкованием Платона, поскольку он редко пытается придать текстам Платона более гуманный и либеральный облик.) Так, в подстрочном примечании к слову «servitude» **(δουλεια)** в своем переводе «Государства» (фрагмент 563 d) он ссылается на два параллельных фрагмента: «Горгий», 491 e, и «Законы», 890 a. Первый из них в английском переводе У. Лэмба (Plato with an English Translation. L.-N.Y. Изд. в серии «The Loeb Classical Library») гласит: «For how can a man be happy if he is a slave to anybody at all» («Может ли в самом деле быть счастлив человек, если он раб и кому-то повинуется?»). В данном случае выражение «to be a slave» (быть рабом) имеет, как и в «Государстве», не только фигуральное значение «to submit oneself» (подчиняться), но также и буквальное. Суть дела

«сообщает, в свою очередь, своим читателям об этом упоминании рабства и решительно заявляет... словно получив полномочия от самого Платона, что афиняне... "выступали за освобождение всех рабов"...»

Так вот, весьма вероятно, что это замечание Максвелла (не Шервуда) Андерсона является преувеличением. Но где у меня можно найти хоть что-нибудь в этом роде? И чего стоит аргументация, если для ее защиты приходится приписывать своему оппоненту преувеличения или очернять его взгляды, навешивая на него (мнимые) грехи некоего «бездумного» читателя? (См. также предметный указатель на «Рабство» («Slavery»).)

(3') Профессор Левинсон, хотя и воюет с моим утверждением о том, что Платон поощрял своих правителей к применению безжалостного насилия, фактически нигде его не отрицает. Это видно из обсуждения им фрагмента («Политик», 293 c-e), о котором уже шла речь в конце раздела А настоящего «Дополнения». Он отрицает лишь взаимное подобие ряда фрагментов «Государства» — фрагментов «очищения холста или доски художника» — вопреки мнению и моему, и П. Шори. Кроме того, он пытается обрести душевное равновесие и нравственную опору, ссылаясь на некоторые виды современной практики применения насилия. Боюсь, что это равновесие будет нарушено, если он перечитает выдержку из «Политика» (фрагмент 293 c-e) вместе с тем началом, которое я процитировал, а профессор Левинсон опустил, отбросив затем его как не относящееся к делу.

(4') Прежде чем вступать в какой бы то ни было спор с профессором Левинсоном относительно расистских идей Пла-

[продолжение сноски со с. 414] действительно заключается в неразрывности этих двух значений. Отрывок из «Законов», 890 a, представляющий собой искусный критический выпад против ряда софистов Великого поколения, в английском переводе Р. Бэри («Laws» // The Loeb Classical Library, vol. ID выглядит следующим образом: «these teachers [who corrupt the young men] attract them towards the life... "according to nature" which consists in being master over the rest, in reality [αληθεια], instead of being a slave to others, according to legal convention» («...каждый увлекает других к сообразному с природой образу жизни, а такая жизнь будто бы поистине заключается в том, чтобы жить, одерживая верх над другими людьми, а не находиться в подчинении у других, согласно законам»). Платон прозрачно намекает здесь на тех софистов (см. с. 105 и прим. 13 к гл. 5), которые учили, что люди не могут быть рабами «сообразно природе» или «сообразно истине», но только по «узаконенному соглашению» (по установленным законам). Так Шори связывает этой ссылкой решающий в плане обсуждаемого вопроса фрагмент «Государства» с классической дискуссией по *теории рабства* («рабства» в буквальном смысле).

тона и адресованных им «его» правителям предписаний использовать ложь и хитрость для пользы государства, я хочу напомнить своим читателям высказывание Канта: Хотя положение: *«честность — лучшая политика»* — является спорным, однако положение: *«честность лучше всякой политики»* — бесконечно выше всяких возражений (см. с. 180).

Профессор Левинсон совершенно справедливо отмечает (op. cit., p. 434, отсылая нас к с. 179 и след. = pp. 138E и след. = pp. 136A и след. и особенно с. 192 = p. 150E = p. 148A моей книги): «Прежде всего, мы должны согласиться, что в "Государстве" *пропагандируется* (курсив мой) использование лжи в определенных обстоятельствах для целей управления...» В конце концов, это и есть мой главный тезис. И ни в коем случае нельзя допустить, чтобы это признание заслонили попытки пренебречь им или умалить его значение, равно как и ответные разоблачения якобы сделанных мною преувеличений.

В том же месте профессор Левинсон признается также, что «несомненно, потребовалось бы прибегнуть к дару красноречия, чтобы заставить брачующихся "клясть судьбу, а не правителей", когда им скажут (см. с. 192 = p. 150E = p. 148A моей книги), что браки им выпали по жребию, тогда как на самом деле они подстроены правителями по евгеническим соображениям».

В этом состоял мой второй главный тезис.

Профессор Левинсон продолжает: «это единственный случай, когда Платон допускает, чтобы сообщали фактически откровенную ложь[7], руководствуясь при этом, конечно, благими намерениями (а санкционирует он подобное лишь для таких целей), но только ложь и ничего более. Мы, как и Поппер, не в восторге от такой политики. К тому же, эта ложь и *все другие ей подобные,* которые могли бы найти оправдание в платоновском *разрешении лгать, довольно общем по характеру* (rather general permission), как раз и составляют ту основу, какая существует, например, для выдвинутого Поппером обвинения, будто Платон предлагает

[7] Этот пример совсем не одинок, как можно видеть из главы 8 моей книги. Скажем, фрагмент, приводимый в тексте, к которому относится прим. 2 к гл. 8 («Государство», 389 b), дает пример, отличный от того, который имеет в виду профессор Левинсон («Государство», 460 a). Можно назвать и ряд других фрагментов: «Государство», 415 d, и особенно «Тимей», 18 c. Последний фрагмент доказывает, что Платон считал свое предписание лгать достаточно существенным, чтобы оно вошло в очень краткий конспект «Государства», который имеется в «Тимее». См. также «Законы», начиная с 663 d и по 664 b.

использовать "лживую пропаганду" в своем городе» (op. cit., p. 434-435; курсив мой).

Этого достаточно? Даже если я был бы не прав в остальных своих тезисах (что я, разумеется, отрицаю), разве все это, по крайней мере, не объясняет моих подозрений, что Платон не колебался бы и в дальнейшем применении своего «довольно общего по характеру разрешения» «использования лжи», особенно с учетом того, что он и в самом деле *«пропагандировал* использование лжи», как признает профессор Левинсон?

Более того, ложь используется здесь в сочетании с «евгеникой» или, точнее, с *выращиванием сословия правителей.*

Защищая Платона от моего обвинения в расизме, профессор Левинсон пытается выгодно сравнить его с некоторыми «хорошо известными» современными тоталитарными расистами, чьи имена я постарался не допускать на страницы моей книги (что буду делать и в дальнейшем). Он пишет в этой связи, что их «программа селекции» (breeding schedule) «была главным образом направлена на *сохранение чистоты расы хозяев* — замысел, который Платон, как мы со всей убедительностью постарались показать, не разделял» (op. cit., p. 541; курсив мой).

Действительно, не разделял? Быть может, цитируя одно из главных евгенических рассуждений Платона («Государство», 460 с), я сделал неправильный перевод? Мой текст таков: *«Сословие стражей должно быть чистым",* — говорит Платон (в защиту инфантицида, т. е. ритуала убийства физически слабых младенцев) и в связи с этим выдвигает расистский аргумент, что мы, тщательно производя селекцию скота, вместе с тем с пренебрежением относимся к человеческому роду. Этот аргумент с тех пор повторялся много раз» (см. с. 85 = p. 51E = p. 52A; курсив здесь изменен).

Ошибочен ли мой перевод? Или я не прав, утверждая, что со времен Платона это был главный довод расистов и блюстителей качества расы хозяев? И разве стражи не суть хозяева в идеальном государстве Платона?

Что касается моего перевода, то он немного отличается от перевода П. Шори[8]. Я процитирую это место в его переводе

[8] **В главе 4 английского издания «Открытого общества» К. Поппер цитирует выделенную курсивом часть этого фрагмента в собственном переводе: «The race of the guardians must be kept pure» (p. 51E = p. 52A). Принятый русский перевод этого фрагмента таков: «Младенцев, родившихся от худших родителей или хотя бы от обладающих телесными недостатками, они [правители] укроют, как положено, в недоступном тайном месте». — «Да, поскольку *сословие стражей должно быть чистым** (см. с. 85). — *Прим. редактора и переводника.***

(курсив мой), включая и предыдущую фразу (об инфантициде): «...the offspring of the inferior, and any of those of the other sort who are born defective, they [the rulers] will properly dispose of in secret, so that no one will know what has become of them. — That is the condition, — he said, — *of preserving the purity of the guardian's breed*».

Как видим, последняя фраза в переводе П. Шори чуть слабее, чем у меня. Но различие пустяковое и не влияет на мой тезис. Во всяком случае я буду придерживаться своего перевода. Какой бы мы ни взяли вариант перевода, сохраняя основные используемые П. Шори слова: «At all events the breed of the guardians must be preserved pure» («В любом случае порода стражей должна сохраняться чистой») или «If at all events [as we agree] the purity of the breed of the guardians must be preserved» («Если при всех обстоятельствах [как мы согласились] чистота породы стражей должна быть сохранена»), — любой из них по смыслу совершенно совпадает с моим переводом данного фрагмента, приведенным в тексте книги (с. 85 = p. 51E = p. 52A) и повторенным здесь. Поэтому я не могу понять, в чем разница между формулировкой профессора Левинсона, касающейся того самого «хорошо известного... плана селекции», вынашиваемого адептами тоталитаризма, и формулировкой Платона, касающейся его собственных замыслов улучшения человеческой породы. Даже если и есть незначительное отличие, оно не имеет отношения к существу проблемы.

Возможны различные точки зрения на то, допускал ли Платон — как редкое исключение — смешивание своих сословий (что могло бы явиться результатом продвижения в чине представителя низшего сословия). Я все же убежден в своей правоте. Однако не думаю, чтобы хоть что-нибудь изменилось, если бы исключения были разрешены. (Даже те современные приверженцы тоталитаризма, которых упоминает профессор Левинсон, допускали исключения.)

(5') Меня неоднократно и сурово критиковали за цитирование — или, скорее, неверное цитирование — фрагмента «Законов», 942 a-b, который я взял одним из двух эпиграфов к «Чарам Платона» (другой, противопоставленный ему, взят из известной речи Перикла на похоронах). Эти эпиграфы американские издатели напечатали на суперобложках американского издания. В британских изданиях подобной рекламы нет. Как это обычно бывает с обложками, насчет их оформления издатели со мной не посоветовались. (Однако я, безусловно, ничего не имею против варианта, выбранного моими американскими издателями: почему бы им, собствен-

но, не напечатать эпиграфы или какие-то другие выдержки из моей книги на суперобложках?)

Правильность перевода и интерпретации мною этого отрывка подтвердил, как ранее отмечалось, Р. Робинсон. Другие же мои критики дошли до того, что спрашивали меня, почему я сознательно не попытался утаить его первоисточник с тем, чтобы лишить читателей возможности сверить текст! И это несмотря на то, что я, по-моему, имел больше хлопот, чем большинство авторов, чтобы дать возможность читателю проверить любую цитату или ссылку. Так, я даю соответствующие справки о своих эпиграфах в начале каждого раздела «Примечаний» (если соответствующей главе предпослан эпиграф), хотя вообще-то не принято делать пояснений к эпиграфам.

Главное обвинение против меня в связи с использованием этого фрагмента состоит в том, что я не говорю или не подчеркиваю то, что он относится к военным делам. Однако здесь я располагаю свидетельством в свою пользу самого профессора Левинсона,который пишет (op. cit., p. 531, сноска, курсив мой):

«Цитируя этот фрагмент в своем тексте [с. 141-142 = p. 103E = p. 102A], Поппер *должным образом подчеркивает* его отношение к военным делам».

Так что на это обвинение ответ дан. Однако профессор Левинсон продолжает: «...но [Поппер] одновременно уверяет, что у Платона подразумевается соблюдение одних и тех же "военных принципов" во время как мира, так и войны, что их надо применять во всех областях мирного существования, а не только в программе воинской подготовки. Затем он цитирует фрагмент в превратном переводе, затушевывающем его военное содержание...» и т. д.

Итак, меня обвиняют, во-первых, за то, что я «одновременно уверяю», что Платон имеет в виду соблюдение этих военных принципов в периоды как мира, так и войны. Действительно, так я и пишу, цитируя Платона: *именно Платон говорит так*. Должен ли я это замалчивать? У Платона в английском переводе Р. Бэри («Laws» // The Loeb Classical Library, vol. II, p. 477; курсив мой), который профессор Левинсон одобряет (я, однако, предпочитаю свой и обращаюсь к читателям с вопросом: есть ли между ними хоть какое-нибудь *смысловое* различие помимо различия в ясности), сказано: «...nor should anyone, whether at work or in play, grow habituated in mind to acting alone and on his own initiative, but he should *live always* both in war *and peace,* with his eyes fixed constantly on his commander and following his lead».

И далее *(R. Вшу,* op. cit., p. 479): «This task of ruling, and of being ruled by, others must be practised *in peace* from earliest childhood...»

Относительно неадекватного перевода могу сказать одно: мой перевод практически совпадает с переводом Р. Бэри за исключением того, что я разбил на отдельные фразы два очень длинных предложения Платона, которые в своем исходном виде довольно трудны для понимания[9]. Профессор Левинсон, отмечая (op. cit., p. 531), что я допустил «совершенно незаконное использование» этого фрагмента, пишет: «его [Поппера] журналистское злоупотребление отрывком из этого фрагмента на суперобложке» [упомянутая выше издательская реклама] «и на титульном листе тома 1 книги мы разберем в примечании, где приводится также полный текст данного фрагмента».

Разбор моего «журналистского злоупотребления» в этом примечании, если не считать несколько мнимых «исправлений», которые я отвергаю, сводится в основном к тому же самому обвинению — что я поместил этот фрагмент на суперобложке и в других заметных местах. Профессор Левинсон пишет: «Эту маленькую уловку совершенно затмевает, однако, то, что Поппер сделал с этим фрагментом в других местах. На титульном листе тома 1 его книги, а также на суперобложке [кто же к кому несправедлив?] *он поместил* тщательно отобранную выдержку из него, а рядом — как ее полную противоположность — фразу из речи Перикла на похоронах... *Это все равно, что напечатать параллельным текстом политический идеал и военное законодательство.*

[9] В главе 6 (p. 103E = p. 102A) английского издания «Открытого общества» К. Поппер цитирует этот фрагмент в собственном переводе: «The greatest principle of all is that nobody, whether male or female, should be without a leader. Nor should the mind of anybody be habituated to letting him do anything at all on his own initiative; neither out of zeal, nor even playfully. But in war and *in the midst of peace* — to his leader he shall direct his eye and follow him faithfully... And *in times of peace,* and from the earliest childhood on should it be fostered — this habit of ruling others, and of being ruled by others». Принятый русский перевод этого фрагмента таков: «Самое главное здесь следующее: никто никогда не должен оставаться без начальника — ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению: нет, *всегда* — и на войне и *в мирное время* — надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям... Упражняться в этом надо с самых ранних лет, и не только в военное, но и в *мирное время.* Надо начальствовать над другими и самому быть у них под началом» (см. с. 141-142). Курсив изменен нами — в соответствии с курсивом К. Поппера в приводимом им здесь переводе этого фрагмента Р. Бэри. — *Прим. редактора и переводчика.*

Однако Поппер не только не удосужился поставить читателя в известность об отношении этой выдержки к военным делам, но с помощью тех же самых искажений в переводе полностью избавился от всех тех частей фрагмента, которые это обнаруживают» (op. cit., p. 532; курсив мой).

Мой ответ на это весьма прост, *(a)* Искажений в переводе не существует. (ft) Я пытался показать в подробностях, что в данном фрагменте — при всем его военном содержании — формулируется, как и в выдержке из речи Перикла (которая, между прочим, также имеет отношение, хотя и в меньшей степени, к военным делам), *политический идеал,* а именно — политический идеал Платона.

Я не вижу никаких причин, которые могли бы поколебать мою убежденность в том, что я прав, считая, что этот фрагмент — подобно очень многим фрагментам «Законов» — выражает политический идеал Платона. Однако независимо от того, справедлива моя убежденность или нет, я, несомненно, дал ей солидное обоснование, подорвать которое профессору Левинсону не удалось. И поскольку я это сделал, и поскольку профессор Левинсон вовсе не подвергает сомнению факт моей убежденности в том, что я это сделал, то нет в том ни «маленькой уловки», ни большой, если я пытаюсь представить этот фрагмент тем, чем он, по моему убеждению, и является: платоновским изложением собственного политического идеала — его тоталитарного и военизированного идеального государства.

Возвращаясь к вопросу об искажениях в моем переводе, я ограничусь одним из них, которое профессор Левинсон находит достаточно важным, чтобы оно стало предметом обсуждения в его книге. Он пишет (op. cit., p. 533):

«Дальнейшие возражения касаются употребления Поппе-ром слова "leader". Платон использует слово “αρχων”, называя так и должностных лиц государства, и военачальников. Ясно, что он имеет в виду именно последних или же устроителей ("directors") атлетических состязаний».

Ясно, что для ответа у меня нет слов. (Может быть, мне следовало переводить «director»?) Всякий, кто заглянет в древнегреческий словарь, может удостовериться, что «αρχων» в своем исконном значении верно и точно переводится английским словом «leader» (или латинским «dux», или итальянским «il duce»). Словарь Лиддела и Скотта описывает это слово как причастие глагола «αρχω», основным значением которого, согласно этим специалистам, является «to be first» (быть первым) — или «по времени», или «по положению или местоположению». Второму из этих смысловых вариантов

сопоставляется следующий ряд значений: «to lead, rule, govern, command, be leader or commander» (руководить, возглавлять, править, командовать, управлять, быть руководителем или начальником). Соответственно в статье *«archon»* находим значения: «a ruler, commander, captain» (правитель, командир, начальник), а также — применительно к Афинам — «высшие должностные лица в Афинах, числом девять». Этого достаточно, чтобы показать, что «leader» не есть искаженный перевод — при условии, что это значение подходит в тексте. Что это так, можно видеть из варианта Бэри, который, напомню, перевел фрагмент следующим образом: «but he should live always, both in war and peace, with his eyes fixed constantly on his *commander and following his lead».* На самом деле, слово «leader» очень хорошо соответствует тексту: именно его ужасающая пригодность вызвала протест профессора Левинсона. Поскольку он не в состоянии увидеть в Платоне сторонника тоталитарного правления (leadership), у него создается ощущение, что именно мой «превратный перевод» *(R. Levinson,* op. cit., p. 531) следует винить в тех ужасных ассоциациях, которые этот фрагмент пробуждает.

На мой взгляд, однако, ужас вызывает именно текст Платона, сформулированная им мысль. Я, как и профессор Левинсон, поражен словом «leader» и всем, с чем это слово перекликается. Однако мы не должны пренебрегать этими коннотациями, если хотим понять ужасную подноготную платоновского идеального государства. Именно это я намеревался — как можно тщательнее — донести до сознания читателей.

В своих комментариях я действительно подчеркнул тот факт, что хотя этот фрагмент относится к воинской подготовке, Платон не оставляет сомнений, что изложенные принципы должны пронизывать весь жизненный уклад его воинов-граждан. Гражданин Греции всегда был и должен был быть воином, и это в равной мере относится и к Периклу, и ко времени произнесения им надгробного слова по павшим в бою воинам, и к Платону и к эпохе написания им «Законов».

Вот эту-то суть и должны были как можно яснее обнажить мои эпиграфы. Для этого потребовалось убрать одно предложение из громоздкого платоновского фрагмента, опустив вместе с ним (как обозначено отточием) и некоторые из тех указаний на военную тематику, которые могли заслонить мою главную мысль. Я имею в виду тот факт, что данный фрагмент в равной мере применим *и к войне, и к миру* и что многие платоники восприняли его неадекватно, не уловив сути из-за его пространной и неясной формулировки и из-за

своего стремления к идеализации Платона. Вот так обстоит дело. Тем не менее в этих условиях профессор Левинсон обвиняет меня (op. cit., p. 532) в использовании «приемов», которые «создают необходимость проверять в мельчайших подробностях каждую приводимую Поппером цитату из платоновского текста» для того, чтобы «убедиться, как далеко сбился Поппер со стези объективности и беспристрастности».

Перед лицом таких обвинений и заявлений, а также подозрений, высказываемых в мой адрес, мне остается только пытаться как-то себя защитить. Однако я отдаю себе отчет в том, что никто не должен быть судьей в своих собственных делах. Именно по этой причине я хочу процитировать здесь то, что пишет Р. Робинсон о моем переводе этого платоновского фрагмента и о нем самом *(R. Robinson //* Philosophical Review, 1951, vol. 60, p. 491). Необходимо напомнить, что Робинсон «перемежает похвалу и порицание» в своей рецензии на мою книгу и что его порицание частью состоит в утверждении о предвзятом характере моих переводов Платона. Тем не менее, он отмечает:

«Как бы они ни были предвзяты, их ни в коем случае не следует игнорировать. Они привлекают внимание к реальным и важным аспектам платоновской мысли, которым обычно не придают значения. В частности, демонстрационный образец д-ра Поппера — страшный 942-й фрагмент "Законов", требующий никогда не действовать по собственному усмотрению, переведен правильно. (Следует, наверное, обратить внимание на то, что Платон предполагал применять это только к военной стороне жизни своих граждан, и начало фрагмента действительно напоминает наставление по воинской дисциплине. Однако к концу фрагмента проявляется явное желание Платона распространить его на все стороны жизни — ср. "А безначалие должно быть изъято из жизни всех людей" ["Законы", 942 d 1])».

Я чувствую, что нет необходимости что-либо добавлять к этому заявлению Р. Робинсона.

Подведу итоги. Невозможно, наверное, пытаться ответить даже на часть обвинений, выдвинутых против меня профессором Левинсоном. Я попробовал дать ответ лишь на несколько из них, учитывая по мере сил, что не столько важно выяснить, кто к кому несправедлив, сколько были ли опровергнуты мои утверждения относительно Платона. Повторю, однако, что никто не должен быть судьей собственным делам: я должен оставить это решать своим читателям.

Я все же не хочу заканчивать эту продолжительную дискуссию, не подтвердив вновь свою убежденность в огром-

ном интеллектуальном подвиге Платона. Мое мнение о том, что он был величайшим из всех философов, не изменилось. Даже его моральная и политическая философия как достижение человеческой мысли остается вне всякого сравнения, хотя я нахожу ее нравственно отталкивающей и по-настоящему ужасной. Относительно его физической космологии мое мнение изменилось в период, прошедший между первым и вторым изданиями этой книги (точнее, между первым английским и первым американским изданиями). Теперь я считаю его основоположником *геометрической теории мира* — теории, значение которой непрерывно возрастало на протяжении веков. Оценивать его литературный дар было бы с моей стороны, пожалуй, слишком самонадеянно. Мой критический анализ, как я надеюсь, показал, что величие Платона делает еще более важной борьбу с его моральной и политической философией, в частности, как предостережение тем, кто может попасть под действие его волшебных чар.

IV

(1965)

В примечании 31 к главе 3 я упомянул множество работ, которые, по моему представлению, предвосхитили мою точку зрения на политическую концепцию Платона. С тех пор, когда было написано это примечание, я прочитал книгу Дианы Спирмен «Современная диктатура» *(Diana Spearman.* Modern Dictatorship) — великолепный удар, нанесенный в 1939 г. по умиротворителям и диктаторам. Глава этой книги «Теория автократии» содержит один из самых глубоких и проницательных и в то же время один из наиболее кратких аналитических очерков политической теории Платона из всех мне известных.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ОТРЫВКОВ ИЗ СОЧИНЕНИЙ ПЛАТОНА

Этот указатель составлен по предложению Ричарда Робинсона, которое он высказал в статье, опубликованной в «The Philosophical Review», vol. 60, 1951, p. 503. Цифры в скобках указывают на платоновские отрывки, использованные в книге. Цифры вне скобок указывают на страницы тома 1 настоящей книги, на которых цитируются или обсуждаются указанные в «Указателе» отрывки из сочинений Платона.

«Алкивиад I», 375

«Апология Сократа», 334, 377, 379, 381-2, 383, 384; (18 b-c) 381, (18 d-e) 381-2, (19 c) 237,373, 381, 381-2, (20 e/21 a) 384, (23 d) 381, (30 e/31 a) 240-1, (32 b-d) 169, 330, 378, 384, (40 и след.) 381-2, 398, 409 и след., 411

«Восьмое письмо» обсуждается в томе 2, см. примечание 2 к главе 11.

«Второе письмо», (314 c) 387

«Гиппий Больший», (303 b/c) 309

«Горгий», 383; (451 a/b, c, 453 e, 465 a, b/c) 396, (483 b) 157, 325, (488 e-489 b) 130, 157, 316, 325, (508 a) 318, 325, 396, (521 d) 171, (522 e) 396, (525 e) 333, (527 b) 325

«Государство», 131, 241-2, 244, 260, 272, 273, 283, 372, 377, 379, 381, 383, 396, 408-17; (344 a) 143, (358 c) 156, 324, 325, (359) 157, 316, 325, (362) 325, (365-8) 144, 326, 336-7, 349, 390, (369 b-c) 113, 272, 281, 298, 299, 307, (378 c) 284, 298, (380 d) 264, 272, (380e-381 c) 270, (387 d/e) 322, (389 b-d) 180, (390 e) 336, (397 e) 307, (398 e) 285, (406 c, 407 e) 180, (414 b-d) 182, 260, 335, 337, 338, (415 a-c) 182, 280, 298, (415 d/e) 281, (423 b) 116, 228, 369, (425 b-427 a/b) 278, (430 d) 136, 320, (432 b) 137, 321, (433) 127, 134, 320, (434 a-c) 82, 145, 280, (440 c-d) 85, 130, 315, (459 b) 85, 192, 342, (460 a-b) 192, (460 c) 85, 118, 283, (466 b/c) 147, 334, (468 c) 193, 342, (469 b-471 c) 194, 279, 345-7, (473 c-e) 173, 193-4, 343, 346-8, (474 c-502 d) 187, (475) 179, 186-7, 389, (476 b) 186-7, (484 c) 191, (485) 187-8, 266, 270, 298, 339, (489 b/c) 196-7, 350-1, (494 b) 196-7, 350, (494 c/d) 345, 347, 349, (495 d/e) 343, (496 c-d) 196-7, 231, 350, 370, (497 d) 174, (498 b/c) 174, 331, (498 d/e) 197, 351, (499 b-c) 350, (499 c/d) 346, (500 c-501 e) 187-8, 191, 192, 208, 209, 278-9, 342, (506) 187-8, 340, (508 b/c) 267, 340, (508 d-e) 270, (509 b) 340, (509 c-511 e) 266, 337, (519 e) 116, 141, 181, 213, 301, 336, (520 c) 208, (520 d) 197, (525 e) 309, (527 a/b) 266, 270, (528 b-d) 310, (534 d) 309, (535 a/b) 191, 341, (536 a/b) 348, (537 c-e) 178, 332, (539 d) 175, (537-540) 175, 325, (540 c) 173, 179, 191, (540 e/541 d) 208, 209, 361, 404,(544 c) 72, 282, (545 d) 78, 272, (546 a) 117, 182, 270, 338, 348, 349, (546 b) 118, 301-5, (546 c) 309, (546 d/e) 195, 348-9, (546 e/547 a) 260, 272, (547 a) 182, 245, 390, (548 e-549 d) 73-4, 279,

283, 388, (554 c и след.) 75, 275, (558 b) 275, 391, (558 c) 134,
316, (592 b) 347, (560 b) 75, (561 e) 316, (562 b-565 e) 76, 163, 275, 328, 345, (563 b-d) 316,
391, 412, (566 e) 76, 214, 245, 390, (571 b, 575 a) 388, (577 a и след.) 76, 275, (577 c) 390, (580 b) 275, (588 c) 244, 388, (592 b) 347, (595 b) 284, 298, (608 e) 67, (615 d) 333

«Евтифрон», 244, 390
«Законы», 272, 284, 379, 383, 409, 418 и след.; (634 d/e) 331, (636
b) 365, (649 d/e) 333, (676 a) 70, (575 b/c) 77, 261, 269-70, 276-7, (681 b) 280, (682 e-683 c/d) 280, 282, (683 e) 77-8, (689 c-d) 341, (690 b/c) 112, (704 d) 351, (709 e-714 a) 77, 276, 304, (718 c-722 b) 180, 265, 335, 336,
392, (739 c) 140, 272, 321, (740 d-741 a) 365, (742 a-c) 230, 369, (744 b) 318, (757 a) 134, 318, (757 b-d) 308, 334, (797 d) 269-70, 270-1, 278, (836 b/c) 365, (838 e) 365, (895 b) 269-70, 272, (895 d-e) 268, 309, (896 e, 898
c) 393, (903 c) 116, 138, 272, 300-1, 321, (904-909) 68-9, 184, 271, 338, (907 d-909 d) 409, (942 a) 141-2, 272, 321, (942 c) 141-2, 173, 321, (942) 423, (950 d) 369, (966 e) 269-70, 272
«Критон», 377, 379; (45 e) 377, (47 e/48 a) 374, (51-54) 241, 377
«Менексен», 244, 371; (235 b) 244, (236 a) 366, (238 c-239 a) 134,
317, (245 c-d) 281, 345
«Менон, 169, 331, 383; (81 a) 389,
(86 d/e) 268 «Парменид», 388; (135 c-d) 175,332 «Пир», (178 e) 365; (179 e) 402, (191
b) 260, (193 d) 213, 271, (199 c/d) 268, (200 a) 388, (208 d), (174 e и след.) 396, 195, 259, 349 «Политик», 50 и след., 259, 262, 272, 273, 350, 383, 409, 415; (258 b) 350, (268 c-274 e) 51, 68, 83, 266, 335, (271 a и след.) 281,
335, 339, (274 d) 347, (289 be)
279, (292 c) 350, (293 c-e) 209, 260, 361, 106, (296 b, и след.)
336, (296 d) 68, (297 c) 260, 276, (300 e и след.) 276, (301 c/d) 76 и след., 260, 276, (302 b и след.) 260, (303 b) 260, (304 c/d) 336, (309 a) 279
«Протагор», 292, 299; (322 a) 101,
(337 a) 318, (337 e) 411 «Седьмое письмо», 259, 382; (314
b/c) 340, (325) *50,* 349, 385,
(326 a) 382-3, 385, (342 a) 382
«Софист», 399; (223 c) 273, (242 e)
259, (248 e-249 c) 278, (252 e и
след.) 273 и след «Теэтет», 397; (142 a-143 c) 397-9,
(174) 267, (174 e и след.) 348,
397, (179 e) 387 «Тимей», 267, 285, 396; (18 c/d) 81,
280, (20 a) 385, (24 a-b) 278, 341, (45 b-c, 47 a-d) 389, (48) 62, 267, (50) 59, 262, (53 c-62 c) 309-15, (91 b-92 b/c) 69-70. От рывки (42 a и след.) и (90 d и след.) обсуждаются в томе 2, см. примечание 11 к главе 11.
«Федон», 276, 330, 382, 383, 386; (65 a-66 a) 266, (70 e/71 a, 72 a/b) 260, (73 a) 386, (74 a) 266, (79 d) 389, (89 c-d) 350, 370, (100 d) 263
«Филеб», (16 c) 272, (48 c/d) 334, (59 a-c) 268
«Хармид», (157 c, 162 d) 338, 386

K.R.POPPER

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

Volume 1

THE SPELL OF PLATO

ROUTLEDGE and KEGAN PAUL
London and Henley

Выпуск издания осуществлен
фирмой "Интерпракс"

ФИНАНСИРОВАНИЕ ИЗДАНИЯ ОСУЩЕСТВЛЕНО
ФОНДОМ СОРОСА (США)

КАРЛ РАЙМУНД ПОППЕР

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО ВРАГИ

Том 1

ЧАРЫ ПЛАТОНА

Подписано в печать 09.09.92. Формат 84X 108/32. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура «Таймс». Печать высокая. Усл. пл. 23,52.
Тираж 40 000 экз. Зак. 1114. С37.
Отклонения по качеству обусловлены состоянием оригиналов,
представленных для съемки издательством.
Открытое общество «Феникс»
103009, Москва, Тверская ул., 6, строение 7.
Ярославский полиграфкомбинат Министерства печати и информации
Российской Федерации.
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.