

Джованни Казертано

## ПЛАТОНОВСКИЙ KALLIPOLIS МЕЖДУ ТЕМ, ЧЕГО НЕТ, И ТЕМ, ЧТО ДОЛЖНО БЫТЬ\*

«Прекрасный полис», описанный Платоном в «Государстве», нередко расценивали как утопию, причем одну из самых фантастических или фанатичных, а значит «искусственных» утопий, когда-либо созданных платоновским «идеализмом». Можно утверждать, что начиная с Аристотеля и до наших дней с целью опровергнуть политический замысел этого нового небывалого государства постоянно то с утомительной натушностью, то с пылом и горячностью выдвигались доводы, в которых гораздо более проявлялась собственная идеология критиков, нежели попытка постичь и понять смысл и значение платоновского предначертания. А ведь по строгости обоснования проект этот едва ли может сравниться с какими-либо другими тезисами и построениями философа, в том числе столь важными, как теория идей или учение о душе. Разумеется, как и во всех прочих платоновских доказательствах (ἐπιδείξεις), строгость обоснования вовсе не исключает использования метафор, метонимий и прежде всего образов в неповторимом смещении логической аргументации и творческого воображения, делающем рассуждения Платона уникальным явлением в философской литературе.

Когда во II и III книгах «Государства» разговор о справедливости переходит с уровня отдельного человека на уровень социально-политический, это служит основанием для того, чтобы нарисовать настоящую социально-экономическую историю человеческих сообществ: именно потребность (χρεία) выступает движущей силой, которая толкает людей к объединению в группы и образованию все более сложных общностей ради удовлетворения первичных жизненных потребностей (Plat. Rep. II 369c). Переход от этого едва возникшего «простого» государства к государству богатому и изнеженному – «раздутому» (τρυφώσαν πόλιν – 372e, τρυφάν – 399e), отмеченный постоянно растущим спросом на предметы потребления и роскоши, неминуемо ведет к войнам с другими государствами и, следовательно, выделению в обществе отдельных классов, в частности стражей (φύλακες – 374e), из числа которых затем отбирают правителей (ἄρχοντες). Для этих двух групп намечается проект нового воспитания на основе «коммунистического» отказа от частной собственности; проект этот подробно разработан в следующих книгах.

Книга IV начинается как раз с вопроса, который задает Сократу Адимант, один из главных участников диалога: как сможешь ты защититься, если тебя упреknут в том, что «не слишком-то счастливыми (419a2: εὐδαίμονας) делаешь ты этих людей?.. ведь, говоря по правде, государство в их руках, но они не воспользуются ничем из предоставляемых государством благ». В ответе Сократа дается первый набросок рассмотрения следующей темы под, так сказать, двойным углом зрения, основанным именно на противопоставлении «сегодня» и «завтра». Уже в этом первом описании присутствуют все основные

\* Доклад, прочитанный на международной конференции «Античность и современность» (Москва, 25–27 сентября 2007 г.).

черты, с одной стороны, конкретного наблюдения реального положения дел, но, с другой стороны, также и настоятельное требование новой «реальности», которая противоположна первой. В перспективе этой оппозиции революционным образом переворачивается обычный способ мышления: ведь «видимостью» предстает нынешнее положение, а в качестве «сущего» выступает будущее. В самом деле, Сократ допускает, что нарисованные им правители – это правители *завтрашние*, что у них нет ничего из того, чем обладают *нынешние*, которые слывут счастливыми (420аb: οἱ εὐδαιμόνες δοκοῦντες). Тем не менее он принимает вызов Адиманта и, с одной стороны, заявляет, что полный ответ можно будет дать лишь в результате долгого разговора (420b: «мы найдем, что сказать, если двинемся по тому же пути»), но, с другой стороны, включает в само свое рассмотрение темы ракурс, открытый собеседником, т.е. тему «счастья». Однако и эта точка зрения вписывается в перспективу «того, что должно быть», т.е. той реальности, которая не совпадает с существующей ныне. Не стоит удивляться, говорит Сократ, если, даже отказываясь от частной собственности, стражи могут быть счастливы, так как – и именно здесь опрокидывается перспектива, в рамках которой настоящее представляет собой единственную меру бытия – «мы основываем это государство, *вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения* (420b6–7: ἐν ἕθνῳς), но, наоборот, хотим сделать таким *все государство в целом*» (420b8: ὅλη ἡ πόλις; здесь и далее курсив мой. – Дж.К.); мы учреждаем его «не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом (420c3–4: ἀλλ’ ὅλην)». Ясно, что здесь Платон переворачивает способ мышления, обычный в его (да и не только в его) время, который предусматривает постепенное расширение определенных возможностей (например, удовлетворять свои потребности и тем самым достигать счастья) путем распространения – очевидно, «постепенного» и в неопределенные сроки – этих возможностей от отдельного человека или небольших групп людей до государства в целом. Наоборот, с точки зрения Платона, верно лишь обратное: нельзя двигаться от индивида к обществу, потому что качество жизни отдельных людей определяется исключительно организацией государства в целом. Разумеется, счастье, о котором ведет здесь речь Платон, это не элементарное удовлетворение первичных естественных потребностей, но нечто, предполагающее значимость самого бытия индивида в обществе, обобщенное Платоном в принципе τὰ αὐτοῦ πράττειν. Это можно увидеть в следующих строках: мы также, говорит Сократ, можем осчастливить гончаров, дав им пищу и питье и разрешив работать только по их желанию. «И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство» (420e7: ὅλη ἡ πόλις; ср. также 421b6). «А кто толкует о каких-то земледельцах, словно они не члены государства, а праздные и благополучные участники всенародного пиршества, тот, вероятно, имеет в виду не государство», т.е. не государство, в котором «надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным данным (421c4–5: ὅπως ἐκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἢ φύσις ἀποδίδωσι)».

С этой точки зрения именно «сегодня» характеризуется «отсутствием» истинного государства. Платон очень реалистично описывает две основные беды нынешнего государства: это богатство и бедность (421d4: πλοῦτος καὶ πενία), делающие граждан *плохими* (421d2: κακοῦς). Одно ведет к роскоши (422a1: τρυφήν), другая – к отсутствию свободы (422a2–3: ἀνελευθερίαν) и

злодеяниям (422a3: κακοεργίαν); а вместе они вызывают социальную нестабильность (422a2–3: νεωτερισμόν). На самом деле ныне у нас существует не одно государство (Платон, конечно, говорит о полисе, но мы с полным правом можем считать его полис метафорой человеческого общества вообще), а «два враждебных между собой государства: одно – бедняков, другое – богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств» (422e–423a).

Как известно, начиная с IV книги в «Государстве» Платона выстраивается параллель между отдельным человеком и государством, которая строго подчинена задачам его теории; неверное понимание этого параллелизма стало источником обвинений в «искусственности» или «тоталитаризме», характеризующих целое направление антиплатонизма, начиная с Аристотеля и вплоть до Карла Поппера и далее: но, может быть, в этом следовало бы усматривать не просто недопонимание, а настоящий идеологический протест. Ведь весь этот параллелизм основан на правильном и труднодостижимом, но возможном сопряжении единства и множественности. В любом человеке наблюдается смешение потребностей, порывов, желаний, страстей, мыслей, которые различаются между собой и зачастую противоречат друг другу. Индивидуальное воспитание стремится к тому, чтобы каждый человек представлял собой единство, а не множество (423d6); в точности как и государство, которое должно стать единым, а не множественным (423d6: μή πολλοὶ ἄλλ' εἰς ἑνότητα). Это приведение к единству не является тем не менее принесением одних составных частей в жертву другим, но как для отдельного человека, так и для государства обеспечивает обретение «истинной меры» (ср. 423e6: μέτροι ὄνδρες). Μέτρον как раз и есть то равновесие множественных и разнообразных составляющих, какое человек может обрести благодаря воспитанию, так чтобы каждая из его черт вписалась в гармоническое единство, которое ни одной из них не жертвует, но обеспечивает каждой ее истинное место и значение. Именно благодаря этому параллелизму вопрос о справедливости выходит теперь на новые рубежи: Платон продолжает рассуждать пространно и обстоятельно, показывая параллельно, как справедливость в государстве (II 368e; IV 434c) и справедливость в человеке (434d–445c) можно подвести под ранее сформулированный принцип – «заниматься каждому своим делом» (433b4: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν). Коль скоро в каждом из нас присутствуют (435e2: ἔνεστιν) те же внешние черты (435e2: εἶδη) и нравственные свойства (ibid.: ἦθη), что и в государстве, всем заправляет рассудительность того и другого, т.е. достижение гармонии, о которой говорилось выше: это единственный элемент, способный добиться согласия (432a7: ὁμόνοιαν) и естественного созвучия (432a8: κατὰ φύσιν συμφωνίαν) «худшего и лучшего в вопросе о том, чему надлежит править и в государстве, и в каждом отдельном человеке». И если справедливость заключалась в предписании каждому заниматься тем, к чему у него есть природные задатки, то и в отдельном человеке, и в государстве это достигается путем «подлинно внутреннего воздействия на себя и на свои способности» (443d1: ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ), так что человек «владеет собой, приводит себя в порядок (443d3–4: τῷ ὄντι... κοσμήσαντα) и становится сам себе другом». Так и только так человек способен гармонизировать три начала (443d3: ἕννη) своей души и после того, как «все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства» (443e1: ἕνα... ἐκ πολλῶν), может теперь действовать справедливо. Тем же способом этого может достичь и государство. Это место в IV книге имеет ключевое значение, поскольку показывает нам тесную взаимосвязь между теорией познания, эти-

кой и политикой в рамках «органической», «естественной» концепции человека и человеческого рода, «друзей» самим себе.

Книга V, после многозначительного напоминания о принципе, что у друзей все общее (449c5: κοινὰ τὰ φίλων), – принцип этот, по происхождению, возможно, пифагорейский, у Платона приобретает богатство психологических, этических и политических коннотаций, – также начинается с вопроса, который на этот раз задает Главкон. Все сказанное вполне может показаться прекрасным, заявляет молодой человек, но и способно вызвать недоверие (450b7: ἀλιπίστος): а возможно ли когда-нибудь воплотить это прекрасное государство в жизнь? Ответ Сократа оказывается долгим и развернутым, растягиваясь практически с V книги по VII. Отмечу лишь некоторые моменты, имеющие отношение к моей теме.

Ответ Сократа, выдвигающего свои доводы, словно настоящие «волны» (457b7: κύμα), бьющиеся о предрассудки не только его собственного времени (или, если угодно, захлестывающие того, кто предлагает эти новшества), как известно, подразделяется на три пункта: 1) обоснование необходимости одинакового воспитания и одних и тех же занятий для женщин и мужчин; 2) обоснование необходимости общности мужей и жен; 3) обоснование необходимости того, чтобы государством правили философы. Вся аргументация развивается по двум параллельным путям, которые можно было бы определить как благо и возможность, в соответствии со стройным планом, с помощью которого каждый раз доказывается, почему предлагаемое решение предпочтительно и одновременно то, что оно осуществимо<sup>1</sup>.

Первая волна разворачивается исходя из предпосылки, что все женщины имеют сходное рождение с мужчинами и могут вследствие этого получать такое же воспитание (451d1: γενεσίν καὶ τροφήν; 451e4: αὐτὴν τροφήν τε καὶ παιδείαν). Первое возражение – по поводу «смешного», каковое усматривает в этом предложении обыденное сознание, т.е. будто смешно, чтобы женщины обнаженными упражнялись в палестрах вместе с мужчинами – быстро снимается Сократом: «нечего нам бояться насмешек остряков» (452b7: χαριέντων σκώμματα): следует попросить их вести себя серьезно. «Пустой человек тот, кто считает смешным не дурное, а что-либо иное (452d7–8: μάταιος ὃς γελοῖον ἄλλο τι ἢ γέϊται ἢ τὸ κακόν); и когда он пытается что-либо осмеять, он усматривает проявление смешного не в глупости и пороке (452d8–e1: ἄφρονός τε καὶ κακοῦ), а в чем-то другом». Платон прекрасно сознает, что его рассуждение противоречит обычаям (452a7: παρὰ τὸ ἔθος) и потому наталкивается на более серьезное и значительное возражение. Схема этого возражения, претендующего к тому же на то, чтобы выявить внутреннее противоречие в предшествующем рассуждении, такова: вы, Сократ и Главкон, в самом начале признали, что: 1) «каждый... должен выполнять только свое дело – согласно собственной природе» (453b5: δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἕνα ἐν τὸ αὐτοῦ πράττειν);

<sup>1</sup> Вот план этих трех волн (457b7), разворачивающихся в книгах V–VII:

I. Одинаковые занятия и воспитание у мужчин и женщин:

– возможность: 451d–456c

– благо: 456c–457b

II. Общность:

– благо: 457c–466d

(интермедия: 466e–473a)

– возможность: совпадает с волной III

III. Философы у власти:

– возможность и благо: V4733–VII541b.

2) по природе женщины вовсе отличны от мужчин (453b7: *πάμπλου διαφέρει γυνή ἀνδρὸς τὴν φύσιν*); 3) каждому из двух полов следует назначить свое особенное дело (453b10: *ἔργον*) соответственно его природе (453c1: *τὸ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν*); 4) так как же может быть, чтобы вы не ошибались (453c3: *ἀμαρτάνετε*) и не впадали в противоречие (453c3–4: *τὰναντία... λέγετε*), «утверждая, что мужчины и женщины должны выполнять одно и то же, хотя их природа резко отлична?» Это возражение на первый взгляд кажется серьезным и обоснованным, однако Сократ иронизирует: «Да, Главкон, велика сила искусства спорить!» (454a1–2: *δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης*), замечая, что увлекаются им те, кто думают, что они рассуждают (454a5: *διαλέγεσθαι*), тогда как они всего лишь состязаются в споре (454a5: *ἐρίζειν*) и сводят рассмотрение вопросов к простой терминологии (454a7: *κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα*). «Происходит это из-за того, что они не умеют рассматривать предмет, о котором идет речь, различая его по видам» (454a6: *κατ' εἶδη διαιρούμενοι*) и исследуя вглубь; они способны лишь выискивать противоречия, придираясь к словам. Здесь Платон высказывает нечто очень важное с точки зрения методологии, т.е. имеющее значение для любого обсуждения: необходимо различать употребление понятия, слова «природа» в разных семантических полях. Ведь следует четко определять сходство и различие природ (454c8: *τὴν αὐτὴν καὶ τὴν ἑτέραν φύσιν*): когда мы говорим о «различной природе» мужчины и женщины, имея в виду, что самка рождает (454d10: *τίκτειν*), а самец покрывает (454e1: *ἡγεύειν*), мы понимаем «природу» в определенном смысле – так сказать, морфологически и физиологически; но говоря о тождественной «природе» мужчины и женщины, мы обращаемся к совсем иному смыслу, т.е. к сфере деятельности, социального и политического положения в государстве. В самом деле, с точки зрения управления государством между мужчиной и женщиной разницы нет: нет такого занятия, которое было бы свойственно женщине *как таковой* или мужчине *как таковому*; природные свойства (455d8: *αἱ φύσεις*) распределены между двумя полами одинаково (455d8: *ὁμοίως*). Так что «по своим природным задаткам одна женщина способна врачевать (455e6: *γυνὴ ἰατρικῆ*), а другая – нет, одна склонна к мусическому искусству, а другая чужда Музам; ...одна склонна к философии, а другая ее ненавидит; одной свойственна ярость духа, а другая невозмутима; ...встречаются женщины, склонные быть стражами и не склонные»: с этой точки зрения «и у мужчин, и у женщин одинаковые природные задатки» (456a10: *ἡ αὐτὴ φύσις*), а тем, кто одинаков по своей природе (456b5–6: *ταῖς αὐταῖς φύσεσιν*), «надо предоставить возможность заниматься одинаковым делом». Значит, говорит Сократ, законы, которые мы начали устанавливать, не были невыполнимыми и не сводились лишь к благим пожеланиям (456b12: *ἀυχαῖς ὁμοῖα*; ср. 450d1), но соответствовали природе (456c1: *κατὰ φύσιν*): «а противоречит природе то, что вопреки этому наблюдается в наше время» (456c1–2: *τὰ νῦν... παρὰ φύσιν*). Здесь снова можно увидеть противопоставление сегодняшнего дня завтрашнему. На сей раз Платон использует его, в полном согласии со своим противником Антифоном, в связи с парадигмой оппозиции культуры и природы, *φύσις/ἔθος*, где природе противопоставляется именно сегодняшний *ἔθος*, а своего осуществления в новом *ἔθος* природа дождется завтра.

Разрешив таким образом вопрос о возможности того, чтобы воспитание и занятия у мужчин и женщин были одинаковы, Сократ переходит к довольно простому доказательству того, что предлагаемые им установления являются наилучшими: очевидно, в новом государстве править будут самые лучшие

мужчины и женщины; а что касается прочих классов граждан, мужчины и женщины должны будут заниматься тем, к чему их делает пригодными природа – «природа человеческая», а не физиологическая. Однако следующая волна больше и выше предыдущей: все новые жены этих новых мужей должны быть общими (457d1: κοινὰς), и ни одна не должна сожительствовать ни с кем отдельно (457d1: ἰδίᾳ); дети тоже должны быть общими, и родители не должны знать (457d2: εἰδέναι) своих детей, а дети – своих родителей. Доказательства полезности и исполнимости этого закона занимают страницы 457e–473a. Но в отличие от доказательств первой волны Платон излагает их параллельно, прочно увязывая с доказательством третьей волны, касающейся философов у власти. Для этого есть причина, которая состоит в том, что они зависят от уже осуществленных в государстве преобразований. Только когда произойдет изменение политического устройства государства, можно будет убедиться в реальной полезности предложенных установлений, а значит они станут возможными, т.е. смогут быть осуществлены. Всесторонне рассмотреть платоновскую аргументацию в рамках настоящего доклада нельзя, однако хотелось бы напомнить хотя бы то, каким образом доводы, приводимые Сократом, предполагают полное ниспровержение не только нынешнего бытия, но и обыденной ментальности, выражающей сознание этого бытия; а это делается, в соответствии с платоновской методологией этих книг, с постоянной ориентацией одновременно на уровень отдельного человека и на уровень общества. Если ограничиться одним примером, это можно увидеть на страницах 461e–462e, где взаимодействие и взаимосвязь единства и множества или, иначе говоря, части и целого (идет ли речь об индивиду или об обществе), демонстрируются на сказочном примере человека, который ушиб палец, и государства, страдающего из-за переживаний одного из граждан. И далее Платон ясно определяет проблему: предлагаемое ниспровержение политической и социальной реальности приведет и к перевороту в использовании слов – само значение слов, например «мое» и «не мое», в сегодняшнем государстве и в том, которое будет завтра, совершенно различно. Можно было бы привести еще много примеров и напомнить другие великие платоновские образы – корабль, воспитание с помощью игр, многоликий зверь, людишки, перепрыгивающие от ремесла к философии, человеческий окрас и т.д. – но задерживаться на этом времени нет.

Итак, мы подходим к страницам 504–505, где обнаруживаем идею блага. Однако идея эта символическим образом оказывается вставлена в контекст вопросов и ответов, образующих, как при киномонтаже, череду «стоп-кадров», но не ретроспективных (flashbacks), а обращенных в будущее (flashforwards), т.е. ряд оппозиций не между «сегодня» и «вчера», а между «сегодня» и «завтра». На вопрос: какое из существующих теперь государственных устройств достойно натуры философа (497b2: φιλοσόφου φύσεως), следует ответ: ни одно, кроме нашего – т.е. того, которого нет, того, что будет *завтра*, того, которое возведено пока только в наших речах. «Каким же образом применять философию так, чтобы государство от этого не пострадало» (497d8–9)? Ведь «в настоящее время если кто и касается философии, так это подростки, едва вышедшие из детского возраста; ...они, едва приступив к труднейшей части философии (498a2: τῷ χαλεπώτατῳ), бросают ее, в то же время изображая из себя знатоков (498a2–3: οἱ φιλοσοφῶτατοι). Очевидно, «труднейшей частью» философии Сократ находит диалектику (498a3: λέγω δὲ χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους), которую *сегодня* считают всего лишь побочным занятием (498a6: πάρεργον). А *завтра*, напротив, в нашем государстве «подростки и

мальчики должны получать воспитание и изучать философию (498b4: παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν) соответственно их юному возрасту; ...философии это будет в помощь» (498b6: ὑπηρεσίαν). В старости же «ничем иным они не будут заниматься, разве что между прочим (498c2: πάρεργον), коль скоро они намерены вести блаженную жизнь». Как можно заметить, контрапункт между «сегодня» и «завтра» выдержан полностью, и знак, представляющийся ложным при прочтении в одном ключе (например, πάρεργον), оказывается совершенно правильным в другом и наоборот.

Не приходится удивляться, что *сегодня* большинство людей невозможно убедить нашими речами, так как они никогда не видели, как человек управляет государством, подобным начертанному нами. Ибо *сегодня* «тому, кто действительно направил свою мысль на бытие» (500b8–9: ἀλητῶς πρὸς τοῖς οὐσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι), «уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету» (500b9–c1: εἰς ἀνθρώπων πράγματείας). Но *завтра*, когда «у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей (500d5: εἰς ἀνθρώπων ἦθη) то, что он усматривает наверху», он более не будет ограничиваться совершенствованием себя самого, но станет для всех мастером «по части рассудительности, справедливости и всей вообще добродетели, полезной народу». Последовательное опрокидывание продолжается: то, что кажется отрицательным сегодня, завтра станет положительным; то, что сегодня представляется положительным, окажется самое большее πάρεργον по сравнению с тем, что действительно важно. Однако нельзя оставить без внимания твердое и революционное по своей сути убеждение Платона, окрашивающее всю эту «сонату с вариациями»: только прочно овладев хорошей теорией, можно достичь хорошей практики, как частной, так и общественной, но не наоборот, ибо вторая невозможна без первой.

И здесь перед нами возникает новый образ – образ занятия, которое в создании образов по преимуществу и состоит: рисования (501a1: διαγραφή). Как можно начертить будущее государство? «Взяв, словно доску (501 a2: πίνακα), государство и нравы людей», 1) их сперва бы очистили (501a3: καθάραν); 2) после этого сделали бы набросок государственного устройства; 3) затем, смешивая и сочетая качества людей, создали бы *человеческий окрас* (501b5: τὸ ἀνδρείκελον), подобный по виду богам и похожий на них; 4) «кое-что будут стирать, кое-что рисовать снова, пока не сделают человеческие нравы (501c1: ἦθη), насколько это осуществимо, угодными богу». Это новое «хроматическое изобретение», вводимое Платоном, весьма хорошо демонстрирует план действий философов, которые далеки от того, чтобы быть «неангажированными» и витать в облаках: это метафора настоящего революционного политического действия – оказавшись у власти, они сначала очищают государство от всякого зла; затем намечают план нового государственного устройства; потом с помощью множества прямых и опосредованных политических операций создают набросок будущего человека, которому предстоит жить в новом государстве (особенно хороша метонимия «человеческого окраса!»); наконец, пробуя то одно, то другое, правители не оставят своих усилий, до тех пор пока меры принуждения и убеждения по отношению к гражданам не приведут к созданию человеческих нравов, которые «естественно» смогут жить в новом государстве, угодном богам.

Убеждение словом, убеждение живописью: если люди в здравом уме (501c9), они не смогут возразить, будто философы не страстные поклонники истины (501d1–2: ἀληθείας ἐραστὰς), а их естество не родственно наивысшему

благу. Людей больше не приведут в ярость наши слова, «что ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государства не станет племя философов» (ср. 473d, 499b) и пока тот государственный строй, который в нашем разговоре мы представляем как сказку, миф, не осуществится на деле (501e4–5: ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται). Ведь если правитель будет устанавливать (ср. 502b7: ἄρχοντος... τιθέντος) описанные нами законы, не исключено, что граждане станут охотно их соблюдать: так что мы можем сделать вывод, что «предложенное нами – это наилучшее, будь оно только осуществимо»; и «хотя это трудно, однако не невозможно». А как же готовить защитников государства? Этот вопрос, как открыто заявляет Сократ, заставляет «приниматься за разбор как бы сызнова» (502e2: ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς μετελθεῖν δεῖ) вопроса о правителях, которые должны перенести испытания удовольствиями и страданиями, ни разу не будучи замеченными в готовности отказаться от своих убеждений (503a2: τὸ δόγμα). «Тот, кто чистым выйдет из этого испытания, *словно золото из огня*, того надо поставить правителем». Об этом раньше говорилось мимоходом и украдкой (503a8–b1: παρεξίοντος καὶ παρακαλυπτομένου τοῦ λόγου), а теперь мы осмеливаемся открыто сказать, что «в качестве самых тщательных стражей следует ставить философов». Следовательно, необходимо *испытывать их, как золото*, наблюдая, способны ли они «воспринять самые высокие познания» (504a3: μαθήματα μέγιστα) и прежде всего самое важное знание и его предмет (504e4–5: ὁ μέγιστον μάθημα καὶ περὶ ὅτι αὐτὸ λεγείς), который составляет как раз идея блага (505a2: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)\*.

## LA KALLIPOLIS PLATONICIENNE ENTRE NON-ÊTRE ET DEVOIR-ÊTRE

Giovanni Casertano

On a souvent taxé la «ville belle» que Platon décrit dans *République* d'utopisme, d'un utopisme parmi les plus fantastiques ou fanatiques, et «artificiels», que l'«idéalisme» platonicien ait jamais conçu. Au contraire, le discours platonicien a une rigueur de démonstration qui a bien peu de parallèles possibles dans les autres démonstrations, y comprises celles de thèses et doctrines importantes, comme la théorie des idées ou celle de l'âme. Le déplacement de la discussion sur la justice du champ individuel au champ social et politique dans les livres II et III avait donné lieu à la délinéation d'un véritable histoire économique et sociale des groupements humains. Le livre IV s'ouvre justement avec une question d'Adimante, un des interlocuteurs principaux du dialogue, à Socrate: comment pourras-tu te justifier si l'on t'objectera que tu ne rends nullement heureux (419a2: *eudaimonas*) ces hommes? Ils sont les véritables maîtres de la ville mais il n'en tirent aucun profit. La réponse de Socrate est déjà une première description de l'horizon dans lequel on développera l'argument qui va suivre: un horizon double, on pourrait dire, qui se fonde justement sur l'opposition entre aujourd'hui et demain. Dans l'horizon de cette opposition, on renverse révolutionnairement la façon usuelle de penser: c'est l'aujourd'hui en effet qui représente le «paraître», et c'est le demain à se présenter en tant que «être»; ou mieux, le demain est une réalité qui n'est pas celle d'aujourd'hui, mais est elle-même située dans l'horizon du «devoir-être». L'aujourd'hui, dans cette perspective, a justement le caractère de l'«absence» d'une ville vraie. C'est seulement lorsque le changement de l'ordre politique de la ville sera réalisé, qu'on pourra constater la bonté réelle des solutions proposées et elles seront conséquemment possibles, c'est-à-dire qu'elles pourront être concrètement réalisées.

\* Перевод с французского Е.В. Ляпустиной. «Государство» Платона цитируется в переводе А.Н. Егунова.