

· ΠΛΑΤΟΝ ·

---

ГОСУДАРСТВО  
—И—  
ПОЛИТИКА

Τυραννὶς  
καθίσταται ἢ ἐκ  
δημοκρατίας



ВЛАСТЬ:  
ИСКУССТВО ПРАВИТЬ МИРОМ

Власть: искусство править миром

Платон

**Государство и политика**

«Издательство АСТ»

360 г. до н.э.,

УДК 1(091)"652"  
ББК 87.3(0)

## **Платон**

Государство и политика / Платон — «Издательство АСТ», 360 г. до н.э., — (Власть: искусство править миром)

ISBN 978-5-17-098343-8

Перед вами одно из величайших сочинений древнегреческого мыслителя Платона, написанное в 360 г. до н. э., по сию пору не утратившее крайней актуальности. Сочинение выстроено по принципу бесед, посвященных проблемам устройства идеального государства. В диалоге также содержится систематика и краткий критический анализ шести форм государства, размещенных автором последовательно – от наилучшего к худшему: монархия, аристократия, тимократия, олигархия, демократия и тирания. Издание снабжено подробным предисловием и обстоятельным комментарием к каждой части бесед, которые были написаны переводчиком сочинения, русским философом В.Н. Карповым. В книге произведена адаптация дореволюционной орфографии и пунктуации, в соответствии с ныне действующими правилами русского языка, но с сохранением стилистических и языковых особенностей перевода профессора Василия Николаевича Карпова.

УДК 1(091)"652"

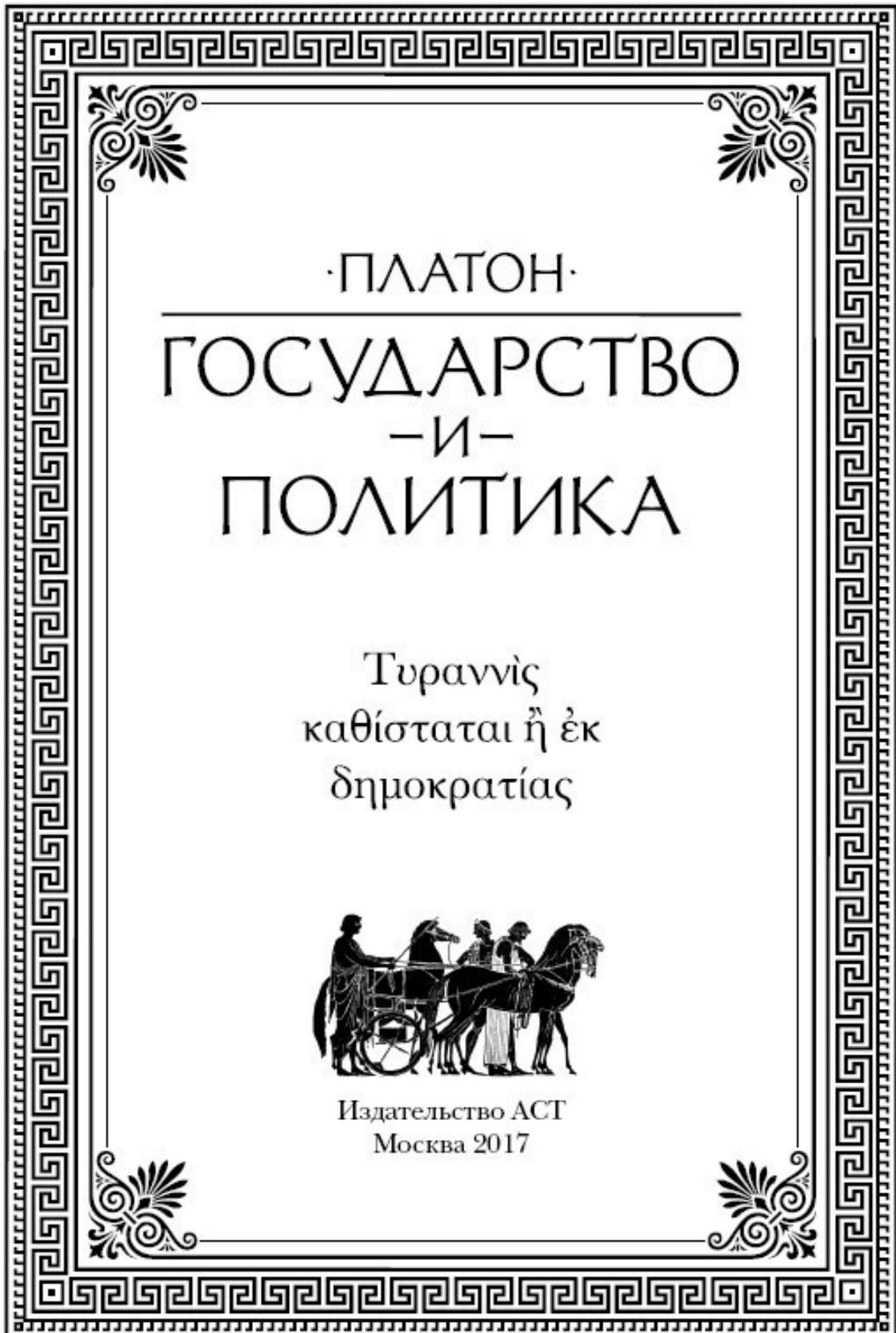
ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-17-098343-8

© Платон, 360 г. до н.э.,  
© Издательство АСТ, 360 г. до н.э.,

# Содержание

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| Введение                          | 8  |
| Книга первая                      | 28 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 40 |



**Платон**  
**Государство и политика**



Власть: искусство править миром



ПЛАТОН  
427(428) - 347(348) до н. э.

## Введение

Главная мысль, окрылявшая душу Платона, когда он писал книги, озаглавленные общим именем *πολιτεία*, с давних времен была предметом споров<sup>1</sup>, которые, как видно, не прекратились и доныне. Лица спорившие расходились в этом отношении на две стороны: одни утверждали, что Платон в тех книгах предположил себе задачу – указать и раскрыть свойства справедливости, и что философствования его о гражданском обществе введены лишь для сообщения большего света этой добродетели; другие, напротив, думали, что в них изображается возможно лучшее устройство государства, а рассуждения о справедливости в этом изображении имеют только второстепенное значение. Сколь ни противоречуци эти мнения, но каждое из них опирается на основания, которые нельзя почитать неважными и оставить без исследования.

Защитники того мнения, что в означенных книгах дело идет, главным образом, о наилучшем государстве, сперва ссылаются на самое заглавие тех книг и говорят, что его нельзя перетолковать наперекор единодушному свидетельству древности, так как оно, по всей вероятности, произошло от Платона; потом берут во внимание и то, что Платон, в V книге о Законах (р. 739. В), государству, требующему общности имущества, дает первое место, а управляющемуся законами – второе. Сверх того, в начале Тимея<sup>2</sup>, о содержании политики философ отзывается так, как будто в этом сочинении только и речи, что о делах гражданских. Таких оснований отвергать, конечно, нельзя. Что рассматриваемые книги словом *πολιτεία* озаглавил сам Платон, можно заключить даже из того, что это заглавие придавали им все писатели, начиная от Аристотеля до позднейших отцов церкви. Другая надпись – *περὶ δεκάου*, навязанная им Генр. Стефаном, из древних читателей Платона никому не была известна. Если же заглавие *πολιτεία* – в самом деле подлинное, то по всей справедливости надобно полагать, что гражданский вопрос в этом сочинении, по мнению самого писателя, должен был иметь важное значение и обнимать собою не малую часть целого. Замечательно и то, что Платон в других своих диалогах, вышедших в свет после рассматриваемого творения, указывает на него словом *πολιτεία*, а заглавия *περὶ δεκάου* при упоминании о нем нигде не употребляет. Отсюда, конечно, еще не следует, что описание возможно лучшего государства он представлял себе как главную часть своего сочинения; однако ж здесь видно основание для заключения, что не наилучшее государство описано им с целью представить в большем свете природу справедливости, а скорее наоборот – природа справедливости раскрыта с целью рельефнее начертать образ возможно лучшего государства. Этому мнению, как мне кажется, сообщает правдоподобие и прекрасный рассказ Критиаса в Тимее (р. 20 D – 25. D), написанный, по всей вероятности, с намерением показать, что представленное в «Политике» общество всего более идет к тем людям, которые особенно совершенны и близки к богам. В самом деле, для чего бы иначе в упомянутом разговоре повторять эту мысль и подтверждать ее новыми доказательствами, если бы в Платоновом Государстве главным образом имелось в виду раскрытие справедливости? Да и то сказать: пусть бы темою рассматриваемого сочинения была одна справедливость: тогда представлялось бы очень странным, что о предмете боковом Платон рассуждает с такою философскою отчетливостью и своими рассуждениями о нем наполняет почти половину целого своего

---

<sup>1</sup> С каким упорством спорили об этом еще в древности, можно видеть из рассуждений *Прокла* в его *Commentar, ad Plat. Polit.*, р. 309 sqq. Между новейшими особенно замечательны в этом отношении *Клейкер* (*Praefat. ad Plat. Polit.*), *Тидеман* (*Argumentt. dialogg. Plat.* р. 171 sqq.), *Моргенштерн* (*Commentt. d. Plat. Republ.* р. 1794), *Теннеман* (*System, philosoph. Plat.* Т. IV, 173 sqq.), *Шлейермахер* (*Platons Werke* vol. III. P. 1, р. 3 – 72), *Зюземиль* (*Die Genetische Entwicklung* 2 Th. р. 58), *Штальбом* (*Platonis dialogi selecti* Vol. III. sect. 1), которого взгляд нам особенно нравится, и мы поэтому большею частью будем держаться образа его мыслей.

<sup>2</sup> См. р. 20 D – 25 D. Сн. Crit. р. 103 D.

труда, нередко доходя до таких подробностей, которые к главному его вопросу вовсе не относятся. Вот почти все, чем доказывают свое мнение критики, утверждающие, что в означенных книгах Платон решал задачу о возможно лучшем государстве.

Но немаловажны доказательства и тех, которые защищают мнение противное, говоря, что существенный вопрос «Политики» есть вопрос о справедливости. Ποσιτεία, замечают они, тем и начинается, что предметом исследования поставляется справедливость, а не государство. Притом Сократ в кн. II, р. 368 С ясно высказывает, что так как природу справедливости в одном человеке определить трудно, то он хочет создать общество, чтобы эта добродетель выразилась в нем яснее и осязательнее. А отсюда видно, что все последующие рассуждения о государстве направляются только к раскрытию справедливости и служат как бы дополнением и прибавкой к исследованиям этой добродетели. Надобно заметить и то, прибавляют они, что Сократ, начав разговор исследованием справедливости, по временам снова к ней возвращается, как к предмету, ради которого предпринято исследование. Такие обороты можно видеть libr, IV р. 434 E. V р. 471 B. C. D. Да и самое, наконец, заключение «Политики» выставляет на вид ту мысль, что справедливость должна быть всячески соблюдаема; ибо чрез это лишь мы можем быть и собою довольны, и бессмертным богам благоугодны. Таковы доказательства критиков, утверждающих, что в рассматриваемых книгах Платона говорится главным образом не о государстве, а о справедливости. Так как эти доказательства взяты из самого содержания речей Сократа, то им надобно, по-видимому, приписать еще более силы, чем первым. Посему неудивительно, что почти все новейшие исследователи Платоновой «Политики» больше склонялись к той мысли, что в ней рассматривается природа справедливости.

Этот взгляд на «Политику» Платона утвердился особенно с того времени, когда *Карл Моргенштерн* издал прекрасные свои замечания, в которых между прочим говорится о цели всего этого сочинения. обстоятельно рассмотрев и критически взвесив обоесторонние мнения, о которых мы говорили, он старался доказать, что Платон, в своей «Политике», главным образом предполагал раскрыть природу справедливости и вообще добродетели, какова она сама по себе и относительно к проистекающему из нее счастью. С этою коренною задачею Платона, по его мнению, стоят в связи и многие другие вопросы, не только способствовавшие к объяснению главного предмета беседы, но и сами по себе казавшиеся Платону достойными того, чтобы рассмотреть их обстоятельно. Между такими вопросами, по словам Моргенштерна, первое место следует дать тому, который говорит о наилучшем государстве; ибо весь ход исследований, весь порядок мыслей в «Политике» ясно показывает, что, кроме изъяснения справедливости Платон более всего старался начертать образ совершеннейшего общества – с целью воспитать добродетель граждан и на этом основании утвердить их счастье. Если же рассуждения Сократа о делах гражданских в «Политике» Платона действительно так направлены, что все относится к добродетели, то не могло быть, говорит Моргенштерн, чтобы, при таком сопоставлении учения политического с ифическим, не представлялось повода к ограничению жизни как частной, так и общественной, одними и теми же законами. Этому мнению нисколько не мешает то, что все рассматриваемое сочинение надписано словом ποσιτεία; ибо если и другие диалоги Платона получили надписания по именам собеседников и иных, часто даже неважных предметов, то нет ничего удивительного, что и эти книги озаглавлены соответственно не тому, что в них τὸ προηγουμένως ζητούμενον, а тому, что в сочинении стоит на втором плане, – особенно если озаглавить их таким образом было удобно. А что об этом самом государстве, которое устроено в «Политике» Платона, упоминается также в диалоге о «Законах» и дается ему первое место, то отсюда еще не следует, что описание наилучшего государства составляет главную часть «Политики». В «Тимее» же, говорит Моргенштерн, излагается не полная, а краткая рецензия раскрытых в «Политике» рассуждений, дающая повод догадываться, что цель этой рецензии была частная, имевшая в виду только гражданские постановления, а не всецелое содержание «Политики». Эти замечания Моргенштерна, конечно, ост-

роумны; и неудивительно, что многие критики, увлеченные ими, приняли образ его мыслей, особенно когда видели, что мнения стороны противной были тонко опровергнуты. Но мне кажется, что Моргенштерн в некоторых своих замечаниях не вполне удовлетворителен. Не удовлетворяет меня ни то, что говорит он о заглавии рассматриваемого сочинения, ни то, что высказывает об указанных местах в «Тимее» и в пятой книге «Законов»; а на то, для чего Платон в своей «Политике» рассуждает о государстве так обширно и входит в такие подробности, у Моргенштерна не намекнуто ни одним словом, хотя это обстоятельство при решении настоящего вопроса весьма важно.

Можно было надеяться, что этот вопрос удовлетворительнее будет решен Шлейермахером, и Шлейермахер действительно занимался им. Он во многом не согласился с Моргенштерном и возвратил немало силы доказательствам тех, которые утверждали, что главная задача Платоновой «Политики» есть устройство государства; потому что и надписание этого сочинения, и указанные места в «Законах» и «Тимее» признал важнейшими опорами их мнения. Но если частно, в отношении к этому пункту, он противоречил Моргенштерну, то в общем взгляде на содержание «Политики» сходил с ним. Вот результат исследований Шлейермахера, выраженный собственными его словами. «Точный анализ этого сочинения, – говорит он, – показывает, что постановленный в начале его вопрос о потребности праведной и нравственной жизни в самом деле есть господствующий; так что все, к нему не относящееся, надобно почитать как бы уклонением от предмета». Но потом: «не стал ли бы этот Платонов Сократ (в “Тимее”) смеяться над предложенным здесь разложением целого, с которым в неразрывной связи мысль, что главный предмет его – справедливость?» Из снесения этих слов видно, что Шлейермахер поставляет Платона в явное противоречие с самим собою, если думает, что, в «Политике» объяснив главным образом силу и превосходство добродетели, в позднейших сочинениях он той же самой «Политике» приписывает другое содержание и дает ей другую надпись. Чтобы защитить философа от этого произвольно навязываемого ему противоречия, германский критик придумывает очень оригинальное предположение. Он представляет себе, что «Политика» Платона, с одной стороны, есть свод всех мыслей о различных способах умственной и нравственной деятельности человека, в таком значении, в каком те мысли раскрыты были в прежде написанных им диалогах, с другой – она заключает в себе инициативу нового порядка идей, вводящих человеческую деятельность в формы гражданской жизни. «В чем же теперь остается согласиться нам? – спрашивает Шлейермахер. – Остается сказать, что Платонов Сократ есть как бы какой-то двулицый Янус: в сочинении Платона, носящем заглавное имя σοφιστήα, он, по-видимому, смотрит назад; а в “Тимее” мы видим его смотрящим вперед и обращающим взор на будущее. С этим стоит в связи и то, что в книгах “Политики” есть немало вопросов, которые в прежних диалогах или едва затронутые, или слегка только рассмотренные, теперь рассматриваются обстоятельнее, и притом так, что переплетаются с другими вопросами, которые в прежних сочинениях представлялись сомнительными, а в настоящем сочетании мыслей получают определенное значение и доставляют читателям удовольствие. В “Тимее” же “Политика” потому только имеется в виду, что в ней начинается новый ряд рассуждений, в которых роль Сократа наконец передается Тимею, Критиасу и Гермocratesу. Итак, в “Политику” входят две стороны, – и если мы будем различать их, то едва ли не найдем возможности разогнать мрак, окружающий отдельные ее части».

Как ни остроумно это предположение Шлейермахера, но всякий заметит, что в его мнении «Политика» Платона теряет единство предмета и, как одно целое, держится только единством Сократовой личности. Такая неудовлетворительность Шлейермахеровых заключений не скрылась от многих последовавших за ним критиков, из которых каждый, по этому поводу, представляет собственный свой взгляд на содержание рассматриваемого сочинения. Так, например, *Мунк* ифический и политический его отделы соединяет в одной идее блага и, зерном всей «Политики» Платона почитая рассуждения о свойствах и воспитании истинного

философа, существенную ее часть видит в книгах пятой и шестой; *Оргес*, желая сколько возможно далее раздвинуть тесный объем этой существенной ее части, полагает, что идея государства и идея блага – просто одно и то же; *Гернгард*, для той же цели, устанавливает различие между *φρόνησις*, которое, по его мнению, состоит в теоретическом знании идеи блага, и между *σοφία*, которая выражает правительственную опытность государственного человека и, завися от справедливости, становится практической стороной мудрости; *Штейнгарт* содержание диалога находит также в идее блага, которую понимает как начало нравственного порядка в мире и средоточие его развития, обнаруживающееся в своем развитии не иначе, как порядком гражданским. Все эти взгляды, конечно, благовидны и пред судом формального мышления неукоризненны; но относительно всех их можно, по справедливости, сделать одно замечание: они страдают общей болезнью последней германской философии – логическим формализмом, или притязаниями чисто субъективными; положения Платона и взаимное отношение их – остаются недопрошенными и отсылаются на задний план сочинения. Почему, например, в идее блага, как идее нравственного мирового порядка, Платон берет один момент – справедливость? Для чего о гражданском обществе рассуждает он так обширно? Зачем было с такою подробностью говорить ему об отдельных частях воспитания воинов, о различных родах поэзии, об общности жен и имущества и о многих других предметах, которыми даже и не обнаруживается никакая добродетель?

Между тем законы науки требуют, чтобы всякое сообразное с ее правилами сочинение имело целостность и единство содержания, чтобы не было в нем ничего, к его организму не относящегося. Древние драматические поэты, составляя свои трилогии из каких-нибудь мифических сказаний, обыкновенно обрабатывали их так, что хотя отдельные мифы представлялись у них частями самостоятельными, имеющими каждый особую свою организацию, однако ж предмет целой драмы пред глазами их развивался как один и тот же. Этого именно можем мы, кажется, искать и у своего диалогиста-философа – тем более что в рассматриваемом теперь его диалоге говорится о таких вещах, которые, при всем сродстве содержания, находятся не в такой близкой связи между собою, чтобы не могли быть отделены одна от другой. Мы вовсе не одобряем мнения тех, которые приписывают Платону одно какое-нибудь намерение, управлявшее его мыслями при изложении «Политики», то есть намерение – либо создать наилучшее государство, либо описать природу справедливости. Хотя рассуждение Сократа начинается исследованием понятия о правде, однако ж в дальнейшем своем развитии оно с одинакою подробностью раскрывает свойства как наилучшего человека, так и наилучшего общества. Посему мы не сомневаемся, что в этом именно и должна состоять главная задача диалога. Но о двояком его содержании следует нам судить, конечно, так, что оба входящие в него вопросы должны содержаться в объеме какой-нибудь одной мысли. И если эта мысль будет найдена и окажется такою, что прольет довольно света как на целый диалог, так и на отдельные его части, то надеемся, что в ней все его содержание придет к совершенному единству.

Но чтобы открыть ее в душе Платона, мы должны гадать о ней по одним главным задачам его сочинения; а для этого нам следует показать, каким образом он решил каждую из них, и потом вникнуть, как из этого решения составила у него картина человеческой жизни в полном и всестороннем ее развитии. Не излагая здесь непрерывного хода Платоновых мыслей, который в кратких обзорах будет показываем пред началом каждой книги, мы сведем сперва все, относящееся к одной задаче диалога, потом все, имеющее отношение к другой. Нам, выражаясь словами самого Платона и соображаясь с его понятием, надобно сперва отделить *οἰκείοι τὰ γὰρ ἑκάστου* каждого человека, потом обрисовать форму возможно лучшего государства. После этого можно будет правильнее судить как о сродстве и связи обеих задач, так и об организации, цели и духе всего сочинения.

Исследование начинается раскрытием понятия о справедливости. Но так как черты ее были нелепо перетолковываемы софистами, то в первой книге и опровергаются различные

толки о ней. Потом собеседники Сократа, Главкон и Адимант, просят его рассмотреть добродетель саму в себе, независимо ни от каких внешних ее интересов, – и Сократ соглашается, только для этого считает нужным наперед начертать пред их глазами картину совершеннейшего государства, что и делает, начиная от кн. II р. 386 С до кн. IV р. 434 Е. Доказав в этой части исследований, что государственная справедливость усматривается в неуклонном исполнении своих обязанностей всеми сословиями и в дружеском согласии всех граждан, он далее эти же самые черты приписывает справедливости в душе каждого неделимого, и такое обратное направление диалогу дает, начиная от страницы 435 В; хотя время от времени не забывает делать рефлексий и к идее наилучшего государства.

В душе человеческой, говорит Сократ, есть три стороны: разумная, раздражительная и пожелательная. Первая превосходнее последних и должна господствовать над ними. Середину занимает раздражительная. Раздражительность, по своей природе, иногда сдружается с умом, проникается любовью к добродетели и противится неистовому желанию. Поэтому, надлежащим образом умеряемая и поставляемая в должные пределы, она бывает мужеством, а отвергнув владычество над собою ума, становится дерзостью. Между тем раздражительности естественно подавать помощь уму против стороны пожелательной, которая не имеет в себе ничего высокого и божественного, и потому, без сомнения, должна повиноваться части разумной и раздражительной<sup>3</sup>. Если же в человеческой душе три стороны, то из различных свойств и взаимного отношения их возникают четыре добродетели: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость, – и этими добродетелями условливается совершенство человека. Мудрость принадлежит одному уму, которому свойственно познавать и провидеть, что полезно каждой стороне души и всей ее природе. Таким же образом и мужество живет исключительно в раздражительности и помогает уму защищать силу его предписаний. К этим добродетелям присоединяется рассудительность, выражающая подчинение пожелательной стороны души требованиям ума и сердца и умеряющая ее порывы к излишествах. Но три указанные добродетели имеют значение как бы частное; каждая определяет деятельность одной относящейся к себе силы, а на другие стороны души не простирается. Поэтому-то троица добродетелей у Платона увенчивается четвертою – справедливостью, без которой полнота и совершенство нравственной жизни невозможны. Справедливость сближает и соглашает все три части души; ее деятельность видна не только в том, что каждая способность в человеке выполняет свое дело соответственно требованиям свойственной себе добродетели, не давая простора страстям чувственности и порывам раздражительности, но и в том, что человек точно таким же бывает и во внешней жизни, каков он внутренно, сам в себе, в своих правилах и началах, и чрез то, при всем многообразии своих выражений, является существом единичным, согласным с собою в чувствованиях и действиях. Кто бережет и поддерживает в себе такое состояние, тот достигает добродетели вообще, называющейся здоровьем души, красотой и благонастроенностью<sup>4</sup>. А достигаем мы ее тогда, когда благороднейшие стороны своего существа образуем искусствами и науками, особенно философией, и всю свою жизнь располагаем по идее высочайшего блага. Такое настроение наших душ, говоря словами Платона, есть не что иное, как ἡ ἐν ἡμῖν λογιστεία<sup>5</sup>. Сила и действенность добродетели весьма велики; ибо с упадком ее падает и истинное счастье человека, разрушается внутреннее его спокойствие, ограждаемое сознанием порядка и согласия всех душевных движений. С истинною добродетелью всегда соединяется и истинное удовольствие, и никто в такой мере не наслаждается им, как истинный мудрец. Толпа, даже в то время, когда думает наслаждаться радостями, ловит только тени и призраки

<sup>3</sup> См. L. IV, p. 440 A sqq. IX, p. 580 sqq.

<sup>4</sup> См. L. IV, p. 444. D. E. Это здоровье души называется также гармонией. См. p. 443 D. E. Phaedon. p. 93.E.

<sup>5</sup> См. L. IX, p. 591 E. p. 592. E, где такое настроение души Платон называет также τὴν ἐν αὐτῷ λογιστείαν и τὴν ἐαυτοῦ λόγιν. См. L. X, p. 608 B.

их. Напротив, любителей мудрости и добродетели, даже и в самые скорбные минуты их жизни, надобно почитать блаженными. Те не стоят внимания, которые проповедуют, будто великую истину, что несправедливость изобилует богатством, осыпается почестями, а добродетель и правда большею частью далеки от этих благ; потому что искать добродетели надобно ради самой добродетели и любить ее без всяких видов корысти, хотя и внешние награды иногда бывают не чужды ей. Справедливых людей не забывают и боги: они награждают всех любящих добродетель и старающихся, по своим силам, восходить к богоподобию. В настоящей жизни это, конечно, не всегда бывает, – уравнение добродетели с внешними благами здесь – явление редкое: зато в другой жизни каждому воздается мерою законною, ибо дух наш бессмертен.

Вот легкий очерк, или как бы сущность того, что высказал великий философ о свойствах добродетели в человеке. В самой верной параллели с этим ее описанием начертывает он образ и наилучшего государства, – такого государства, которое совершенно выражает собою добродетель одного человека, имеет те же части, характеризуется теми же свойствами, управляется теми же законами, стремится к той же цели. Чрез начертание такого образа внутреннее настроение нравственных сил неделимого стало у Платона предметом как бы осязательным и, представ пред очи наблюдателя, поражает их, с одной стороны, гармонией своих требований, с другой – многими парадоксами. В самом деле, только этим развитием форм «Политики» из начал психологических можно объяснить, почему Платон в некоторых пунктах учения о государстве так далеко отступил от народных понятий и вдался в странности: он слишком далеко увлекся желанием образовать политическое тело по психологической модели одного человека, не испытав вполне верности психологического своего взгляда, и этим нехотя доказал, что чем идеальнее добродетель в мире внутреннем, тем невозможнее осуществить ее в условиях быта внешнего. Потому-то в мире христианском философы-юристы редко мирились в своих идеях с философами-моралистами, не унижая одной из них в пользу другой. Впрочем, и Платон, формы жизни политической приведши к совершенному тождеству с началами психологии и ифики, сам же признал их неосуществимыми<sup>6</sup>. Предположив это, взглянем теперь на самый образ начертанного Платоном государства.

Замечая, что человек, по природе, не может быть достаточен сам для себя, Платон в этой недостаточности его для самого себя находит начало общества и образует его из стольких же сословий, сколько сторон в человеческой душе. Сословие начальников у него совершенно подобно τῷ ζῳύῳ, сословие воинов вполне соответствует τῷ θυμῷ, а народ, или грубая толпа, по его мнению, имеет ближайшее сходство с чувственными пожеланиями. Как в человеке, уму усваивает он власть и господство над прочими сторонами души, так и в государстве стражи и народ, по его идее, должны повиноваться правителям. Народ, как чуждый мудрости и состоящий не из философов, нужно, говорит он, удалять от управления государством и держать его в повиновении посредством стражей. Стражи государства – раздражительная сторона человеческой души, назначенная для защиты прав и выполнения распоряжений природы разумной, должны получать такое воспитание и быть в такой степени образованными, чтобы, повинаясь мудрым внушениям правительства, легко могли охранять благоденствие общества и мужественно предотвращать в нем как внешние, так и внутренние опасности. Итак, образованность предоставляется Платоном исключительно сословию воинскому; заботливее всего должно быть воспитываемо сердце государства. Образовать его, по мнению Платона, следует гимнастикой и музыкой. Гимнастика, по-видимому, может способствовать только к развитию и укреплению тела; но ее надобно преподавать и направлять таким образом, чтобы она нисколько не вредила совершенствам души, а, напротив, еще содействовала к возвышению их.

---

<sup>6</sup> Прежде Платона, сочинение о наилучшем обществе писал Иппопотам Милетянин, писали, как говорит Аристотель (de Rep. 11. 8), и многие Пифагорейцы. Чем воспользовался от них Платон, определенно сказать нельзя. Невозможно безусловно верить и *Диогену Лаэртию* (L. III. Sect. 37 и 57), который рассказывает, что почти вся Платонова «Политика», по словам Аристоксена, содержалась в Протагоровых антилогиях.

Музыка же должна быть такова, чтобы все ее виды клонились именно к образованию душевных сил, и не заключала в себе ничего, могущего вредить доброй нравственности. Поэтому некоторые виды поэзии, для чувствований и действий граждан опасные, в обществе благоустроенном терпимы быть не могут. Особенно надобно стараться, чтобы стражи не имели никакой собственности и не страдали любостыжанием; потому что иначе не станут они как следует выполнять своих обязанностей и будут губельны для безопасности отечества. Из числа стражей наконец должны быть избираемы вожди и правители государства. Общество, если хотят, чтобы оно было наилучшим, должно быть управляемо такими мужами, которые признаны превосходнейшими по общему суду людей умных. Итак, в главе общества пусть стоят такие лица, которые и в самом раннем возрасте выказали отличные способности души и, пришедши в возраст зрелый, далеко превзошли других своими добродетелями. Как человек частный становится добродетельным тогда, когда вся его жизнь настраивается умом и управляется по образцу высочайшего блага, так и общество в таком только случае может достигнуть совершенной добродетели и вполне наслаждаться счастьем, когда его вожди направляют свой ум к познанию вечной истины и исполняют великое свое дело, созерцая духом высочайшее благо. Поэтому правителями должны быть философы. Но под именем философов Платон разумеет здесь не тех людей, которые вдаются только в отвлеченные исследования вещей или нечто знают о всем, о чем их спрашивают: философы, по его мнению, суть те, которые, взирая на вечные образцы явлений, познают самую истину, – созерцая красоту добродетели, не только удивляются ей, но и всеми силами следуют за нею, и воплощают ее в себе своими делами, которые богаты сколько знанием вечной истины, столько же и опытностью в употреблении вещей. Так как те три сословия граждан вполне соответствуют трем сторонам человеческой души, то и добродетели, свойственные последним, переносятся у Платона равным образом на первые; потому что совершенство государства обуславливается теми же четырьмя формами добродетельной жизни, которыми определяется совершенство неделимого. Мудрость, говорит Платон, есть добродетель правителей; мужество свойственно более всего сословию воинов, согласно с предписаниями правительства, ограждающими благоденствие и безопасность общественную; рассудительность усматривается в подчинении народной толпы воле правителей и во взаимном согласии граждан; а справедливость – в том, что не только согласны между собою граждане, но и целые сословия их строго исполняют свои обязанности и таким образом каждое из них более и более утверждается в свойственной себе добродетели. Но если и в государстве, и в частных людях – одни и те же добродетели, то как там, так и здесь надобно предполагать возможность одних и тех же пороков: ибо каково бы ни было общество, – с царского его пути всегда идут какие-нибудь стези, на которые вступая, оно уклоняется в соседнюю область заблуждения. Так самое благоустроенное государство иногда незаметно перерождается в тимократию, из тимократии переходит в олигархию, из олигархического потом становится демократическим, а из демократического является тираническим.

Все это бывает следующим образом. Как добродетель души возникает при господстве ума, когда не дается места произвольным движениям стороны пожелательной и дерзости раздражения, так и пороки зарождаются в том случае, когда парализуется авторитет разумности и ее права захватываются стороною раздражительною и похотливою. Во-первых, под владычеством раздражительности является надменность, еще менее прочих пороков удаляющаяся от справедливости. Этому пороку души очень подобна тимократия, какую видим в республиках Критской и Лакедемонской, ближайших к обществу наилучшему. Когда же против разумности возмущается сторона пожелательная, тогда душа заражается еще большими пороками, из которых самый близкий к надменности есть скупость, или любостыжательность, а в обществе сообразнейшее с этою болезнью зло называется олигархией. Но если пожелательность, не ограничиваясь одною любостыжательностью и стремлением к корысти, предается разврату всякого рода, то порча души доходит уже до крайности, – и тогда правительственная власть перехо-

дит в руки народа, общество является демократическим. Наконец, может еще случиться, что душой овладеет какое-нибудь одно пожелание, какая-нибудь одна страсть, и притом сильнейшая, так что под ее владычеством замрут все другие, более благородные, чувствования: в этом случае государство должно нести бремя тирании, самое тяжелое и совершенно противоположное форме правления наилучшего. Вот круг всех возможных реформ, которые волею-неволею испытывает человеческое общество. Хотя эти реформы следуют одна за другою по какому-то как бы роковому закону, однако ж надобно всячески стараться, чтобы то наилучшее состояние государства поддерживалось и сохранялось сколько можно долее. А достигнуть этого иначе нельзя, как непрерывным согласием граждан и невозмутимою гармонией всех государственных сословий: ибо как в человеческой душе тогда только возникает совершенная добродетель, когда все ее силы и способности находятся во взаимном согласии и действуют сообща, так и государство, чтобы оно могло быть наилучшим, несмотря на множество своих членов, должно представлять собою просто одного человека. Для сохранения такого единства в многосложном государственном теле требуются некоторые условия. Во-первых, надобно смотреть, чтобы границы государства не были слишком обширны и своею обширностью не подавали повода к разобщению его частей. Во-вторых, все сословия граждан необходимо должны заниматься – каждое своим делом и не мешаться безрассудно в дела чужие; потому что иначе между гражданами должны возникнуть ссоры и враждебные отношения, которые для общества хуже всякой заразы. Кроме того, надобно удалять из государства все, что может вредить доброй нравственности или ослабить авторитет законов и постановлений. Поэтому нужно всячески остерегаться, чтобы в уроки стражам, равно как в гимнастику и музыку, не привносимо было каких-нибудь нововведений<sup>7</sup>; ибо такими изменениями удивительно как ускоряется разрушение общества. Далее, домашние вещи должны быть распределены так, чтобы в общество не могло прокрасться ни одно худое пожелание, способное возмутить согласие граждан. Поэтому стражи как другими благами, так женами и детьми должны владеть сообща; а отсюда произойдет то, что своекорыстие не вытеснит попечения об общем благе и согласие граждан сделается неразрушимым. Притом, чтобы еще более уравнять состояние всех членов государства, женщины в нем должны получать такое же воспитание, какое и юноши, и смотря по тому, к каким занятиям способна каждая из них, – годные для дел воинских пусть идут на войну, а расположенные к делам гражданским пускай занимают места правительственные. Этими и подобными установлениями можно достигнуть того, что описанное государство будет надежно и твердо, причины внутренних раздоров в нем устранятся, и добродетель, свойственная наилучшему обществу, упрочится. Но как счастье частных лиц зависит от их добродетели, так и целые государства не могут наслаждаться благоденствием, если политическое устройство их не будет скреплено добродетелью. Поэтому, как весьма жалок бывает человек, если душа его находится под владычеством страстей, и весьма счастлив, если она любит справедливость и добродетель, так и бессильная власть тирана достойна величайшего сожаления, а *ἀριστοκρατία*, или наилучшее правление, приносит гражданам столько благ, сколько может принять их человек чрез посредство гражданского общества.

Изложив сущность исследований, в которых Платон решает обе предположенные им задачи – ифическую и политическую, что можно сказать теперь о главной мысли всего сочинения? Скажу коротко, что думаю. Мне кажется, ни первая часть исследований, которая занимается описанием нравов наилучшего человека, ни последняя, в которой начертывается картина наилучшего государства, – ни то ни другое, рассматриваемое в отдельности, само по себе,

---

<sup>7</sup> Об этом философ весьма подробно говорит в книге второй. Объясняя излагаемое здесь учение Платона, Моргенштерн справедливо замечает, что целью такого учения было оградить от влияния поэзии народную нравственность. Те же самые положения Платон защищает и в кн. *Legg.* II. p. 658 E. sqq., где доказывает, что благонравное общество не должно допускать в этом отношении никаких нововведений, как бывало у египтян, которые поэтам, музыкантам, живописцам и др. предписывали известные законы и нарушать их не позволяли.

не обнимает главной задачи философа, какая решена в этом диалоге. Но если оба упомянутых вопроса будут сведены в один, то легко откроется единство формы этого превосходного сочинения и совершенная целость его содержания. Сводя их один с другим, мы замечаем, что при изложении своей «Политики» Платон имел мысль – *начертать образ совершенной человеческой добродетели, которая должна быть созерцаема как в душах отдельных лиц, так и в гражданском обществе, показать ее силу и превосходство и вместе научить, что худого и порочного может прививаться к общественной жизни, и как этим злом разрушается человеческое счастье*. Допустив это, мы поймем, для чего философ соединил описание наилучшего человека с описанием наилучшего государства, и притом так, что раскрытию того и другого предмета посвятил равную меру труда. Не будет для нас темно и то, почему свой диалог начал он с определения справедливости и кончил похвалами ей. С этой точки зрения нетрудно также усмотреть, что заставило его назвать свое сочинение словом *πολιτεία* и почему в «Тимее» и «Законах» упоминается о нем как о сочинении просто политическом. Объясним это самым делом.

Если мы согласимся, что коренною мыслью Платона, при изложении «Политики», было изобразить совершенную добродетель в ее бытии и явлениях, то не трудно понять, что расположило его в одном и том же сочинении представить образ наилучшего человека и наилучшего государства. Намереваясь нарисовать, так сказать, картину человеческой природы в полном ее развитии, он не мог не видеть, что одна сторона ее – ифическая, скрывается в душе неделимого, а другая – политическая, в общественной жизни людей. Эти две ее стороны – то же самое, что предмет в себе и предмет в явлении. Тут внутреннее и внешнее в человеческом существе, под пером Платона, должны были сделаться душой и телом его диалога; и диалог его стал зеркалом человеческой природы, отразившим в себе ту и другую ее сторону. Да и могло ли быть иначе? В чем добродетель нашла бы свойственное себе выражение, как не в доброй деятельности? Где возможен предмет доброй деятельности, как не в нравственных отношениях человека? Чем устанавливаются и осуществляются нравственные отношения человека, как не гражданской организацией прав и обязанностей? Посему-то на целое государство Платон смотрел не иначе, как на одно нравственное неделимое, как на добродетель одного лица, раскрывшуюся во множестве неделимых и получившую осязательный свой облик в многообразных рефлексиях; и это-то ифико-политическое лицо изобразил он в рассматриваемом нами сочинении.

Но при этом, может быть, скажет кто-нибудь: почему внешнее выражение добродетели Платон видел именно в государстве, а не в обществе, обнимающем весь род человеческий? Ведь таким образом, кажется, можно было бы ему полнее и совершеннее выразить образ человеческой природы. Очевидно, что этим вопросом требовали бы от Платона не иного чего, как взгляда нравственно-космополитического. Что ж, если целая организация его «Государства» развита из начал психологии и ифики и если предположим, что понятия его о душе и добродетели безусловно верны, так что ими могут быть объяснены все явления человеческой жизни и все ее требования, где и когда они ни возникли бы, то он в своем «Государстве», конечно – космополит, или, по крайней мере, хотел быть космополитом. Но сколь ни идеален психологический взгляд Платона, природа человеческой души, рассматриваемая сама в себе, не подтвердит всех его положений, и человечество не дождетя от них ответа на многие свои вопросы. Платон, как и всякий другой философ, хотя и высоко стоял над уровнем понятий своего века, не мог, однако ж, совершенно выйти из-под его влияния и, полагая, что описывает душу с ее добродетелями по образцу души общечеловеческой, сам не заметил<sup>8</sup>, как описал духовное настроение лучшего греческого мудреца. Сделавшись же мыслителем национальным в психологии и ифике, он оказывается еще более частным, когда понятие о добродетели начинает

---

<sup>8</sup> Впрочем, Платон даже сознательно желал создать государство именно греческое, приуроченное к нравам и обычаям греков, в чем сам сознается L. V. p. 470 E.

облекать в формы жизни гражданской и устроит государство. По его мысли, устроенное им общество до того выше и совершеннее всех возможных обществ, что не осуществимо даже никаким космополитизмом; а между тем оно явно носит на себе много черт национального образования. Впрочем, если и допустим, что Платон не имел взгляда космополитического, а просто видел возможность выразить природу добродетели не иначе как в определенных формах гражданского общества, то и это легко объясняется направлением современной Платону философии. Греческие философы так называемой политики не отделяли от теории нравственности и совсем иначе судили о свойствах, природе и цели государства, чем как ныне судят об этом: они частную пользу, выгоду и безопасность граждан становили не на первом плане и законов гражданских не отделяли от законов нравственности; но, науку добродетели почитая наукою каждого человека, вместе смотрели на нее как на кодекс прав и обязанностей государственных, ограждающий и упрочивающий общественное счастье. Поэтому, как законодатели, например Залевк, Харонд, Ликург, Солон и другие, были не только воспитателями и учителями народов, но и творцами гражданских постановлений, так и философы не только развивали теорию добродетели, но в то же время видели, что она должна быть прилагается и к самому управлению обществом<sup>9</sup>. Вот почему и Платону показалось бы странным науку о государственном устройстве отделять от науки о добродетели: ему представлялось, напротив, делом весьма естественным – соединить ту и другую сколько можно теснее. Кроме того, он, без сомнения, имел в виду и другую, более важную причину обращать свое внимание на задачу политическую и соединять ее с учением о добродетели. Известно, что в Афинской республике, с развитием гибельных следствий народного правления, обнаруживавшихся внутренними волнениями и неурядицами, стали являться толпы софистов и ораторов, с объявлениями, что они не только обладают искусством красноречия, но могут преподавать и науку добродетели, как домашней, так и общественной, и, гибельными своими правилами подрывая основания доброй нравственности, угрожали государству окончательным разрушением его благоденствия. Эти торговцы науками, уча других единственно ради материальных своих выгод, преподавали не то, что истинно, справедливо и честно само в себе, а то, что льстило и нравилось их слушателям, и в этом видели средство вкрась в их расположение; так что все искусство их состояло в бесстыдной готовности льстить. Они, по свидетельству Платона, старались изгнать из ума всякую мысль об истине и утверждали, что ни в одной науке нет ничего столь положительного, чего нельзя было бы поколебать умствованиями, а потому объявляли, что о каждом предмете могут говорить *pro* и *contra*. Главною опорой их умствований были чувства, и на этом авторитете основывалось мнение Протагора, что человек есть мера всех вещей и что у всякого человека – своя истина. Что же касается до добродетели, то они оценивали ее не собственными ее достоинствами, а суммой соединенных с нею выгод и удовольствий. Поэтому одни из них, отделяя прекрасное от честного, жизнь честную хотя и почитали более прекрасною, однако ж несправедливая казалась им лучше и полезнее. Другие же, находя различие между природою (*φύσις*) и человеческими обычаями (*νόμος*), настаивали на том, что по природе злое, по природе и постыдно: поэтому получать обиды и переносить их есть дело постыдное; а отсюда выводили заключение, что все справедливое основывается только на мнении, а не на природе, и что гражданские законы написаны людьми – в видах оградить ими свою слабость против людей более сильных и могущественных. Напротив, с природою сообразен такой образ деятельности, чтобы человек приобретал все выгоды жизни и, сбросив с себя ярмо общественных законов, заботился о личной своей пользе и преобладании над прочими людьми. По их мнению, общественные законы, – как бы тираны, повелевают и запрещают многое такое, что противно природе. Итак, справедливость, говорили они, состоит в том, чтобы всякий приобретал

---

<sup>9</sup> Этот взгляд принадлежал особенно пифагорейцам. Так, Архит (ар. Stob. Eclogg. Eth. XLI p. 267. sq. XLIV p. 311), говорит, писал *περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης*.

себе что ему полезно; ибо наносить обиду – дело хорошее и согласное с природою, а терпеть ее есть зло. Поэтому и в республике справедливым почитали они то, что полезно сильнейшему, – τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον, и это мнение старались подтвердить опытом. Кто имеет в своих руках власть, тот, по их мнению, всегда дает законы, полезные для самого его; демагог – народные, тиран – тиранические, другой – другие, и не повинующийся им наказывается как нарушитель гражданских прав. А чтобы этим своим мнениям придать больше важности, софисты сравнивали жизнь справедливую с несправедливою и доказывали, что несправедливость более содействует счастливой жизни, а справедливость есть не иное что, как благородная глупость, которая, служа пользе других, много вредит самой себе. Все эти заблуждения их происходили, очевидно, из того, что они в области познания и деятельности опирались на одни чувства и, рассуждая о добродетели, на самом деле имели в виду не добродетель, а удовольствие. Сколь далеко простиралась они в таком своем бесстыдстве, видно, между прочим, из слов оратора Тразимаха (Lib. 11 p. 359 C – 362 C). Такое учение софистов, в самом корне разрушавшее добродетель, как домашнюю, так и общественную, особенно успешно прививалось к афинскому обществу со времени персидских войн, познакомивших его с азиатскою роскошью и чрез то внесших в него порчу нравов. Видя это, Платон счел обязанностью греческого мудреца противостать, по возможности, такому наплыву софистических ухищрений и, раскрыв значение добродетели, показать, каким образом она должна быть осуществляема в обществе. Это делал он по местам, так или иначе, и в других своих диалогах, в которых восставал против современных софистов; а в своей «Политике» все отдельные опровержения их мнений свел как бы в один состав и, пользуясь этим материалом, начертал образ наилучшего государства по идее наилучшего человека.

Посмотрим теперь на предмет и с другой, противоположной стороны. Если Платон требовал, чтобы каждый человек вступал в общество и действовал в нем, всматриваясь в образ добродетели, оживляющей душу неделимого, и таким образом достигал гражданского счастья, то и самое общество, по его требованию, должно было быть так устроено, чтобы направлялось к воспитанию и развитию добродетели в каждом человеке и упрочивало счастье его нравственное. Государство, устроенное по идее совершенной добродетели, как заключает в себе добродетель и счастье отдельных, живущих в нем лиц, так и само, будто один совершенный человек, есть образец совершенной добродетели. Прежде всего в нем каждому назначен свой род жизни, чтобы, следуя известным путем, граждане стремились ко всему наилучшему; ибо никому не заграждена дорога к степеням в обществе самым высшим. Детям людей третьего сословия открыт путь ко второму, а отсюда – к первому, смотря по тому, в какой мере отличаются они умом и добродетелью; напротив, дети правителей и стражей, если отвергаются ими отцовские добродетели, переводятся в низший класс граждан. Потом, управление государством находится в руках людей истинно мудрых, которые, ревностно и глубоко изучая науки, прекрасно образовали свой ум и сердце, которые чрез долговременное наблюдение за ходом человеческих дел приобрели довольно сведений и опытности для управления обществом, которые, наконец, с самых юных лет так высмотрены, что в верности их, постоянстве, честности и мудрости никто уже сомневаться не может. Далее, добродетель, предназначенная, по мысли Платона, господствовать в обществе, не есть какая-нибудь частная ее форма, как, например, мужество или гражданская доблесть, но добродетель полная и безусловная, к приобретению которой должна быть направлена не одна какая-нибудь способность, но все силы души, надлежащим образом упорядоченные и пропорционально настроенные; так чтобы в общественной жизни граждан отражалось все истинное, доброе и прекрасное. Для этого граждане первых сословий должны быть сильно располагаемы к музыке, гимнастике и высшим наукам, так как ими только поддерживается здоровье и тела, и души. Наконец, правители государства, чтобы вполне соответствовать своей обязанности, должны постоянно обращаться умом к образцу высочайшего блага и стараться мудро сообразовать как собственную жизнь, так и жизнь целого

общества с теми вечными формами мудрости, справедливости, честности и красоты, которые отражаются в уме, поколику он созерцает высочайшее благо; ибо иначе общество, говорит философ, никак не достигнет той высочайшей добродетели и того счастья, которое для него должно быть предположено. Если же так, то всякий легко может видеть, что цель Платонова государства – всячески поддержать добродетель граждан, представляя им в самом себе образец совершенной добродетели.

Но если государство в «Политике» Платона есть часть столь важная, видная, необходимая, то для чего и начинается это сочинение вопросом только о справедливости и оканчивается похвалами только ей? Мне кажется, если философ имел в виду представить образ как наилучшего человека, так и совершенного общества, то своего дела не мог он не начать исследованием справедливости, и нет ничего удивительного, что свои исследования заключил похвалами ей; потому что эта добродетель в ифике философа есть восполнение и совершенство всех добродетелей политических, и для раскрытия ее природы равно было необходимо обращаться к рассматриванию их как в неделимом, так и в государстве. В первой и второй книгах «Политики» такого обращения, конечно, еще не видно; однако ж, чтобы в самом начале диалога показать, в чем состоит сущность вопроса, философ весьма правильно приступает к делу с пересмотра различных понятий о справедливости, и все эти понятия были таковы, что внимание слушателей вводили в круг исследований не только ифических, но и политических. Притом здесь видна и другая сторона благоразумной методы философа: вознамерившись предложить образ совершенной добродетели, чтобы не только показать истинный ее характер, но и защитить ее от нелепого порицания софистов и ораторов, он необходимо должен был частью объяснить, частью опровергнуть положения, враждебные задуманному им учению. Но так как учение о справедливости заключало в себе и политику, а софисты, искажая понятие об этой добродетели, подкапывали вместе основания государства, то Платон весьма мудро заставляет Сократа обнять своими исследованиями всю человеческую добродетель – сколько частную и домашнюю, столько же гражданскую и общественную. Посему начав и окончив свое «Государство» мыслями о справедливости, Платон не только не сказал этим, что главный вопрос ее – справедливость в смысле ифическом, а, напротив, доказал, что справедливости ифической даже и отделить нельзя от политической, что та и другая – одна и та же добродетель.

Но если это справедливо, если то есть добродетель, по идее Платона, тогда только получает совершенство и полноту, когда развивается не только в хорошо настроенной душе отдельного человека, но и в наилучше устроенном теле государственном, то, раскрывая свое учение о добродетели в значении ее ифическом и политическом и излагая его в одном сочинении, почему не озаглавил он этого сочинения как-нибудь иначе, а надписал словом *πολιτεία*, которым обнимается, по-видимому, не все содержание диалога, а только политическая часть его? Этот вопрос, конечно, представлялся еще Стефану и расположил его – к древнему, несомненно, подлинному заглавию *πολιτεία* прибавить другое, как бы дополнительное – *περὶ δικαίου* (о справедливом). Но рассмотрим, что, собственно, значит надписание *πολιτεία*, – и мы тотчас увидим, нужна ли эта Стефанова прибавка и не прав ли был Платон, что так озаглавил свое сочинение. Под словом *πολιτεία* этимология и употребление велят разуметь управление города. А так как городом греки называли метрополию со всем ее округом или подвластной ей страной, то *πολιτεία* было у них знаком понятия об управлении гражданского общества. Вникая в смысл этого слова в русском переводе, мы замечаем, что в нем есть нечто подлежательное и предлежательное, – есть действие управления и предмет управляемый, следовательно – момент нравственный и физический, внутренний и внешний. И если бы какой-нибудь русский филолог захотел Платоново *πολιτεία* означить на своем языке одним термином, который вполне выражал бы заключающуюся в нем мысль, то, без сомнения, напрасно искал бы такого термина. Правда, принято у нас и устоялось слово *полиция*; но оно получило столь частное значение, что момент внутренний, или нравственный, в нем почти вовсе потерялся, и ему

осталось быть знаком лишь внешнего, понудительного управления. Сло́ва, совершенно соответствующего Платонову *πολιτεία*, не имелось и в языке латинском, и римляне, переведши его словом *Respublica*, погрешили вдвойне: во-первых, приняли его только в смысле предлежательном, во-вторых обозначили им только частную – республиканскую форму правления, тогда как Платон в своем сочинении рассуждает о городском управлении вообще. Поэтому я своего перевода не озаглавил ни латинским словом *Respublica*, ни переродившимся у нас в своем значении словом Полиция, но, стараясь, по возможности, вполне обнять смысл греческого *πολιτεία*, выразил его двумя словами: *Политика* или *Государство*. Понимая так, как сказано, слово *πολιτεία*, мы легко увидим, почему Платон озаглавил им такое свое сочинение, в котором раскрывается не только общественная, но и внутренняя, или нравственная, жизнь человека. Управление государством, по учению Платона, есть дело одной и той же справедливости, управляющей жизнью души; поэтому правитель, выходя с своею политикою в среду общества, обнаруживает не что иное, как нравственные правила самоуправления. Каждый человек есть более или менее гармонически устроенный город, более или менее светлым управляется умом, более или менее ясно сознаваемым руководствуется законом правды. И это – управление основное, это, говоря словами Платона, есть *ἡ ἐν ἡμῖν πολιτεία* (L. IX p. 59 E) или *ἡ ἡμῶν πόλις* (L. IX. p. 592 A. Сравн. 608 B). По нем уже устроится и управление государственное. И так те очень ошибаются, которые под словом *πολιτεία* разумеют только предмет управления, или один предлежательный момент смысла, заключающегося в Платоновом надписании. Им не менее означается и управление нравственное, или момент подлежательный. Поэтому оно обнимает собою не одну часть озаглавленного им диалога, но все его содержание, и ничего не говорит в пользу тех, которые в рассматриваемом сочинении хотят считать главною только политическую его сторону.

Не больше твердым основанием их мнения служит и то, что в начале Платонова «Тимея» упоминается о «Политике» как бы о сочинении, имеющем содержание исключительно гражданское. В книгах «Политики» Платон от созерцания добродетели отдельных лиц перешел к устройению совершенного общества, которое управлялось бы, как один человек, по идее высочайшего блага. Поэтому с вопросом о нравственности людей и об образе действий и чувствований их он в этих книгах соединил исследование о наилучшем состоянии какого бы то ни было общества. Что же в «Тимее»? Доказав в прежде написанных диалогах, что во всей человеческой жизни, как частной, так и общественной, должна владычествовать идея высочайшего блага, в «Тимее» он говорит, что та же самая идея владычествует и в природе, поколику все, в ней существующее, для восхождения на высшую степень совершенства, должно сообразоваться с этою идеей. Таким образом, как в «Политике» Платон от нравственности отдельных лиц перешел к рассматриванию гражданского общества, так в «Тимее» от гражданского общества направился к рассматриванию всех вещей. Стало быть, нет ничего удивительного, что в начале «Тимея» упомянул он только о гражданской стороне своей «Политики», и отсюда еще не следует, будто ифическая часть ее имеет значение второстепенное.

Нельзя выводить такого заключения и из известного места в диалоге о Законах (Legg. V. p. 739 B – E), где Платон упоминает о своей «Политике» как о сочинении, в котором у граждан все общее, и это описанное в нем общество называет первым. Причина, по которой в указанном месте поставляется на вид только вопрос гражданский, заключается в том, что там о гражданском лишь вопросе и надлежало говорить; ибо там проектируются три теории<sup>10</sup> госу-

<sup>10</sup> См. Plat. Legg. IX. p. 859. С. p. 876 A – E; а особенно Legg. V. p. 739 A – E. См. Aristot. Polit. IV. 6, который различает *πολιτείαν τὴν ἀριστην, οὕσαν μάξιστα κατ' εὐχὴν*, то есть представляемую только в уме и неосуществимую *τὴν ἐκ τῶν ὑλοκεμήνων ἀριστην*, то есть наилучшую под внешними условиями, какая описана в Платоновых законах, и *τὴν ἐξ ὑποθέσεως πολιτείαν*, то есть общество, какое бывает, когда кто желает улучшить и утвердить его. Итак, Платон в своей «Политике» начертал государство совершеннейшее, какое может быть только представляемо в уме, как он сам говорит в L. V. p. 473 A. L. IX. p. 592 A. B, al. Поэтому, так как для граждан с наилучшими свойствами души не требуется никакого внешнего зако-

дарства: одна должна представить образец общества совершеннейшего, какого на этой земле и не найдешь; другая обязана устроить общество по образцу совершеннейшего, сколько позволяют это местные и прочие условия; третьей следует показать, каким образом общества, уже существующие, но не имеющие требуемых совершенств, могут быть исправляемы и усовершенствены. Выполняя эту программу, философ, по изложению учения о совершеннейшем обществе, озаглавленном просто словом *πολιτεία*, в позднем уже возрасте приступил к описанию такого общества, которое хотя и далеко ниже того первого, однако ж сообразнее с слабостью человеческой природы. Но третье общество, по случаю ли смерти или по каким другим причинам, осталось неопианным<sup>11</sup>. Во втором своем описании, или в диалоге о Законах, Платон изображает такое государство, которое хотя близко подходит к образу того совершенного, однако ж, при случаях, нуждается и в законодательстве внешнем; потому что здесь должно быть обращено внимание на гений народа, на свойства страны, на местность и на другие обстоятельства. Занятый же исключительно политическим устройством второго своего государства, удивительно ли, что при сравнительном взгляде на первое, он должен был смотреть и на него тоже со стороны политической, а часть его нравственную, так как она к настоящему его делу не относилась, оставил на тот раз без внимания. Если бы в своей «Политике» вопроса о наилучшем обществе касался он даже и мимоходом, – и тогда, по поводу своих рассуждений в диалоге о Законах, указал бы, без сомнения, только на этот боковой вопрос прежнего своего сочинения. Итак, наше понятие, что Платонова «Политика» начертывает образ совершенной человеческой добродетели, какая должна быть созерцаема – как в душах отдельных лиц, так и в гражданском обществе, стоит вне всех возможных недоумений и должно служить твердым основанием для определения характера и достоинств этого сочинения.

Мы уже прежде сказали, успел ли Платон везде и во всем выдержать общечеловеческие свои тенденции, но что он стремился развить идею совершеннейшей добродетели и по ней начертать образ совершеннейшего государства для всего человечества, – в том нет никакого сомнения. Точка зрения, из которой он выходит в своей «Политике», есть именно человеческая, или ифическая, и положена Сократом, основателем философии действительно человеческой. Но она должна была совершить круг всестороннего своего развития, следовательно, принять организацию, явиться в ограничениях, войти в формы жизни общественной, – и тут уже Платон, несмотря на общечеловеческие свои тенденции, становится афинским мудрецом в тоге дорической, – истину, добро и красоту определяет законами музыкальной гармонии, которые не проявляются нигде, помимо величайших законов гражданских (IV р. 424 С). Отсюда музыкальность у него есть созвучие всей жизни, есть психический узел, не только соединяющий отдельные личности в одно прекрасное гармоническое целое, но и сообщающий государству единство чувствований, согласие желаний и непреоборимую силу в действиях. Поэтому государство, на взгляд Платона, делается не чем иным, как расширенным в своих пределах пифагорейским союзом, основным законом которого было пифагорейское начало: *κοινὰ τὰ τῶν φύσεων*<sup>12</sup>. Поэтому также воспитание и образование почитается у него главным условием общественной жизни; так что все устройство и законы, по которым воспитывается юношество, суть не внешние ограничения, навязываемые гражданам волею правителя, а свободное развитие. Этот доризм в «Политике» Платона, равно как в сочинениях и других сократических писателей, особенно Ксенофонта, идет прямо наперекор разнузданному произволу и деспотизму афинского правления (потому что разнузданный народ всегда тиран, и не ограничива-

---

нодательства, то в этой «Политике» внешних, понудительных законов и не предложено, как предложены они в сочинении о Законах.

<sup>11</sup> Из указанного места Legg. V р. 739. Е видно, что Платон надеялся описать его: *τρίτην δὲ μετὰ ταῦτα, ἕαν Θεὸς ἐθέσῃ, διαπερανοῦμεθα*. Сравни. Воевкх. in Min. et Legg. р. 67. Dilthey. Exam. Platoniorum librorum de Legibus р. 10 sqq.

<sup>12</sup> IV. 424 A. V. 464 B. Cicer. de Officiis 1, 16. de Legibus 1, 16. Muret. ad Aristot. Ethic. VIII, 9. T. III. р. 456. Morgenstern. р. 216 sqq. Geer. Diatrib. in Plat. polit. princip. р. 179 sqq.

емая ничем свобода всегда соединена с деспотизмом). Дух доризма проявляется у Платона преимущественно в воспитании и образе жизни стражей государства, в нераздельном их помещении и в общности имуществ их и жен. При этом он, без сомнения, имел пред глазами свободные отношения спартанских женщин<sup>13</sup> и по ним составил себе такое понятие о женском поле, что нашел возможным допустить его к участию в государственных делах, тогда как у афинян он находился в самом рабском состоянии<sup>14</sup>. Мы не хотим здесь приводить возражений, какие возникали против Платонова взгляда, потому что они вообще основывались на недоразумениях; не указываем также ни на отдельные женские личности, ни на факты из истории воинственных народов древности<sup>15</sup>, на которые Платон тоже мог бы сослаться. Скажем только, что наш философ слишком далеко простирал идеализацию человеческой добродетели и понятия не имел о неисцелимой порче человеческой природы, когда, приготавливая женщин к отправлению должностей общественных вместе с мужчинами, не отделял первых от последних даже в стенах обнаженной гимназии. Платонова философия не доходила до исследования психических разниц, отличающих один пол от другого и неопровержимо доказывающих, что назначение их здесь, на земле, по самому характеру сил, дарованных тому и другому, весьма различно. Положим, можно еще владеть телом, если крепка душа, и приготовить его в оружие, годное для известной физической работы; но с душой ничего не сделаешь. Если хотите, чтобы она не отличалась от мужеской, – напрасно будете стараться передать ей свойства мужчины: вы достигнете этого разве тогда, когда лишите ее свойств женщины. Но потеряв свойства женщины, она будет преследуема презрением мужчин и ненавистью женщин. Обратим еще внимание на органическую целесообразность стихий, определяющих нравственное состояние людей в собственной их душе и в обществе. Эти стихии там и тут – в числе тройственном: там – τὸ ζῳοτικὸν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν; тут – τὸ Βουσευτικόν, τὸ ἐλικουρικόν, τὸ χρηματιστικόν. Но как скоро эти начала мыслятся во взаимном отношении и, кроме того, направляются к миру внешнему, троичность их превращается в четверичность, и те стихии, приходя в деятельность, становятся добродетелями. Из обоих первых начал рождаются мудрость и мужество; а когда в отношении к ним вступает и сила пожелательная, тогда в человеке является полное созвучие его стихий – высших и низших, и отсюда происходит добродетель, называемая рассудительностью. Рассудительность – это внутренняя гармония, которая, выходя наружу, как равенство и благоустройство отношений, становится справедливостью<sup>16</sup>. Таковы добродетели человека и государства, развивающиеся по тому самому закону четверицы, по которому развиваются стихии природы (см. Tim.); так как и в природе есть стихии – высшая и низшая – огонь и земля, которых противоположность приходит в гармонию чрез посредство двух других стихий, то есть чрез внешнее равенство – в воду, а чрез внутреннее равенство – в воздух. Таким образом, огонь есть дух физической жизни, земля – ее тело, а соединительный или посредствующий узел обоих – жидкость – начало материальное или видимое, и воздух – начало духовное или невидимое, как бы душа естественной жизни. Это учение о стихиях, которого новейшее естествознание не оценило, в главных своих чертах весьма древнее; потому что указания на него мы находим еще у древнейших народов Востока. Но научную форму сообщили ему, без сомнения, пифагорейцы, а после них Платон в Тимее, где основной закон физической жизни поставляется в самую близкую аналогию с существом человека и государства. Даже главные формы правления (аристократия, тимократия, олигархия, демократия и тирания) выведены Платоном из различных настроений человеческой природы. И при этом замечательно остроумие, с которым он, внедряясь, так сказать, в самую душу граждан-

<sup>13</sup> См. Legg. 1 p. 637. С. Aristot. Polit. 11, 7.

<sup>14</sup> Meiners. Gesch. d. Wiss. in Gr. u. Röm. Th. II. S. 71 ff. Vermischt. Schrift. Th. I. s. 321 ff. Schlegel in Berlin. Monatsschr. 26 B. S. 56 ff. Сравн. Legg. 1. 637 C. de Rep V. 452 C. D.

<sup>15</sup> Herodot. IV. 104. 180. Strab. XI p. 798. Diod. Sic. II. 58. III. 15. 24. 32. 35.

<sup>16</sup> Сравн. Plotin. Ennead. 1. 2, 8, 11. С.

ской жизни и схватывая каждую ее форму в сущности, не только изображает ее особенность, но и показывает физически непреложный закон ее образования и изменений. Три коренные формы правления – аристократия, тимократия и олигархия – имеют свою почву в трех существенных сторонах человеческой природы: в уме, раздражительности и пожелательности (ибо при олигархии владычествует богатство, следовательно τὸ χρηματίστικόν). Но если государство сделалось олигархическим, то есть совершенно погрузилось в чувственную и корыстолюбивую жизнь, то оно наконец естественно распадается на хаотическое множество лиц; потому что в разлив чувственности единство, ум и законность необходимо глохнут и теряются, – и вот олигархия переходит в демократию. Потом из не ограничиваемого ничем множества лиц и чувственного рассеяния их необходимо вырождается произвол одного; потому что народ, в состоянии безначалия, – лишь бы только не суждено было ему рассеяться и погибнуть в междоусобной борьбе, – наконец вверяет себя водительству такого человека, который хитрыми средствами сумел обуздать этого многоглавого зверя, – и вот является тирания.

Обрисовав таким образом характер и научное построение «Политики», мы должны теперь указать ее место между другими диалогами Платона. Ученые критики, обращая внимание на богатство и полноту содержания в этом сочинении, справедливо замечают, что оно не могло быть написано прежде, чем были изданы Платоном другие книги, служащие к специальному объяснению некоторых встречающихся в нем истин из области ифики, диалектики и метафизики: потому что здесь сводятся многие главные части всей Платоновой философии; и это показывает, что философ, излагая свою «Политику», имел уже в виду тот образ своих мыслей, который высказан был им прежде, в других диалогах. Притом в некоторых местах «Политики» даже прямо указывается на содержание прежних сочинений. Мы видим, например, что как в первой и второй ее книгах вообще, так и в некоторых местах в частности предметы исследования живо напоминают Горгиаса. То же надобно сказать и о Федоне: что говорилось в нем о вещах земных и небесных, также о бессмертии души, – это самое перенес Платон и в «Политику». По замечанию Шлейермахера, в «Политике» делается намек и на Парменида, когда в кратких словах решаются вошедшие в этот диалог диалектические сомнения. Не без основания также полагает упомянутый критик, что есть довольно общего между «Политикою» и «Политиком», а из известного места L. IX р. 588 C sqq. даже несомненно заключает, что, когда излагаема была «Политика», Федр уже ходил по рукам читателей. Не без вероятности можно думать, что и «Пир», или «Симпосион» вышел в свет прежде «Политики»; ибо что говорится здесь о любви к прекрасному божественному, то самое в «Симпосионе» изложено на основаниях, раскрытых с большею подробностью. Ища связи Политики с другими диалогами Платона, обращают внимание и на «Филеба». В «Филебе» говорится, что для достижения счастья, какое только возможно человеку, надобно направлять свою жизнь по идее высочайшего блага. В «Политике» объясняется, в чем состоят совершенство и полнота человеческой добродетели; потом это понятие прилагается к государству и говорится, что государство должно быть управляемо тоже по норме высочайшего блага. Отсюда можно заключить, что «Политика» вышла в свет после «Филеба». Если же захотели бы мы сравнивать это сочинение с другими разговорами Платона и по изяществу изложения, то, кроме «Горгиаса», «Протагора», «Федона», «Федра» и «Симпосиона», весьма немногие могли бы идти в сравнение с ним.

Но как скоро все упомянутые нами диалоги, носящие печать ума и возраста зрелого, написаны были Платоном прежде «Политики», а «Тимей», «Критиас» и «Законы», как выше замечено, явились в свет после ее, то почти необходимо заключить, что «Политика» была плодом поздних лет Платоновой жизни: ибо только в довольно поздние годы философ мог привести в одну систему отдельно обработанные им и требовавшие также не раннего возраста части своей науки и сверх того решить много новых, еще нетронутых вопросов. Впрочем, есть и другие причины так думать. Во-первых, Платон никак не мог написать «Политику» прежде смерти Сократа, случившейся в 1,95 олимп, или в 400 году до Р. Х. В VII письме

(р. 225 A sqq.) Платон рассказывает, что в молодых годах он желал занять какую-нибудь общественную должность, но увидев потом необузданное правление тридцати тиранов, совершенно оставил свое желание. Когда же иго тирании было свергнуто, в Платоне снова пробудилось было стремление к государственной службе: но в это время пришлось ему дознаться на опыте, до какой степени афинское правление уродливо, законы неправосудны, народ развратен и своеволен. Да в таком же почти состоянии все это находилось и в других республиках. Τελευτῶντα δὲ νοῆσαι (Πλάτωνα) περὶ πάντων τῶν πόλεων, ὅτι κακῶς ἔβηλασται ποιεῦνται, τὰ γὰρ τῶν νόμων αὐταῖς σχεδὸν ἀνίατωσ' ἔχοντα. Довольно было одной поразительной катастрофы Сократа, чтобы в высокой душе Платона убить всякое сочувствие к официальному служению обществу. Может быть, к этому времени грустных дум о гражданском неустройстве греческих республик надобно относить первое возникновение мысли в уме Платона о начертании образа наилучшего государства по природе и образу наилучшего человека. Но нельзя думать, чтобы тогда же и осуществлена была мысль его. Известно, что, по смерти Сократа, друзья и родственники его принуждены были бежать в Мегару. В Мегаре Платон провел немало времени в дружеских беседах с Эвклидом; потом долго путешествовал то в Италию, то на Восток и, собирая сокровища мудрости, в тот период своей жизни не написал почти ничего, кроме нескольких диалогов, имевших целью оправдать Сократа пред обществом. Поэтому можно с достоверностью полагать, что «Политика» в первое десятилетие после Сократовой смерти, то есть до первого путешествия Платона в Сицилию, не была еще написана. Впрочем, это положение может быть подтверждено и другими соображениями. Во-первых, если верны наши замечания, что в некоторых местах Политики делаются указания на содержание «Симпосиона», то она не могла выйти в свет прежде 4 года ХСVIII олимп. Во-вторых, в восьмой и девятой ее книгах нрав тирана Платон изображает такими чертами, что в его характеристике как бы осязательно видишь Дионисия Сиракузского; а этого не могло бы быть, если бы те книги вышли прежде начала ХСVIII олимп. Сверх того, в этом сочинении очевидны следы пифагорейского учения<sup>17</sup>, бросающиеся в глаза особенно в книгах 8 р. 546 A sqq. и 10 р. 616 C. sqq. Но так как неизвестно, знал ли Платон в точности правила и постановления пифагорейские, прежде первого своего путешествия в Италию и Сицилию, то и это обстоятельство приводит к той же мысли, что «Политика» могла быть написана не ранее ХСVIII олимп. С другой стороны, трудно представить, чтобы Платон начал излагать ее после С олимп., когда было ему от роду уже 50 лет. На это нелегко согласиться частью потому, что читая «Политику» с надлежащим вниманием, видишь в ней на каждой странице признаки не только светлого ума и глубокого мышления, но и необыкновенную живость выражения, и блестящие красоты речи, какие можно предполагать только в возрасте мужеском; а частью и потому, что в позднейшей жизни Платона надобно отделить еще много лет, в которые он должен был написать книги о «Законах», «Тимее» и «Критиаса», – сочинения вышедшие в свет, несомненно, после «Политики» и запечатленные характером мысли, хотя столь же глубокой и зрелой, однако ж более положительной и спокойной. Основываясь на этих соображениях, едва ли мы ошибемся, если заключим, что «Политика» написана Платоном в продолжение ХСIX и С олимп., или между 46-м и 54-м годами его жизни.

Но против этого, как и против всякого другого ограничения времени, к которому относили бы издание «Политики», по-видимому, имеет силу делаемое иногда возражение, что части этого сочинения написаны не в один период Платоновой жизни и что иные из них, быв изложены прежде, впоследствии подверглись новой редакции. Рассказывают, конечно, что по смерти Платона, на его таблицах найдено начало его «Политики» с некоторыми изменениями, состоявшими в иной расстановке слов<sup>18</sup>, но этот факт не доказывает еще, что то была новая ее

<sup>17</sup> О пифагорейском характере «Политики» много говорит Аст в своем сочинении de vita et scriptis Plat., p. 354 sqq.

<sup>18</sup> Diog Laert. III, 37, Dionys. de Compos. Verbor. c. 25. Quint. Inst. Orat. VIII, 6, 64. Muret. Var. Lectt. IX, 5. XVIII, 8.

редакция, особенно когда Дионисий и Квинтилиан упоминают только о самых первых ее словах: κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γελαίου, и прибавляют, что это было сделано propter numerum oratorum conservandum. Рассказывает и Геллий (Noct. Attic. XIV, 3), что Ксенофонт, прочитав почти две книги Платоновой «Политики», вышедшие в свет прежде других, нарочито написал и противопоставил им иное управление государством, под именем Παιδία Κύρου<sup>19</sup>. Ссылаясь на это сказание, нетрудно прийти к мысли, что «Политика» в разных своих частях изложена не в одно время. Но если и допустим, что, по словам Геллия, первые две ее книги изданы были отдельно, то все-таки невероятно, чтобы между изданием их и целого сочинения протекло много времени. Во-первых, в Платоновом «Государстве» вошло много постановлений египетских и пифагорейских, которых следы отчасти видны уже и во второй его книге и которые предполагают первое путешествие Платона как дело совершившееся. Во-вторых, господствующий в целом сочинении один и тот же характер речи, равномерно проявляющееся везде изящество выражения и постоянно поддерживаемое во всех частях соотношение мыслей показывают, что тон и склад «Политики» не испытал влияния со стороны разных возрастов жизни ее писателя. Кроме сего, не справедливо ли будет и то замечание, что если Платон, в первой книге своего «Государства» (р. 336 А), упомянув о фивском Исменииасе, поставил его под один взгляд с Периандром, Пердиккою и Ксерксом – людьми давно прошедшего времени, то не разумел ли он и Исменияса как человека уже умершего? А этот фивянин, по свидетельству Ксенофонта (Hist. Gr. V, 2, 55 sq.), был убит в 3 году ХСІХ олимп. Следовательно, изложение Платоновой «Политики» могло быть начато не раньше этого или следующего года.

Если все сказанное нами верно, или по крайней мере правдоподобно, то на нашей стороне уже достаточная причина – не соглашаться ни с мнением Моргенштерна, когда он старается доказать, что Аристофан в своих Εκκρησιαζούσας осмеивал «Политику» Платона, ни с словами Визета, который, излагая содержание этой комедии, говорит: Ἀριστοφάνης τοὺς φιλοσόφους, οἷς ἐχθρὸς ἦν, μάστιγα δὲ τὰ τοῦ Πλάτωνος περὶ πολιτείας Βίβλια ψέγειν, οὐκ ὀύττειν καὶ κωμῶδεῖν δοκεῖ (Аристофан, по-видимому, осмеивает и преследует эту комедию философов, особенно же «Политику» Платона). Если бы эта мысль была верна, то не только многочисленные диалоги Платона, на которые он указывает в рассматриваемом теперь сочинении, но и самое это сочинение должны были бы выйти в свет ранее 4 года ХСVІ олимп.; потому что в этом году Аристофановы Εκκρησιαζούσας поставлены были на театральную сцену. Допустив же последнее заключение, надлежало бы согласиться, что Платон написал и издал свою «Политику», не имея еще и 37 лет от роду (так как 37-й год Платоновой жизни совпадает с 4-м годом ХСVІ олимп.), что выходит из пределов всякой вероятности. Между тем упомянутая Аристофанова комедия, если всмотреться ближе в цель, к которой она направлена, осмеивает вовсе не «Политику» Платона, а тех безумцев афинского общества, которые до исступления превозносили нравы Лакедемонян и слепо подражали их обычаям. Это видно особенно из тех мест комедии, в которых лакедемонские обычаи выдвигаются на первый план действия; наприм. v. 60 sqq. v. 74 sqq. v. 279 sqq. v. 365 v. 426 v. 530 v. 564. Многие более благоразумные афиняне видели жалкое расстройство своего отечества и причину общественных бедствий усматривали в легкомысленности, непостоянстве и развращении народа. Несомненно, что эти благомыслящие люди старались по возможности удержать разлив зла и указывали своим согражданам на строгость нравственности спартанской. Мы, конечно, не знаем, кто были такие нравоучители, однако ж можем, наверное, угадывать их в лице многих философов и общественных ораторов. Это видно даже из 244 ст. τῶν Εκκρησιαζούσων, где Праксагора на вопрос: откуда почерпнула она свою мудрость? – отвечает так: ἐν ταῖς φυγαῖς μετὰ

<sup>19</sup> Недостоверность этого сказания была уже доказываема Бэком (de Similitate, quae Platoni cum Xenophonte intercessisse dicitur, p. 20) и Астом (de Vit. et Script. Plat. I. c.). Мы заметим только, что из первых двух книг Ксенофонт не мог составить полного понятия о Платоновом Государстве и его правлении.

τάνδρὸς ὄκησ' ἐν Πνυκί. ἔλειτ' ἀκούουσι' ἐξέμαθον τῶν ρητόρων (во время моего бегства я жила с моим мужем во Фнисе и слушала ораторов; так от них и научилась), – и из 569 и след. стихов, где поет хор: Νῦν δὴ δεῖ σέ πικρὰν φρένα καὶ φιλῶσοφον ἐγείρειν αὐτὴν ἔλισταμένην ταῖς φίλαισιν ἀμύνειν (теперь тебе, умеющей помочь своим подругам, надобно возбудить в себе твердую волю и философскую заботливость). В этом же можно увериться и из слов Платона в «Горгиасе» (р. 515 E), где Калликл на замечание Сократа, что Перикл развратил нравы Афинян, отвечает с колкою насмешкой: τῶν τὰ ὄτα καταγύτων ἀκούεις ταῦτα, то есть такие речи ты слышишь от людей, прокалывающих, подобно спартанцам, свои уши. Мы заметили выше, что Платон и прочие последователи Сократа всем другим обществам предпочитали общества дорические. Кажется, нельзя сомневаться, что преимущество их сознавал и народ, только многие не понимали, в чем именно состоит оно, и увлекались одною внешнею стороною жизни, принятой Дорянами. Любители их одевались в лакедемонские туники, носили большие сапоги, ходили с палками, упражнялись в борьбе, носили в ушах серьги – и думали, что, следуя таким обычаям, они – настоящие спартанцы. Даже женщины, прежде скромно сидевшие в своих гинекеях и прявшие шерсть, теперь, по примеру мужей, получили большую свободу и подражали спартанским героиням, которые, хотя и не добивались гражданских почестей, однако ж на мужей своих имели столь сильное влияние, что, по свидетельству *Аристотеля* (Polit. 11. 9. p. 438 C. D), *Платона* (Legg. 1 p. 637 C) и *Плутарха* (Lycurg. Sect. 14. 15), произвол их входил в решение многих важнейших дел. И эту-то эманципацию афинских женщин, столь несогласную с прежнею скромностию их, осмеивал Аристофан в своих Ἐκκρησίουζούσαις, Θεορφοριαζούσαις и в «Лизистрате». В первой из этих комедий главное действующее лицо – Праксагора, одетая в мужескую одежду и подвязавшая себе бороду, предписывает народу закон, вручающий женщинам кормило правления, – в той мысли, что под женским правлением государство избавится от величайших бедствий, навлекаемых на него слабыми мужчинами. В законе Праксагоры нет ничего, прямо противоречащего постановлениям спартанским, а только есть преувеличения, сделанные, конечно, с целью комической – для возбуждения смеха, и чрез то подавшие повод думать, будто этим осмеивается Платонова «Политика». Праксагора прежде всего приказывает учредить общественные пиршества, чем делается намек на сисситии спартанцев, а не на те общие столы, которые Платон установил в своем «Государстве» для стражей или воинов. Потом эта облеченная верховною властью женщина узаконяет все имущества почитать общими – с целью изгнать из государства воровство и всякий обман, чем также намекается на постановления спартанские относительно равенства полов и некоторым образом общности богатства (*Morgenstern*. p. 307. *Xenoph. de Republ.* Lac. p. 681 E. 682 A. B. *Aristot. Polit.* 11, 5. *Plutarch. Instit.* Lac. p. 236 E). Слова Плутарха об этом предмете особенно замечательны: «По выполнении этого, у лакедемонян исчезли многие роды несправедливости. Кто бы после сего вздумал или воровать, или брать взятки, или отнимать, или грабить, когда не было надобности приобретать и приобретенного невозможно было спрятать?» Но мнение, будто в *Ἐκκρησίουζούσαις* осмеивается «Политика» Платона, произошло особенно от того, что Праксагора в этой комедии постановляет также закон женам быть общими – в той мысли, что тогда старцы будут пользоваться всеобщим уважением, как отцы уважаются детьми, и целое государство делается как бы одним семейством. Хотя это постановление и походит на Платоново, однако ж и оно гораздо ближе к учреждениям лакедемонским; так что и здесь не представляется причины думать, почему означенная Аристофанова комедия скорее осмеивает Платона, чем безрассудное подражание спартанским обычаям. У Платона этот закон имеет значение только в отношении к воинам; а в спартанской республике все, о чем говорится у Плутарха (Vit. Lycurg. p. 49 A. D. Sect. 15) и Ксенофонта (de Rep. Lac. 15 7), относится к каждому гражданину. Вот слова Плутарха: Ἐξέβασε τὴν κενὴν, καὶ γυναϊκῶδη ζησοτυλίαν, ἐν καςῶ καταστήσας ὕβριν μὲν καὶ ἀταξίαν πᾶσαν εἶργειν ἀπὸ τοῦ γάμου, παίδων τε καὶ τεκνῶσεως κοινονεῖν τοῖς ἀξίοις, καταγεσῶν τῶν ὡς ἀμικτα καὶ

ἀκοινώνητα ταῦτα μετιόντων σφαγαῖς καὶ ποσέμοις. Ἐξῆν μὲν γὰρ ἀνδρὶ πρεσβυτέρω νέας γυναῖκας, εἰ δὴ τινα τῶν κασῶν καὶ ἀγαφῶν ἀσπάσαιτο νέων καὶ δόκιμάσειεν, εἰσαγαγεῖν παρ' αὐτῆν καὶ πρήσαντα γενναίου σπέρματος ἴδιον αὐτὸς ποιήσασθαι τὸ γεννηθέν. Ἐξῆν δὲ πάσιν ἀνδρὶ τῶν εὐτέκνων τινὰ καὶ σωφρόνων θαυμάσαντι γυναικῶν ἑτερογεγανθημένην πείσαι τὸν ἄνδρα συνεχθεῖν, ὥσπερ ἐν χώρᾳ κασζικάρπῳ φυτεύοντα καὶ ποιούμενον παῖδας ἀγαθοὺς ἀγαθῶν ὀμαίμους καὶ συγγενεῖς ἑσομένους. Эти и подобные этим черты спартанской жизни совершенно уничтожают мнение тех, которые полагают, что Аристофан в своих *Ἐκκῆσιαξούσαις* смеялся над «Политикою» Платона; потому что вместо «Политики» выставляют сами себя как готовый и весьма приличный предмет для Аристофановой комедии. Впрочем, такого мнения нельзя принять и по другим причинам. Во-первых, читавшие Аристофана должны удивляться, почему этот комик нигде не только не упоминает имени философа, но не делает и намеков, что над ним смеется. Во-вторых, у Аристофана вводится много таких вещей, которыми прямо указывается на обычаи и уставы спартанцев, но которые нисколько не касаются «Политики» Платона; таково, например, описание одежд и всей внешней обстановки женского управления. В-третьих, Платон позволяет женщинам только принимать участие в государственных делах; а Аристофан предоставляет им верховную власть в государстве. Платон постановляет, чтобы имущество было общим только в сословии воинов; а Аристофан, напротив, распространяет это постановление на все государственные сословия. Платон велит довольствоваться своих стражей на общественные деньги; а Аристофан заставляет всех граждан нового государства веселиться на общих пирах. Платон позволяет общие браки только воинам, и притом под заведыванием мудрых начальников; а Аристофан в этом отношении дает полную свободу всем гражданам, особенно же женщинам. Надобно сверх сего взять в соображение и то, что сам Платон в своей «Политике» (L. V. p. 452 В. С. p. 457 А. В) упоминает о насмешках комиков, направленных против обычаев и постановлений спартанских. Следовательно, эти насмешки, по времени, предшествовали «Политике», и к ним-то без сомнения принадлежала означенная комедия Аристофана.

Этим оканчиваем мы обозрение содержания Платоновой «Политики» и исследование намерения, с которым философ написал ее. Рассматривать, какие частные мысли вошли у него в теснейшую связь с общими вопросами и какую именно держатся они связью, было бы делом излишним. Это с возможною краткостью показано будет в очерках содержания каждой книги и пред каждою книгою. Из предполагаемых очерков откроется, какое значение в целом диалоге имеют рассуждения Платона о превратных понятиях относительно справедливости и несправедливости, о способностях человеческой души, о различных родах удовольствий, о многообразных нравах добрых и злых людей, об идее высочайшего блага, о достоинстве истинного философа, о видах гражданских обществ, о состоянии человеческого рода на земле, об участии людей по смерти, о занятии свободными науками, особенно поэзией, и о многих других предметах. Платон в своей «Политике» сводит познания о всем, чего может касаться человеческая пытливость, и представляет их в систематической связи и взаимной зависимости.

*Проф. В. Н. Карпов*

## Книга первая



## Содержание первой книги

ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ: СОКРАТ, ГЛАВКОН, ПОЛЕМАРХ, ТРАЗИМАХ, АДИМАНТ, КЕФАЛ.

Первая книга Платонова «Государства» начинается дружескою беседою Сократа с стариком Кефалом – о старости, и – когда по этому поводу было замечено, что человек, проведший жизнь праведно и свято, наслаждается спокойною и веселою старостью, – возник у них вопрос: что называется праведностью или правдою? Р. 327–331 С. После сего Кефал уходит, и о поставленном предмете начинает рассуждать с Сократом сын Кефала, Полемарх. Этот правду определяет так, что называет ее добродетелью, отдающею всякому свое. Но Сократ находит, что его определение в человеке справедливым не предполагает довольно осмотрительности; потому что в таком случае вещь, вверенную нам для сохранения человеком здравомыслящим, возвратит ему тогда, когда он сошел с ума, значило бы поступить справедливо. Р. 331 С – 332 А. Посему Полемарх, изменив свое мнение, видит теперь справедливость в том, чтобы благодетельствовать друзьям и делать зло врагам. Но Сократ отвергает и это определение: предлагая Полемарху вопрос за вопросом, он незаметно приводит своего собеседника к заключению противоположному, что человек справедливый был бы несправедлив, если бы стал вредить кому-нибудь. Р. 332 А – 336 А. После того в беседу с Сократом вступает софист Тразимах и утверждает, что справедливость есть не что иное, как действие, полезное мужественнейшему и превосходнейшему. Но Сократ опровергает и это мнение, – притом многими доказательствами, и учит, что человек справедливый, заведывая общественными делами и имея силу в государстве, должен смотреть не на личную свою, а на общую пользу, или на благосостояние тех, которыми он управляет. Р. 336 А – 342 Е. Тразимах, однако ж, за такой взгляд сильно укоряет Сократа, почитая подобную деятельность глупою, и, чтобы своему понятию о справедливости придать более веса, начинает великими похвалами превозносить несправедливость, говоря, что последняя приносит человеку гораздо больше выгоды, чем первая. Р. 342 Е – 344 С. Сократ, конечно, не соглашается с этим и подробно раскрывает, что несправедливость и не полезнее, и не счастливее справедливости. Р. 344 С – 354.

*Проф. В. Н. Карпов*

## Книга первая

Вчера я с Главконом<sup>20</sup>, сыном Аристана, сошел в Пирей<sup>21</sup> поклониться божеству<sup>22</sup>, а вместе посмотреть, как будет идти праздник, совершаемый ныне в первый раз. И мне показа-

---

<sup>20</sup> Главкон и Адимант, сыновья Аристана и Периктионы, были братья Платона: судя по тому, как в этой книге изображаются нравственные их свойства, надобно полагать, что Платон очень любил их. Groen van Prinsterer Prosopogr. Platon, p. 207 sqq.

<sup>21</sup> Весь этот разговор представляется происходившим в Пирее, в доме Кефала. Сократ рассказывает здесь Тимею, Критиасу, Гермocratesу и какому-то четвертому лицу безымянному о том, что заставило его идти в Пирей. Простоте и естественности этого вступления удивлялись еще древние. Оно, после смерти Платона, найдено было на его таблице с разными поправками и перестановками слов. Diog. Laert. III. 37.

<sup>22</sup> Под божеством схолиаст и другие неправильно понимают здесь Палладу, в честь которой совершаемы были панафиней. Напротив, Платон разумеет богиню Вендину или Вендиду, которой посвященные праздники назывались вендиями и принесены были в Афины из Фракии. По свидетельству Прокла (in Timaeum p. 9. v. 27), вендии совершаемы были в двадцатый день месяца Таргелиона, в Пирее, за два дня пред празднованием меньших панафиней, которые посвящались Диане, пофракийски называвшейся Вендин. У. Ruhnken. ad Timaei Glossar. p. 62. Steuzer. Symb. T. II. p. 129 sqq. Что этот разговор происходил во время вендий, видно как из начала его, так и из конца первой книги, где говорится: ταῦτα δὲ σοι, ἔφη,

лось, что церемония выполнена здешними жителями столь же хорошо и благоприлично, как будто бы выполняли ее сами фракияне. Поклонившись и посмотревши, мы отправились назад в город. Тут Полемарх, сын Кефалов<sup>23</sup>, увидев издали, что мы спешим домой, приказал своему мальчику догнать нас и просить, чтобы мы подождали. Мальчик, схватив меня сзади за плащ, сказал:

– Полемарх просит вас подождать.

А я обернулся и спросил: где же он?

– Он назади, идет сюда, – отвечал мальчик, – подождите, сделайте милость.

– Хорошо, подождем, – сказал Главкон.

Немного спустя к нам присоединились и Полемарх, и Адимант, сын Главкона, и Никират<sup>24</sup>, сын Никиаса, и некоторые другие, возвращавшиеся с церемонии. Тогда Полемарх сказал:

– Сократ! Вы, кажется, спешите в город.

– Тебе не худо кажется, – отвечал я.

– А видишь ли, сколько нас?<sup>25</sup> – прибавил он.

– Как не видеть?

– Так вам, говорит, надобно или быть посильнее этого общества, или остаться здесь.

– Но есть еще одно, – возразил я, – убедить вас, что должно дать нам отпуск.

– А разве возможно убедить тех, которые не слушают? – подхватил он.

– Совершенно невозможно, – отвечал Главкон.

– Будьте же уверены, – сказал он, – что мы слушать вас не станем.

– Ужели вы не знаете, – примолвил Адимант, – что вечером в честь божества будет бег с факелами<sup>26</sup> на конях?

– На конях? – воскликнул я. – Да это новость: то есть, обгоняя друг друга на конях, будут передавать<sup>27</sup> один другому факелы? Или как ты говоришь?

– Именно так, – отвечал Полемарх; – и сверх того устроят ночные увеселения, которые стоит посмотреть. После ужина мы увидим их и, встретив там много молодых людей, будем разговаривать с ними. Оставайтесь-ка, не упрямитесь.

---

Σώκρατες, εἰθιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδαίοις.

<sup>23</sup> Кефал – ритор, родом сиракузянин или, по мнению некоторых, туриец, переселившийся в Афины, по убеждению Перикла, и пользовавшийся его гостеприимством. У Кефала были сыновья: Полемарх, Эвидем, Врахит и знаменитый оратор Лизиас. Dionys. Halicarn. et Plulavch. in vita Lysiae. Полемарху, о котором здесь говорится, поставленные лакедемонянами тридцать тиранов присудили выпить яд. Muretus. Conf. Taylor. Vita Lys. T. VI p. 103 sqq.

<sup>24</sup> Никират был отец известного греческого полководца Никиаса, командовавшего афинским войском во время Пелопоннесской войны. Thucyd. и Plutarch. От этого Никирата надобно отличать сына Никиасова, который был тоже Никират. О нем упоминается в «Лакесе» как о мальчике, требующем еще воспитания; а здесь, в «Государстве», является он уже совершеннолетним молодым человеком. Этим соображением можно доказывать, что «Государство» написано Платоном много позднее, чем «Лакес».

<sup>25</sup> Ὅρας οὖν ὅσοι ἐσμέν— шутивная угроза. Подобные выражения угрозы см. Phileb. p. 16 A. ἄρα ὃ Σώκρατες, οὐχ ὅρας ἡμῶν τὸ πρῆθος, ὅτι νέοι πάντες ἐσμέν, καὶ οὐ φοβεῖ.... Phaedr. p. 236 C. Horat. Satyr. 1, 4 extr. Cui si concedere nolis, multa – veniat manus, auxilio quae sit mihi; nam multo plures sumus.

<sup>26</sup> Об этом религиозном беге с факелами рассказывают так: у афинян был род состязания, называемый *σαπταδουχία* и *σαπταδοδρομία*. Зажигали факелы огнем с жертвенника и, держа их в руках, бежали, сколько могли, долее и быстрее. Те, у кого факелы погасали или которые отставали от бегущих и до определенного места достигали позднее, почитались побежденными. См. Pausan. in Atticis (с. 30 § 2). Такое состязание обыкновенно происходило в праздник Прометея, который схватил огонь пуком деревянных прутьев, чтобы он не погас, и перенес его с неба на землю. Подобный бег с огнем бывал и в праздник Вулкана, так как его признавали богом огня. То же совершалось и в праздник Минервы, которой приписывали попечение о науках и искусствах, имеющих нужду в огне. Но почему этот обычай перенесен был и на праздник Дианы? Не потому ли, что Диана у греков была одно с Селиною (луною), которая ночью светит, будто лампада, отчего и называли ее *νυκτισαπτή*, или, как у Горация, *postilusa*? И почему опять в праздник Дианы совершаем был этот бег на конях? Не потому ли, что Диану греки представляли везомую по небу конями? Ovidius. *Altaque volantes Luna vehebat equos*. Propertius. *Quamvis labentes premeret mihi somnus ocellos, et mediis coelo Luna ruberet equis*.

<sup>27</sup> Бегущие, пробежав поприще, передавали свои факелы, по порядку, другим. Отсюда – та прекрасная мысль Платона, Legg. VI p. 776 B: «Рождящие и воспитывающие детей передают им последовательно жизнь, будто факелы». Лукреций Lib. II, v. 78, выразил ее так: *Inque brevi spatio mutantur saecula animantum, et quasi cursores vitae lampada tradunt*.

– Да, приходится остаться, – сказал Главкон.

– Если угодно, пусть так и будет, – примолвил я.

Итак, мы пошли в дом к Полемарху и встретили там Полемарховых братьев – Лизиаса и Эвтидема, вместе с Халкидонцем Тразимахом<sup>28</sup>, Пеанцем Хармантидом и Клитофоном Аристонимовым. Тут же был и отец Полемарха – Кефал. Он показался мне очень устаревшим; ибо прошло много времени с тех пор, как я не видел его. Старик сидел увенчанный на мягком, покрытом подушкой стуле<sup>29</sup>, потому что приносил жертву на домашнем жертвеннике. Мы уселись подле него, так как здесь вокруг стояли стулья. Увидев меня, он тотчас сделал мне приветствие и сказал:

– Сократ! Ты ныне редко жалуешь к нам в Пирей, а надобно. Если бы я имел довольно силы легко ходить в город, то тебе хоть бы и не бывать здесь; тогда мы сами посещали бы тебя. А теперь ты должен приходить к нам чаще; ибо знай, что чем более чуждыми становятся для меня удовольствия телесные, тем сильнее возрастает во мне желание и удовольствие беседовать. И так не отказывайся, но и занимайся-таки с этими молодыми людьми, да не забывай навещать и нас, как друзей и коротких знакомых.

– Как же мне приятно, Кефал, беседовать с глубокими старцами, – сказал я, – они уже прошли тот путь, которым идти, может быть, понадобится и нам; а потому у них то, думаю, должно спрашивать, каков он – ухабист и труден или легок и ровен. Особенно тебе я охотно верил бы в этом отношении; потому что ты уже в том возрасте, который поэты называют порогом старости. Что же, трудна эта часть жизни? как ты скажешь?

– Я скажу тебе, Сократ, ради Зевса, именно то, что мне кажется, – отвечал он. – Несколько нас человек, почти равных лет, часто сходимся в какое-нибудь одно место, оправдывая старинную пословицу<sup>30</sup>. В наших собраниях многие оплакивают вожделенные для них удовольствия юности, воспоминания о любовных связях, попойках, пирушках и других забавах того же рода, и обнаруживают брюзгливость, как будто лишились чего-то великого, как будто в те времена они жили прекрасно, а теперь вовсе не живут. А иные оскорбляются и тем, что их старость подвержена насмешкам со стороны ближних; а потому о ней, как о виновнице всех своих зол, они поют ту же жалобную песню. Но, по-моему, Сократ, так они не попадают на причину. Если бы причиной действительно была старость, то и я терпел бы от ней то же самое, что все прочие, достигшие того же возраста. Напротив, мне уже случалось встречаться и с другими – не такими стариками, и с Софоклом. Раз кто-то спросил поэта Софокла: каков ты теперь, Софокл, в отношении к удовольствиям любви? можешь ли еще иметь связь с женщиною? – А он отвечал: говори лучше, добрый человек; я ушел от этого, с величайшею радостью, как бегают от бешеного и жестокого господина. – Такой ответ мне и тогда казался хорошим, и теперь не менее нравится. В самом деле, старость, в отношении к подобным вещам, есть время совершенного мира и свободы. Когда страсти перестают раздражаться и ослабевают, тогда является именно состояние Софокла – состояние освобождения от многих и не истовых господ. Причина и этого, Сократ, и домашних неприятностей – одна: не старость, а человеческий нрав. Если старики доблестенны и нрава легкого, то старость для них удобопереносима: а когда нет – и старость, и молодость, Сократ, равно несносны им.

Восхитившись его словами и желая возбудить его к дальнейшему разговору, я сказал:

<sup>28</sup> Софист Тразимах был родом из вифинского города Халкидона и, по словам Цицерона (*Orat.* 52), первый изобрел правильный склад речи прозаической (*numerus oratorum*), потому что обладал удивительным даром слова (*Pliaedr.* p. 267 T). Так как его красноречие не могло не нравиться юношам, то упоминаемые здесь Хармантид и Клитофон, вероятно, были его ученики.

<sup>29</sup> Совершавшие жертвоприношение обыкновенно возлагали на себя венки. Жертвенники устроились на открытом воздухе, среди двора или внутри домашних зданий, и имелись в каждом доме. *Xenoph. Mem.* I, 1. *Aristoph. Pac.* v. 941. *Virgil. Aeneid.* II, v. 512.

<sup>30</sup> Разумеется, вероятно, самая употребительная у греков пословица: ἤσις ἤσις τε ἔρπε, γέρον δέ τε ἔρπε γέροντα. *Aposolius Adagg.* IX, 78. *Erasm. Adagg.* 1. 2, 20.

– Мне кажется, Кефал, что люди не примут таких твоих рассуждений: они подумают, что ты легко переносишь старость не от своего нрава, а потому, что владеешь великим богатством; говорят же, что у богатых много утех.

– Ты прав, – примолвил он, – точно, не примут, и, однако ж, думая так, ошибаются. Мне нравится ответ Фемистокла одному серифянину<sup>31</sup>, который порицал его, говоря, что он обязан славою не самому себе, а своему отечеству. «Я не прославился бы, – отвечал он, – быв серифянином, а ты – быв афинянином». Эта самая речь идет и к тем небогатым людям, которые с трудом переносят свою старость: то есть и для человека добронравного нелегка может быть старость, сопровождаемая бедностью; и человеку недобронравному трудно бывает владеть собою, несмотря на богатство.

– Но большая часть того, чем ты владеешь, Кефал, досталась ли тебе по наследству, – спросил я, – или приобретена самим тобою?

– Где мне было приобрести, Сократ! – отвечал он. – Целою половиною своего состояния я обязан деду и отцу. Дед, соименник<sup>32</sup> мой, наследовал почти такое же богатство, какое теперь у меня, да еще сам увеличил его; а Лизаниас, мой отец, уменьшил его даже в сравнении с теперешним моим. Что же касается до меня, то я хотел бы передать его этим детям не уменьшенным, но хоть немного увеличенным против того, которое я получил.

– Я спросил тебя об этом потому, – сказал я, – что не замечал в тебе большой привязанности к деньгам; а привязанности к ним не имеют те, которые не сами нажили их. Напротив, кто сам наживал деньги, тот любит их вдвое более, чем другие. Как поэты любят свои стихотворения, а отцы – своих детей, так разбогатевшие любят деньги, собственное стяжание, – любят, не по мере их полезности, подобно другим. Оттого-то обращение их и тяжело, оттого то они и ничего не хвалят, кроме богатства.

– Ты правду говоришь, – отвечал он.

– Без сомнения, – примолвил я, – но скажи мне еще вот что: каким самым великим благом думаешь ты насладиться, стяжав большое богатство?

– О, мой ответ на это покажется убедительным, вероятно, не для многих, – сказал он. – Знай, Сократ, что кто близок к мысли о смерти, у того рождаются боязнь и забота о таких предметах, о которых прежде он и не думал. Рассказываемые мифы о преисподней, что порочные должны там получить наказание, до того времени бывают им осмеиваемы; а тут в его душу вселяется мучительное недоумение, – что, если они справедливы. От слабости ли, свойственной старику, или уже от близости к той жизни, он как-то более прозирает в загробное. Полный сомнения и страха, он начинает размышлять и рассматривать, не обидел ли кого как-нибудь. Находя в своей жизни много несправедливостей и, подобно детям, нечаянно пробужденный от сна, он трепещет и живет с горькими ожиданиями. А кто не сознает в себе ничего несправедливого, тому всегда сопутствует приятная надежда, добрая питательница старости, как говорит Пиндар<sup>33</sup>. Уж куда мило, Сократ, изображает он человека, проводящего свою жизнь праведно и свято.

Сладкую сердце его лелеет надежду;  
Питает старость и ей сопутствует в жизни —

---

<sup>31</sup> Сериф – один из цикладских островов, до того малый и каменистый, что вошел в пословицу. См. Strab. X p. 746 B. ed. Almel.

<sup>32</sup> У греков был, как и у нас теперь есть, обычай давать одному из сыновей имя его деда, чтобы тем увековечить его память и выразить ему почтение. Так у Никиаса, сына Никиратова, был сын Никират; Лизис, сын Димократа, был внук Лизиса; Аристотель, сын Никомаха, назвал своего сына тоже Никомахом. У римлян же старшему сыну тотчас даваемо было прозвание отца. Muretus.

<sup>33</sup> Приведенные стихи Пиндара находятся в Том. III, 1. p. 80 sqq. ed. Neup. и Boeckh. fragm. Pind. CCXLIII. Snec. Tom. II P. 11. p. 682.

Эта надежда – правитель умами людскими,  
Хитро которые, так изворотливо мыслят.

Да, он говорит удивительно как сильно. Потому-то я и полагаю, что приобретение денег весьма важно не для каждого человека, а только для добронравного. Деньги содействуют большею частью к тому, чтобы не обманывать и не лгать нехотя, и выйти отсюда не боясь, что или богу не принесены известные жертвы, или людям не заплачено жалованье. Они доставляют много и иных выгод. Для человека с умом, по моему мнению, одно, конечно, лучше другого; однако ж и богатство, Сократ, все-таки весьма полезно.

– Ты прекрасно рассуждаешь, Кефал, – сказал я. – Но эту самую справедливость назовем ли мы просто истиною и отдаванием того, что получено от другого, или подобные поступки иногда бывают справедливы, а иногда нет? Как бы так сказать: всякий ведь согласится, что кто взял оружие у своего друга, обладающего здравым умом, тот не должен отдавать его этому другу, сошедшему с ума, когда он того требует, – и отдавший был бы неправ даже и в том случае, когда высказал бы ему всю истину.

– Твоя правда, – отвечал он.

– Следовательно, не это определение справедливости, что она есть высказывание истины и отдавание взятого.

– Нет, именно это, Сократ, – подхватил Полемарх, – если только верить Симониду.

– Ну так предоставляю вам продолжать разговор, – сказал Кефал, – а мне уже пора заняться жертвоприношением.

– Значит, твоим наследником<sup>34</sup> будет Полемарх? – примолвил я.

– Конечно, – сказал он, усмехнувшись, и тотчас пошел к жертвеннику<sup>35</sup>.

– Скажи же ты мне, наследник беседы, – продолжал я, – какое мнение Симонида о справедливости, по-твоему, правильно.

– То, – отвечал Полемарх, – что справедливость состоит в воздаянии всем должного. Говоря так, он, мне кажется, говорит хорошо.

– Разумеется, – примолвил я, – Симониду-то нелегко не верить: ведь это человек мудрый и божественный. Однако ж ты, Полемарх, может быть, и знаешь, что говорит он, а я не знаю: уж верно не то, о чем мы сейчас рассуждали, – чтобы, то есть, залог, каков бы он ни был, отдавать требующему не в здравом уме, хотя залогом-то в самом деле налагается долг. Не так ли?

– Так.

– Ведь залога никак не следует отдавать, если требует его человек не в здравом уме?

– Без всякого сомнения, – отвечал он.

– Стало быть, Симонид понимает что-то другое, когда говорит, что справедливость состоит в воздаянии должного.

<sup>34</sup> Сократ не говорит: ὁ Ποσειδάροχος τῶν γε οἴων ζόγων διάδοχος ἐστὶ, как бы следовало сказать, но – τῶν γε οἴων (как бы χρημάτων) κληρονόμος; и таким образом этим двузnamenательным выражением соединяет предыдущую речь о наследстве имения с понятием о преемстве беседы. Отсюда видно, почему Кефал, отвечая на это, усмехнулся.

<sup>35</sup> Кефал выше сказал, что кто всегда жил праведно, тот в своей душе может быть покоен; а праведность выражается двумя формами жизни: высказыванием правды и отдаванием всякому того, что кому следует. Этими чертами определяется теперь справедливость и делается предметом исследования. Сократ против такого определения справедливости представляет возражение в форме примера; но Полемарх, основываясь на авторитете Симонида, хочет защищать его. Тут Кефал, видя, что завязывается диалектическая борьба, передает свою роль Полемарху и уходит. Эта передача роли заключает в себе мысль глубокою: старец, долговременными опытами жизни дознавший слабость естественных сил человека, перестает слишком много доверять своему уму и более успокаивается на основаниях божественных; а молодость все еще ласкает себя надеждою найти истину собственными средствами и настойчиво философствует, пока самая философия не приведет ее к сознанию необходимости в средствах богословских. Поэтому Цицерон (Epist. ad Attic. IV, 16) хорошо замечает: Quum in Piraeum Socrates venisset ad Cephalum, locupletem et festivum senem, quoad primus ille sermo haberetur, adest in disputando senex; deinde quum ipse quoque commodissime loquutus est, ad rem divinam dicit se velle discedere, neque postea revertitur. Credo Platonem vix putasse satis consonum fore, si hominem id aetatis in tam longo sermone diutius retinisset.

- Да, другое, клянусь Зевсом: у него – та мысль, что долг друзей делать друзьям что-нибудь доброе, а зла не делать.
- Понимаю, – сказал я, – тот отдает не должное, кто возвращает вверенные себе деньги, когда и принятие, и возвращение их бывает вредно; друзьями же называются те, из которых один принимает, а другой отдает. Не эту ли мысль приписываешь ты Симониду?
- Конечно, эту.
- Что ж? а врагам надобно ли воздавать то, чем мы при случае бываем им должны?
- Да, непременно – то, чем должны, – отвечал он, – а долг врага, в отношении к врагу, состоит, думаю, в воздаянии того, что прилично, то есть в воздаянии зла.
- Поэтому Симонид, – сказал я, как поэт, – изобразил значение справедливости, должно быть, гадательно, то есть мыслил, кажется, так, что справедливость состоит в воздаянии каждому, что прилично, и это назвал долгом<sup>36</sup>.
- А ты как же думаешь? – спросил он.
- Ради Зевса, – отвечал я. – Да если бы кто-нибудь предложил ему вопрос: Симонид! чему и что должное, или приличное, воздает искусство врачебное? Какой, думаешь, дал бы он нам ответ?
- Очевидно, сказал бы, что оно доставляет телам лекарства, пищу и питье.
- А чему и что должное, или приличное, воздает искусство поварское?
- Оно сообщает кушаньям вкусность.
- Пусть; но кому и что может воздавать искусство справедливости?
- Если надобно сообразоваться с прежними ответами, Сократ, – сказал он, – то это искусство друзьям оказывает пользу, а врагам наносит вред.
- Поэтому справедливость он поставлял бы в делании добра друзьям и зла врагам?
- Мне кажется.
- Но кто особенно способен делать добро страждущим друзьям и зло врагам, в отношении к болезни и здоровью?
- Врач.
- А кто – плователям, в отношении к опасностям морского путешествия?
- Кормчий.
- Что же справедливый? какую деятельность и в каком отношении может он быть полезен для друзей и вреден для врагов?
- Мне кажется, нападением и защитой в сражении<sup>37</sup>.
- Пусть; однако ж людям, не страдающим болезнью, любезный Полемарх, врач ведь не полезен.
- Правда.
- А не плавающим не полезен кормчий.
- Да.
- Стало быть, не сражающимся не полезен справедливый?
- Нет, этого я не думаю.
- Значит, справедливость полезна и во время мира?
- Полезна.
- Равно и земледелие. Не так ли?
- Да.

---

<sup>36</sup> В правиле Симонида: τὰ ὀφειζόμενα δίκαιον εἶναι ἀποδιδόναι, Сократ слову ὀφειζόμενον дает значение τοῦ προσήκουτος; как бы, то есть, должное Симонид разумел в смысле приличного, или того, что следует, и под условием такого истолкования принимает это правило за предмет исследования.

<sup>37</sup> Нападением и защитой: перевожу так потому, что читаю: проλοσσεμεῖν καὶ ξιμμαχεῖν, вместо проσλοσσεμεῖν; и это чтение, vulgariter usitata, мне кажется вернее, так как здесь идет речь не о вспомоществовании только друзьям, но и о борьбе с врагами. Тому же чтению, несмотря на авторитет парижских и флорентийских кодексов, следует и Беккер.

- Для собирания плодов?
- Да.
- И сапожническое мастерство?
- Да.
- Скажешь, думаю, для приготовления обуви?
- Конечно.
- Ну что ж? А справедливость во время мира для какой нужды или приобретения считаешь полезною?
- Для сделок, Сократ.
- Сделками ты называешь сношения или что другое?
- Разумеется, сношения.
- Но с кем лучше и полезнее сноситься, когда хочешь расставить шашки<sup>38</sup>, – с человеком справедливым или с игроком?
- С игроком.
- А при кладке плит и камней, неужели лучше и полезнее обратиться к человеку справедливому, чем к домостроителю?
- Отнюдь нет.
- В каких же сношениях справедливый будет, например, лучше цитриста, как цитрист бывает лучше справедливого в игре на цитре?
- Мне кажется, в денежных.
- Может быть, кроме употребления денег, Полемарх; потому что когда надобно за деньги сообща купить или продать лошадь – полезнее, думаю, снести с конюхом. Не так ли?
- Видимо.
- А когда корабль – с кораблестроителем или кормчим.
- Естественно.
- В каком же случае, для употребления золота или серебра сообща, полезнее других человек справедливый?
- В том, Сократ, когда бывает нужно вверить деньги и сберечь их.
- То есть когда надобно не употребить, а положить их, говоришь ты?
- Конечно.
- Значит, справедливость, в отношении к деньгам, тогда бывает полезна, когда деньги бесполезны?
- Должно быть.
- Подобным образом, для хранения садового резца в общественном и домашнем быту полезна справедливость; а для употребления его нужно искусство садовника?
- Очевидно.
- И чтобы сохранить щит и лиру без употребления, скажешь, полезна справедливость; а когда нужно употребить их – требуются искусства оружейное и музыкальное?
- Необходимо.
- Так и во всем другом, справедливость при полезности бесполезна, а при бесполезности полезна?
- Должно быть.
- Не слишком же важное у тебя дело – справедливость, друг мой, если она полезна для бесполезного. Рассмотрим-ка следующее: не правда ли, что человек в сражении, в кулачном бою, или в каком-нибудь другом случае, умеющий ударить, умеет и поберечься?

---

<sup>38</sup> Были у греков две игры, которые часто смешиваются между собою и принимаются одна за другую: это – *πεσσοί* или *παιττοί* и *ἀστρούασι*. Первая по-латыни *calculi*, а последняя – *tali*; в той – нарки располагаемы были так, чтобы в известной группе было больше очков, а в последней их, для той же цели, не располагали, а бросали. Pollux, lib. IX. Muretus.

- Конечно.
- И умеющий сохранить себя от болезни, не подвергаясь ей, умеет и сообщать ее?
- Я думаю.
- А оберегатель-то лагеря – не тот ли хорош, который знает также, как похитить замыслы и действия неприятелей?
- Конечно.
- Значит, кто – отличный чего-нибудь сторож, тот и отличный вор той же вещи.
- Естественно.
- Итак, если человек справедливый умеет сохранять деньги, то умеет и похищать их.
- Ход речи действительно требует такого заключения, – сказал он.
- Следственно, человек справедливый, по-видимому, есть вор, и этому ты научился, кажется, у Омира, который, превознося похвалами Одиссея деда по матери, Автолика, заключает, что он более всех людей отличался воровством и обманом. Так выходит, что справедливость, и по твоему, и по Омирову, и по Симонидову мнению, есть искусство воровать, – в пользу, то есть друзьям, и во вред врагам<sup>39</sup>. Не так ли ты говорил?
- О нет, ради Зевса; я и сам не знаю, что говорил. Впрочем, мне все еще представляется, что справедливость велит приносить пользу друзьям и вредить врагам.
- Но друзьями тех ли называешь ты, которые всякому только кажутся добросердечными, или тех, которые в самом деле добросердечны, хотя бы и не казались? Такой же вопрос и о врагах.
- Естественно любить тех, – отвечал он, – которых почитают добросердечными, и ненавидеть тех, которых признают лукавыми.
- Да не обманываются ли люди в этом отношении? То есть не кажутся ли им добросердечными многие недобросердечные, и наоборот?
- Обманываются.
- Значит, для таких людей добрые – враги, а злые – друзья.
- Конечно.
- И в этом случае справедливость все-таки требует, чтобы они приносили пользу злым и вредили добрым?
- Явно.
- Между тем добрые-то справедливы и несправедливыми быть не могут.
- Правда.
- Так, по твоим словам, справедливо делать зло и не делаящим несправедливости.
- О нет, Сократ, – отвечал он, – такая мысль преступна.
- Стало быть, справедливо вредить несправедливым и приносить пользу справедливым, – сказал я.
- Поступающий так, кажется, лучше того.
- Но так-то, Полемарх, многим, ошибающимся в людях, случится признавать за справедливое – вредить друзьям, потому что они кажутся им злыми, – и приносить пользу врагам, потому что они, по их мнению, добры. А тогда ведь мы будем утверждать противное тому, что приписали Симониду.
- И часто случается, – отвечал он, – но давай поправимся: мы, должно быть, неправильно определили значение друга и врага.
- А как определили, Полемарх?
- Сказали, что друг – тот, кто кажется добросердечным.

---

<sup>39</sup> Нелепое положение Полемарха, что справедливость состоит в сбережении денег, опровергается чрез употребление слов *φυσάξασθαι* и *κέρτειν* в различных значениях. Если справедлив тот, кто способен беречь (*φυσάττειν*) золото и серебро, то способный беречься (*φυσάξασθαι*) умеет вместе делать зло другим и выкрасть намерения врагов; а отсюда следует, что справедливость есть воровство, посредством которого можно благодетельствовать друзьям и вредить врагам.

- Каким же образом поправиться? – спросил я.
- Друг и кажется добросердечным, и действительно таков, – отвечал он, – а кто только кажется добросердечным, в самом же деле не таков; тот, хоть и кажется, а не друг. Подобное же определение и врага.
- Из твоих слов видно, что друг будет добр, а враг – зол.
- Да.
- Но справедливому-то прикажешь приписать иное, или то, что приписано прежде, то есть справедливость требует другу делать добро, а врагу зло? Не прибавить ли к этому вот чего: справедливость требует – другу, так как он добр, делать добро, а врагу, так как он зол, вредить?
- Без сомнения, – отвечал он, – это, мне кажется, хорошо сказано.
- Однако ж к человеку справедливому идет ли наносить вред кому бы то ни было из людей? – спросил я.
- Уж конечно, – сказал он, – людям лукавым-то и враждебным надобно вредить.
- А что, лошади, когда им вредят, лучше ли становятся или хуже?
- Хуже.
- По качествам собак или лошадей?
- По качествам лошадей.
- Стало быть, и собаки, когда им вредят, становятся хуже по качествам не лошадей, а собак?
- Необходимо.
- Ну, а когда вредят людям, друг мой, – не скажем ли мы также, что они становятся хуже по качествам человеческим?
- Конечно, скажем.
- Но справедливость – не человеческая ли добродетель?
- И это необходимо.
- Значит, люди, когда им вредят, по необходимости становятся несправедливее, друг мой.
- Вероятно.
- Но могут ли музыканты, посредством музыки, образовать не-музыкантов?
- Невозможно.
- Или конюшие, посредством науки коннозаводства, – не-конюших?
- Нельзя.
- А справедливые, посредством справедливости, – несправедливых? Или вообще, добрые, посредством добродетели, – злых?
- Никак невозможно.
- Ведь не теплоте, думаю, свойственно прохлаждать, а противоположному.
- Да.
- И не сухости – увлажнять, а противоположному.
- Конечно.
- И не доброму вредить, а противоположному.
- Кажется.
- Но справедливые верно добры?
- Конечно.
- Следовательно, не тот будет вредить, Полемарх, кто справедлив, – другу ли то или кому иному, а тот, кто противен ему, то есть несправедлив.
- Ты, Сократ, говоришь совершенную правду, – сказал он.
- Поэтому, кто справедливое поставляет в воздаянии каждому должного и понимает это так, что человек справедливый врагам обязан вредить, а друзьям приносить пользу, тот, говоря

подобные вещи, не мудрец, потому что говорит неправду, так как мы нашли, что вредить кому бы то ни было есть дело вовсе несправедливое.

– Согласен, – сказал он.

– Будем же спорить сообща и заодно, – примолвил я, – если кто вздумает навязывать это Симониду, Виасу, Питтаку или кому другому из мужей мудрых и славных.

– Я в самом деле готов принять участие в споре, – сказал он.

– А знаешь ли, – спросил я, – чье, кажется мне, то положение, что справедливость велит приносить пользу друзьям и вредить врагам?

– Чье? – сказал он.

– Думаю, оно принадлежит либо Периандру, либо Пердикке, либо Ксерксу, либо фивскому Исминиасу<sup>40</sup>, либо кому другому из тех людей, которые слишком полагаются на свою силу и обладают богатством.

– Совершенная правда, – заметил он.

– Положим, – сказал я. – Но если не в этом состоит справедливость и не это – справедливое, то чем же иным можно бы признать его?

Среди нашего разговора Тразимах неоднократно порывался прервать речь, но все был удерживаем другими, тут сидевшими, которым хотелось выслушать беседу до конца. Когда же мы остановились и я предложил этот вопрос, – он уже не удержался, но, наежившись, подобно зверю, подбежал к нам, как будто с тем, чтоб изорвать нас. Я и Полемарх испугались; а он, крича на середине комнаты, сказал:

– Какая болтовня давно уже обуяла вас, Сократ! Какими глупостями меняетесь вы, уступая друг другу! Если уж в самом деле ты хочешь узнать, что такое справедливость, то не ограничивайся одними вопросами и не любуйся опровержением предлагаемых тебе ответов. Ведь известно, что спрашивать легче, нежели отвечать. Так отвечай сам и скажи, что ты считаешь справедливым. Да не говори мне, что это должное, что это полезное, что это выгодное, что это прибыточное, что это пригодное. Все, что говоришь, говори ясно и точно, а таких пустяков не принимаю<sup>41</sup>.

Пораженный этими словами, я посмотрел на него со страхом и подумал, что если бы он взглянул на меня прежде, чем я на него – мне и слова бы не вымолвить<sup>42</sup>. Но так как неистовство

<sup>40</sup> Периандр, коринфский тиран, причисляется Платоном не к семи мудрецам, а к гордым тиранам; потому что в известном месте своего Протагора (р. 343 В), перечислив прочих шесть мудрецов, седьмым, вместо Периандра, почитает он Мизона хенейского. Да и Геродот рассказывает, что Периандр сперва был кроток, но потом, поддавшись внушениям милетского тирана Тразибула, сделался жестоким и кровожадным. См. lib. V, с. 92; сн. III, с. 48 sqq. О Пердикке, царе македонском, отце тирана Архелая, упоминается в Gorg. р. 470 D. Исминиас Фивянин, о котором (Menon, р. 90 A) говорится: νεωστὶ εἰσηφέναι τὰ Ποσειδάτου χρημάτων, был человек в своей республике могущественный, но вместе и вероломный. По рассказу Ксенофонта (Hist. Gr. III, 5. 1), он находился в числе тех, которые во время успехов Агезилая в Азии позволили себя подкупить за пять талантов, чтобы раздуть в Греции вражду и ненависть против лакедемонян. Это произошло в 1 или 2 году 96 олимп. Потом, когда лакедемоняне овладели Кадмеею, т. е. 3,99 олимп., Исминиас, как вождь противной им партии, осужден был на смерть. Xenoph. Hist. Gr. V, 2, 25. 26. Сн. Plut. Artaxerx. р. 1021 D. Lysandr. р. 418 E. Pausan. III, 9, de Genio Socr. р. 576 A. Если же здесь причисляется он к Периандру, Пердикке и Ксерксу – тиранам, тогда уже умершим, то вероятно, что, когда это было писано, его не было уже на свете. Следовательно, можно полагать, что Платон написал свое «Государство» после 3,99 олимп.

<sup>41</sup> В этом монологе весьма рельефно обрисовывается личность софиста Тразимаха как τὸ θρασὺ καὶ τὸ ἰτατόν. Если бы кто и не знал, что это за человек, то довольно было бы одной настоящей выходки, чтобы понять его. Тразимах принадлежал к числу людей, ничего не знающих и почитающих себя всезнающими; это был самый ветреный и пустой софист. Но как живописцы на некоторые места картины набрасывают тени, чтобы другие выставлялись светлее, так уступчивая и скромная речь Сократа сообщает чрезвычайную выпуклость заносчивому разглагольствованию Тразимаха. Мудро сказал Фукидид: ἀμαθία μὲν θράσος, φρόνησις δὲ ὄκνον φέρει. Указывая на этимологическое значение имени этого человека и принимая в соображение дерзкий его характер, и Иродик у Аристотеля (Rhetor. I. II с. 23) говорит ему: «Тразимах (человек вздорчивый) всегда Тразимах, как Конон сказал Тразибулу, что он всегда Тразибул (наглый)».

<sup>42</sup> Говоря, что Тразимах наежился, подобно зверю, и подбежал к собеседникам как бы с тем, чтоб разорвать их, Сократ мысленно уподоблял его, кажется, волку; ибо у греков было народное поверье, что на кого прежде взглянет волк, тот на время немеет; а кто успеет наперед сам взглянуть на волка, тот не подвергается этой опасности. Plin. H. N. VIII, 34. Scholiastes in Theocriti Idyll. XIV, 22: οἱ ὀφθέντες ἄφνω ὑπὸ ζύκου δοκοῦσιν ἄφωνοι γίνεσθαι. Virgil. Eclog. IX v. 53, Vox quoque Moerim iam fugit ipsa: lupi Moerim videre priores.

Тразимаха началось речью, то мой взгляд на него был первый, а потому, имея возможность отвечать, я сказал с трепетом:

– Не гневайся на нас, Тразимах. Если я и он, при исследовании предмета, в чем-нибудь погрешили, то – будь уверен – погрешили против воли. Подумай, что, ища золота, мы охотно не уступили бы друг другу в искании и не мешали бы самим себе найти его: таким же образом, ища справедливости, которая драгоценнее всякого золота, могли ли мы столь безумно уступать один другому и не стараться открыть ее всеми силами? Нет, не мысли этого, друг мой. Напротив, я думаю, что мы не в состоянии, и потому от вас, людей сильных, заслуживаем больше сожаления, чем гнева.

Выслушав это, он усмехнулся слишком принужденно и примолвил:

– Вот она и есть, клянусь Гераклом, обыкновенная Сократова ирония. Я уже наперед заметил, что ты не захочешь отвечать, но будешь притворяться и скорее все сделаешь, чем согласишься давать ответы на чьи-нибудь вопросы.

– Разумеется, ты – мудрец, Тразимах, – сказал я, – следственно, знаешь, что если кого спросишь, как велико число двенадцать, и спрашивая, наперед скажешь: не говори мне, сударь, что двенадцать равны дважды-шести, или трижды-четырем, или шестью-двум, или четырежды-трем; иначе твоей болтовни я не приму; то уже для тебя, думаю, понятно, что никто не будет в состоянии отвечать на такой вопрос. А когда бы спросили тебя: что ты это говоришь, Тразимах? как же не сказать ничего того, что ты наперед сказал? да если это-то справедливо<sup>43</sup>, – неужели надобно говорить отличное от справедливого? или как тебе кажется? – что отвечал бы ты на это?

---

<sup>43</sup> Если это-то справедливо, или – что-нибудь справедливое, εἰ τοῦτων τι τυγχάνει ὄν. Здесь ὄν – то же, что ὄντως ὄν, или ἀσθηθὲς ὄν.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.