

А. А. ГЛУХОВ

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ В «ГОСУДАРСТВЕ» ПЛАТОНА

Данная статья — часть большого исследования по интерпретации политической логики Платона. Возможно, некоторые аргументы и термины, не получают в рамках статьи достаточного прояснения. Однако цель публикации, тем не менее, может быть достигнута, поскольку она заключается в том, чтобы засвидетельствовать исключительное своеобразие вопроса о справедливости, который ставится в I – II книгах *Государства* Платона.

«Государство» — это *суверенная политическая речь, решающая проблему справедливой политической репрезентации, на основании предварительного испытания суверенности, в ходе которого выявляется естественная структура политического многообразия*. Испытание философской свободы производится во всех доступных эллинам политических логиках. Платон не сравнивает между собой различные «конституции», но выделяет доминирующие способы мышления о политической справедливости, которые находят свое выражение в законах полисов и действиях людей. Эти логики «режима настоящего» классической эпохи представляются в I книге и подвергаются радикальному переосмыслению, проверке на истинность, с участием «нового поколения» политиков в начале II книги. Радикализация актуальных логик политического мышления позволяет установить их пределы и способы их преодоления. Собеседники Сократа в I книге берут слово в самый выгодный момент для представления своей логики в парресиастической форме *тезиса* о справедливости и умолкают, когда их логос больше не приносит диалогического успеха. Во всех логиках таким образом выделяются моменты интенсивной насыщенности и нейтральности, выявляются их «естественные» пределы и оси трансгрессивного развития, с использованием которых впоследствии выписывается распределительная схема суверенного логоса «второго наброска» справедливого полиса.

Первая книга *Государства* по форме и содержанию отличается от последующих. Основные собеседники Сократа по I книге не принимают заметного участия в последующем диалоге с Главконом и Адимантом; рассуждения носят предварительный, если не намеренно «апоретический»

характер. Исследователи указывают на параллели этого текста с *Горгием*: повторяется ведущий вопрос (что лучше быть справедливым или быть несправедливым?), воспроизводятся некоторые аргументы, линии поведения Калликла и Фрасимаха дублируются: оба эмоционально вторгаются в чужой разговор, но затем самоустраиваются из беседы.

Вступительная сцена символична. Сократ с Главконом приходят (буквально — «спускаются») в Пирей помолиться богине и посмотреть на религиозные торжества. Божество новое для афинян — Бендида¹, ее чествование необычно. Размышления о новизне и переменах уместны в Пирее, афинском порту, открытом морской стихии и полном приезжих². Насмотревшись на торжественные процессии, участниками которых были как местные жители, так и фракийцы, Сократ и Главкон собираются вернуться («подняться») в Афины. Их догоняют Полемарх, Адимант и Никерат. Происходит обмен репликами, в шуточной форме иллюстрирующий борьбу слова и силы³. Физическое преимущество догнавших отменяет прения. Любые слова бессильны. Сократ и Главкон *вынуждены* остаться в Пирее: им обещаны зрелища и ужин. Вместо этого всех ждет долгая беседа о справедливости — слово в итоге берет свое. Спуск (*κατάβασις*) в Пирей, в атмосферу праздника, в стихию моря, а также ночная беседа — это выразительные литературные образы, волнующие воображение интерпретаторов⁴. Здесь усматривают сходство с возвращением в мир теней, которое предстоит философу в символе пещеры⁵.

В I книге у Сократа три основных собеседника, представляющие разные возрастные и социальные позиции. Кефал передает божественный взгляд на справедливость, для которого человеческие дела не имеют значимости, поэтому единственный способ быть справедливым — отдавать должное и ничего не менять. Полемарх апеллирует к панэллинской евномической идеологии, вдохновлявшей колонистов и опиравшейся на авторитет сильной личности, способной поддерживать политическое равновесие. Фрасимах не дает беседе избежать соприкосновения с грубой правдой

¹ Имя богини прямо не названо, в конце I книги называется праздник — Бендидии. Афиняне отождествляли фракийскую Бендиду с Артемидой.

² OBER J., *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 215.

³ «Это образцовая ситуация в отношениях философа и города» (BLOOM A., *The Republic of Plato* [Basic Books, 1991], p. 310).

⁴ Та или иная интерпретация символизма вступительной сцены есть почти в каждой работе о *Государстве*. См., напр.: BARACCHI C., *Of myth, life, and war in Plato's Republic* (Indiana University Press, 2002), p. 41; BERNARDETE S., *Socrates' Second Sailing* (University of Chicago Press, 1989), p. 9-11.

⁵ MILLER M., "Beginning the *Longer Way*", *The Cambridge companion to Plato's Republic*, ed. by G. FERRARI (Cambridge University Press, 2007), p. 317, 334.

«реальной политики». Никто из этих участников не обладает правами афинского гражданина, хотя метеки Кефал и Полемарх проживают в пригороде Афин. После разговора с Сократом Кефал остается при своем мнении, а Полемарх и Фрасимах модифицируют свои высказывания. В результате количество тезисов увеличивается, взгляд на политическую проблематику расширяется. Складывается общеэллинское аргументативное пространство обсуждения проблематики справедливости. Важные для афинян положения озвучивают в начале II книги Главкон и Адимант.

Кефал

Отец хозяина дома, Кефал, стоящий «на пороге старости», непоколебимо уверен, что справедливость определяется как устранение совершенных в течение жизни несправедливостей. Его взгляд прост и почти расчетлив: недаром он признает, что большое значение для справедливости имеет обладание богатством (331b). Однако эта расчетливость далека от цинизма деловых людей. Кефал не сам нажил свое богатство, деньги не имеют над ним магической власти. То же относится и к эротическому влечению. С высоты прожитых лет Кефал ощущает «избавление от многих неистовствующих владык» (329d). Его суждение о справедливости выносится в состоянии «полнейшего покоя и освобождения». Именно поэтому оно имеет радикально простую форму: Кефал готовится оставить мир смертных ровно таким, каким этот мир был до его рождения. *Справедливость в том, чтобы отдавать должное.* Кефал не берется судить о том, как еще можно заглаживать несправедливость. Ведь для этого нужно снова увлечься мирскими делами, опять соприкоснуться с властью «неистовствующих владык». Только тогда можно взвешивать цену отдельных поступков, сравнивать их между собой. Поэтому справедливость Кефала благочестива: она *отменяет все измененное* человеком. Не надо никаких сравнений, предпочтений и перестановок, нужно все просто вернуть на место. Это справедливость с нулевой суммой жизненных успехов, ничтожных с божественной точки зрения. Кефал довольствуется тем, что оставляет своим детям немногим большее наследство, чем досталось ему самому.

Проблема справедливости в мире, где бессильны «неистовствующие владыки» (человеческие желания), решается примитивно, хотя и нетривиально. Для решения требуется «поворот души» (στρέφειν τὴν ψυχήν), страх и раздумье (δέος καὶ φροντίς) перед лицом смерти (330de). Позиция Кефала устанавливает границу справедливости в отношениях между человеческим и божественным. Кефал оставляет роль собеседника Сократа «в наследство» сыну Полемарху, но сказанное благочестивым старцем не предается забвению. Горизонт божественной справедливости остается значимым в

Государств» вплоть до финального мифа⁶. Но пока беседа переходит в логическое пространство человеческого мира, где желания обладают великой властью над людьми.

Полемарх

Молодой Полемарх (ему около 30 лет) становится наследником, «клерономом», отцовского тезиса о справедливости. Если ориентиром Кефалу служит религиозное благочестие, то для Полемарха авторитетом является поэт Симонид (а также другие известные личности эпохи «мудрых и славных людей», например, Биант и Питтак, 335e – 336a). Ниже, когда собеседники соглашались отказаться от первоначального тезиса о справедливости, Сократ предлагает приписать его авторство не мудрецам и поэтам (уважаемым Полемархом), а людям вроде коринфского тирана Перияндра (которого Платон не считал мудрецом), македонского царя Пердикки, персидского царя Ксеркса или коррумпированного афинского богача Исмения, «воображающего себя могущественным человеком». Сравнение этим имен, эпох и социальных ролей показывает, что Полемарх, метек и колонист, политический деятель, активность которого реализуется за пределами Афин, понимает справедливость в духе древней евномии, регулирующей общезлливное пространство. В отличие от благочестивого и простого расчета, которым пользуется Кефал, евномия предполагает поиск точки равновесия человеческих желаний. Постое устранение любых изменений не требует различения изменений между собой, но поиск равновесия предполагает дифференциацию желаний и элементарное различие контекстов. Евномия солоновского образца структурно сходна с принципом классической колонизации: основополагающее политическое решение в обоих

⁶ По мнению Аннас Платон злонамеренно изображает Кефала ограниченным и самодовольным человеком (ANNAS J., *An introduction to Plato's Republic* [Clarendon Press, 19810, p. 19). Но нет никаких исторических фактов, которые объясняют подобную прихоть автора. Напротив, Кефал показан достаточно скромным человеком, если учесть, что он один из богатейших людей в столице морской империи. Платону интересны различные типы доминантных рассуждений о справедливости, которые заведомо несоизмеримы между собой, поэтому нет никакого смысла в том, чтобы судить о личных качествах Кефала с позиций людей, отличающихся «более широким взглядом» на вещи. Кроме того, Аннас не различает между собой позиции Кефала и Полемарха, а их обе от взглядов «среднего человека» на справедливость (*Ibidem*, p. 21). В таком смещении теряется главное: справедливость связана с определенной инстанцией своего утверждения. Взгляд «среднего человека» на справедливость политически ничтожен, поскольку у «среднего человека» нет возможности сделать свое мнение о справедливости законом для других (если только речь не идет о «среднем человеке» как типичном представителе правящего политического класса, но здесь стоит вспомнить о том, что Кефал и Полемарх метеки, лишенные афинского гражданства).

случаях принимается сильной личностью, ойкистом, тираном или мудрецом, не имеющим наследственной гарантии своей власти. Этот человек одинок, противопоставлен полису и утверждает свой авторитет только тем, что способен быть исключительной точкой равновесия групповых интересов и благодаря этому сохранять мир в полисе. «Имперская» афинская колонизация в V в., в рамках которой произошло основание Фурий, была иной, поскольку внутриволисийный баланс сдвигался в пользу внешней силы — Афин. Но в итоге афинское вмешательство привело к неудаче: колонисты были изгнаны. Поэтому вопрос о возврате к евномическому типу мышления актуален для Полемарха, да и его собеседников, которым также предстоит основать полис «в речах». Политический инструмент евномического политика — это общезначимое изречение. Полемарх цитирует Симонида, потому что связан долгом «верить ему» (χρή Σιμωνίδῃ πισύεσθαι). Долг веры, направляющий речь Кефала, совершенно иного рода. Несмотря на близость цитаты поэта к смыслу слов Кефала, в логику справедливости вкрадывается пропорция, основанная на контрадикторных различиях и балансе бинарных оппозиций: друзья и враги, здравомыслие и безумие. Подобные различия несущественны для благочестивого старца, но имеют важнейшее значение для евномического политика. Тезис о том, что справедливость значит отдавать должное, приобретает совершенно новое звучание. Завещанное Полемарху наследство оказывается невозможно сохранить даже в речи.

По словам Полемарха вернуть одолженное оружие здравомыслящему человеку справедливо, тогда как безумному — несправедливо. Справедливо делать друзьям добро, а врагам причинять зло (332b). Сократ возражает, что определение Симонида «смутное и поэтическое». Вспомним, что критиком евномического логоса был Пифагор, и в том, как Сократ критикует определение Симонида, можно усмотреть элементы пифагорейской политической логики. Действительно, бинарные оппозиции, собранные в *пропорцию*, можно интерпретировать не только как утверждение баланса, но и как сегментацию.

Справедливо — вернуть оружие разумному — делать добро другу

Несправедливо — вернуть оружие безумному — причинять зло другу

Сегментация / Специализация

Причем, чем больше оппозиций представлено в пропорциональной евномической серии, тем показательнее ее экстенсивная мощь, но тем более очевидна случайная природа достигнутого политического равновесия. Контрадикторные различия в парах друг / враг, здравомыслящий / безумный, уступают в силе различиям между самими парами. Возникает *специа-*

лизация. Это важнейший поворот в беседе, значение которого выходит далеко за рамки дискуссии Сократа и Полемарха⁷. С точки зрения аналитической логики, происходит подмена тезиса, но, с точки зрения политики, происходит ожидаемая переинтерпретация тезиса в условиях смены власти. Если первое нелегально, то второе неизбежно⁸. Сократ действительно обманывает Полемарха, как *всегда делает мастер* в своем искусстве, но этот обман политически значим: он показывает, что Полемарх не владеет своей логикой, поскольку позволяет собеседнику незаметно взять контроль над своим рассуждением о справедливости.

Сократ *повторяет* тезис Симонида-Полемарха: «справедливо делать друзьям добро, а врагам причинять зло» (332d), но наследования логики через повторение тезиса *вновь* демонстративно не происходит: Сократа интересует теперь не *пропорциональная сочетаемость* отношений типа здоровый / больной, но сегменты социальной реальности, *конституируемые* каждым из этих отношений. Терминологически это означает переход от понимания справедливого как должного (ὀφειλόμενον) богу или некоторой центральной инстанции власти к справедливому как надлежащему (πρωτόκρον) некоторому сегменту человеческого бытия (332c). Надлежащее основывается на связях внутри своего сегмента реальности (здоровье, дружба). Совокупность связей должна подходить (πρωτόκειν) каждому сегменту в отдельности. Но властью над совокупностью связей в каждом сегменте обладает особый специалист, владеющий искусством (τέχνη) причинения соответствующих изменений. Вместо одинокого евномического суверена, владевшего универсальным логосом изречения, возникает множество региональных суверенов, разговаривающих на специальных технических языках. С их точки зрения, евномическая справедливость «бывает полезной лишь при бесполезности» (333e). Справедливость же, обнаруживаемая в специальных случаях, неотличима от несправедливости, поскольку власть каждый раз принадлежит специалисту. Искусство (τέχνη) можно использовать как на пользу, так и во вред. Владеющий искусством в сфере своей специализации не отличим от вора просто потому, что непрофессио-

⁷ Аннас просто считает аргументацию Сократа ошибочной. Полемарх не дал повода к специализации доменов бытия. На взгляд этого комментатора, происходит логический подлог: «Самый первый аргумент в книге оказывается одновременно неверным и неэффективным» (ANNAS, *op. cit.*, p. 24.). Кроме того, можно показать, что предлагаемая Деррида в *Фармации Платона* деконструкция платонизма слепа к подобным поворотам платонической логики.

⁸ Гатри удачно замечает о «диалектике в самой грубой форме», что предвосхищает вторжение в диалог Фрасимаха, воплощенной грубости. За логическим насилием следует политическое. (Ср. GUTHRIE W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vols. 1 – 6 [Cambridge University Press, 1962–1981], vol. 4, p. 439–441).

налы не имеют шансов его контролировать. Не даром Гераклит называет Пифагора мошенником. «Справедливый — это вор», — заключает Сократ и вспоминает гомеровского Автолика, превосходившего всех вороватостью и заклинаниями (334b). (Автолик — дед «многообразного» Одиссея, с которым древние сравнивали Пифагора).

Собеседники *в третий раз* возвращаются к тезису «справедливо делать друзьям добро, а врагам причинять зло» (334b). Сократ видит новый повод для критики, вводимый с помощью различения между мнением и истиной: друг может казаться другом, но быть плохим человеком, то есть по сути врагом, и наоборот. Стоит только допустить это различие (334c), как тезис Симонида-Полемарха становится абсурдным. Поэтому Полемарх объявляет запрет на логику, в которой «друг» и «настоящий друг» различимы (334e). Если «друг» обозначить логической переменной А, то требование Полемарха равносильно введению *закона* тождества: А не может быть не-А, А всегда А. Сократ не оспаривает право Полемарха своевольно устанавливать тот или иной *логический режим*. Но Полемарх не осознает, что апеллируя к логике, он вторгается в область специализации Сократа. Сократ владеет диалектическим искусством, ему не составляет никакого труда «обмануть» своего собеседника.

Тезис о справедливости состоит из двух частей, одна из которых представляет собой отрицание другой. Но какого рода это отрицание? Отрицанию подвергаются переменные величины «друг» и «добро»:

не «друг» = «враг», не «добро» = «зло».

Двойное отрицание равносильно утверждению, поэтому:

«делать друзьям добро» = «причинять врагам зло» = «справедливо».

В этой формуле «справедливость» всего лишь абстрактный символ равенства отношений, гарантия сохранения пропорции. Поэтому с согласия Полемарха Сократ придает справедливости, на первый взгляд, всего лишь некоторое положительное толкование: справедливость — это добродетель человека (ή δικαιοσύνη ἀνθρώπου ἀρετή, 335c). Фундаментальное и проблематичное соотнесение справедливости и добродетели, находящееся в центре не только платоновской, но и аристотелевской политической логики, пока кажется голословной сентенцией. Действительно, с попустительства Полемарха Сократ приходит к чисто риторическому решению политической проблемы. Сначала он сегментирует указанную пропорцию: «делать добро» и «причинять зло» трактуются уже не как отрицание друг друга, но как несоотносимые действия. Затем выстраивается новая пропорция, в основе которой не «справедливость» (ставшая отдельной областью специализации), а «достоинство/качество»: как музыкант не способен ли-

шать человека качества музыкальности и делать немusикальным, так и справедливый не способен делать человека несправедливым, причиняя ему несправедливость, поскольку это дело иного специалиста — «несправедливого» (335d). Сделав «справедливое» областью специализации, можно теперь спокойно обратиться к вопросу о справедливости (336a), определению которой воспрепятствовало вмешательство Полемарха (331d).

Фрасимах

Но в разговор вторгается Фрасимах. Композиция диалога, происходящего в доме Полемарха, напоминает схему *Горгия*, где вслед за Горгием и Полом на «сцене» появляется подлинный соперник Сократа — Калликл (*Горгий* 481b). В отличие от Калликла, о котором ничего неизвестно, Фрасимах — реальный политический деятель, известный оратор, софист и дипломат, от успехов которого зависела судьба родного полиса Халкедона. Вторжение Фрасимаха в разговор, который принимает все более абстрактное звучание, символизирует столкновение политической теории с грубой правдой «реальной политики», в которой важными факторами являются эмоция и агрессия. Фрасимах — яростный «дикий зверь» (336b), в конце концов «укрошаемый» Сократом (354ab)⁹. Но следует помнить о том, что Сократ — афинянин, который рассуждает о справедливости в диалектической игре с процветающим метеком Полемархом в то время, когда жители Халкедона терпят несправедливость под властью Афин. Вероятно, неслучайно автор вкладывает в уста Фрасимаха слова о том, что самый превосходный полис (очевидно, Афины) может в особенности быть наиболее совершенным в своей несправедливости, то есть несправедливым образом держать в рабстве другие полисы (351b). Негодование Фрасимаха не просто «недостаток учтивости» или реакция «обыденного ума» (как считает Штраус)¹⁰. Напротив, Фрасимах имеет все резоны сказать, что «собеседники строят из себя простачков», «играют в поддавки», что их диалог бессилен. Без постоянного риска вторжения грубой силы, разговор о политике

⁹ Аннас не скрывает недоумение по поводу образа Фрасимаха у Платона. С одной стороны, ей очевидно, что Платон изображает Фрасимаха крайне нелюбезно, чтобы вызывать у публики отвращение к халкедонцу. С другой стороны, если Фрасимах — основной соперник Сократа в диалоге, то негативная трактовка его литературного образа граничит с интеллектуальной нечистоплотностью. (ANNAS, *op. cit.*, p. 35-36). Но любой протагонист «реальной политики» кажется грубым в сравнении с отвлеченными теоретиками. Грубость в данном случае — свойство роли, а не ее исполнителя. Более того, грубость чистого напора и насилия никак не может свидетельствовать против Фрасимаха и ослаблять его позицию в диалоге, поскольку речь идет о проблемах политической реальности, где сила обладает несомненным приоритетом.

¹⁰ STRAUSS L., *The City and Man* (The University of Chicago Press, 1978), p. 74-75.

становится «чепухой» (336с), ведь пространство политического мышления конституируется не только логикой, но и силой. Фрасимах дает слово всему тому, что не называется прямо, но имеется в виду автором, который выбрал для диалога именно это место и данный состав участников. Сцена беседы о справедливости полна скрытым насилием. Дом Полемарха будет разграблен. Самого Полемарха, как и Сократа, заставят выпить цикуту. В обоих случаях будет совершена несправедливость. Но на что ориентироваться ищущему справедливости, если Полемарха казнят без суда тираны, а Сократа — по суду именно те, кто противостоял тиранам?

Агрессивное вторжение Фрасимаха в беседу лишь намекает на то, что случится в будущем. Когда наступит насилие, слова бесполезны не меньше, чем сила, проявленная в логическом диспуте. Но до тех пор сохраняется возможность политического логоса, то есть логики, принимающей в расчет силу. Фрасимах в конечном счете оказывается не столь уж большим «ненавистником речей» (Штраус), поскольку предлагает продолжить разговор, но так, чтобы не было сомнения в том, что разговор о политике всегда поляризован и не может ограничиться нейтральным теоретизированием. Сократ продолжает свое исследование, но отныне Фрасимах правитель речи. Он демонстрирует свою власть и приказывает Сократу отвечать, а не задавать вопросы (336с). Сократ поставлен в невыгодное положение. Можно ли дать определение справедливости, испытывая несправедливость? Сократ не приводит сразу неотразимого аргумента. Подчиненная (реактивная) логика не способна быть успешной. Он применяет иной прием: не логический, а политический. Сократ пользуется политикой, характерной для *диалога*, разговора двух людей, то есть апеллирует к тому, что Фрасимах все-таки заинтересован в том, чтобы сохранить такого рода политическое пространство. Происходит борьба характеров:

«Ошеломленный словами Фрасимаха, я [т. е. Сократ] взглянул на него с испугом, и мне кажется, что, не взгляни я на него прежде, чем он на меня, я бы просто онемел; теперь же, когда наша беседа привела его в ярость, я взглянул на него первым, так что оказался в состоянии отвечать ему ...» (336de).

В диалоге, в столкновении один на один, политику определяет личный этос. Сократ принимает вызов со стороны силы и показывает, что сила бывает разной. Власть дружбы («Ты только подумай, мой друг!», 336е) или власть тщеславия в итоге заставляет Фрасимаха отказаться от тирании над дружеской беседой. Он еще строит из себя господина речи, изобретая наказания Сократу за невыполнение приказа, но правила уже изменились по воле Сократа. Теперь Фрасимах не требует ответа, но приводит свое определение справедливости:

Справедливость — это полезное *сильнейшему* (εἶναι τὸ δίκαιον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338c).

Этот тезис Фрасимаха Штраус ставит в центр всего диалога¹¹, в *Законах* это положение включается в перечень «аксиом власти» (714ce). Действительно, хотя формально диалог с Фрасимахом заканчивается в I книге, благодаря вмешательству этого персонажа рассуждение впервые приобретает по-настоящему политический характер, а предложенный тезис представляет политическую проблематику эпохи в легко узнаваемой форме. Правда, для этого требуется уточняющая интерпретация. Фрасимах называет сильнейшим власть, «начало» (ἀρχή), а полезным для власти — законы (νόμοι): полезное себе каждая власть устанавливает в виде законов (338e). Продолжая аналогию с *Горгием*, можно увидеть в тезисе Фрасимаха вариант тезиса Калликла, противопоставляющего сильную личность законам и режиму власти толпы, то есть афинского демократического большинства (*Горгий* 492bc). В обоих случаях выходит, что справедливое — это законы, установленные афинской властью. Однако между тезисами Калликла и Фрасимаха есть существенные различия¹². Ситуация в *Горгии* асимметрична: здесь власть над речью принадлежит демосу (это подчеркивается даже указанием на имя фаворита Калликла — *Демоса*, 481e), поэтому Калликл утверждает различия по линии закон / природа: демократическому «справедливому по закону» он противопоставляет тираническое «справедливое по природе». Фрасимах не связан афинскими реалиями, его тезис претендует на универсальность, он применим в равной мере к демократии, тирании или аристократии (338dc). Тираник также использует законы себе на пользу, как и демократия. (С точки зрения халкедонца, различия между этими режимами незначительны: афинская демократия действует тиранически по отношению к его полису). В отличие от *Горгии*, где законам противопоставлялась природа, в I книге *Государства* законы рассматриваются в паре властью-началом. Если закон и природа в *Горгии* состояются между собой и уравниваются этим соперничеством, то в I книге *Государства* законы занимают по отношению к властичначалу подчиненное положение, они — инструменты власти. Поэтому в центре внимания оказывается сама власть как *суверенная аномалия*, ставящая логику законов себе на службу.

¹¹ В том числе (но не исключительно) по формальным причинам, ведь диалог разбивается на три части согласно группировке собеседников Сократа: (1) Отец и сын, Кефал и Полемарх; (2) Фрасимах; (3) братья, Главкон и Адимант. (STRAUSS, *op. cit.*, p. 73-74).

¹² См. анализ различий между позициями Фрасимаха и Калликла в статье: WEISS R., "Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2", *The Cambridge companion to Plato's Republic*, ed. by G. FERRARI (Cambridge University Press, 2007), p. 94 f. См. также: ANNAS, *op. cit.*, p. 37.

К тезису Симонида-Полемарха «справедливое — полезное» Фрасимах прибавляет одно слово — «сильнейшему». Фрасимах и Сократ расходятся в оценке этой прибавки. Фрасимах считает ее исключительно важной (339b). Сильнейший (κρείττων) властвует, опираясь на силу. С помощью этой прибавки эксплицируется сильная позиция, присущая всякой политической логике, отличающая ее от чистого логицизма. Сократ возражает, но он не против того, что сила должна учитываться в рассуждении о политике. Он просто считает прибавку излишней: ведь сильнейший властвует, опираясь на знание, умение и искусство. Правитель сведущ в искусстве управления, он специалист в ряду других специалистов. Этот ход мысли уже обсуждался в беседе с Полемархом. И в случае Фрасимаха критика Сократа сводится к демонстрации того, что сила правителя — в некотором знании и искусстве. Действительно, власти могут ошибаться, тогда их приказы наносят им вред (339c). Но Фрасимах — сам искусный оратор, ему знакома сила искусства, он не отрицает ее вообще, но делает акцент на суверенной силе правителя, на его способности к самоутверждению, а не на искусстве. Понимая искусство прежде всего как силу, Фрасимах возражает Сократу, что тот не способен пересилить его своей речью (βιάσασθαι τῷ λόγῳ, 341b). *Сильнейший непогрешим* (340c) — для Фрасимаха это тавтология¹³.

Возникает пропорция: врач искусен и безошибочен в лечении, правитель — в правлении и т. д. Сократ вновь сегментирует предложенную пропорцию, чтобы перестроить ее по-своему. Специализация бытия, рассмотрение отдельных областей знания, позволяет «забыть» о правителе в политическом смысле. Фрасимах говорит, что сила равна мастерству. Сократ переворачивает это тождество и заключает, что «всякое искусство — это власть и сила в той области, где оно применяется» (ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκεῖνου οὐτέρ ἐῖσιν τέχναι, 342c). Политический домен, подчиненный единому правителю, вновь, как и в беседе с Полемархом, рассыпается на множество сфер компетенции частных властелинов-специалистов, обзаянных своей силой исключительно своему искусству. Возможно, Фрасимах согласился бы с этим, но Сократ делает следующий шаг: он деперсонифицирует власть. Искусство и есть власть-начало. Но, поскольку искусство совершенно и бескорыстно, оно озабочено не собой, а

¹³ Это совершенно типологическое утверждение в логиках различия, в логике репрезентации оказывается «контр-интуитивным» (ANNAS, *op. cit.*, p. 43), поскольку постоянный статус врача определяется не правильностью или ошибочностью его действий в конкретном случае, а внешним режимом профессионального признания, сертифицировавшим его деятельность. Ошибка может повлиять на сохранение профессионального статуса лишь опосредованно, с темпоральным разрывом, необходимым для подключения внешней инстанции.

тем, что ему подчинено. Выстраивается новая пропорция: всякое искусство заботится о полезном не сильнейшему, а слабейшему, которым оно руководит (342се). Это высказывание парадоксально, но в нем совершенно не определено, что значит «полезное». Сократ эксплицитно отличает его от «выгодного». В любом случае это скорее вызов Фрасимаху, чем решение проблемы: ведь искусственность и ловкость можно использовать и во вред, как это было в упоминавшемся выше случае Автолика.

Длинная ответная речь Фрасимаха, в которой правители сравниваются с пастырями (343b – 344d), уводит беседу в сторону от определения справедливости (о чем Сократ сожалеет в конце I книги). Содержание речи связано с исходным тезисом Фрасимаха, но вместо определения справедливости на суд выносятся альтернативный вопрос: что выгоднее быть справедливым или несправедливым? Пастухи, хотя и заботятся о скоте, но лишь для собственной пользы. То же относится и к правителям, устанавливающим для подданных «справедливые законы». Справедливое — это всегда «чужое благо» (ἀλλότριον ἀγαθόν), тогда как несправедливое — это «свое благо» (οἰκεῖον ἀγαθόν, 343с). Достаточным ответом на это утверждение Фрасимаха станет только итоговое определение справедливости в IV книге (433с). Определение, которое там предложит Сократ, не опровергает данное утверждение, но скорее включает его в себя. Но для этого придется решить проблему справедливости, которая состоит в том, что полная несправедливость кажется выгоднее справедливости: по словам Фрасимаха, в несправедливости больше силы, свободы и властности (ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον, 344с). В I книге Сократ не дает удовлетворительного решения этой проблемы. За это в начале II книги его критикуют Главкон и Адимант, которые и ставят проблему справедливости в самой радикальной форме.

В I книге Сократ одерживает риторическую, а не философскую победу над Фрасимахом. Поскольку производится сравнение образов жизни, Сократ возвращает деперсонифицированной власти фигуру правителя. Совершенное искусство не ищет полезного себе, а подлинный правитель не видит выгоды в правлении. Заставить принимать участие в правлении, то есть заботиться о подданных, его могут заставить либо награды, либо наказание. Но худшее наказание — терпеть власть худших. Вот почему, а не ради собственной выгоды, порядочные люди (ἐπιεικεῖς, 347с) стремятся к власти. Получается парадоксальный вывод, из которого следует, что тезис Фрасимаха неверен¹⁴. Если искусство уже совершенно, его знаток в отличие от несправедливого человека никогда не претендует на большее,

¹⁴ Текст 345с – 347е скорее продолжает рассуждение о тезисе Фрасимаха, прерванное в 343а, чем отвечает на его речь. Но после этого происходит возврат к альтернативе, ставшей темой речи.

поэтому несправедливый — невежда и недостойный (350с). Справедливость вызывает единодушие и дружбу, поэтому справедливые более способны к совместным действиям (351d). (Это один из базовых принципов афинской демократической идеологии¹⁵). Справедливые — друзья богам (352b). Наконец, справедливый человек — счастлив, а несправедливый — жалок (354а).

Окончание I книги после речи Фрасимаха лишено интересных аргументов со стороны собеседника Сократа. Да и предшествующая длинная речь лишь иначе артикулирует главный тезис. Фрасимаху нечего добавить к своему главному тезису, он пытается выйти из разговора всякий раз, как только убеждается, что тезис встречает сопротивление. Это не значит, что тезис бессилен, напротив, в нем нет ничего, кроме чистого насилия, с этим связана трудность его логического развития. Фрасимах недоумевает: «Как же тебя убедить?.. Не впихнуть же мои взгляды в твою душу!» (345b). Такое убеждение граничит с насилием. Но в этом-то и суть тезиса. Не имея возможности прибегнуть к насилию в дружеской беседе, Фрасимах лишен способа отстоять свой тезис. В итоге он вынужден повторять сказанное. Но, несмотря на внешний триумф Сократа, спор с Фрасимахом заканчивается ничьей, ведь, если не давать слова силе, политическая дискуссия редуцируется до упражнения в логике¹⁶. Итоговая ничья утверждает равновесие власти-начала и искусства-знания-техники. Власть предполагает искусство в удержании власти, а подлинное искусство — полное владение своей областью. Фрасимах понимает власть как дело правителя, Сократ — как дело знания. В основу политической логики Каллиполиса будут положены оба понимания власти.

Штраус видит в позиции Фрасимаха «легальный позитивизм» (Аннас: «конвенционализм»)¹⁷, заключающийся в отождествлении справедливого и легального. Справедливость и закон существуют лишь для подданных, правители же вольны обходиться без закона и справедливости, они — «су-

¹⁵ См. OBER, *op. cit.*, p. 218, где проводится параллель с речью Перикла у Фукидида.

¹⁶ ANNAS, *op. cit.*, p. 56: невозможно согласиться с абстрактной аргументацией Сократа.

¹⁷ Аннас вынуждена полагать, что Фрасимах последовательно представляет сразу два взгляда на справедливость: 1) справедливость есть подчинение локальным законам («конвенционализм»); 2) справедливость нежелательна, ведь несправедливость — благо («нимморализм», «нищеанство»). В репрезентантной логике данного комментатора эти два взгляда плохо совместимы, поскольку в первом случае справедливость условна и лишена объективной значимости, присущей ей во втором (ANNAS, *op. cit.*, p. 35-36). Но эти две позиции соответствуют двум интерпретациям одной и той же справедливости-нормы — в одном случае для властителя, в другом — для подданных.

веренны»¹⁸. Интерес Фрасимаха не в утверждении «правового порядка», а в демонстрации того, что любое определение справедливости через законы подчиняется произволу правителя. Фрасимах не представляет позицию тирана в диалоге (как считает Штраус), а *выводит его на сцену*: тиранический пафос Фрасимаха (в отличие от пафоса Калликла) не подлинный, реактивный, определяется ситуацией. Фрасимах взбешен лицемерием: он упрекает Сократа в использовании иронии, понимаемой политически: ирония характерна для доминантной позиции, обеспечивающей возможность «увернуться от любого ответа», но скрывающейся под маской «простачка»¹⁹. Сходный упрек Фрасимах чуть ниже косвенно адресует Афинам: «имперский» полис практикует несправедливость под маской справедливости (351b). Это важный пункт для самого Платона, поэтому нельзя считать, что автор рисует этого персонажа одной черной краской²⁰. Поправка «для сильнейшего», которую Фрасимах делает к тезису «справедливость — полезное», отнюдь не сулит личную выгоду этому политику. Нигде не сказано, что «сильнейший» — это он сам. Фрасимах раскрывает чужие карты (в этом его отличие от Калликла): он выводит на свет «сильнейшего», таившегося в невинности первоначального тезиса о справедливости. Согласно Калликлу законы служат слабым, но согласно Фрасимаху законы служат сильному.

Штраус следующим образом распределяет политические позиции между собеседниками Сократа по I книге согласно типам политических режимов: Фрасимах — тирания, Полемарх — демократия, Кефал — олигархия. Однако Фрасимах эксплицитно говорит, что его тезис относится как к тирании, так и к демократии. Полемарх, хотя и пострадал от Тридцати тиранов, но его позицию в диалоге нельзя трактовать «от противного» как демократическую: он не гражданин этого полиса. Отнесение слов благочестивого Кефала к олигархической идеологии проблематично: он богат, но, будучи метеком, он не причастен к афинской политической жизни; скорее Кефал представляет аполитичность «голой жизни», которая обладает лишь экономической ценностью, но полностью зависима от (божественной) трансценденции политической власти. Как Кефал уклоняется от беседы с Сократом, так и Сократ обходит в дальнейшем молчанием тему экономической жизни. Но сама мысль о том, что собеседники представляют три разных взгляда на политику и проблему справедливости, плодотворна.

¹⁸ STRAUSS, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹ Ср. критику сократической иронии в: Делез Ж., «Платон и симулякр», *Логика смысла* (М., 1998).

²⁰ Ср. ANNAS, *op. cit.*, p. 35: «Платон хочет, чтобы мы ненавидели и презирали Фрасимаха». Но впоследствии Сократ уверяет, что «подружился» с Фрасимахом.

творна²¹. Политическое мышление Платона не было ограничено софистической логикой «режимов». Предполагая «основать полис», он размышляет о «политическом без полиса» (это термин современных исследователей античного политического бытия, критикующих «афиноцентризм»). В I книге автор производит предварительный смотр существующих общеэллинских вариантов понимания политического. Кефал представляет религиозный тип, Полемарх — поэтический или евномический, Фрасимах — «фукидидовский», в духе «реальной политики». Можно указать на сходство между аргументацией афинян в оправдание своего права сильнейшего в споре с мелосцами и высказываниями Фрасимаха²². Эти три общеэллинские логики представляют три позиции, возникающие при сочетании геометрической и эротической необходимости, на взаимодействии которых строится *Государство*. Логика Кефала — абсолютная власть (арифметического или экономического) расчета над желаниями. Это ноль по шкале интенсивности человеческого бытия: ничто не должно исказить божественной данности. Логика Фрасимаха прямо противоположна — реальна лишь маниакальная борьба за власть между людьми. Промежуточный максимум — логика Полемарха, в которой человеческое желание уже искажает холодную арифметику божественного расчета, превращает тождество в пропорцию, но все еще с готовностью подчиняется благому внешнему режиму. Это «геометрическая» логика, в нечувствительности к которой Сократ упрекает Калликла в диалоге *Горгий* (508а). Калликл, как и Фрасимах, не подчиняется этой логике, он всегда стремится к нарушению заданных порядков, к экспансивному и безразличному «обладанию большим» (πλεονεξία, этот термин приобретает ключевую роль в постановке проблемы справедливости во II книге). Для решения проблемы Полемарха вполне достаточно очерка Каллиполиса в пределах II – IV книг²³, но проблема

²¹ По мнению Блонделл, Кефал представляет «традицию», Полемарх — наследник этой традиции, а Фрасимах ее разрушитель (BLONDELL R., *The Play of Character in Plato's Dialogues* [Cambridge, 2002], p. 189). Аннас считает, что Кефал и Полемарх представляют традиционный моральный взгляд на справедливость (в разной степени артикулированный), а Фрасимах — *иммориализм* в духе Калликла и Ницше. Поэтому у платоновской этической «революции» в *Государстве* две цели: показать, что (1) объективные моральные нормы существуют, но (2) принятые нормы следует пересмотреть.

²² Фукидид, *История* V 84 – 113. Это единственный прозаический диалог у Фукидида, и некоторые исследователи видят в этом фрагменте прообраз диалоговой формы сочинений Платона. См. OBER, *op. cit.*, p. 105.

²³ Ср. любопытную сцену в начале V книги: с одной стороны, Полемарху все-таки недостает в описании идеального полиса понимания того, как сочетаются любовные отношения (семья и дружба) с геометрией и ритмом, но, с другой стороны, в отличие от Адиманта Полемарх готов удовольствоваться благим руководством

Фрасимаха решается только в «сверхплановых» центральных книгах *Государства*.

Итак, в I книге Платон решает задачу преобразования различных режимов истины, с которыми сталкивается Сократ, в «органическую» репрезентацию политического многообразия. Три позиции собеседников, за которыми отчетливо опознаются конкретные общеэллинские логики, сводятся к некоторому распределению на шкале интенсивности. Представлены два крайних элемента — «нейтральная жизнь» (Кефал, божественная справедливость, экономика, арифметический расчет, нулевая интенсивность) / трансгрессивная жизнь (Фрасимах, эротика, трансгрессия, максимум интенсивности) и один промежуточный (Полемарх, евномия, геометрия). «Нейтральная» жизнь указывает экстенсивные границы рассуждения о «политическом»: *Государство* начинается и заканчивается темой божественной справедливости, а отказ Кефала от участия в политическом разговоре соответствует отказу Сократа подробно рассматривать все, что связано с нейтральным, обыденным существованием человека, в основе которого экономический расчет. Как демонстрирует «первый набросок» справедливого полиса (II книга), в экономике потребностей проблема справедливости логически разрешима, поэтому здесь достаточно весьма общих установлений. Собственно политическая проблематика, таким образом, предполагает разделение логоса на две гетерогенные части, в каждой из которых используется особый тип рассуждения, обращенный к своей аудитории. В центральных книгах *Государства* (V – VII) решается проблема политической трансгрессии — проблема Фрасимаха (или Калликла). Проблема Полемарха решается с меньшими философскими усилиями, но не менее подробно в II – IV книгах. Двум типам политических логик (геометрической и эротической) соответствуют две аполлонические кульминации диалога: одна в IV книге, когда Аполлон (бог колонистов и евномии) называется единственным законодателем справедливого полиса, а другая в VI книге, когда Главкон призывает того же Аполлона стать свидетелем невероятной трансгрессии («гиперболы», «перескока») после слов Сократа о том, что идея блага — *по ту сторону* существования.

Какова роль самого Сократа в I книге²⁴? У Сократа три собеседника, на первый взгляд передающие друг другу, как бы «в наследство», один и тот же тезис «справедливое = должное, пригодное, полезное», либо слегка уточняющие его (на незначительность уточнения, вносимого Фрасимахом,

Сократа, отказаться от трансгрессивных вопросов, и продолжить рассуждение в «геометрической логике» VIII – IX книг.

²⁴ Высказывается, например, мнение, что в целом продолжительный диалог, который ведет Сократ в *Государстве*, призван имитировать длительный процесс принятия решений в Народном собрании (OBER, *op. cit.*, p. 215).

указывает сам Сократ). Одно и то же логическое высказывание оказывается по очереди у трех «хозяев». Причем смена «хозяина» всякий раз существенно влияет на интерпретацию тезиса. Поэтому нельзя сказать, что этот тезис о справедливости когда-либо существует в диалоге без своего «хозяина», «отца логоса». Этот тезис, логос, так же относится к говорящему, как законы к правителям, которые их устанавливают. Каждый из трех собеседников Сократа — хозяин своей речи. Логос может быть неизменным, как и законы, но собеседники, подобно абсолютным властителями на своей территории, всякий раз обращают его к своей собственной выгоде. Сократ вмешивается в установленный логос как соперник или захватчик. Уже Полемарх использует право «хозяина» унаследованного тезиса, чтобы менять правила рассуждения. Хотя он не говорит, что справедливое — полезное *для сильнейшего*, однако *делает все, что в его силах*, чтобы толкование тезиса «справедливое = полезное» служило его интересам. Фрасимах просто делает тайное явным: *в политическом пространстве закон не мыслим без установившей его власти, а логос без силы, которая за ним стоит*. Но не следует переоценивать заслуги реального Фрасимаха: здесь он всего лишь персонаж, используемый автором. И другой персонаж, Сократ, по воле автора вносит не меньший вклад в подтверждение тезиса Фрасимаха. Сократ превосходит присутствующих в искусстве диалектики, он *сильнейший в споре*. Он вынуждает каждого из собеседников отказаться от «своего блага» в понимании справедливости ради «чужого блага» того, кто владеет искусством спора. Но от «своего блага» невозможно добровольно отказаться под натиском «бойких аргументиков с сомнительными посылками» (по выражению Аннас)²⁵. В заключении I книги Сократ в полной мере демонстрирует свою власть и даже доказывает несколько важных положений о преимуществе справедливого образа жизни. Однако он практически тиран дискурса и воплощает «тиранию риторики», воцарившуюся в Афинах при Перикле. Но, как предусмотрительно показал сам Сократ на примере Автолика, в глазах непрофессионалов специалист неотличим от вора. Чуть ниже Сократа сравнивают с магом, заговаривающим змей (358b). В начале II книги справедливость Сократа ставится под сомнение «младшим поколением» афинян, и только описание справедливого полиса позволяет ему окончательно оправдаться²⁶.

Главкон и Адимант

В I книге представлен ретроспективный «снимок» политических логик, которыми руководствовались «поколение отцов». Сократ (как и в комедии Аристофана) еще не отличим от софистов. Спор Сократа с Фраси-

²⁵ ANNAS, *op. cit.*, p. 57.

²⁶ «Государство — это подлинная апология Сократа» (BLOOM, *op. cit.*, p. 307).

махом заканчивается вничью. Несмотря на уверенность Сократа в победе, представители «поколения сыновей», Главкон, а затем и Адимант, в начале II книги приводят новые аргументы, усиливающие тезис о том, что несправедливым быть лучше, чем справедливым. Софистическая логика «отцов» не способна обуздать трансгрессию «сыновей». Между I и II книгой происходит намеренный авторский сбой датировки, собеседниками Сократа становится младшее поколение афинян — братья Платона Главкон и Адимант. Судя по упоминанию битвы при Мегарах, беседа с ними происходит уже после 408 г., т. е. в последний момент перед политической катастрофой — поражением Афин и установлением проспартанской тирании Тридцати. Поколенческий сдвиг очень важен для политической логики Платона. Этот сдвиг также показывает трансгрессивную эротическую природу политики: переход от отцов к сыновьям связан с риском отклонения от установленной политики (в VIII книге именно по этой схеме девиантного «наследования» проходят метаморфозы «больных» режимов). Сыновья мыслят субверсивно и, поскольку политика им пока недоступна, они достигают успеха в утверждении сильных позиций в речи. В начале II книге «сильной позиции» дается имя — истина.

Не опровергая контраргументов братьев Платона, «новый» Сократ (философ, только теперь, в этой фактичности, осознающий и демонстрирующий свое подлинное искусство) предлагает конструктивное описание справедливого полиса. К моменту возникновения Каллиполиса в беседе спор с Фрасимахом остается незавершенным. Тезис о первенстве несправедливости отбрасывает тень на светлый образ справедливой политики. Но действительно ли Сократ непростительно медлит с опровержением? Или тезис Фрасимаха парадоксальным образом оказывается даже полезен? Еще в I книге меняется тема беседы: вместо определения справедливости после речи Фрасимаха на суд выносятся выбор между справедливым и несправедливым *образом жизни*. Конструирование справедливого государства производится под влиянием тезиса о преимуществе несправедливости, усиленного речами Главкона и Адиманта. В отличие от Фрасимаха старшие братья Платона рассуждают не с позиции силы и реальной политики. Фрасимах оказался не способен ввести в речь «сильную позицию», необходимую для философского рассуждения. «Грубая сила» способна нейтрализовать слово, но не способна преодолеть в слове границу между политикой и логикой, а именно в этом суть философского искусства, которое демонстрируют собеседники во II книге. Отказываясь от демонстрации силы, братья совершенно не довольствуются пустыми словами ($\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \tau\tilde{\eta}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$, 367e, ср. 367b). Главкон проводит различие между кажущейся и подлинной убедительностью (357ab). До этого, в I книге, слово «истина» ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) и его производные встречались большей частью в стандартных диалоговых формулах. Упрек в пренебрежении истиной, адресо-

ванный Сократу Главконом, вводит тему истины в беседу о справедливости. Истина призывается на помощь против тирании искусства споров и в виду разочаровывающей немоты чистого насилия в политической беседе. Упрекая Сократа, Главкон порицает и Фрасимаха, который слишком скоро поддался, как змея, магическому заговору (358b)²⁷. Истина занимает место реальной политики в качестве более достойного соперника Сократа. Отныне все собеседники внимательны к тому, как логос связан с силой, а закон и справедливость с властью-началом. Но в отличие от Фрасимаха, который просто повторял свой тезис, Главкону и Адиманту удается дать этой силе слово в дружеской беседе. Братья произносят речи, восхваляющие несправедливость. Они оправдываются тем, что сами придерживаются иного мнения, но не могут выступить против истины. Правда в том, что несправедливость готовы прославлять «тысячи людей» (358c). Защитники справедливости также образуют силу, разнообразно представленную в полисе: это отцы семейств, воспитатели, поэты, религиозные деятели. Но их усилий явно недостаточно, они реактивны и лицемерны. Как и в *Горгии*, истина возникает в столкновении активных сил, не стесняющихся прибегать к «откровенной речи» (парресии).

Постановка проблемы справедливости

С виду Главкон развивает тезис Фрасимаха о справедливости как законе, установленном сильнейшим для своей выгоды. Но одного «сильнейшего» в аргументе Главкона нет. Происходит расставание с реально-политическим, полисным, контекстом этого тезиса, он переосмысливается теперь в контексте теоретической оппозиции закона и природы и этического выбора. Позиция Главкона близка к позиции Калликла: источник закона в слабости, а не силе. Но в отличие от речи Калликла об одиноком «льве», бросающем вызов массам, у Главкона «сильнейших» много — это все люди. Тем самым, позиция Фрасимаха также учитывается. У Главкона нет четкого деления на слабейших и сильнейших, людям свойственна как сила, так и слабость. По природе (*τεφικένας*) люди склонны творить несправедливость в отношении других. *Несправедливость* — проявление природы человека. Чтобы не терпеть несправедливость от других, люди устанавливают законы и договоры (*νόμος... καὶ συνθήκας*), называя их справедливыми. Справедливость — средство защиты от других, ее почитают как бессилие творить несправедливость (*ἄρρωστίῃ τοῦ ἄδικεῖν*). Несправедливость в этом описании (358e – 359b) активная сила природы, справедливость — реактивная сила соглашения.

²⁷ Магия слова — опорный антиполитический тезис софистов. Ср. с описанием влияния на публику софиста Протагора (*Πρωταγόρας* 315b) или афинских риториков (*Μενεξένος* 235bc), а также см. *Похвалу Елене* Горгия.

Если справедливость несвойственна человеку по природе, то можно придумать искусственный контекст, в котором защита, обеспечиваемая справедливостью, не требуется. В этом случае справедливого человека невозможно будет отличить от несправедливого, и справедливый будет «пойман с поличным». Главкон рассказывает историю пастуха Гига, который нашел золотой перстень, делающий своего владельца невидимым. Обладание таким перстнем обеспечивает абсолютную защиту и безнаказанность, отменяя потребность в соблюдении справедливости. Перстень дал пастуху власть над тремя главнейшими областями человеческой жизни: экономической (рынок), домашней и политической (тюрьма) (360bc). Неудивительно, что пастух быстро захватил власть в Лидии. История Гига в *Государстве*, является переложением рассказа Геродота (*История* I, 8 – 13). Но платоновский вариант отличается тем, что трактует деяние Гига как преодоление репрезентации, как трансгрессию заданного распределения общественного пространства. Невидимость — это различие, которое нарушает все барьеры. Человек превращается в «до-цивилизованное существо»²⁸. *Вопрос о справедливости приобретает радикальное звучание в трансгрессии репрезентации, то есть в логике различия (невидимость). Именно в этой логике он и должен быть удовлетворительно решен*²⁹.

Главкон утверждает, что всякий человек в подобной ситуации станет поступать несправедливо либо покажется жалким и неразумным. Связь сметливости и несправедливости, искусности и воровства, двусмысленность власти различия, отмечалась в I книге. Главкон объединяет позиции Сократа и Фрасимаха. Между «сильнейшим» и «искуснейшим» нет противоречия: напротив, самый несправедливый человек подобен искусным мастерам (ἄσπερ οἱ θεῖοι διμοῦροῖ). В деле несправедливости он безошибочен, неуловим и скрытен, потому что силен (361a). Его противоположность — справедливейший человек — столь бесхитроsten (ἀπλοῦς, 361b), что в итоге терпит ужасную несправедливость. В то же время про несправедливого говорят, что его дела не чужды истины, а решения мудры (362a). Описывая перипетии судеб несправедливого и справедливого, Главкон дважды цитирует слова из трагедии Эсхила *Семеро против Фив*. «Реально-политическая» интерпретация тезиса о преимуществе несправедливости

²⁸ Орнir A., *Plato's invisible cities* (Routledge, 1991), p. 19.

²⁹ В логике репрезентации столь радикальная постановка проблемы справедливости кажется «абсурдно строгой». Случай Гига — исключение из нормы, так почему же не исключить исключение, чтобы вернуться к рассмотрению нормы? (ANNAS, *op. cit.*, p. 69). Ирвин пытается спасти «систему», предлагая фантастическую альтернативу между «массовым производством колец Гига» и их гарантированным отсутствием. (IRWIN T., *Plato's Moral Theory* [Oxford: Clarendon Press, 1977], p. 186).

превращается у Главкона в трагический взгляд на человеческое бытие. (Для оценки платоновской критики искусства в X книге следует учесть, что основная проблема этого политического сочинения получает свою окончательную форму через обращение к трагикам: ведь именно их искусство выводит тирана на всеобщее обозрение). Судьба обманывает даже мудрейших из смертных (например, Эдипа). Ум людей слишком бесхитростен, а боги, подлинные вершители судеб, невидимы, своевольны и несправедливы. Несправедливый человек всего лишь угрожает богам (θεοφιλέστερον, 362c).

Адимант обещает восполнить то «главное», что оказалось упущенным в речи брата. Справедливость, представленная Главконом как защита от несправедливости, сама нуждается в достойных защитниках. Адимант обращает внимание на последствия этого положения для воспитания юношей, затрагивая важнейшую афинскую внутривнутриполитическую проблему конца V в. — конфликт поколений, отцов и детей³⁰. Он говорит об ущербе, наносимом воспитанию неудачной защитой справедливости, цитирует базовые «пособия» эллинской образованности — Гомера и Гесиода, Пиндара и Архилоха. Наставники молодежи, отцы семейств и поэты, хвалят справедливость не ради нее самой, а только ради связанных с нею выгод. Справедливость вступает в состязание с несправедливостью за то, что не имеет отношения к справедливости самой по себе. Поэтому расчетливый юноша, раздумывающий о выборе жизненного пути, взвесив преимущества и недостатки, предпочитает несправедливую жизнь под маской справедливости (365bd). Выгода и расчет распространяются «защитниками справедливости» даже на божественный суд и посмертное воздаяние: религиозные прорицатели обещают загладить проступки, а посвящение в таинства помогают избежать кары в Аиде. Адимант представляет консервативный и лицемерный общественно-политический взгляд на проблему справедливости. Несмотря на внешнее идеологическое одобрение справедливости, полезной для поддержания конвенционального единства, в коррумпированном обществе возникают социальные механизмы, обеспечивающие удовлетворение несправедливых интересов отдельных лиц, обладающих для этого состоянием и возможностями. Такая защита справедливости лишь обратная сторона признания силы несправедливости. Расчетливая и легализованная справедливость, о которой твердят отцы и воспитатели, не способна сдерживать «эротические», трансгрессивные стремления молодого поколения. В итоге полития неизбежно претерпевает метаморфозы (как показано в VIII книге).

С позиций, озвученных братьями Платона, справедливость средство общественной интеграции, не имеющее самостоятельной ценности для

³⁰ См. STRAUSS B., *Fathers and sons in Athens: ideology and society in the era of the Peloponnesian War* (Routledge, 1993).

отдельного человека. Это вновь «чужое благо», но в сравнении с позицией, высказанной Фрасимахом, ситуация сделалась еще более безнадежной. Справедливость и несправедливость противопоставляются не просто как «чужое» и «свое» благо: они относятся к разным уровням социального бытия. Несправедливость — природное благо каждого человека, а справедливость — искусственно и насильственно сформированное «общественное благо». Поэтому общество в целом проповедует справедливость, но каждый гражданин знает об общественном лицемерии и ищет лазейки для его преодоления. Возникает разрыв между справедливостью полиса и справедливостью человека, поэтому удовлетворительное решение вопроса о справедливости должно учитывать оба уровня как человеческий, так и полисный.

Единственный способ оправдания справедливости перед лицом этой критики — вернуть ей активное природное толкование, которое пока приписывается исключительно несправедливости. То есть требуется показать, что справедливость «сама по себе помогает человеку» (αὐτὴ δι' αὐτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίησιν, 367d), что ее можно понимать активно по аналогии с благами, «подлинными по самой своей природе» (ἀγαθὰ γόνιμα τῇ αὐτῶν φύσει), такими, как слух, разум или здоровье. *Справедливость не может основываться на слабости или быть «чужим благом»*. Она ценна сама по себе и по своим последствиям³¹.

Противоречие, поначалу даже вынуждающее Сократа признать свое бессилие, описывается через следующие положения.

Исходная посылка (ИП): любая природа стремится к своему благу (359c).

Определение несправедливости (ОН): стремление к своему благу равносильно несправедливости по отношению к другим людям (359ab).

Следствие: возникает конвенциональная концепция справедливости (359ab).

³¹ В начале II книги (357b – 358a) различаются три типа благ: 1) ценное само по себе; 2) ценное само по себе и по своим последствиям; 3) ценное по своим последствиям. Собеседники соглашались, что искомая справедливость относится к благам 2 типа. В связи с чем Аннас показывает затруднения современных теоретиков морали с классификацией платоновской этики справедливости, которую нельзя признать ни деонтологической (благо 1 типа), ни утилитарной (благо 3 типа) (ANNAS, *op. cit.*, p. 59-63; ср. IRWIN, *op. cit.*, p. 189-191). Заметим, что деонтологическая и утилитарная этики (согласно Аннас) логически дополняют друг друга как А и не-А до некоторого «целого» моральной репрезентации. Платоновская этика оказывается «исключенным третьим», А*, такого распределения. При этом в речи Главкона действительно ставится вопрос о благе самом по себе, а в речи Адиманта — вопрос о последствиях.

Критика: конвенциональная справедливость ущербна, она «чужое благо».

Задача: удовлетворительное определение справедливости должно следовать непосредственно из исходной посылки, а не выводиться реактивным образом из определения несправедливости.

Решающий аргумент

Сколько-нибудь полный разбор решения этой задачи, предлагаемого Платоном в *Государстве*, выходит за рамки данной публикации. Представим лишь решающий логический аргумент, который, конечно, не заменяет собой политического решения проблемы справедливости, ведь для этого потребовалось бы реализовать справедливый полис.

Если исходная посылка (ИП) представляет собой нечто вроде аксиомы греческого мышления *о природе*, то определение несправедливости (ОН) — результат политической коммуникации. Поэтому не только справедливость есть плод «общественного договора», несправедливость также возникает только вместе с обществом, поскольку в исходной, «физиологической», посылке (ИП) еще не подразумевается ни общества, ни несправедливости. Несправедливость не меньшая конвенция, чем справедливость, только это конвенция силовая, а не логическая. Силовая конвенция состоит в том, что в преследовании своего блага люди непременно наносят друг другу ущерб, то есть активные природные силы взаимодействуют *исключительно* через конфликт или столкновение. Это агональный принцип политического бытия, основывающийся на религиозном и этическом учении о дерзости (ἄβρις) человека, преступающего установленные пределы. Воспроизводя исходную посылку (ИП), Главкон говорит, что любая природа в движении к благу стремится к «своекорыстию» (пер. А. Н. Егунова). В оригинале — *πλεονεξία* — греческое слово, которое буквально значит «стремление к захвату большего, чем есть»; оно говорит о тотальной и слепой экспансии по всем направлениям³². Однако действительно ли люди настолько своекорыстны, что стремятся присвоить *все подряд*? Не предполагает ли следование «своему благу» не только захват чужого, но также и *отказ* от него? Но если верно последнее, то в некоторых случаях отказ от чужого справедлив не только по закону, но и по природе. Природная состязательность дополняется природной же *несоизмеримостью* желаний, невозможностью их пересечения. Каждый, вероятно, нуждается лишь в части чужого, а другую часть отвергает. В радикальном пределе этого хода

³² Ср. также с *πολυπραγμοσύνη*, многодеятельной экспансивностью, откровенно тиранического характера, которую Перикл утверждает как политическую добродетель, высмеивая «благородное миролюбие», свойственное рабам (Фукидид, *История* II, 63).

мысли, который и есть платоновский Каллиполис, происходит полная взаимная «ортогонализация» стремлений, так что движение к своему совершенно исключает захват чужого. Для этого исходную посылку нужно дополнить следующим тезисом (также в логике различия): люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа различна (*διαφέρων τὴν φύσιν*, 370a). Таким образом, возникает просвет в определении справедливости, которая уже не будет ни конвенциональной, ни вторичной по отношению к несправедливости. В некотором смысле данная справедливость неотличима от природной несправедливости, поскольку стремление к «своему благу» естественно дополняется отказом от «чужого блага». Позиции Сократа и Фрасимаха соединяются, но реализовать этот политический проект способна лишь активная сила философии, которая во II книге пока еще действует анонимно.