

I

«Никто не может быть оценен выше, чем истина»¹, говорит Сократ почти в самом начале десятой книги «Государства» (595c3-4)². Как тогда оценена может быть истина? Эта статья вызвана общим интересом к взглядам Платона на ценность истины³, а также более конкретным интересом, и к этому имеет отношение «Государство», к тому, что может быть названо нормативной ясностью истины. Всегда ли и везде обладать истиной полезно и хорошо? Или обладание истиной иногда может быть рассмотрено не как благо, а наоборот, как нечто плохое?

Мой ответ, в двух словах, будет таким, как об этом говорится и в «Государстве»: это зависит от того, о каких видах истины мы говорим. Есть привилегированный набор истин (которые я назову «философскими»), обладание которыми и является безоговорочным благом⁴; обладание же другими истинами («нефилософскими») может быть благом, а может и нет, и это зависит от того, как мы рассматриваем обладание такими истинами: принесет ли это нам пользу или вред⁵. В том случае, если такие истины принесут вред, то истина не имеет защиты: точка зрения диалога заключена в том, что людям не стоит ими обладать. К тому же, будет полезным обладать и некоторой ложью; а если так, то люди и должны ею обладать, и их лживость не осуждается.

Если говорить более детально, то результат обладания нефилософскими истинами с точки зрения пользы или вреда, зависит от критерия оценки со стороны самого обладателя, выявляющего на практике, способствуют они или нет хорошему поведению. В противоположность этому, будет благим обладать философскими истинами безотносительно к их эффектам на поведение их носителя. Я докажу, что это различие, в свою очередь, отражает то различие, которое показано в начале второй книги «Государства» - различие между тем, что оценивается за то, что оно есть само по себе, и тем, что оценивается за приносимые результаты⁶.

Рассматривая, как в «Государстве» понимается истина, я в основном буду исследовать то, какова позиция диалога по отношению к тому, как истина рассматривается внутри идеального общества, которое оно конструирует –

¹ «Однако нельзя ценить человека больше чем истину» - перевод на русский язык А.Н. Егунова. В дальнейшем все ссылки на русский перевод диалога «Государство», приводимые в примечаниях переводчика и в тексте самой статьи, будут адресовать к переводу этого диалога А.Н. Егуновым, опубликованном в академическом издании сочинений Платона: Платон. Собрание сочинений в четырех томах. – Т. 3. – М.: «Мысль», 1994. – (прим. пер.)

² Переводы в этой работе основаны на переводах в издании Grube/Reeve, 1992 с некоторыми поправками.

³ О некоторых идеях о том, каким образом диалог «Федон» касается предмета обсуждения, см. Woolf, 2007.

⁴ Об универсальной ценности обладания благом «справедливых» поступков, не зависящей от критерия полезности, а ценной только фактом своего наличия, о чем Платон говорит в диалоге «Государство», можно прочесть в книге Gaye R.K. The Platonic Conception of Immortality and its Connexion with the Theory of Ideas. – Cambridge, 2014. – (прим. пер.)

⁵ Различие, которое здесь кратко обрисовано, имеет сходство с тем, что принято, в отношении «Государства», у Simpson, 2007.

⁶ «Скажи-ка мне, представляется ли тебе благом то, что для нас приемлемо не ради его последствий, но ценно само по себе?» (Государство 2, 357b). – (прим. пер.)

Каллиполиса. Так как многое в содержании «Государства» концентрируется вокруг обоснования устройства Каллиполиса, то это не будет само по себе неправильной процедурой. Действительно, ведь большинство из того, что говорится в диалоге об истине, появляется в контексте этого устройства⁷. Поэтому я не буду слишком восприимчивым к возможности применения этих взглядов об истине вне Каллиполиса⁸. Развивая мысль о том, что Каллиполис был задуман для того, чтобы представлять собой наилучший способ организации людей, мы можем предположить, что этот истинный способ представлен парадигматически.

Думает ли Сократ, что устройство Каллиполиса само по себе подходит для точного описания идеального города? Да, думает, но для него из этого допущения не следует, что этот идеал может быть реализован на практике. Он отмечает, что эта модель будет иметь значение даже в том случае, если она не будет установлена по предполагаемому им плану, и добавляет, что «уже по самой природе дело меньше, чем слово, причастно истине» (Rep. V 473a1-2). Будет, однако, ошибочным посчитать вывод из замечания Сократа, что «истина является тем, в чем лишь он сам заинтересован», осуществимым. Ведь истинная мысль действительно заключена в том, что любая «осуществимость является только подверженной ошибкам признаком истины»⁹, но это такая точка зрения, так сказать, которая свойственна самой истине и ее отношению к теории и практике. Тем не менее то, что здесь говорит Сократ, определенно согласуется со взглядом, согласно которому больше истины заключено в абстрактных парадигмах, чем в их конкретной реализации, и здесь ничего нет о том, как он *оценивает* истину в сравнении, так сказать, с осуществимостью. Может быть, чрезмерная забота об истине может стать препятствием на пути решения вопроса¹⁰; вопрос же о нормативной здравости такой заботы остается открытым.

II

⁷ Самый явный случай разговора об истине, выброшенной за Каллиполис, в восьмой книге (560b-c), касается души сына олигархического участника диалога, которая, не имея «ни знаний, ни хороших навыков, ни правдивых речей» (λόγων ἀληθῶν), становится доступной для проникновения в нее «ложных мнений и речей». И тогда молодой человек становится на путь приобретения демократического свойства. Знания, которые отсутствуют у юноши благодаря «отсутствию осведомленности» (ἀνεπιστημοσύνη, 560a10) у его отца в том, как воспитывать, происходят, по видимому, из программы для Каллиполиса, в которой сказано, что тимократическое свойство возникает из-за недостатка «разума (λόγος), смешанного с музыкой» (549b6), который собирает свои основные элементы. Так что мы снова возвращаемся к вопросу о том, каким образом истина есть в Каллиполисе.

⁸ В действительности Сократ, как хорошо известно, утверждает в первой книге «Государства» (331c), что высказывание истины может быть не всегда правильным; эта мысль хорошо согласуется с тем, как он рассматривает рассеивание лжи в Каллиполисе, как мы увидим. Кажется правдоподобным, что по отношению ко лжи Платон «не является моральным ригористом» (Szaif, 2004, 203).

⁹ Обе цитаты взяты из Scholfield, 2006. стр. 239 и 240 соответственно. По вопросу осуществимости Каллиполиса см. Burnyeat, 1992.

¹⁰ «Государство» не является нечувствительным к этому спорному вопросу, учитывая вызов Адиманта Сократу сразиться с типичным недовольством, которое заключено в том, что даже лучшие из тех, кто увлечен философией, выявляются как «бесполезные» городу своими знаниями (Rep. VI 487d3-5).

Итак, позвольте мне предположить, что «Государство» представляет собой, на первый взгляд, диалог, ориентирующий скорее на принятие неустойчивой позиции по поводу ценности истины; и так как всего с одним исключением (см. **Истину 3** ниже) относящиеся к делу тексты встречаются в контексте внутреннего порядка (особенного необходимого для образования) Каллиполиса, то нет никакой пользы в разделении этих текстов на те, которые относятся к Каллиполису, и на те, которые относятся к тому, что находится вне Каллиполиса. Временами кажется, что там говорится о том, что людям всегда хорошо обладать истиной:

Истина 1. [Сократ]: Я говорю только, что вводить свою душу в обман относительно действительности¹¹, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью – это ни для кого не приемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь. (Rep. II 382b1-4).

И 1 имеет прямое отношение ко лжи и невежеству, не к истине. Но кажется вполне оправданным вывод о том, что, в ненависти к невежеству и лжи относительно вещей, которые есть, «каждый» желает для своей души – не состояния, так сказать, пустоты, а истину. Конечно, мнение о том, что желает именно «каждый» может быть ошибочным. Но оно, кажется, приобретает крепкое одобрение от Сократа:

Истина 2. Почему? Разве ты не считаешь, что люди (*τοὺς ἀνθρώπους*) лишаются чего-нибудь хорошего лишь против своей воли, а плохого – всегда добровольно? Разве это плохо – заблуждаться насчет истины (*τὸ ἀληθεύειν*), и разве не хорошо – ее придерживаться? Иметь мнение о том, что действительно существует, разве это, по твоему, не значит придерживаться истины? (Rep. III 413a5-8)

И 1-2 тогда предполагают высокую оценку истины по шкале нормативной здравости. Но другая перспектива, скорее, представлена в другом месте, хотя изначально не в особенно доставляющем трудности виде. Хотя Кант и возразил бы, но можно подумать, что следующий излюбленный прием является не более, чем общим смыслом:

Истина 3. [Сократ]: Несправедлив тот, кто ... вознамерился бы сказать ему (безумному человеку – прим. авт.) всю правду. (Rep. I 331c8)¹²

¹¹ В имеющемся русском переводе – «относительно действительности», а в приведенном автором английском переводе – «about the things that are», то есть «относительно вещей, которые есть». – (прим. пер.)

¹² Автор скорее всего имеет в виду, что для Канта запрет на то, чтобы сказать истину безумному, не является таким очевидным, как для Платона. Для Канта, в каком бы состоянии человек не находился, всегда необходимо стремиться к анализу основ и принципов познавательной деятельности разума, к осознанию границ разума и адекватной оценке теоретического опыта. – (прим. пер.)

Конечно, тут нет большой проблемы, пока мы молчаливо рассматриваем **И 1-2** через призму условия, что обладание истиной - вещь хорошая «кроме случая безумия».

Есть еще фрагменты, которые кажутся значительно расширяющими сферу запрета на обладание истиной. От безумных мы движемся к молодым и глупым и далее:

Истина 4. [Сократ]: Даже если бы это было правдой (то, что боги вели себя дурно¹³ – прим. авт.), я не считал бы нужным так запросто рассказывать тем, кто еще неразумен и молод¹⁴, - гораздо лучше обходить это молчанием, а если уж и нужно почему-либо рассказать, так пусть лишь весьма немногие выслушают это втайне... (Rep. II 378a2-5)

Теперь Сократ убежден в том, что *не является правдой то, что боги когда-нибудь ведут себя плохо* – у него есть аргумент, что боги никогда бы не имели недостатка в совершенстве (Rep. II 380d-381c, и 379a-c)¹⁵. Наш фрагмент, тем не менее, создает очень важный момент в понимании вопроса ценности истины. Очевидно, что рассказы о плохо ведущих себя богах нежелательны из-за опасных сигналов, которые эти рассказы могут послать о том, какого рода поведение является законным. Что Сократ проясняет, расшифровывая контрафактное дело, так это то, что только *истина* и *ложь* важны в выработке отношения к таким рассказам, когда они распространяются.

Но все же кто-то может, по крайней мере, еще и продолжить стратегию рассмотрения **И 1-2** в относительно безвредном ключе, добавляя «молодых и глупых» к нашему списку людей, для которых не всегда является хорошим обладание истиной. Кто-то может также поинтересоваться, насколько емкой может быть категория «глупые»; и последняя часть фрагмента, по-видимому, указывает не на то, что наименьшему из возможного числа молодых и глупых была выдана тайна, как будто могла быть некоторая элитная группа таких людей, которые были одарены этой привилегией, а на то, как их мало было вообще; а представление о секретности, возможно, указывает на маленькую интригу с теми, кто мог взять информацию без того, чтобы быть сбитым с толку. Так или иначе, мы вскоре двигаемся от молодых ребят к тем, кто постарше:

¹³ Здесь Платон обращается к «Теогонии» Гесиода, к мифу о борьбе Кроноса и Урана, Зевса и Кроноса. – (прим. пер.)

¹⁴ Некоторые, вслед за Grube/Reeve переводят фразу *ἄφρονάς τε καὶ νέος* гендиадисом «глупые молодые люди» (стр. 53); но Сократ едва ли рассматривает глупость как то, что принадлежит исключительно молодежи, и как отмечено у Ferrari, 1988 (стр. 114 и сноска 27), Сократ временами совершенно открыто рассматривает достигших совершеннолетия как часть публики, интересующейся поэзией: см. далее *παῖσι καὶ ἀνδράσιν* (Rep. III, 387b4), также (Rep. II 380c1-2) и (Rep. II 387c6-d2), цитируемый ниже.

¹⁵ Фоном рассуждения о том, что боги не имеют недостатков, у Платона является тема воспитания: «в воспитательных целях из мифов должно быть изъято все недостойное богов» (Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. – Москва: «Мысль», 1993, стр. 561). – (прим. пер.)

Истина 5. [Сократ]: Если мы намерены внушить гражданам такое убеждение, чтобы никогда никто из них не питал вражды к другому и что это было бы нечестиво, то об этом-то и должны сразу же и побольше рассказывать детям и старики, и старухи, да и потом, когда дети подрастут (*πρεσβυτέρους*); и поэтов надо заставить об этом писать в своем творчестве. (Rep. II 378c6-d2)

Может быть, этот текст не уместен в качестве доказательства понижения значимости правды? Сократ ведь не говорит, что ложью является то, что не было никогда такого, чтобы каждый гражданин ненавидел другого. Однако очень тяжело поверить, что даже в Каллиполисе, со свойственным ему акцентом на единство и гармонию, Сократ мог бы быть уверен в том, что такое никогда не случится¹⁶. Если двигаться ближе к делу, то Сократ, конечно, не создает необходимости для нас думать, что обстоятельство невозможности того, чтобы каждый гражданин ненавидел другого, *зависит* от того, что оно является истиной. Интерес Сократа заключен в полезном эффекте поведения граждан, настолько, что он заключает, что создание такого верования, истинного или нет, случится. Несомненно, Сократ надеется соорудить круг добродетели; порождение таких верований производит такой результат, посредством которого гражданские дружественные отношения станут максимальными; и наоборот, если гражданская вражда становится распространенной, задача убеждения станет соответственно этому сложнее. Но будет не объяснимо изощренным позволить последнему возражению ожидаемому результату, которое, по сути, есть возможность призыва ко лжи, наложить вето на весь проект. Правда здесь не может быть просто понята как нечто ясное и нормирующее.

И, наконец, есть такие виды лжи, иметь которые в душе желательно для каждого:

Истина 6. [Сократ]: Но какое мы нашли бы средство заставить преимущественно самих правителей – а если это невозможно, так хоть остальных граждан – поверить некоему благородному вымыслу из числа тех, которые, как мы недавно говорили, возникают по необходимости?¹⁷ (Rep. III 414b7-c2)

Выясняется, что Сократ и Главкон выступают более как скептики (415c) по отношению к осуществимости внедрения мифа о Металлах¹⁸, который намечается здесь; но их *желание* следовать этому мифу не вызывает вопроса. Они идут к тому, чтобы заключить, что хотя первое поколение граждан может и не быть поддающимся

¹⁶ Кто-нибудь может согласиться со строгой критикой у Brickhouse и Smith, 1983, отмечая для себя этот текст как «явную ложь» (стр. 83), хотя он мог бы быть не такой вопиющей ложью, если бы Сократ имел в виду Каллиполис.

¹⁷ «Благородный вымысел», о котором уже шла речь ранее в диалоге – ложь, возникающая, например, ради спасения города от врагов. К этому фрагменту автор статьи подойдет далее. – (прим. пер.)

¹⁸ Миф у Гесиода («Труды и дни»), который начинается с того, что боги «создали прежде всего поколение людей золотое», но «землю теперь населяют железные люди», которые живут в несоизмеримо худших условиях, чем их предки. Смысл этой истории заключен в подчеркивании разности поколений. – (прим. пер.)

убеждению, то последующие поколения – могут быть (с-d). Кто убедит? Может быть, та часть диалога, где Сократ говорит в Шестой книге (497с-d; см. также 501a, и Третью книгу 412a-b), что ему понадобится провозгласить «теорию устройства» (*λόγος τῆς πολιτείας*), которое диалог «Государство» и намеревается завещать. Какая бы не была механика, основная позиция Сократа о поколениях здесь ясна: чем мы дальше от городского актуального создания, тем легче, по всем параметрам, будет основать вымышленный город; защита истины является главным препятствием утверждающемуся мифу¹⁹.

III

Мне кажется, к этому моменту, попытка поработать с **Истинами 1-2**, освобождая определенных действующих лиц от их заявлений, близка к провалу. Если есть такие существенные виды лжи, что даже правители прекрасно ее поглощают, вместе с принятием того, что возможности пресечения более широкого круга неудобных случаев правды, и рассеяния противоположности такой лжи, то эти тексты представляются бессмысленными в своих провозглашениях правды как универсального блага и лжи как ее противоположности.

Джулия Аннас²⁰ отметила возможное напряжение внутри Каллиполиса между любовью правителей к истине и их готовностью снабжать ложью, но если что-то преуменьшает проблему, так это отсутствие очевидного противоречия в любви представителя правителя – и даже в любви самого правителя – к определенному благу, что уравнивает противоположность блага с самим благом²¹. Сократ проводит разделение (Rep. II 382a-b), между «подлинной ложью», которую все ненавидят, - это та, которой кто-то обладает, но не знает об этом – и менее причиняющей беспокойство «словесной ложью», - той, которая осознается, что она есть²², и которая может быть полезна другим (II 382c7), но результатом ее будет, конечно, то, что ее получатель не будет ничего знать о ней. Это парадокс, возникший из-за идеи

¹⁹ Я думаю, не следует смягчать эту ситуацию приписыванию тексту совместно, например, с Kamtekar, 2006 (стр. 199), той идеи, что миф старается истолковать, выразить «моральные истины». В тексте ничего подобного нет, смысл существования мифа заключается в том, чтобы наполнять граждан, всеми правдами и неправдами, чувством обязательства к порядку Каллиполиса. Интерпретаторы «Государства», в целом, более склонны считать, что этот диалог сам по себе сообщает более глубокую истину для того, чтобы обосновать наличие в нем лжи. Смотрите ниже часть IV статьи.

²⁰ Annas J., 1981, стр. 166-167, см. также стр. 107.

²¹ Так Brickhouse и Smith 1983 где-то преувеличивают, утверждая, что можно иметь соблазн увидеть «парадокс первого порядка» (стр. 84) при сопоставлении любви к истине правителей с их готовностью использовать ложь.

²² Затем Сократ описывает эту ложь как «не беспримесную» (Rep. II 382c1-2). Такое описание «словесной» лжи не должно быть объяснено, вслед за Reeve, 1988 (стр. 209-210), тем, что этот (словесный) вид лжи направлен на то, чтобы выразить некую этическую истину или по крайней мере чтобы не ввести в заблуждение в этом отношении; даже если это и было причиной того, что Сократ рекомендует использовать такой вид лжи (в чем я сомневаюсь), он несомненно думает, что такая ложь может быть полезным средством только при определенных условиях (см. далее II 3: *πότε καὶ τῷ χρήσιμον*), так что вышеуказанный аспект лжи вряд ли является частью ее родового определения.

того, что для некоторых принимать ложь может быть желаемо, когда истина по общему мнению является благом (и она противоположна злу) для всех²³.

Как тогда, однако, можно примириться с очевидной щедростью в описании истин в **И 1-2**, в то время как обладание истиной рассматривается с ограничением в **И 3-6**, имея ввиду все, что говорится в обоих случаях? Я предполагаю, что вместо того чтобы определять **И 1-2** по отношению к такой категории людей, которые отстаивают свою логику с помощью **И 3-6** ценой здравого смысла, гораздо лучше для сглаживания напряжения использовать более обещающий подход - сделать так же, но по отношению не к людям, а к истине²⁴: идея о том, что истинами самими по себе всегда и везде хорошо обладать является ограниченной. Если прочесть **И 1-2** уже с учетом вышесказанного (как я покажу это далее в V части статьи, это можно сделать не теряя смысла этих фрагментов), то окажется, что эти фрагменты прекрасно сочетаются с точкой зрения, что когда мы касаемся истин вообще, то во многих случаях людям хорошо ими не обладать.

Истины, которыми всегда хорошо обладать, я обозначу как «философские» истины. Они будут, грубо говоря, теми истинами, которые появляются совместно с идеями, и именно такие истины должен отыскать философ в «Государстве». Все другие истины я назову нефилософскими. Это разделение, я покажу далее, укажет на то разделение, данное в книге 2 (357b-d), имеющееся между предметами, обладающими собственной ценностью, предметами, ценными из-за их результатов, и предметами, ценными и тем, и другим.

Дальнейшее объяснение различия между тем, что имеет ценность само по себе, и тем, что ценно по своему результату, будет предпринято ниже, в частях X и XI; но мое ключевое требование, как оно и подобает истине, заключено в том, что то, что ценно по своему результату, – зависимо от стремления к хорошему поведению того, кто обладает истинами в исследуемых вопросах, тогда как то, что ценно само по себе – нет. В этом смысле, ценность нефилософской истины чисто практическая.

IV

Этот дуализм, касающийся истины (философской и нефилософской), который, на мой взгляд, служит главной цели настоящей статьи, не обеспечит полного отражения всех позиций диалога. Например, есть какое-то сомнение в том, что истины математических наук можно воспринимать в качестве существенной подготовки к изучению идей, хотя при беглом взгляде на математические истины

²³ Тут могут сказать, что обладание истиной уже является благом, только меньшим, чем, например, благое поведение, и так говорят, чтобы отделаться от ситуации, где двое конфликтуют. Такая позиция уже является ответом на вопрос о нормативной здравости, но ответом отрицательным, что я буду обосновывать; по крайней мере, это является правильным подходом в отношении к нефилософской истине.

²⁴ То есть допустить разные виды истины. – (прим. пер.)

может показаться, что истинные математические знания близки этому²⁵. В том же духе мы должны подходить к установке на то, что есть четыре части разделенной Линии²⁶, и это надо сделать даже перед тем, как допустить особое положение идеи блага и то, что один из главных критериев Линии – критерий истины:

[Сократ]: И разве не согласишься ты признать такое разделение (линии – прим. авт.) в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому. (Rep. VI 510a8-10)

[Сократ]: Расположи их (четыре вида познавательной деятельности – прим. авт.) соответственно, считая, что, насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности. (Rep. VI 511e2-4)

Если рассматривать Линию, отбросив все сложные места, и не делая попытки это оправдать, то можно более четко увидеть важность отрицательного момента того факта, что мы не должны брать оттуда различные значения истины и привносить в наше рассмотрение. Последнее, что ожидал бы автор, желающий выразить, что понятие используется двусмысленно, это построение модели с единственной (хотя бы даже и разделенной) линией, как главной характеристикой такой модели. Сказать, что высшие части Линии обладают большей истиной, чем низшие, означает подразумевать то, что истина в обоих случаях, о которых мы говорим, имеет одно и то же качество²⁷. Когда мы двигаемся по Линии, мы двигаемся по такому же направлению; это кажется именно тем моментом, который линейный образ вообще предназначен реализовать. Поэтому, я буду говорить парадигматически, если не непреклонно, о разных группах истин, а не о разных смыслах истины.

То, что есть два смысла истины в «Государстве», отстаивается, однако, Брикхаусом и Смитом²⁸, которые заявляют, что и в греческом, и в английском, помимо «сентенциального» значения термина «истина», отвечающего за то, что есть суть дела, этот термин используется в оценивающем смысле как синоним слов «действительное» или «благое». Возможно заслуживает внимания, что эти авторы

²⁵ Математические знания способствуют обращению души «от становления к истинному бытию» (Rep. VII 525c5-6), что означает – к идеям. Геометрия существует ради (*ἕνεκα*) «познания вечного бытия» (VII 527b4), на что Главкон быстро делает ответный выпад, что геометрия есть знание о том, что вечно есть (527b6-7), хотя эта его мысль не получила явного одобрения у Сократа. О споре о роли математики в «Государстве», и ее связи с ценностью, см. Burnyeat 2000.

²⁶ Рассуждение о линии, иллюстрирующей два мира («умопостигаемый» и «видимый»), начинаются с фрагмента VI 509d. – (прим. пер.)

²⁷ Я говорю это без предубеждения по отношению к вопросу, для каких предметов в диалоге истина выступает их качеством. Также я не преследую цель ответить на вопрос, как именно надо говорить о вещах, обладающих большей или меньшей истиной (ясно, что «Совместное присутствие Противоположностей», о котором говорится, например, в Пятой книге (479a-d), является свойством чувственной, а не интеллигибельной области). Оба этих вопроса центральны для любой полноценной дискуссии о роли истины в «Государстве». Но попытка разобрать эти вопросы здесь скорее скроет, чем заострит вопрос о ценности, на котором я хочу сконцентрировать внимание.

²⁸ Brickhouse, Smith, 1983, 1986.

не показывают прямо в платоновском корпусе такие случаи употребления слова «истина», в целях засвидетельствовать тот смысл, что они ему приписывают. И не легко так же ухватить именно тот смысл, который предполагается ими, так как «действительное» и «благое» не являются очевидными друг другу синонимами (в обоих языках). Пример, который предлагают Брикхаус и Смит – «настоящий друг», - означает то, «когда мы хотим утвердить, что [кто то – прим. авт.] является на самом деле «настоящим» или «хорошим» другом»²⁹. Но «друг» уже является термином, содержащим в себе позитивную оценку, так что называя кого-то настоящим другом, мы вынуждены тем самым сказать что-то позитивное. Попробуйте заменить «хороший» на «он настоящий хам», и вы увидите, какой сомнительной является семантическая связь у слова «настоящий» с добротой.

Даже если «действительное» и «благое» соотносятся напрямую (как в том случае, когда утверждение «Сократ мудрый» будет истинным, если мудрость Сократа действительна), то парность «истинного» и «благого» гораздо более спорная, хотя это есть тот самый аспект, которому Брикхаус и Смит, имея в виду «Государство», придают особое значение в объяснении того, что истина в оценивающем смысле измеряет ту степень, с которой благо было реализовано в связи с соответствующей идеей, в чувственном мире. Так, они обращаются к утверждению Сократа в 6 книге «Государства» (501b-d) о том, что тот, кто является обожателем «истины и бытия» (*τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας*, 501d1-2), постарается произвести наилучшее из возможного отражение идей добродетели в городе. Но здесь мы имеем дело с такими вещами, которые, являясь добродетелями, уже тем самым являются чем-то благим. Так что воспроизводя в чувственном мире (настолько, насколько я могу) истину о справедливости – что является актуальным для вопроса справедливости – я, конечно, наделю мир степенями благости. Просто ошибочно заключить из этого, что платоническое использование слова «истина» может означать «благость»³⁰. Также можно заключить (взяв из «Федона», 65d-e и далее), что так как идея здоровья, пример «истины и бытия»³¹, снабжает здоровьем вещи чувственного мира, то для Платона «истина» может означать «здоровье»³².

²⁹ В тексте статьи в этом месте автор употребляет два слова: «real» и «good». В случае безотносительного использования этих слов, я их перевожу как «действительное» и «благое», а в случае использования этих же слов по отношению к слову «друг», я перевожу эти слова как «настоящий» и «хороший», что соответствует употреблению этих слов в русском языке в ситуации применения их к слову «друг». – (прим. пер.)

³⁰ Такое использование слова «истина» кажется предполагается у Johansen 1998, который говорит (с частичной ссылкой на миф о Металлах) об «историях, рассказанных правителями [Каллиполиса – прим. авт.], которые являются буквально ложью, но которые истинны в том смысле, что они выражают то, что является благом для города».

³¹ Сократ риторически спрашивает: отыщет ли кто-нибудь в объеме разных смыслов «самое истинное» (*τὸ ἀληθέστατον*, Phaedo 65e1-2) о здоровье и о других предметах, таких как размер и сила, и «что каждая из этих вещей представляет собою по своей сущности» (*ὅ τι γυγάνει ἕκαστον ὄν*, Phaedo 65d13-e1).

³² Хотя это утверждение получено только лишь благодаря забавному доверию к ссылке Сократа на то, что он называет «подлинным» (*ἀληθινή*) городом – город свиней – «здоровый» город (Rep. II 372e6-7), более серьезные вопросы поднимаются (которые здесь я трогать не буду) о том, почему город стяжателей, который «лихорадит» (II 372e8) и который очевидно не является подлинным, должен послужить стартовой площадкой для Каллиполиса.

Схожие применения темы морали присутствуют и в другом выводе диалога «Государство», на который ссылаются Брикхаус и Смит для того, чтобы подчеркнуть оценивающий смысл «истины»; этот вывод – утверждение Сократа в 508d-e, что идея блага производит истину. Сократ здесь касается отношения идеи блага к другим идеям, в частности – к идеям добродетелей (см. 505a, 506a и далее)³³. Благо вносит в них истину настолько, насколько оно причиняет им их бытие в качестве того, что они есть – такие объекты как добродетели должны быть благи³⁴. И опять, в этом никак не подразумевается то, что значением «истины» является «благо»; это усиливается требованием Сократа о том, что, хотя благо и является причиной истины, но считать истину «самим благом было бы неправильно» (VI 508e), так что рассматривать истину как синоним благи нелепо.

Исходя так же из другой перспективы, я не думаю, что будет правильным вместе с Кристофером Гиллом³⁵ сказать, что в своих недовольствах содержанием греческой поэзии, диалог «Государство» держит на службе «определенные особенные и расширенные смыслы «лжи»», разработанные для того, чтобы заботиться не только о фактической ложности, но и об этической неправоте³⁶. Наоборот, Сократ все время держит эти два понятия в раздельности, представляя свой главный критерий для приятия произведения «хорошо» (*καλόν*, II 377c2) ли оно, впоследствии утверждая, что поэты рассказывают лживые истории (377d4-5), а затем определяя получающееся искажение богов как особо проблематичное, если кто-то не лжет красиво (*καλῶς*, II 377d8). Оскорбляющая ложь о богах будет далека от чего-либо хорошего (II 377e): последующее за ложью изображение данного превосходства богов станет моральным уродством. Но это – мнения кого-либо заинтересованного не в увеличении объема термина «ложь» для того, чтобы им покрыть этическую неправоту, а заинтересованного в объяснении того, что его главное беспокойство - не ложь, как таковая, а ложь, которая представляет пример морального уродства; это позиция, которая основана на различии непристойного и лжи. И здесь, мне кажется, нет заслуживающего доверия свидетельства тому, что «Государству» свойственно этическое или оценочное прочтение пары истина/ложь.

V

³³ VI 505a: «идея блага – вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное»; VI 506a: «справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неизвестно». – (прим. пер.)

³⁴ Смотрите об этом Sedley, 2007, стр. 269.

³⁵ Gill, 1993, стр. 46.

³⁶ Прочтение слов Сократа в пользу того, что этически позитивное содержание уподобляется истине, может быть и как у Ferragó, 1989, стр. 112: «что хочет Сократ выделить, так это то, что глубочайший этический смысл – совсем не ложь, а истина». Так же и у Morgan 2000, стр. 164, о поучительном мифе об образе, используемом в Каллиполисе, как о «внешности лжи, отражающей этическую истину».

Если принять во внимание, что обозначенный дуализм, при том, что он менее изысканный, чем в онтологии, которую имеет целью отразить, является наброском главной позиции диалога «Государство», то я понимаю это так:

(А). Философскими истинами всегда и везде хорошо обладать, и это потому, из-за соображений, которые мы обсудим, что обладание ими и они сами – хорошая вещь. Даже если обладание ими в дальнейшем в целом приведет к хорошим результатам, как в том случае, например, когда обладание ими способствует хорошим поступкам обладателя, актуальное обладание этими истинами имеет ценность независимо от рассмотрения их влияния на поведение.

(В). Нефилософскими истинами не всегда хорошо обладать, и это потому, что обладание ими и они сами по себе – вещь нехорошая. Хорошо или плохо ими обладать – зависит от каждого частного случая, от того, пользу или вред они принесут. А это будет, в свою очередь, зависеть главным образом от того, к хорошему или плохому поведению обладателя ими они наверняка приведут. Достаточно часто будет лучше (то есть, более благоприятно для хорошего поведения), по отношению к нефилософской области, обладать ложью, чем истиной.

В качестве начала защиты этих тезисов предлагаю обратить более пристальный взгляд на **И 1-2**, что позволит увидеть, что эти фрагменты могут быть прочтены несколько сужено в той степени, в какой вопрос об истинах, к которому эти фрагменты применимы, затронут. Оба высказывания, приведенные в этих фрагментах, говорят о том, что плохо обладать ложью или неведением по отношению к «вещам, которые есть». Последняя фраза, хотя и может быть использована не как специальный термин, относящийся к предметам мира, также имеет значение специального термина, который относится конкретно к идеям, а предметы мира, строго говоря, являются неподходящими для этого носителями эпитета «быть».

Несомненной правдой является то, что в этом месте диалога мы еще не были ознакомлены с идеями. Но, прочтя всю работу, мы имеем право поинтересоваться, имеется ли намек в **И 1-2** на то, что есть более широкая позиция по поводу ценности истины, в терминах тех истин (которые я обозначил как «философские»), к которым последующие отрывки могут быть применены. Когда к **Истинам 1-2** подходишь в первый раз, совершенно естественно их прочесть не в специальном ключе³⁷. Усвоив позднюю метафизику, однако, вряд ли мы намерены прочесть такие фразы как «вещи, которые есть» с невинно закрытыми глазами. Внимательный подход требует принимать в расчет метафизику при рассмотрении возможностей интерпретаций; более глубокие мысли о рассматриваемой истине побуждают нас так поступить.

³⁷ Действительно, **И 2** говорит о необходимости «иметь мнение» (*δοξάζειν*) о вещах, которые есть (Ш 413a8), что не соответствует поздней метафизической схеме, в которой знание принадлежит познанию, а не мнению о том, что есть; хотя Сократ едва ли мог предложить «**знание** о вещах, которые есть» в качестве адекватного общего описания для того, чем нужно обладать, чтобы получить истину, поиск чего является здесь его целью.

Даже в оригинальном контексте есть прямое указание на то, что к **Истине 1** при любых обстоятельствах не должен быть применен неограниченный кругозор. Несколькими строками ранее Сократ заявил, что никто охотно не владел бы ложью о прежних вещах, зато владел бы ложью о «самых важных предметах» (*τὰ κυριώτατα*, II 382a8). Что это за предметы – опять не определено, но важное требование на ограничение применения всего кругозора тем не менее здесь ясно указано, и оно будет удовлетворено по мере развертывания диалога³⁸.

А теперь я принимаю безоговорочно, что ярлык «бытие», вместе с родственными фразами, задействован для более теоретических контекстов об идеях в «Государстве». В этом отношении ключевым фрагментом является рассуждение о любителях зрелищ в пятой книге (V 475-480), которое старается установить, что только «F само по себе», противопоставленное многим F-вещам, может быть названо как «то, что есть», и эта фраза, в свою очередь, определяет границы того, что вообще может быть познано. Более того, в начале рассуждения Сократ отделяет любителей зрелищ от подлинных философов (любителей мудрости), называя последних теми, «кто любит усматривать истину» (V 475e4), так что здесь, кажется, мы видим возвращение к мысли о возможности отнести класс именно философских истин к знанию об идеях.

Заявив ранее, что будет ошибочным понимать **И 1-2** как истины, закрытые для определенной категории людей, я не отрицаю того, что Сократ считал, что только избранные могут достичь философской истины. «Толпе не присуще быть философом» - попадает он прямо в точку в шестой книге (VI 494a3)³⁹. Существенное различие состоит в том, что безумный и молодой – это такие характеристики, которые являются той причиной, согласно которой было бы плохо, если бы определенные истины были бы переданы. Тому, кто не имеет отношение к философии, тем, наоборот, не плохо передавать истины, а бессмысленно, и именно философские истины, поскольку они не могут быть восприняты такими людьми. С таким же успехом можно попробовать передать большинству из нас более утонченные истины квантовой теории. Если бы большинство было способно воспринимать философские истины, они бы извлекли из них выгоду точно так же, как и из чего-либо другого. В этом важном смысле ценность философской истины остается неопределенной; любой, кто воспринял ее, станет обладать благом.

³⁸ В более прямом контексте возможна скрытая ссылка на 377e6-7, где наиболее «значительное» (*τὸν μέγιστον*) касается поведения богов; и возможно предвидение отрывка III 392b1, в котором та же фраза применяется (в соответствии с тем, о чем тут говорится) к счастью и справедливости для людей; но это проявляется, когда мы доходим до VI 503e-504a, где указаны «самые высокие познания», требующие «более долгий путь» (504b2) диалектического исследования для раскрытия того, что есть идеи четырех кардинальных добродетелей (см. также 504a5-б). Идея блага сама по себе описана как «владычица» (*κυρία*) в интеллигибельной области, снабжая истиной и пониманием (VII 517c2).

³⁹ Относится ли это к загадке о распределении человеческих талантов - это вопрос, который тут я не буду рассматривать.

Однако, есть еще маленькая возможность заключить, что раз метафизика диалога все еще участвует в обсуждении, то мы можем говорить без дальнейших хлопот о специфическом наборе истин, которые могут быть обозначены как философские. Чтобы быть уверенным в этом, некоторое количество фрагментов действительно подтверждают связь между «тем, что есть», как оно относится к идеям, и истиной. Например:

[Сократ]: Когда она [душа – прим. авт.] устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их и так и этак, и кажется, что она лишилась ума. (Rep. VI 508d3-8)

Подобно этому, Сократ, после рассуждения о том, как философ-правитель усматривает идеи, устанавливая правильный вид города и граждан, спрашивает возможных критиков философии:

Какие же у них могут быть возражения? Разве только что философы не страстные поклонники истины и бытия? (Rep. VI 501d1-2)

Если мы знаем, что об этих критиках говорится в VI 499d, что они «большинство» (*τῶν πολλῶν*), и что они, по-видимому, являются тем же, что и «толпа» (*πλήθος*), которая, как показано в VI 493e-494a не будет владеть тем, что есть такая вещь, как красота сама по себе, противопоставленная многим прекрасным вещам, то вполне вероятно, что то, что они признают, в их ртах не может иметь отношения к употреблению фразы «что есть» в ее специфическом аспекте⁴⁰. Тем не менее, и тут, и в дискуссии по поводу знания и веры в пятой книге диалога, которая вызвала здесь некоторый резонанс⁴¹, Сократ старается исправить критиков путем попытки убедить их в том, что взгляд философа - сверх мира множественности. В этом отношении, хотя даже критики и могут не воспринять знание об идеях (см. об этом Rep. V 476b-c), они могут быть подведены к восприятию первичного наброска метафизики Платона, к которому относится и «то, что есть», и то, которое может быть ими понято как обладающее особенным референтом.

VI

⁴⁰ О предположении, что высказывание философа, по внешнему виду совпадающее с высказыванием обычного человека, обладает особым (онтологическим) значением, см. статью: Тихонов А.В. Диалог «Пир»: гипотеза об онтологической характеристике философии//Универсум платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиция в античности и в европейской философии. – СПбГУ, 2005. – стр. 21-27. – (прим. пер.)

⁴¹ В 476d-e стоит задача спокойно убедить (*πείθειν*, e1) сердитого возражающего; в 501c Сократ выражает надежду, что они убеждают (*πείθομεν*, c5) тех, кто был зол и делают их кроткими.

Так это или нет, но имеются тексты, которые, как кажется, указывают на то, что тот факт, что философы остаются связанными с истиной, может быть истолкован более широко. Действительно, в следующих двух отрывках Сократ отказывается от своего критерия определения подлинной философской природы:

[Людам, обладающим философской натурой, свойственны – прим. авт.] правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине (Rep. VI 485c3-4).

Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет изо всех сил стремиться к истине. (Rep. VI 485d3-4)

Однако следует четко знать, что имеет в виду Сократ, определяя философскую природу. Он не обязательно описывает свойства полностью оперенного философа, скорее он описывает свойства таких людей, которые могут стать такими; так, он ссылается на детство в приведенном выше фрагменте. Это ярко выражено в шестой книге (489e-490a), где Сократ говорит о том, что то, что они делали, являлось определением природы, которая должна принадлежать тому, кто «собирается стать» (*ἔσομενον*, a1) прекрасным и хорошим человеком; такой человек, говоря уже о подлинной философии, должен следовать за истиной «любыми средствами и всюду» (*πάντως καὶ παντῆ*, a2). Сократ далее приближается к тому, чтобы сказать, что им следует исследовать то, каким образом философская натура может извратиться (490e), а затем отмечает, что будет ли эта натура осуществлена либо она будет испорчена, зависит от того, какое образование она получает (492a).

Что отсюда следует, так это то, что особенность быть заинтересованным во всякого вида истине является не признаком зрелого философа, а признаком молодого человека, способного им стать. Приобретение философской истины не входит в курс обучения на ранних стадиях философского образования – известно, как Сократ отстраняет от участия в диалектике (пути по достижению философских истин) тех, кто слишком молод, чтобы пожинать ее плоды (Rep. VII 539a-d). Скорее представляет собой неослабевающий поиск, необходимый для обладания философской истиной, испытание тех, кто может пожинать плоды, когда станет для этого достаточно зрелым, чем то, когда будучи моложе, они показывают неослабевающий интерес к выяснению вещей в целом, то есть к критерию некоторого психологического правдоподобия.

Присутствие диалектики, в свою очередь, позволяет правильно рассмотреть те фрагменты, в которых философия и истина рассматриваются вместе, так как диалектика имеет большее отношение к философским (как я их называю) истинам, чем к истинам вообще. Так, жалуясь, что критики философии не слышали толком «прекрасных и благородных рассуждений» (*λόγων ἰκαλῶν τε καὶ ἐλευθέρων*, Rep. VI 499a4), которые ищут правду «всеми средствами» (*ἐκ παντὸς τρόπου*, 499ab), Сократ конечно имеет в виду диалектический спор, говоря о таких рассуждениях, в

которых истина является обсуждаемым вопросом, касающимся природы справедливости, красоты и так далее. И точно так же, когда Сократ подразумевает то, что философская душа не будет содержать в себе ничего из лжи, а будет возмущаться, ухватив ложь других людей (*ἀμαθαινουσα ἰαλίσκομένη*, VII 535e4), то вот это схватывание безошибочно отсылает нас к полному боли феномену диалектического опровержения⁴².

Это подтверждает то положение, что интерес философа как такового лежит к частичному виду истин, к тем, которые касаются идей. И соответственно этому получено право продолжить говорить о таких истинах, определенных как философские, как об особой категории диалога «Государство», раз метафизика этого диалога имела уже в виду⁴³.

VII

Давайте теперь перейдем к нефилософской области. В ней, как мы увидели, когда дело касается поверий, скажем, о поведении богов или о началах города, речь не идет о такой истине, свойственной им, и которая определяет то, что люди должны прийти к обладанию ею. Более того, как я докажу сейчас, происходит так, что эффект обладания этими поверьями, истинными или нет, заключен в его влиянии на действия человека.

Перед нами действительно два различных берега. Сначала я хочу разобрать вопрос о том, кому обладание подходящей нефилософской истиной принесет пользу, а потом вопрос о том, как она принесет пользу. Что касается первого вопроса, то представляется, что ответом здесь будет сам город как целое; это, в конце концов, совместимо с тем, как в диалоге заостряется внимание на благосостоянии города как целого, так и его частей (например, в IV 418e-421c). Это также обеспечит удовлетворительный альтернативный способ прочтения **И 1-2**, которые теперь будут сведены к положению, что обладать истиной есть действительное благо для каждого (допустим, для того, кто в разуме и кто зрел), а дальнейшие ограничения обладания, возникающие где-либо, будут признанием того, что иногда индивидуальное благо должно быть подчинено благу более значимому.

Нет никаких сомнений, что Сократ подтверждает то, что обладание подходящими верованиями (истинными или ложными) будет полезным городу как целому. Тем не менее, его главным критерием для определения того, какими верованиями стоит обладать, является благосостояние их обладателя, а не всего

⁴² О трудностях выбранного диалектического пути в Академии Платона см. статью Gaiser K. *Plato's Enigmatic Lecture «On the Good»* // *Phronesis*, 25, 1980. – стр. 5-36. – (прим. пер.)

⁴³ Эта категория является предметом обсуждения в двух важных метафизических заявлениях: это спор о настоящих удовольствиях в девятой книге диалога («то, что причастно вечно тождественному, подлинному и бессмертному, что само тождественно и возникает в тождественном», 585c2-3), и о подражательных искусствах в десятой книге (художник, рисующий кровать, например, находится «на третьем месте от истины» (597e7), так как он является исполнителем (в данном случае) идеи Кровати).

общества. В этом отношении подход Сократа не является утилитарным, в том смысле, что кто-то может принимать свое благосостояние как подтверждение причинения зла по отношению к служению более широкому благу, которому и он, тем самым, служит.

Так, в разговоре о том, почему рассказы о плохом поведении героев не должны быть произнесены, Сократ говорит о том, что «даже слушать об этом вредно» (*τοῖς γὰρ ἀκούουσιν βλαβερὰ*, Rep. III 391e4). Тогда те, кто услышат, будут обладать такими поверьями о героях, которые выставлены главными предметами зла, и это главный факт, удостоверяющий то, почему такие истории не должны произноситься. Говоря в общем, Сократ утверждает, что правителям города понадобится достаточно использовать ложь и обман «ради пользы (*ὠφελία*) тех, кто им подвластен» (Rep. V 459c2-d2; тут он предвосхищает появление подстроженных брачных лотерей)⁴⁴. И опять кажется ясным то, что оправдание обмана заключено в выражениях о пользе, дарованной тем, кто был введен в заблуждение.

Это положение усиливается здесь речью Сократа о видах лжи, розданной как вид «лекарства» (*φάρμακον*, 459d2), где правители выступают как доктора; эта тема уже была затронута в третьей книге (389b) (см. также II 382c-d). Тем, кто правителями не являются, строго запрещено поставлять разные виды лжи (389b-d), но это положение не имеет тенденции, даже частичной, преобразовать ложь в вещь, плохую саму по себе; все опасения, связанные с ложью скорее заключены в том, что лицо, не являющееся правителем, не будет экспертом по приемлемому распространению лжи (389b5-6)⁴⁵. Очевидно, первичной целью доктора, дающего пациенту лекарство, является принесение ему пользы. Это может иметь и более широкие позитивные эффекты⁴⁶, но для доктора, именно как доктора, благосостояние пациента является главной целью (см. также Rep. I 341c-e).

Когда Сократ упоминает о высказываниях лжи «как против неприятеля, так и ради своих граждан – для пользы своего государства» (Rep. III 389b9-10), он оставляет открытым положение о том, всем ли гражданам, которым была высказана ложь, в этом случае, она принесет пользу (например, предотвращая их от плохих

⁴⁴ Какую именно выгоду получают выбывшие из подстроженных лотерей остается неясным, но то, что Сократ оправдывает ложь, ссылаясь на тех, кому она была рассказана, является несомненным, особенно когда это оправдание дано (как мы сейчас увидим) в используемой Сократом медицинской терминологии.

⁴⁵ Далее там следует интересный поворот (c1-2): обычным гражданам не следует лгать своим правителям больше, чем больной лжет своему доктору. Испытание, приведенное в этом примере, приносит пользу тому, кто произносит ложь, а не тому, кто ее воспринимает, хотя, предположительно, доктора, как и правители, мешают нормальной реализации своей функции (и поэтому вредят) тем, что получают ложную информацию от лиц, не являющихся экспертами, и которым они служат.

⁴⁶ Как в метафоре, представленной во второй книге (382c-d), где Сократ упоминает, что ложь может быть «полезным лекарством» (*φάρμακον χρήσιμον*, c10-d1) для того, чтобы уберечь одного из тех, «кого мы называем друзьями» (*τῶν καλομένων φίλων*, c9) от того, чтобы он не сделал чего либо плохого в безумии или по неведению. Хотя это отсылка к так называемым друзьям, поскольку невозможно быть подлинным другом невежественного или безумного (см. далее 382e3), происходящая в лекарственной основной теме, она показывает, что это те, кто остаются главными обладателями пользы, а плохие поступки будут плохими главным образом для тех, кто их производит, в соответствии с известным сократическим принципом (эта позиция, конечно, заявлена, с частичной отсылкой на несправедливые действия, в четвертой книге (444c-e).

действий), или не всем. Здесь не будет ошибочным слово *ἕνεκα*, переведенное как «по отношению к»⁴⁷, понимать как «ради» граждан. Возможно даже обработка врагов ложью понималась как дарение врагам пользы в том смысле, что это уберезет уже их, в свою очередь, от плохого поведения. Тот факт, что этот фрагмент диалога определен аналогией с медициной, позволяет такое предположить⁴⁸. В итоге можно заключить, что принципиальное для Сократа оправдание распространения лжи заключено в том, что ложь полезна тем, на кого она распространена.

VIII

Как ложь приносит им пользу? Как уже было отмечено, - помогая им вести себя скорее нормально, чем плохо. Полезное лекарство лжи может остановить друзей, которые, из-за безумия или неведения, «пытаются совершить что-нибудь плохое» (*κακόν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν*, Рер. II 382c9-10)⁴⁹. Изображение богов как грешников, даже если они такими были, равноценно оповещению молодежи о том, что кто-то «не совершает ничего особенного» (*οὐδὲν ἄν θαυμαστὸν ποιοῖ*, II 378b2-3) при наисерьезнейшем правонарушении; подобное впечатление возникнет, если, например, Уран сделает так, как Гесиод «говорит что он сделал»⁵⁰ (*φησι δρᾶσαι αὐτὸν*, 377e8). Изображая жизнь в Аиде как несчастную, «они не правы, да и не полезно это для будущих воинов» (Рер. III 386b10-c2), и это придет в столкновение с заданием по выяснению тех солдат, которые предпочтут «поражению и рабству смерть в бою» (III 386b5-6). Теперь Сократ подразумевает, что приносящий пользу взгляд на Аид также истинен. Но здесь нет никакого указания на то, что приносящее пользу является таковым, поскольку оно истинно. На кону выгода практического характера: храброе поведение на поле боя, вызванное поощрением взгляда, что смерть не является большим злом.

Сократ же говорит во второй книге (382d3-4), что «не делаем ли мы ложь полезной, когда как можно более уподобляем ее истине»⁵¹. Но контекст здесь – особенные рассказы о богах; по поводу богов Сократ только что доказывал: что бы ни

⁴⁷ В используемом нами русском переводе слово *ἕνεκα* так и переводится, как предлагает Вулф – «ради». В английском переводе «Государства» вместо предлагаемого «for the sake of» («ради») стоит «on account of» - «по отношению к». – (прим. пер.)

⁴⁸ Против такого вывода можно сослаться на факт, что далее, в слегка насмешливом обсуждении заслуг подходов Асклепия к медицине, о пациенте, возвращенном к нормальной здоровой жизни, говорится, что делается это «чтобы не пострадали общественные дела» (III 407d4). С другой же стороны, дарение лечения неспособному к нормальной жизни описано как непригодное «и для себя, и для общества» (407e2, см. также 408b2-3). Для всех этих ободряющих фрагментов будет недостаточно только поддерживать мысль о том, что Сократ одобрил бы жертвование интересами человека ради более широкого блага города.

⁴⁹ Ложное информирование сумасшедшего друга, требующего возвращения одолженного ножа, который потерял, будет в духе прославленного примера Сократа в I 331.

⁵⁰ В используемом нами русском переводе: «будто Уран совершил поступок, упоминаемый Гесиодом». – (прим. пер.)

⁵¹ Перевод на английский, используемый Вулфом: «делая ложь как можно ближе к истине, мы тем самым (*οὕτω*) делаем ее полезной». – (прим. пер.)

происходило, они не могут быть плохими (II 380d-380c)⁵², и позиция Сократа здесь заключена в том, что будет без сомнения действительно неправильным рассказывать такие истории (или по крайней мере это будет непроверяемым из-за древности событий, которые они намереваются описать, 380d2), но в духе того, что уже было сказано об истине о богах (см. также Rep. II 377a4-5)⁵³, мы достигаем нужного практического результата примерного гражданства.

Необходимо отметить также, что мысль о создании лжи, похожей на правду, имеет менее полезный резонанс. Терминология, которую использует Платон, не может быть умышленным отображением известной истории Гесиода (Теогония, 27), в которой Музы объявляют, что они знают как «говорить ложь, похожую на правду»⁵⁴, и единственное правдоподобное прочтение этого фрагмента заключено в том, что Музы, с помощью хитрости своего искусства, могут сделать все похожим на правду (следовательно – убедительным), в каком бы это ни было отношении к действительности. С этой точки зрения задание для поэтов, рассматриваемое Сократом, будет родственным созданию завершенной риторики.

Более того, как мы видели ранее (II 4), когда дело доходит до поведения богов, Сократ ясно говорит о том, что они не должны быть изображены действующими плохо, даже если это было бы так. Правильный заключительный вывод будет состоять в том, что Сократ не думает, что обладание истиной в чьей-то душе о богах, герое, Аиде не является само по себе хорошей вещью. Более того, это обладание станет хорошей вещью, если его результатом будет хорошее поведение, и станет плохой – если повлечет плохое поведение. По такому же признаку, сообщение лжи по этим же темам – правильная вещь для сообщающего, если те, кто эту ложь воспринимают, получают выгоду в том, что ложь помогает им вести себя достойно.

IX

Я хочу далее выяснить, почему присутствует недостаток внимания к тому, что в «Государстве» истина присоединяется к нефилософской области; и выясню я это с помощью рассмотрения некоторых случаев с Помощниками⁵⁵. Они, мне кажется,

⁵² Герои могут быть тоже включены в эту рубрику как дети богов (391d5-e1), хотя когда дело доходит до рассказов о плохом поведении доблестного героя Ахилла, Сократ просто скажет: «все это, скажем мы, ложь» (*οὐ φήσομεν ἀληθῆ εἰρησθαί*, 391b7-8), и у кого-то могут быть другие основания отрицать истинную вещь, а не ложное поверье. Grube/Reeve уводят нас здесь от правильного понимания, перевода: «и не истина... так что мы отвергнем это» (стр. 67); греческому языку не свойственно такое заключение.

⁵³ Такие истории просто могут относиться к вещам, которые боги фактически могли сделать: нет смысла следовать Schofield, 2007 (стр. 143), читая вслед за ним беседу Сократа о делании лжи, похожей на правду как указание на контраст между «фактом» и «моральной правдой».

⁵⁴ *ψεύδεαλέγειν ἐτύμοισιν ὁμοία*; Сократ же говорит об *ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος* в 382d3. Обсуждение этих фрагментов (которое приемлет более полезное чтение) – см. Belfiore, 1985.

⁵⁵ То есть, со стражами-помощниками, на которых лежит обязанность охраны государства от внешних врагов. У Платона в «Государстве» стражи могут рассматриваться и в смысле правителей (например, 414a), поскольку правитель защищает свое государство и в более общем смысле, стоя на страже его гармоничности, а стражи-помощники ему помогают в этом. – (прим. пер.)

выступят пробным камнем для взгляда, который я отстаиваю, поскольку, во-первых, они, так сказать, лучшие из не-философов в Каллиполисе; так что если выяснится, что истинным будет либо ничто вообще, либо очень малый момент в тех поверьях, которыми *они* обладают, то отсюда можно заключить, что значение нефилософской истины в целом ограничено. Во-вторых, городская храбрость существует именно в добродетели защиты Помощниками своих верований о том, чего следует, а чего не следует бояться (преимущественно таких верований, которые касаются поражения и рабства, чего следует бояться, и боли и смерти – чего не следует); а это даст возможность спросить прямо: это тот случай, когда поверья Помощников должны быть истинны?

С одним возможным исключением (которое я вскоре затрону), официальное мнение о гражданской храбрости не упоминает истину. Так, Сократ говорит:

«Мужественным государство бывает лишь благодаря какой-то одной своей части – благодаря тому, что в этой своей части оно обладает способностью постоянно сохранять то мнение об опасностях – а именно, что они заключаются в том-то и том-то, - которое внушил ей законодатель путем воспитания». (Rep. IV 429b8-c2)

«Той [сохранностью, то есть – мужеством – прим. авт.], что сохраняет определенное мнение об опасности, - что она такое и какова она. Образуется это мнение под воспитывающим действием закона». (Rep. IV 429c7-8)

«[Мы замышляем - прим. авт.] чтобы они по возможности лучше и убежденнее восприняли законы – словно окраску: их мнение об опасностях и обо все остальном станет прочным благодаря их природным задаткам и полученному ими соответствующему воспитанию, и эту окраску нельзя будет смыть...». (Rep. IV 430a2-b2)

«... или [наиважнейшая добродетель - прим. авт.] присутствие у воинов и сохранение ими соответствующего закона о том, что опасно, а что нет». (Rep. IV 433c6-8)

Из фрагментов следует, что связь поверий Помощников о том, что является страшным, с тем, что является страшным из того, что законодатель объявил таковым, сильнее, чем связь «опасности» и того, чего действительно стоит бояться; и в фрагментах нет особых указаний на то, что цель законодателя состоит в том, чтобы утвердить закон ради передачи истины. Описание Сократом копии мужества в душе также не содержит ничего об истине:

«И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно». (Rep. IV 442b10-c2)⁵⁶

Может возникнуть парадокс в сознательном переносе лжи на другую часть души (если это происходит по той причине, когда то, что мы переносим, мыслится как то, что истиной не является), а если мы ложь перенесем от стражей-правителей к помощникам, то парадокса не будет⁵⁷. Но зато будет просто прагматическое принуждение по отношению к статусу истины сообщения о бытии, а не возражение об их лжи как таковой. Сократ в любом случае безмолвен по поводу статуса истины во всех этих заявлениях.

Что получает особое положение по отношению к мужеству, как города, так и души, так это не истинные поверья, а то, что делает город и душу хорошо укрепленными; то, что делает их непоколебимыми. Основная позиция, которая адресована к Помощникам – двойная. Поверья, на которые они рассчитывают, должны быть (1) такими, чтобы в принципе производить должное поведение, полностью отвечающее их обязанностям, и (2) в полной мере служащими против сил удовольствия и боли, которые такое поведение последовательно отражает. Держа это в уме, давайте перейдем к отрывку, который может показать, что гражданская храбрость является на самом деле защитой *истинного* поверья:

[Сократ]: Вот подобного рода способность и постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, что опасно, а что нет, я называю и считаю мужеством, если ты не возражаешь.

[Главкон]: Я нисколько не возражаю, потому что, мне кажется, что мнение об этом предмете, которое, хотя оно и правильно, возникло помимо воспитания, как это замечается у животных и у рабов, ты не считаешь законным и называешь как-то иначе, только не мужеством.

⁵⁶ Привычный («школьный») для большинства читателей Платона способ принятия информации диалога «Государство» предполагает то, что в данном фрагменте происходит просто описание внутреннего устройства души воина. Вопрос о наличии истины в душе, что не может не затрагивать вопрос об ее организации, о копировании не имеющих предпосылки начал душевными началами, является особенностью авторского видения проблем диалога «Государство». О разборе внутренней жизни души интересно также исследование Ф. Корнфорда, который считает, что следование высшей форме Эроса, описанной в диалоге «Пир» (как любовь к «прекрасному самому по себе»), и является тем движением души к высшему Благу, о котором говорится в «Государстве» (в частности, в «мифе о пещере»). Но Корнфорд трактует сам Эрос особым образом, называя главной его характеристикой не «идеальность», а «единую силу или запас энергии» («a single force or fund of energy») (Cornford F.M. The doctrine of Eros in Plato's Symposium // Cornford F.M. The unwritten philosophy and other essays. – Cambridge, 1950. – стр. 71). Корнфорд считает Эрос той силой, которая определяет склад человеческой души, а значит и жизни, о которых речь идет в «Государстве». Без «страсти» («desire»), по Корнфорду, не существуют не только интеллектуальные, философские, умозрительные действия души, но и вообще любые душевные состояния, любые компоненты состава души. – (прим. пер.)

⁵⁷ Стражи, как потом будет подразумеваться, устанавливают в Каллиполисе моральные предписания на основе того, что они увидели - «высшую истину» (τὸ ἀληθέστατον, VI 484c7): то есть идеи. Совсем другой вопрос уже будет о том, что подтолкнуло Сократа рассматривать истину как содержание предписаний самих по себе.

Первое, что следует тут отметить, это слово, которым Сократ и Главкон описывают поверья, в вопросе о котором идет речь, - не «истинный» (*ἀληθής*), а «правильный» (*ὀρθή*). Хотя второе слово может просто функционировать как синоним первого, оно может также показывать то, что поверьям не обязательно быть истинными в смысле отображения фактов, но обязательно быть правильными в смысле соответствия своей цели⁵⁸, которая является, в первичном обсуждении, приданием простому мужественному поведению в городе военного вида.

Давайте, однако, допустим, по крайней мере, ради спора, что это слово несет смысл «истины» в этом фрагменте. Что может быть отобрано, при таком прочтении, свидетельствующее о важности того, что поверья Помощников являются истинными? Ясно то, как это понятие в этом случае сократилось. Так как Главкон вполне счастлив допустить (а Сократ соглашается), что обладание животными и рабами правильными поверьями о том, чего следует бояться, а чего – нет, не будет определено как мужество⁵⁹. Что позволяет нам говорить о добродетели, так это то, что поверья – воспринимаются как закон (*νόμιμον*, 430b8)⁶⁰, и это привито с помощью систематической образовательной программы, что делает их особенно невосприимчивыми к влиянию страстей. Утверждая то, что поверья Помощников истинны, истина как их аспект, по существу, снижается. Не является удивительным, если даже это не является нормальным, что большинство описаний их поверий запоминается тем, что в них отсутствует истина.

Х

До этих пор я обосновывал разделение между философскими и нефилософскими истинами, имеющееся в «Государстве», причем обосновывал так, что только философская истина заслуживает того, чтобы ею обладать в чистом виде. Что касается нефилософской, то я попытался показать, что ее ценность зависит от того, как обладание ею влияет на действия ее обладателя; если такая истина способствует хорошим действиям, то она является хорошей вещью для обладания, а если нет – то не является. Для Помощников, и, возможно, для еще более широкого круга людей, даже если с их верованиями, способствующими хорошему поведению, случится быть истиной, самое главное – быть хорошо укрепленными, иначе у нас нет

⁵⁸ Это является повторяющимся смыслом этого слова в «Государстве». См., например, V 451c5 (о правильном способе обладания женщинами и детьми), III 403a7 (о правильном способе любить); в общем, правильность (*ὀρθότης*) соотносится «не с чем иным, как с тем применением, ради которого что-либо сделано или возникло от природы» (X 601d4-6).

⁵⁹ *ὀρθή*, применимое к рабам и животным, несет ту же потенциальную двусмысленность между истиной, с одной стороны, и способствованием желаемому поведению с другой (это относится к различным неприятным, но полезным задачам, выполнение которых может быть потребовано от рабов и животных).

⁶⁰ Прочтение манускриптов, принятое в Oxford Classical Texts Бернета. В Oxford Classical Texts Слингса используется *μόμιμον* («прочный») Стобея. Это небольшие внесения для имеющих тут целей для тех, кто принимает и то и другое прочтение, хотя манускрипты Стобея кажутся касающимися более ранних описаний гражданского мужества, в то время как различие условий Помощников более точное, чем простое их отличие от рабов и животных.

гарантии надежности в том, что касается хорошего поведения Помощника. Представляя программу воспитания во второй и третьей книгах, Сократ подчеркивает, как в юной душе «образуются и укореняются те черты, которые кто-либо желает там запечатлеть» (II 377b2), что означает, что программа воспитания должна быть обеспечена тем, что молодые не должны приобретать поверья, «противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют» (377b6-8). Поверья, впитываемые молодежью, «становятся неизгладимыми и неизменными» (II 378e1). Сократ не рискует содержанием, которое полагает нужным. Укрепление, а не истина, вот что является предметом обсуждения.

В молчаливом присутствии истины в нефилософской области, я теперь хочу сосредоточиться еще немного на философской истине и подчеркнуть, что по отношению к философской истине в любом случае обладать ею ради нее самой ценно. Так как я предположил, что обладание ею ради нее самой отличается от той истины, которая считается таковой когда влияет на поступки или поведение, то я хочу показать, что философская истина рассматривается как определенно имеющая ценность безотносительно к эффектам, которые она производит на поведение своего обладателя. Это не означает, конечно, отрицания того, что обладание философской истиной влияет на поведение ее обладателя, и влияет позитивно. Знание о том, что есть справедливость, конечно, поможет его носителю вести себя справедливо в соответствующих ситуациях, и так далее. Но что я спрашиваю, однако, это то, будет ли обладание такими истинами ценным, даже если нет вопроса об их связи с действием.

Давайте мы разберем примеры, которые дает Сократ, классифицируя те блага, которые ценны как сами по себе, так и по своим результатам (II 357c2-4). Таких благ три: «разумение» (*φρονεῖν*), «зрение» (*ὄραν*) и «здоровье» (*ὑγιαίνειν*). Теперь, о разумении и зрении в более общем смысле можно сказать, что это такие вещи, которые делают. А с другой стороны, *φρονεῖν* может также быть переведено как «быть сознательным», и в этом случае это слово относится более к состоянию или свойству, а не к активности; и это так же определенно истинно и для «быть здоровым». Проклассифицирует ли кто или нет зрение как чью-то активность, все равно будет трудно посчитать, имея в виду то простое, что на самом деле требует зрение (с участием некоторых внешних условий): что бы мои здоровые глаза были открытыми⁶¹, в случае моей активности или даже того или иного моего поведения.

Допуская определенную степень единства этих трех примеров, здесь мы можем увидеть, помимо самих глаголов, контраст между обладанием определенным свойством (разумением, зрением, здоровьем) и обладанием тем, что дает нам возможность свершить что-либо. Интуитивно мы и делаем как раз то, чтобы быть здоровым, сознательным и способным воспринимать не считаясь с дальнейшими

⁶¹ То есть, имеется повод посчитать и зрение не видом активности, а состоянием или свойством. – (прим. пер.)

вещами, которые помогают нам успешно это выполнить⁶²; но мы также ценим эти блага из-за того, что они очевидным образом способствуют продвижению наших планов и проектов; и кажется правильным сказать, что мы, в общем, способны действовать более успешно с ними, чем без них.

Если это является правдоподобным способом истолкования различия между тем предметом, который оценен сам по себе, и предметом, который оценен по его результатам⁶³, то далее нам следует показать, что обладание философскими истинами нами рассмотрено как нечто, что ценно само по себе. Твердое указание на то, что так все и есть, как мы рассмотрели, может быть найдено, возможно, в более неожиданном месте, а именно – в великолепных замечаниях о философских собаках во второй книге (375d-376b). Сократ и Главкон в 375b-с беспокоились о том, как можно найти в одном и том же человеке (потенциальном страже) одновременно такие качества, как суровость (к врагам) и мягкость (к друзьям). Сократ отмечает, что такие характеристики есть и у породистых собак, предоставляя им возможность, таким образом, сделать вывод, что не следует отчаиваться, ища это же у людей.

Затем Сократ добавляет, что это означает то, что хороший страж должен быть философским (II 375e9), и отмечает, что это качество также найдено и у собак! Как так? Сократ продолжает:

Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее еще ничем не обидел, а увидав знакомого, ласкается⁶⁴, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего... Разве нет в этом стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания? (Rep. II 376a5-7; II 376b6-7)

Кого-то юмор фрагмента может и не ошеломить, и он (рискуя испортить шутку) может даже спросить: что тут юмористичного? Подходящим ответом на это будет следующее: то, что кажется здесь преувеличением (мягко говоря), необходимо для обозначения даже самых натренированных собак «философскими». С другой стороны, здесь нет резона не принимать в расчет точку зрения Сократа о том, что является философским просто так, по своему внешнему виду. Действительно, если мы не примем его точку зрения на этот счет, то сам юмор *применения* его мнения к собакам потеряет свою соль.

⁶² Это не нуждается в исключении (если мы хотим придать глаголам полное значение) идеи нашего наслаждения от использования глаз или разума, независимого от достижения, при их дальнейшем использовании, в каких-либо других отдельных целях.

⁶³ Я не заявляю, даже если это правильно, что это - единственный способ истолковать это различие, особенно по отношению ко второму элементу этого рассуждения. Когда Сократ обращается к вещам, оцененным только лишь по их результатам, он говорит, что такие вещи могут дать нам тот факт, что они «оплачиваются и дают нам разные другие преимущества» (357d1-2), указывая тем самым, что в уме он держит различные виды последствий, могущих быть оцененными, без уверенности в том, что эти последствия приведут к удачному действию.

⁶⁴ Слово, переведенное здесь как «приветствовать» - ἀσπάζεσθαι - возможно преднамеренно напоминает данную ранее во второй книге классификацию благ, где идет описание отношения обсуждаемой темы как к благам, оцененным просто за то, что они есть (357b6), так и к благам, оцененным по результатам, полученным из них (с4).

Отметьте, затем, один важный элемент его мнения. Собака доказывает о себе как о философской тем, что радуется тому, кого знает, даже если она никогда ничего хорошего от него не получала, и также злится, сталкиваясь с тем, кого она не знает, вне зависимости, страдала ли она от него. Сократ заключает, что она должна быть тогда любителем философского обучения, рассматривая знание и невежество таким образом.

Заслуживает ли это того, чтобы называться описанием собачей психологии или нет⁶⁵, Сократ отступает здесь от своего пути, чтобы выделить, что философ ценит знание за то, что оно есть само по себе, безотносительно к тому, какие дальнейшие последствия оно принесет. Затем он говорит о знании как о чем-то более подходящем, чем истина, так как мы обнаруживаем далее (с пятой книги и далее), что знание показывает, что его собственные объекты – это идеи, что отсылает к ограниченному классу истин, которые я называю философскими⁶⁶.

XI

Гипотеза тогда заключена в том, что обладать философскими истинами хорошо уже ради них самих, и это, в свою очередь, подразумевает благо безотносительно к каким-либо полезным эффектам, которые могут проявиться в случае обладания истинами в действиях. Теперь мне кажется, что очень строгой проверкой этой гипотезы будет следующее: представьте, что тот, кто обладает такими истинами, и тем самым предположительно находится в более предпочтительной позиции на основании обладания ими, имея возможность поступать хорошо, имел бы выбор не поступать вообще, а просто был бы в состоянии обладания такими истинами. Будет ли пребывание в таком состоянии такой ценностью, если бы он не был побужден выйти в мир и действовать? Здесь вот что должен сказать Сократ:

А разве естественно и неизбежно не вытекает из сказанного раньше следующее: для управления государством не годятся как люди непросвещенные и не сведущие в истине, так и те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием, - первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных. (Rep. VII 519b7-c6)

⁶⁵ Моя благодарность Нику Динайеру и Шолу Торю за инструкции в области того, как греки рассматривали этот вопрос.

⁶⁶ Я сомневаюсь, на самом деле, что на этом уровне имеется большой клин между знанием и истиной, допуская (как могут указать повторяющиеся опровержения актуальных попыток ответить на вопросы «Что есть F?» в платоновском корпусе) более высокую степень сложности в правильном рассмотрении идей. Я думаю, что просто имея сложную формулу в своей голове (потому что, так сказать, она ему была высказана и принята им всем сердцем), без действительного понимания, что она есть, такой человек интуитивно будет оценен как несущественный по отношению к обладанию истиной в том вопросе, который обсуждается.

Истина, о которой здесь говорит Сократ, очевидно похожа на ту, которую я назвал философской, так как Сократ только что сказал о желательности для души быть повернутой от земной области к усмотрению «истины» (*τὰ ἀληθῆ*), которая есть – идеи, их сущность; ее постижение дает нам истину о тех свойствах, которые идеи выражают⁶⁷. Те, у кого есть такое видение, предоставленные сами себе, говорит Сократ, «по доброй воле не станут действовать» (*ἐκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν*, 519c4-5)⁶⁸. И это несмотря на тот факт, о котором Сократ нас также информирует, что те, у кого такого видения нет, не смогут действовать так хорошо, как могли бы, так как у них будет отсутствовать единая цель, которую может предоставить постижение правильного знания (в большей степени, чем постижение более частичной информации) о добродетели⁶⁹.

Не следует сводить высказывание Сократа о нежелании действовать к публичной сфере. Это высказывание, конечно, будет частично касаться той его позиции, что философы Каллиполиса должны нести бремя управления, несмотря на всю привлекательность постоянной жизни за Пещерой. Но тот контраст, который Сократ подчеркивает в этом фрагменте, не ограничен общественной жизнью⁷⁰. Невоспитанный не справляется с тем, чтобы оптимально действовать в частном или общественном; те, кто не получил ничего, кроме воспитания, просто не будут желать действовать в частном или общественном, благодаря тому, что подразумевают в себе. Представляя себя уже поселенными на Островах Блаженных, они выносят себя за область действия, содержа в себе опыт своих собственных версий Небес, основанных на обладании истиной.

Так как философы Каллиполиса обязаны своему воспитанию, будучи выращенными им, и, возможно, без которого они бы не смогли достичь своего уровня (как во фрагменте VI 497a-c это, кажется, подразумевается), Сократ может, наконец, заявить, что управление – это как раз то, что им стоит делать (Rep. VII 520a-e), и раз справедливая жизнь лучше несправедливой (а это есть центральный предмет обсуждения в «Государстве»), жизнь, в которой разделяют с кем-то управление, по факту будет более лучшей для философа, чем ее более практичные альтернативы. По существу, Острова Блаженных представляются как местожительство только для

⁶⁷ Как зрение относится к видимым объектам, так и диалектика – к идеям, с благом в качестве окончательного предела (523a-b). Исходя из этого, можно посчитать общую цель любого действия определенной в основном постижением идеи блага. Ведя свою речь об истинных вещах (во множественном числе), Сократ кажется менее сконцентрированным в этом случае на особой роли идеи блага; это оставляет, по крайней мере, на заднем плане, то, что обозначено резонансом, возникшим между утверждением, что те, у кого отсутствует такая цель, будут раскритикованы в своих поступках «в частной и общественной жизни» (519c4) и более ранним допущением, что если кто-то будет действовать адекватно «как в частной, так и в общественной жизни» (517c4), то увидит благо.

⁶⁸ Сравните это место с 517c-d, где говорят о тех, кто поднимается к интеллигибельной области, что они «не хотят заниматься человеческими делами» (*οὐκ ἐθέλουσιν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν*, c7-8), и вместо этого стремятся просто «проводить время» (*ἀνωιδιὰ τριβεῖν*, c8-d1).

⁶⁹ Сравните это знание с важностью диалектики для достижения «общего обзора» (*σύνοψις*) в 537c.

⁷⁰ Отметьте ответственность воспитанного философа в деле внесения определенных черт в «частный и общественный быт» (500d6) человека.

философов, и естественно, после их смерти (Rep. VII 540b6-7)⁷¹. Какой, однако, отзвук происходит из этого, так это понятие о том, что жизнь, в которой правят, не требует того, чтобы выступать идеалом, даже если идеал и достижимость не идут рука об руку. Тогда философская истина ценна сама по себе как раз в том смысле, что в мире, в котором не было бы никаких действий, чтобы совершить, она хороша тем, что ей просто обладают, и она была бы все же хорошей вещью для обладания.

ХII

Почему именно таким хорошим является обладание философской истиной самой по себе? Здесь, я думаю, есть два аспекта. Первый заключен в том, что совершенно ясно (и частично - по отношению к идее Блага), что тот, кто обладает философской истиной, обладает постижением фундаментальной природы реальности. И есть несравнимое ни с чем удовлетворение от обладания таким постижением:

[Сократ]: Чем же, думаем мы, считает философ все прочие удовольствия сравнительно с познанием истины – в чем она состоит – и постоянным расширением своих знаний в этой области? Разве он не находит, что все прочее очень далеко от удовольствия? (Rep. IX 581d9-e1)

Таков, в любом случае, взгляд философа; но соединение разума и опытности, свойственное философу, означает, что ему также свойственна и правильность (IX 582e-583a).

Однако причина, по которой это состояние приносит удовлетворение, менее связана с фактом, что это состояние постигает фундаментальную природу реальности, чем с тем, что есть эта природа, а именно - упорядоченная структура. Эта структура такова, что она является окончательным обладателем ценности, и это так, потому что постигать ее, в свою очередь, тоже ценно. Более того, постижение структуры реальности снабжено ценностью напрямую таким образом, что тот, кто познает эту структуру не может ничего поделать, кроме как становиться подобным ей, насколько это возможно:

[Сократ]: Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься?.. Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах. (Rep. VI 500c3-7; d1-2)

⁷¹ «Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как божествам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям». – (прим. пер.)

Здесь можно поинтересоваться, не будет ли принятие структуры интеллигибельной области, что делает кого-либо божественным, расценено как результат постижения структуры ранее постижения того, из чего она состоит. То, на чем Сократ, кажется, хочет заострить здесь внимание, это убеждение в том, что и принятие, и постижение не являются действиями, следующими одно из другого, а являются действиями одновременными – и то, и другое у Сократа проходит в настоящем времени. В созерцании идей философ не может не быть связан с подражанием им, с тем, чтобы становиться как они, овладевая, насколько он сможет, качеством быть «божественным» (*θεῖος*), – безусловно наивысший термин одобрения в платоновском словаре. Здесь перед нами упорядоченная структура, которая, однако, имеет наивысшую ценность; тот, кто ее принимает – владеет самым желаемым.

Отметим, что, как можно ожидать от парадигмы неодушевленных предметов⁷², здесь напрямую о действии ничего не следует, кроме отрицательности; ссылака будет на несправедливость, не имеющую полномочий (VI 500c4). Однако это такое действие, о котором уже говорилось, что оно способствует гармоничной тройственности души⁷³ и защищает ее (IV 443e-44a). Тогда кажется правдоподобным, что причина, по которой правители должны править, данная требованиями справедливости, в конечном счете, заключена в защите их организованной структуры души. Постигание структуры души состоится только в том случае, если мы будем опираться на структуру интеллигибельной области при рассмотрении частей рациональной души. Если упорядоченная структура обладает максимальной ценностью, тогда правление будет условием утверждения этой ценности в душе философа Каллиполиса.

Философ, любя область разума, может вполне объяснимо чувствовать отвращение к возвращению и пребыванию в Пещере⁷⁴. Но дело состоит в том, что воплощенная душа философа не состоит только из чистого разума; упорядоченная структура троичной души требует для своего поддержания те самые действия, которые сообразны требованиям справедливости. Со смертью, с возможным отделением души от тела, сопровождающим ее, философ [page 37] переносится на Острова Блаженных, к жизни чистого разума, а с этим достижение сущностной природы души – уже в руках (см. X 611b-612a и далее)⁷⁵.

⁷² То, что такими объектами являются идеи (в большей степени, чем, скажем, астрономические сущности), кажется подтвержденным несколькими строками ранее, где речь о них идет как о «вечно тождественном» (c1), хотя далее слова Сократа органично применимы к порядку небесных тел; возможный преднамеренный выбор, данный поднятым нами фрагментом, заключен в том, что математические объекты имеют место в онтологии диалога.

⁷³ То есть, гармоничному сочетанию трех частей души. – (прим. пер.)

⁷⁴ См. «Миф о Пещере» в «Государстве»: VII 514a-517d. – (прим. пер.)

⁷⁵ Можно, мне кажется, в этих строках увидеть объяснение тому, почему философ на каком-то уровне возражает против того, чтобы управлять, но при этом в воплощенной жизни управлять готов.

ХІІІ

Где во всем этом находится отношение между ценностью и истиной? Случаи с воплощением отодвинем в сторону, давайте примем ту идею, что постигая истины интеллигибельной области, я постигаю ее организованную структуру, и что постигая организованную структуру – наивысшее местоположение ценности – я ее принимаю настолько, насколько возможно. Можно сказать, что обладание философской истиной означает быть в таком состоянии, которое есть высшая ценность. Подтверждена ли вследствие этого ценность философской истины в «Государстве»?

Позвольте мне подойти к этому вопросу, вернувшись к тому вопросу, который я обозначил в начале статьи: насколько нормативная здравость является истиной, в той мере, в которой мы касаемся «Государства»? Когда дело касается не-философских истин, ответ здесь состоит в том, как я, надеюсь, показал, что здравости нет никакой. Поскольку то, что здесь имеет значение, это, скорее, не то, что кто-то обладает истиной, а то, что, обладает практической пользой. Этим двум элементам временами будет сложно совпасть, а когда это случится – истина уже несущественна⁷⁶. Когда истина и польза совпадут, то, как ясно показывает Сократ, значимым является практическая выгода; даже в тех случаях, где их соотношение еще плотнее (как, например, в случае истин о богах), Сократ находит время на то, чтобы убедить, что если были рассказы о плохо ведущих себя богах, то они не должны быть рассказаны.

Совсем по-другому дело будет обстоять в случае с философской истиной. Определенно, тут не просто совпадение в том, что определяющая структура реальности, раз она интеллигибельная, упорядочена. Идея Блага является тем, что «придает познаваемым вещам истинность» и является «причиной знания и познаваемости истины» (Rep. VI 508d10-e3). Подразумеваемый смысл этого заключен в том, что быть интеллигибельной областью означает, так сказать, быть гарантированным идеей Блага; то, что есть интеллигибельное, то благое по необходимости. И если главное утверждение блага есть упорядоченная структура, то тогда истины интеллигибельной области выразят такую благость. Тесная связь между философской истиной и порядком была подчеркнута уже в Шестой книге (486d7-11), когда Сократ и Главкон согласились в том, что истина родственна «соразмерности» (*ἔμμετρία*), причем так, что если у кого-то мысль обладает ею, то это легко бы приводило его к «идее всего сущего».

Я думаю, это позволит нам отстоять за философской истиной нормативную здравость. Так как обладание ею по необходимости провозглашает благо, истолкованное как упорядоченная структура. Так что вопрос об разъединении философской истины и блага тут не стоит; всегда и везде, поскольку это утверждается упорядоченной структурой, ею хорошо обладать. Но все еще остается достаточно

⁷⁶ «Если ложь или обман помогут в благоприятствовании индивидуальному моральному развитию, то он [Платон – прим. авт.] использовал бы их» (De Chiara-Quenzer, 1994, стр. 43). Также смотрите Page, 1991, стр. 8-9.

важная оговорка. Мы имеем право спросить: что, если *per impossibile*⁷⁷, философская истина *была бы* разъединена с благом? Тот факт, что можно, в соответствии со сведениями самого диалога «Государство», прекрасно отдавать себе отчет в том, что благость заключена в упорядоченной структуре, без такой важной вещи, как упоминание понятия истины, делает этот вопрос законным. Философские истины имеют ценность, так сказать, не из-за того, что они истинны, а из-за того, что они философские; такая ценность заключена в выражении порядка интеллигибельной области, которую они наделяют благом. Если бы в интеллигибельной области не было упорядоченной структуры (чего не может быть по общему признанию), истины бы этой области не несли бы никакой особой ценности.

А это означает, что при окончательном анализе будет ошибочным по отношению к философской истине, определять ее ценность в качестве быть истиной. Как это повлияет на нашу оценку установки диалога «Государство»? С одной стороны, нет прямого доказательства того, что концептуальная отделимость порядка и истины направлена на подрыв нормативной здравости истины. Но их отделимость должна подорвать ее; и можно быть вполне уверенным в том, что Платон не имел ни малейшего беспокойства о том, что будет допущено, что истина как таковая, оторванная от порядка, не будет содержать нормативной здравости; и косвенное свидетельство этому, повсюду присутствующее в позиции диалога по отношению к не-философской истине, является существенным. И если так, то тогда практически никто не предположит, что истина, какого вида бы она не была, является источником ценности в «Государстве»⁷⁸.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Annas J. An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981.
2. *Belfiore E.* «Lies Unlike the Truth»: Plato on Hesiod, *Theogony* 27, *Transactions of the American Philological Association* 115, 1985, 47-57.
3. *Brickhouse T., Smith N.* «Justice and Dishonesty in Plato's Republic», *Southern Journal of Philosophy* 21, 1983, 79-96.
4. *Burnyeat M.F.* «Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City» in J. Hopkins, A. Savile (eds.), *Psychoanalysis, Mind and Art*, Oxford, 1992.
5. *Burnyeat M.F.* «Plato on Why Mathematics is Good for the Soul», *Proceedings of the British Academy* 103, 2000, 1-81.

⁷⁷ Как невозможное – лат. – (прим. пер.)

⁷⁸ Более ранние версии этой статьи были представлены на семинаре Бостонского регионального colloquium по античной философии в Университете Бостона в сентябре 2006-го года, и на встрече В-клуба Университета Кембридж в феврале 2007 года. Моя искренняя благодарность Дэвиду Ручнику и Малколму Скофилду, уважаемым организаторам, за их гостеприимство, и спасибо аудитории в обеих встречах за активное обсуждение доклада. Так же я благодарю членов семинара философского отделения Королевского Лондонского Колледжа, кому адресована сокращенная версия этой статьи, представленная в ноябре 2006 года, за полезные вопросы и комментарии.

6. De Chiara-Quenzer D. «To Lie or Not to Lie: Plato's *Republic*», *Polis* 13, 1994, 31-45.
7. Ferrari G.R.F. «Plato on Poetry», in G.A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1, Cambridge, 1989.
8. Ferrari G.R.F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 2007.
9. Gill C. «Plato on Falsehood – Not Fiction», in C. Gill, T.P. Wisemann (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, 1993.
10. Grube G.M.A., rev. C.D.C. Reeve. *Plato, Republic*, Indianapolis, 1992.
11. Johansen T. «Truth, Lies and History in Plato's *Timaeus-Critias*», *Histos* 2, 1998.
12. Kamtekar R. «Speaking with the Same Voice as Reason: Personification in Plato's Psychology», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 2006, 167-202.
13. Morgan K. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, 2000.
14. Page C. «The Truth about Lies in Plato's *Republic*», *Ancient Philosophy*, 11, 1-33, 1991.
15. Reeve C.D.C. *Philosopher-Kings*, Princeton, 1988.
16. Schofield M. *Plato: Political Philosophy*, Oxford, 2006.
17. Schofield M. «The Noble Lie», in Ferrari (ed.), 2007.
18. Sedley D. «Philosophy, Forms and the aret of Ruling» in Ferrari (ed.), 2007.
19. Simpson D. «Truth, Truthfulness and Philosophy in Plato and Nietzsche», *British Journal for the History of Philosophy* 15, 2007, 339-360.
20. Szaif J. «Die Alêtheia in Platons Tugendlehre», in M. van Ackeren (ed.), *Platon Verstehen*, Darmstadt, 2004.
21. Woolf R. «Misology and Truth», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23, 2007, 1-16.